

پیشینه تاریخی، توصیف و تبیین موضع ملاصدرا درباره چیستی فلسفه اولی

احد فرامرز قراملکی¹

مهدی گل‌پرور روزبهانی²

چکیده

الگوی علم‌شناسی موضوع محور ارسطویی - سنیوی، فلسفه اولی را بحث از عوارض ذاتی «موجود بما هو موجود» دانسته و دو حوزه امور عامه و الهیات بالمعنی الأخص را ذیل آن علم واحد دسته‌بندی می‌کرد. با پیشرفت تاریخی علم کلام و غلبه یافتن رویکرد فلسفی در آن، مباحث دو حوزه مذکور از یکدیگر تفکیک شده و با لحاظ کردن آن‌ها به عنوان دو علم مستقل، به تدریج الگوهای متنوعی، یکی پس از دیگری و هریک با نقد الگوی پیشین، برای وحدت‌بخشی مباحث امور عامه ارائه گردید. از ملاصدرا به عنوان یک فیلسوف نوآور می‌توان توقع داشت که در این سیر تاریخی و خصوصاً با تحولی که در محتوای فلسفه اولی ایجاد کرده طرح بدیعی نیز برای شناسایی آن عرضه کرده باشد، اما او نامنتظرانه به همان موضع ارسطویی - سنیوی بازگشته است. در تبیین چرایی اتخاذ این رأی، شواهد غیرمقیمت و قابل دفعی وجود دارد که نشان می‌دهد آن موضع، حاصل اندیشه‌های ابتدایی - و نه نهایی - ملاصدرا بوده است. اما قابل دفاع‌تر است که آن موضع فلسفه‌شناسانه ملاصدرا با فلسفه او سازگار دانسته شده و یا اینکه با توجه به قرائن متعدد و از جمله برای حفظ ادعای انقلاب پارادایمی حکمت متعالیه نسبت به سنت‌های فلسفی پیشین، رخنه‌ای در اندیشه او محسوب گردد.

کلمات کلیدی: امور عامه، علم‌شناسی ارسطویی، فلسفه اولی، ملاصدرا، موضوع علم.

akhla9h-85@yahoo.com

¹ استاد، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه تهران

² استادیار، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه قم، نویسنده مسئول.

mahdi_golparvar@yahoo.com

تاریخ پذیرش: 92/7/29

تاریخ دریافت: 92/2/17

1. طرح مسأله

از دیدگاه ارسطو، آنچه‌ان که در *تحلیلات ثانی* بیان داشته، برای هر علمی موضوع‌هایی ویژه فرض می‌شود که آن علم به مطالعهٔ اعراض ذاتی آن موضوع‌ها می‌پردازد. (رک: *Apo. A. 10, 76b3-5*) برای ترجمهٔ انگلیسی آن نک (Aristotle; 2002, p 15)

این الگو بعداً توسط ابن‌سینا تقریر یافته و تکمیل شده است. ابن‌سینا از جمله در فصول مختلفی از برهان *ثفا* به این الگوی علم‌شناسی و جنبه‌های گوناگون آن پرداخته است. (رک: ابن‌سینا، 1375، ص 195-155 و 247-255)

آنگاه این الگوی ارسطویی - سینیوی به صورت پارادایم علم‌شناسی، یعنی چارچوب غالب در آن، درآمده و در علوم گوناگون رایج میان اندیشمندان مسلمان مانند فلسفه، کلام، منطق، فقه، اصول فقه، صرف، نحو و طب بکار گرفته شده است. این الگو رویکرد تجویزی و پیشین داشته و موضوع علم در آن به عنوان عامل انسجام‌بخش مسائل علم و نیز معیار تمایز، تداخل، اشتراک و تقدم و تأخر آن نسبت به علوم دیگر نقش محوری را ایفا می‌کند. (برای بحث تفصیلی در این باره رک: مفتونی و فرامرز قراملکی، 1385)

اما در تطبیق الگوی عام علم‌شناسی ارسطویی - سینیوی بر علوم خاص که در بحث از رئوس ثمانیهٔ آن‌ها صورت می‌گرفت دشواری‌هایی پدید آمده و خصوصاً رشد تاریخی علوم تعارضاتی را به میان می‌آورد. از جمله از دیدگاه ارسطو و ابن‌سینا، موضوع فلسفهٔ اولی «موجود بما هو موجود» دانسته می‌شد؛ اما با توسعهٔ گسترهٔ مباحث امور عامه و الهیات بالمعنی الأخص - که هر دو در میان فیلسوفان مسلمان ذیل فلسفهٔ اولی مورد بررسی قرار می‌گرفت - و ورود مسائل گوناگونی بدان‌ها تحت تأثیر اندیشه‌های کلامی، حفظ همان موضوع واحد و دسته‌بندی تمامی آن مباحث ذیل آن با چالش مواجه می‌شد. برخورد فیلسوفان و فلسفه‌شناسان در این خصوص نسبت به الگوی عام علم‌شناسی غالباً تحولی نبوده و در چارچوب پارادایم آن باقی مانده‌اند. آنان عموماً رویکرد بازسازی و ترمیم را در پیش می‌گرفته‌اند و این رویکرد اصلاحی ایشان نیز عمدتاً معطوف به دخل و تصرف در مفهوم عرض ذاتی بوده است. اما متکلمان بسیاری مبادرت به تفکیک مباحث امور عامه و الهیات بالمعنی الأخص از یکدیگر کرده و طرح‌های جدید و گوناگونی را برای شناسایی آن‌ها پیشنهاد داده‌اند.

از سویی می‌دانیم که ملاصدرا نظام فلسفی بدیعی را عرضه کرده است. فلسفهٔ ملاصدرا در مقام تحقق آن نسبت به فلسفه‌های پیشین دیگرگون است. لذا می‌توانیم انتظار داشته باشیم که ملاصدرا در خصوص فلسفه در مقام تعریف (و به عبارت دیگر، در موضع فلسفه‌شناسانهٔ خود) نیز نوآوری

داشته و پارادایم‌شکنی کند. اگر متکلمان در آنجا که مباحث فلسفه اولی را مطرح می‌کرده‌اند با چالش‌هایی در تعریف پارادایمی مواجه شده و طرح‌هایی جایگزین را عرضه کرده‌اند انتظار پارادایم‌شکنی در فلسفه‌شناسی ملاصدرا- که فلسفه او مطابق دیدگاه رایج، جامع نظام‌های اندیشگی عقلی پیشین اعم از فلسفی و کلامی است- اولی خواهد بود. بدین ترتیب مسأله پژوهش حاضر آن است که آیا اندیشه فلسفه‌شناسانه ملاصدرا در چارچوب پارادایم علم‌شناسی ارسطویی- سنیوی- به طور عام- و موضوع تعیینی آنان برای فلسفه- به طور خاص- قرار می‌گیرد، یا اینکه وی پارادایم حاکم پیشین را در تحلیل چیستی فلسفه اولی و ملاک مسائل آن به چالش گرفته و احتمالاً پارادایم-شکنی می‌کند؟ به قرینه گزارش دیدگاه‌های پیشینیان در آثارش، ملاصدرا نسبت به تطور تاریخی مسأله و چالش‌های طرح‌شده از زمان ابن سینا تا عصر او واقف بوده است و این‌ها همگی می‌توانست زمینه مناسبی را برای طرح دیدگاهی تحولی توسط ملاصدرا فراهم آورد. اما آیا او این تحول را ایجاد کرد؟ موضع ملاصدرا نسبت به چالش‌های پیشینیان چه بوده است؟ و بالأخره ملاصدرا هر رأیی را که در این خصوص اتخاذ کرده باشد، آیا آن رأی با ساختار نظام فلسفی او هماهنگ است؟ اگر چنین نیست چرا ملاصدرا آن رأی را برگزیده است؟

روند ارائه مطالب در ادامه مقاله به قرار ذیل است. ابتدا در بخش آتی به گزارش تطور تاریخی چگونگی شناسایی فلسفه اولی می‌پردازیم. این گزارش را از ارسطو به عنوان معلم فلاسفه (مطابق نگاه رایج در میان فیلسوفان مسلمان) و ابن سینا به عنوان مؤثرترین فیلسوف اسلامی متقدم آغاز کرده و در ادوار بعدی که وجهه غالب مباحث علوم عقلی مسلمانان متمرکز در جریان کلامی و عمدتاً در شرح و حاشیه‌نگاری بر تجرید خواجه طوسی بوده پی می‌گیریم تا به عصر ملاصدرا برسیم. آنگاه در بخش 3 به توصیف موضع ملاصدرا در خصوص چیستی فلسفه اولی مطابق نظریه‌پردازی‌هایی که او در آثار متعددش راجع به نظام حکمت متعالیه کرده می‌پردازیم. اما «توصیف» موضع ملاصدرا به‌تنهایی تصویری کاملی را از نحوه اندیشیدن او در این باره به دست نمی‌دهد و در پی آن، پرسش از چرایی اتخاذ آن موضع به میان می‌آید. از همین رو بخش 4 مقاله به مسأله دشوار «تبیین» موضع ملاصدرا در خصوص چیستی فلسفه اولی اختصاص یافته و سه فرضیه در این رابطه طرح شده است. بخش 5 با مفاد نتایج مقاله، خاتمه‌بخش آن است.

2. تطور تاریخی چگونگی شناسایی فلسفه اولی

چنانچه می‌دانیم مباحث گوناگونی که در فلسفه اولی مورد بحث واقع شده‌اند بر اساس الگوی علم‌شناسی اتخاذی وحدت یافته و از علوم دیگر نیز تمایز می‌یابند. موضوع فلسفه نزد ارسطو، دست‌کم براساس یکی از مقبول‌ترین آرا در این خصوص نزد ارسطو‌شناسان، «موجود بما هو موجود» و مباحث فلسفه بر اساس الگوی علم‌شناسی او، بحث از اعراض ذاتی این موضوع می‌باشد. (رک: پلنگی، 1387) ابن‌سینا، مؤثرترین فیلسوف اسلامی متقدم، آرا مذکور را از ارسطو پذیرفته و امور عامه (= الهیات بالمعنی الأعم) و الهیات بالمعنی الأخص را ذیل مباحث فلسفه اولی با همان موضوع درج کرده است. (برای مباحث نظری ابن‌سینا در خصوص چیستی فلسفه اولی و موضوع و مسائل آن نک ابن‌سینا، 1380، ج 1، ص 28-1، و همو، 1339، ص 62. ابن‌سینا این طرح نظری را در *الهیات شفا* متحقق کرده است.) شارحان ابن‌سینا نیز مانند امام فخرالدین رازی و خواجه نصیرالدین طوسی بر همان راه رفته‌اند. (به ترتیب نک رازی، 1384، ص 355، و طوسی، 1377، ص 305) از سویی طوسی به نگارش *تجرید الاعتقاد* مبادرت ورزیده که جهت‌گیری آن، بنا بر دیدگاه مشهور، ارائه نظام کلامی- فلسفی (در عقاید شیعی) است. او مباحث تجرید را در شش مقصد سامان داده و در این تقسیم‌بندی امور عامه، جواهر و اعراض، و نیز مقاصد چهارگانه الهیات بالمعنی الأخص و نبوت و امامت را در مقاصد مجزایی آورده است. طوسی بحثی را درباره چیستی علم کلام و عامل وحدت‌بخش مباحث مطرح‌شده در تجرید به میان نیاورده و مشخص نکرده است که از دیدگاه او آیا تمامی مباحث کلامی مطرح‌شده، احکام موضوع واحدی هستند یا اینکه هدف اصلی علم کلام همانا مقاصد چهارگانه اخیر کتاب است و مقاصد مربوط به امور عامه و جواهر و اعراض به منزله مبانی وجودشناسی، جهان‌شناسی و معرفت‌شناسی آن‌ها مطرح شده است؟ به همین ترتیب او به تعریف امور عامه نیز نپرداخته است. اما شمس‌الدین محمود اصفهانی (741-674 ق) در شرح خود بر تجرید (که به «شرح قدیم» مشهور است)، مقصود از امور عامه را آنچه شامل تمامی یا اکثر موجودات است می‌داند. عبارت اصفهانی (بی‌تا، برگ 5) چنین است: «... الأمور العامة أعنی الشاملة لجميع الموجودات أو أكثرها...» می‌توان حدس زد که انفکاک امور عامه از مقاصد دیگر در نحوه تقسیم‌بندی مباحث تجرید و خصوصاً ضیق تفسیر اصفهانی از امور عامه، زمینه مناسبی را برای جدایی آن از الهیات (= الهیات بالمعنی الأخص) فراهم کرده است.

تجربید طوسی مورد اقبال فراوانی از سوی اندیشمندان علوم عقلی اسلامی واقع شد و به تبع آن شرح قدیم اصفهانی نیز مورد مذاقه قرار گرفت. در تعریف اصفهانی از امور عامه واضح نشده بود که مقصود از تمامی یا اکثر موجودات، اقسام آن‌ها است یا افراد شخصی‌اش؟ اگر- آنچنان که ظاهر عبارت نشان می‌دهد- تفسیر دوم مورد نظر باشد با این اشکال مواجه خواهیم شد که راهی برای استقصای تمامی یا اکثر موجودات در اختیار نداریم تا در گام بعد آن‌ها را مشمول احکام امور عامه بدانیم. بدین ترتیب تعریف دقیق امور عامه به عنوان مقصد اول از مباحث تجربید مبهم بود. اصولاً نحوه دسته‌بندی مباحث کلامی در تجربید نیز قابل بهبود بود؛ لذا متکلمان متأخر مباحث علم کلام را ذیل سه عنوان جواهر، اعراض و الهیات گنجانند و هر آنچه را که تنها مختص به یکی از این سه قسم نبود امور عامه خوانند. بدین ترتیب در ذیل مباحث کلامی با چهار علم مجزا روبرو خواهیم بود و در این میان، امور عامه تشخص مستقلی یافته و تعریف آن «هر آنچه مختص به یکی از اقسام موجودات نیست» (عبارت رایج برای بیان این مضمون چنین است: «ما لایختص بقسم من اقسام الموجود.») خواهد شد. این نحوه تقسیم‌بندی در کتب اصلی کلامی مانند *المواقف قاضی عضدالدین ایجی* (756-700 ق) و *المقاصد سعدالدین تفتازانی* (م 791 ق) صورت گرفت. (رک الإیجی، بی‌تا و التفتازانی، 1409) در نتیجه آن، تعریف اخیر نیز از امور عامه آنچنان پذیرفته شده و مقبول واقع شد که به عنوان مثال شریف جرجانی (816-740 ق) در فرهنگ‌نامه *تعريفات العلوم* آن را بدون اشاره به هیچگونه مناقشه‌ای ذکر کرده است. (رک الجرجانی، 1306، ص 16) اما تعریف مشهور در میان متکلمان جامع تمامی مباحثی که آنان در مطاوی امور عامه علم کلام مورد بحث قرار می‌دادند نبود. به عنوان نمونه، مباحث مرتبط با عدم و امتناع که ذیل امور عامه جا می‌گرفت و اهمیت بسزایی را در علم کلام یافته و بحث‌های دامنه‌داری را برانگیخته بود از حیطة شمول آن تعریف که تنها منحصر به امور موجود می‌شد خارج بود. تفتازانی در شرح *مقاصد* راه برون‌رفتی را از این اشکال اندیشیده و طرح مباحث عدم و امتناع را ذیل امور عامه نه بالذات، بلکه بالعرض یا استطرادی می‌داند. (رک التفتازانی، 1409، ج 1، ص 181 و 289) از سوی دیگر شریف جرجانی در حواشی شرح قدیم تجربید، بکارگیری تعریف دیگری را پیشنهاد کرده و می‌نویسد: «الأولی أن یقال الأمور العامه هی الشامله لجميع الموجودات- بل المفهومات- إما علی الإطلاق أو علی سبیل التقابل.» (جرجانی، بی‌تا، ص 16-17) برای پیشگیری از اشتغال تعریف اخیر بر امور خاصه و

احوال مختصه اقسام موجودات، همو در شرح *مواقف* این قید را نیز به آن افزوده است: «و يتعلق بكل من هذين المتقابلين غرض علمي.» (جرجانی، 1325، ج 2، ص 62. این قید را شریف جرجانی در شرح *مواقف* افزوده و آن در حاشیه شرح قدیم تجرید نیابوده است. خطیب‌زاده در این باره می‌نویسد: «لما كان من الظاهر المكشوف أن الأمور العامة المفسرة هي التي يتعلق بكل منها غرض علمي (أعني المبحوث عنها، لامطلقاً) كان هذا قرينة واضحة على اعتبار هذا القيد في تفسيرها، فلذلك تركه في هذا الكتاب [= حواشی شرح قدیم تجرید]؛ وما ذكره في شرح *المواقف* فلزيادة الإيضاح والإحتياط.» (خطیب‌زاده، بی‌تا، ص 41) ولی تعریف پیشنهادی توسط جرجانی در میان تمامی متکلمان پذیرفته نشد و به عنوان مثال، علاء‌الدین قوشچی (م 879 ق) در شرح خود بر تجرید (که به «شرح جدید» معروف است) همان تعریف مشهور پیشین را برای امور عامه ذکر کرده است. (رک قوشچی، بی‌تا، ص 3-2) توجه به چستی امور عامه در میان فیلسوف-متکلمان دوره شیراز نیز راه یافته است. صدرالدین دشتکی (903-828 ق) در حواشی شرح جدید تجرید، احتمالات مختلفی را در تفسیر تعریف مشهور متکلمان مطرح کرده و براساس هر یک، موارد نقضی را برای آن تعریف یافته است. (رک دشتکی، بی‌تا، ص 25-22) از نحوه طرح بحث وی در همان جا می‌توان استنباط کرد که او خود به اتخاذ رأی شریف جرجانی در تفسیر امور عامه متمایل بوده است. جلال‌الدین دوانی (908-830 ق) نیز به تفصیل به این مسأله پرداخته است. او که در اندیشه‌ورزی‌های خود ناظر به آرای دشتکی و در مقام معارضه با وی بوده است علاوه بر تعریف مشهور متکلمان، اشکالاتی را نیز به تعریف جایگزین شریف جرجانی وارد کرده است. (رک دوانی، بی‌تا، ص 7-3) در نهایت دوانی تعریف سومی را ارائه نموده و معتقد است که «أن الأمور العامة هي المشتقات وما في حكمها.» وی در چند موضع بر این تعریف جدید تأکید کرده است. (رک همان، ص 5، 9، 14) اما تعریف ارائه شده توسط دوانی نیز مورد اجماع اندیشمندان علوم عقلی واقع نشد و از جمله خطیب‌زاده (م 901 ق) (مولی محمد بن ابراهیم، مشهور به خطیب‌زاده. تعلیقات مفصل او بر حواشی شریف جرجانی بر شرح قدیم تجرید در ممالک روم مشهور بوده و مورد تلخیص، تعلیق و نیز ردیه‌نگاری قرار گرفته است. (رک حاجی خلیفه، بی‌تا، ص 348-347، 476) به جای اهتمام به تعریف جدید دوانی، از تعاریف پیشین دفاع کرده و به پاسخ‌گویی اشکالاتی که او بر تعاریف قبلی وارد نموده پرداخته است. (رک خطیب‌زاده، بی‌تا، ص 30، 42. از آنجا که جزئیات مباحث

مطرح شده توسط دشتکی، دوانی و خطیب‌زاده دربارهٔ موضوع مورد بحث، در *اسفار ملاصدرا* و سایر آثار وی (مطابق ارجاعات بخش‌های 3 و 4 در این مقاله) گزارش شده است لذا در این بخش از تکرار آن‌ها اجتناب گردید. البته گزارش ملاصدرا بدون ذکر نام صاحبان اقوال و بی‌ارجاع ارائه شده، و تا آنجا که تتبع نویسندگان این مقاله نشان می‌دهد شارحان و محشیان آثار ملاصدرا نیز - شاید به علت در دسترس نداشتن منابع لازم - اطلاعاتی دربارهٔ استنادات مربوطه عرضه نکرده‌اند. این مهم در این مقاله و با مراجعه به نسخ خطی انجام پذیرفته است.)

آنچنان‌که از سیر تطور تاریخی بحث تا دورهٔ معاصر ملاصدرا ملاحظه می‌کنیم چستی فلسفهٔ اولی - به طور عام - و قسم امور عامه از آن - به طور خاص - موضوع چالش‌برانگیزی در میان اندیشمندان اسلامی بوده است. در اینجاست که می‌توانیم از ملاصدرا به عنوان فیلسوفی نوآور که در پی عرضهٔ نظام فلسفی جدیدی با عنایت به نظام‌های پیشین و به دور از اشکالات وارد به آن‌هاست انتظار داشته باشیم دربارهٔ این موضوع نیز موضعی نوآورانه و فیصله‌بخش داشته باشد.

3. توصیف موضع ملاصدرا در خصوص چستی فلسفهٔ اولی

بخشی از نوآوری حکمت متعالیه ناشی از ابداعات محتوایی آن در خصوص مسائل گوناگون فلسفی است. اما کمتر توجه می‌شود که نوآوری حکمت متعالیه منحصر بدان نیست و جنبه‌های روشی، منطقی و از جمله ساختاری را نیز در بر می‌گیرد. ساختار دسته‌بندی مباحث *اسفار* / *اربعه* - مهمترین کتاب ملاصدرا که تمثیل نظام فلسفی حکمت متعالیه است - و تطبیق آن بر سفرهای چهارگانهٔ عرفانی، بر اساس یکی از مقبول‌ترین آرا در میان شارحان ملاصدرا به ترتیب از این قرار است: امور عامه و طبیعیات (سفر اول: «من الخلق إلى الحق»)، الهیات بالمعنی الأخص (که مباحث ذات و صفات در آن به عنوان سفر دوم: «بالحق فی الحق»، و مباحث فعل در آن به عنوان سفر سوم: «من الحق إلى الخلق بالحق» لحاظ می‌شود) و علم النفس (مشمول بر مباحث معاد، که مجموعاً سفر چهارم: «بالحق فی الخلق» را تشکیل می‌دهد.) (رک: قمشه‌ای در: ملاصدرا، 1981، ج 1، ص 16) همچنین می‌دانیم بسیاری از مباحث طرح‌شده در *مطالوی اسفار* از قبیل حرکت، نفس، مزاج و ... به طور سنتی در ذیل طبیعیات مورد بررسی قرار می‌گرفته‌اند. با این وجود ملاصدرا در *تعلیقات الهیات شفا* - که زمان نگارش آن مقارن پایان یافتن *اسفار* یا دست‌کم مراحل پایانی آن است - (دربارهٔ ترتیب زمانی نگارش آثار ملاصدرا، از جمله *اسفار*، *تعلیقات الهیات شفا* و *شرح الهدایه* که در اینجا و

نیز در ادامه مقاله مورد استناد قرار گرفته است. رک: بیدارفر در ملاصدرا، 1366، ص 111-107؛ عبودیت، 1385، ص 37-32)

تصریح کرده که *اسفار* به تمامی دربارهٔ الهیات است. (رک: ملاصدرا، 1382، ج 2، 1130) لذا ملاصدرا دسته‌بندی و چینش مسائل فلسفه را متحول کرده و الهیات را توسعه داده است. ملاصدرا این تغییرات ساختاری را در مقام تحقق خارجی فلسفهٔ خود در *اسفار* به فعلیت رسانده و به علاوه، در *تعلیقات الهیات شفا* دربارهٔ شمول الهیات بر مباحث گوناگون طرح شده در *اسفار* نظریه‌پردازی کرده است. (رک: همان، ج 1، ص 70-68)

اما ملاصدرا چه تعریفی را برای این فلسفهٔ نوین خود ارائه داده است؟ ملاصدرا در *اسفار* دوگونه تعریف را برای شناسایی فلسفهٔ اولی مطرح کرده است: تعریف غایی و تعریف موضوعی. در گونهٔ اول، او فلسفه را به مثابهٔ سلوک *إلى الله* تلقی کرده و لذا سفرهای چهارگانهٔ عرفانی را به عنوان قالب تقسیم‌بندی مباحث حکمت متعالیه در نظر گرفته است. وی اموری را همچون استكمال نفس انسانی به قدر طاقت آن با معرفت حقائق موجودات، یا انعکاس عقلی نظم جهان در ذهن در حد توانایی بشر برای حصول نوعی تشبیه به باری را به عنوان تعاریف غایی فلسفه ذکر کرده است. (رک: ملاصدرا، 1981، ج 1، ص 22-20)

اما گونه‌ای از تعریف فلسفه که در این مقاله مورد نظر است و در میان پیشینیان ملاصدرا مورد چالش واقع شده تعریف موضوعی فلسفه است؛ تعریفی که بر اساس آن بتوان معیاری جامع و مانع را برای تمیز مسائل فلسفی به دست داد. با توجه به نوآوری‌های ساختاری و محتوایی در فلسفهٔ ملاصدرا، انتظار داریم دربارهٔ چیستی این فلسفه نیز ملاصدرا رأیی بدیع و متناسب با آن نظام جدید داشته باشد. اما با شگفتی، او نه تنها الگوی پیشینیان را در شناسایی فلسفه کنار نگذاشته یا حتی به چالش نگرفته، بلکه آن را پذیرفته و از آن دفاع کرده است.

ملاصدرا در ابتدای *اسفار* به بحث از چیستی فلسفهٔ اولی پرداخته و تصریح کرده است: «إن أقسام الحکمة الإلهیة [= الأمور العامة و الإلهیات بالمعنی الأخص] ما یبحث فیها عن العوارض الذاتیة للموجود المطلق بما هو موجود مطلق.» (همان، ص 30-29)

از این بیان دو نکتهٔ کلیدی به دست می‌آید. اولاً برخلاف رأی پذیرفته‌شده در جریان کلامی متأخر، ملاصدرا مباحث امور عامه و الهیات بالمعنی الأخص را دوباره ذیل علمی واحد با موضوعی واحد قرار داده است. ثانیاً وی مباحث آن علم واحد را، یعنی فلسفهٔ اولی، مطابق سنت ارسطویی-سینوی همانا

عوارض ذاتی «موجود بما هو موجود» که در جایگاه موضوع آن علم قرار دارد دانسته است. او سپس تک تک نقدها و نظرات دیگر را در این خصوص - مشتمل بر دیدگاه‌های اصفهانی، ایجی، تفتازانی، جرجانی، دشتکی، دوانی و خطیب‌زاده که در بخش پیشین این مقاله بیان شد - نقل کرده، برخی را به نقد کشیده و برخی را نیز از فرط بطلان، در نظر او، بی‌نیاز از رد دانسته است. (رک: همان، ص 30-28) ملاصدرا به این موضع خود و رد کردن آرا و نظرات متأخران درباره چیستی فلسفه اولی و خصوصاً قسم امور عامه آن مبتهج است و آن را در سه مقطع از رساله *شواهد الربوبیه* - که فهرست اختصاصات فلسفه اوست و نباید آن را با *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه* اشتباه کرد - طرح نموده است. (رک: ملاصدرا، 1375، ص 17، 30، 53-52)

4. تبیین موضع ملاصدرا در خصوص چیستی فلسفه اولی

ملاحظه کردیم ملاصدرا نه تنها الگوی اقدمین را در شناسایی فلسفه اولی به چالش نگرفته، بلکه از آن در مقابل نقدهای وارده دفاع کرده و در نهایت به همان موضع ارسطویی - سینیوی بازگشته است. در اینجا مسأله عمده و دشوار پژوهش‌های تاریخی، یعنی مسأله تبیین، رخ می‌نماید که چرا ملاصدرا چنین موضعی اختیار کرده است؟ علت آنکه او نقدهای وارده را توسط فحول اندیشمندان اسلامی یکسره رد کرده و خود نیز طرح جدیدی ارائه نداده چه بوده است؟ در این رابطه می‌توان تبیین‌های متعددی را طرح کرد و میزان درستی آن‌ها را با تطبیق بر شواهد موجود به آزمون گرفت. در ادامه، سه فرضیه طرح و بررسی می‌شوند.

4-1 فرضیه اول: تحول دیدگاه ملاصدرا

در این فرضیه سیر زمانی شکل‌گیری اندیشه‌های ملاصدرا مورد توجه قرار می‌گیرد. چنان که ملاحظه کردیم مباحث فلسفه‌شناسی ملاصدرا در ابتدای *سفار* مطرح شده است. می‌دانیم تکمیل نگارش *سفار* در طول حیات پژوهشی - تألیفی ملاصدرا ملازم او بوده، کما اینکه در مقدمه آن کتاب بیان می‌دارد پس از انتهای دوره عزلت و انزوای مطلق خود، یعنی در میان‌سال، دست به نگارش آن برده (رک: ملاصدرا، 1981، ج 1، ص 9-8) از طرفی ارجاعات متقابل فراوان در *سفار* و سایر نگارش‌های ملاصدرا که برخی مربوط به سال‌های پایانی حیات اوست نشانگر تکمیل همزمان آن‌ها می‌باشد. از سوی دیگر می‌دانیم که ابتکارات و ابداعات ملاصدرا نه به یکباره، بلکه به مرور و در ادوار

مختلف زندگی او فراهم آمده، کما اینکه وی تاریخ افاضهٔ برخی از آن‌ها را- مانند برهان اتحاد عقل و عاقل و معقول در حاشیهٔ مشاعر (رک: ملاصدرا، بی‌تا- ب، ص 77)- ثبت کرده است. بدین ترتیب با توجه به اینکه بحث چگونگی شناسایی فلسفهٔ اولی و ملاک مسائل آن در آغازین صفحات *اسفار* و در اولین فصل آن طرح شده می‌توان گفت که رأی عرضه شدهٔ ملاصدرا در این خصوص مربوط به ابتدای مراحل اندیشه‌ورزی او بوده، زمانی که هنوز به نظام فلسفی بدیع خود با تمامی ابتکارات و نوآوری‌های آن دست نیافته بود. شاید اگر ملاصدرا بعدها دوباره به این مسأله باز می‌گشت رأی دیگری را در این خصوص اتخاذ می‌کرد، اما او هرگز نتوانست *اسفار* را بازبینی و تدوین نهایی کند. لذا محتمل است که این رأی ملاصدرا موضع نهایی او نبوده، بلکه محصول اندیشه‌های دوران ناپختگی فکری وی بوده است.

در واقع در این فرضیه، نوعی تحول دیدگاه ملاصدرا محتمل دانسته می‌شود. آنچه می‌تواند این فرضیه را محتمل‌تر کند وجود نمونه‌های مشابه آن در سیر اندیشهٔ فلسفی ملاصدرا است. به عنوان مثال او در مسألهٔ اصالت ماهیت/ وجود نیز تحول در دیدگاه داشته و رأی وی در آثار اولیه و نهایی‌اش متفاوت است. (ملاصدرا در *اسفار* می‌نویسد: «وإنی قد کنت شدید الذب عنهم [= المتأخرین] فی اعتباریهٔ الوجود وتأصل الماهیات، حتی أن هدانی ربی وانکشف لی انکشافاً أن الأمر بعکس ذلک؛ وهو أن الوجودات هی الحقائق المتأصلة الواقعة فی العین، وأن الماهیات ... ما سمت رائحة الوجود أبداً.» (ملاصدرا، 1981، ج 1، ص 49)، که بیانی از سیر اندیشهٔ او از دورانی است که احتمالاً تحت نفوذ فکری استادش، میرداماد، قائل به اصالت ماهیت بوده و *رساله فی سریان الوجود* را بر همین مبنا نگاشته تا زمانی که خود به استقلال فکری در مبنای فلسفی‌اش دست یافته و قائل به اصالت وجود شده و آن را در آثار متأخر حیاتش منعکس کرده است.)

حتی در همین مسألهٔ مورد بحث نیز ملاصدرا در ابتدای مباحث علم طبیعی در *اسفار* بیانی دارد که می‌توان آن را به نحوی سازگار با جدایی دو علم الهیات بالمعنی الأخص و امور عامه از یکدیگر تفسیر کرد. (عبارت مورد اشاره از ملاصدرا چنین است: «... أن معرفتها [= الجواهر] شديدة المناسبة لأن يقع فی العلم الإلهی و علم المفارقات الباحث عن ذوات الأشياء و أعيانها، دون أن يقع فی الفلسفة الباحثة عن کلیات والمفهومات العامة و أقسامها الأولية.» (ملاصدرا، 1981، ج 4 ص 3-2) مؤید دیگر این فرضیه، مشابهت فراوان عبارات *اسفار* با عبارات شرح *الهدایة* در بحث

از چیستی فلسفه است؛ (رک: ملاصدرا، بی-تا- الف، ص 221-219) و می‌دانیم که ملاصدرا شرح *الهدایه* را در جوانی نگاشته و اولین یا از اولین نگارش‌های اوست.

اما می‌توان پرسید اگر ملاصدرا پس از برگشت از اعتقاد به نظریه اصالت ماهیت، در آثار متعدد خود به این تغییر رأی و به اصالت وجود تصریح کرده است، آیا اهمیت فلسفه‌شناسی نزد او از یکی از مسائل فلسفی- هر چند مبنایی- کمتر بوده که هیچ اشاره‌ای به تغییر دیدگاه خود در آثار بعدی‌اش نکرده است؟ بالأخره آنچه این فرضیه را ضعیف و نامحتمل می‌کند عطف نظر به نگارش‌های متأخر ملاصدرا است. وی علاوه بر اینکه در *اسفار*، *شواهد الربوبیه* و شرح *الهدایه*- مطابق ارجاعات پیش‌گفته- و نیز در *المسائل القدسیه* (رک: ملاصدرا، 1352، ص 6-7) و *الشواهد الربوبیه* (رک: ملاصدرا، 1386، ص 144-147) به مسأله چیستی فلسفه پرداخته و رأی واحدی را در تمامی این نگارش‌ها با عباراتی مشابه یکدیگر بیان کرده، در *تعلیقات الهیات شفا* نیز چندین بار بر همان رأی تأکید ورزیده است. (رک: ملاصدرا، 1382، ج 1، ص 16، 39، 51، 55، 62) بلکه در اینجا و به تبع جنبه‌های گوناگونی که در متن *شفا* راجع به این مسأله مطرح شده، ملاصدرا نیز تفصیل بسیار بیشتری را نسبت به دیگر آثار خود وارد نموده و مواضع رقیب را در ضمن مباحث طرح شده از جوانب گوناگون رد کرده است. (رک: همان، ص 110-3) اما می‌دانیم که ملاصدرا *تعلیقات الهیات شفا* را در سال‌های پایانی زندگی خود می‌نگاشته و در میانه این کار بوده که اجلس فرا رسیده و موفق به اتمام آن نشده است. از سویی به هنگام نگارش این *تعلیقات*، آرای نهایی ملاصدرا و *اسفار* شکل گرفته و لذا در همین اثر است که ملاصدرا تصریح می‌کند *اسفار* در چهار مجلد و تمامی آن درباره الهیات است. (رک: همان، ج 2، ص 1130) بدین ترتیب فرضیه تحول رأی ملاصدرا با اصرار وی، حتی در آخرین آثارش، بر همان رأی اولیه ناسازگار است.

4-2 فرضیه دوم: سازگاری رأی فلسفه‌شناسانه و نظام فلسفی ملاصدرا

ملاصدرا از یک‌سو رأی اقدمین را درباره چیستی فلسفه اولی پذیرفته و از سوی دیگر فلسفه آنان را توسعه داده، بلکه متحول کرده است. ممکن است گفته شود اتخاذ آن رأی فلسفه‌شناسانه مانع توسعه و تحول فلسفه نیست؛ بلکه ظرفیت این دگرگونی را دارد، هرچند که متقدمان آن ظرفیت را از قوه به فعل در نیاورده‌اند. این ملاصدرا بوده که آن توسعه و تحول را تحقق داده و آن ظرفیت را فعلیت بخشیده، و البته نیازی به تغییر رأی درباره چیستی فلسفه نداشته است؛ لذا از آن دفاع کرده و نقدهای

وارده را به آن پاسخ گفته است. به دیگر سخن: دعوی جدید ملاصدرا در قبال پیشینیان در حیطه انطباق مصادیق مسائل فلسفی بر مفاهیم فلسفه‌شناسانه است، نه مفهوم‌سازی دوباره. ملاصدرا با سعه فهم مصداقی از اعراض ذاتی «موجود بما هو موجود»، بسیاری از آنچه را که پیشینیان بدان التفات نیافته یا در علوم دیگر مورد بحث قرار می‌داده‌اند در ساختار نظام فلسفی خود وارد کرده است. این فرضیه بیش‌ترین همخوانی را با آرای فلسفه‌شناسانه ملاصدرا داراست.

اما همانگونه که امروزه کاملاً پذیرفته شده که یک عالم، لزوماً علم‌شناس متبحری نیست - و لذاست که مطالعات علمی و علم‌شناسی دو حوزه معرفتی جداگانه از، هر چند مرتبط با، یکدیگر تلقی می‌شوند - به همین ترتیب آرای فلسفه‌شناسانه یک فیلسوف نیز، هر چند فیلسوف قهاری باشد، لزوماً از آرای نهایی در آن زمینه محسوب نخواهد شد. از این رو به صیرف اینکه ملاصدرا از تعریف اقدمین درباره چستی فلسفه دفاع کرده و آن را مناسب حکمت متعالیه خود دانسته است نمی‌توان نتیجه گرفت که اتخاذ این تعریف بهترین راه برای شناسایی نظام حکمت متعالیه است. پیش از ورود به هر یک از مباحث حکمت متعالیه، از مباحث تقسیمی وجود و عدم گرفته تا مباحث نفس و ...، می‌توان پرسید که چگونه مسائل این بحث با اعراض ذاتی «موجود بما هو موجود» - که علی‌الغرض موضوع فلسفه اولی است - ارتباط می‌یابد؟ ملاصدرا خود بسیاری از این ارتباطات مزعوم را روشن نکرده و ایجاد چنان ارتباطاتی نیز، که بررسی آن‌ها نیازمند بحث فلسفی و خارج از موضوع این مقاله است، خالی از صعوبت نیست. برخی از محققان معاصر حوزوی و دانشگاهی به چنین دشواری‌هایی التفات یافته و با برشمردن نمونه‌های آن تلاش کرده‌اند تا احیاناً راه‌های برون‌رفتی را نیز از این ناهمخوانی ارائه نمایند. (به عنوان نمونه رک خندان، 1384، صفدری نیاک، 1386) به هر روی با ملاحظه چالش‌های موجود پیش روی فرضیه دوم، راه برای ادامه تأمل در این خصوص بسته نمی‌شود و امکان طرح فرضیه/فرضیه‌های دیگری نیز وجود دارد.

3-4 فرضیه سوم: خلل‌انگاری شناسایی چستی فلسفه در آرای ملاصدرا

بازسازی و عرضه توصیف منسجمی از نظام فکری اندیشمندان گذشته مقتضی قرائت همدلانه آرای آنان و کاربست حداکثر تلاش برای رفع تهافت‌هایی است که ممکن است در بادی امر به نظر برسد. اما اگر این مواجهه همدلانه راه به جایی نبرد و ناسازگاری و عدم انسجام در مواضعی پابرجا بماند، در این صورت ضرورتی ندارد که جزم‌گرایانه برای تمامی آرای اندیشمند مورد مطالعه در زمینه‌های گوناگون محمل صحیحی بیندیشیم. در مسأله مورد بررسی ما چنانچه مؤیدات کافی در اختیار داشته

باشیم می‌توانیم بگوییم که تعریف ملاصدرا از چستی فلسفه اولی ناتمام است و اتخاذ آن رأی از سوی وی رخنه و خللی در آرای فلسفه‌شناسانه ملاصدرا محسوب می‌شود. به هر میزان که نظام فلسفی ملاصدرا را بدیع و نسبت به سنت فلسفی پیشین تحول‌گرایانه و انقلابی بدانیم به همان میزان احتمال مصیب بودن این فرضیه تقویت می‌شود؛ چرا که به بیان تمثیلی، این فرضیه به دنبال آن است که بیان کند جامعه‌ای که مناسب قامت فلسفه‌های پیشین دوخته شده نمی‌تواند برآزنده حکمت متعالیه در قد و قامتی متفاوت با آن‌ها باشد. به دیگر سخن: این فرضیه ما را بر سر یک دوراهی قرار می‌دهد: می‌توانیم بپذیریم که ملاصدرا فلسفه جدیدی ارائه نکرده، بلکه فعالیت فکری او در امتداد همان سنت ارسطویی-سینوی است و لذا فلسفه ملاصدرا داخل همان چارچوب‌هایی قرار می‌گیرد که آن‌ها قرار داده‌اند- و البته در خصوص برخی مسائل خاص، ملاصدرا آرای دیگری عرضه کرده است. اما اگر مدعی هستیم که ملاصدرا نظام فلسفی جدیدی را بنا نهاده و به تعبیر دیگر یک انقلاب پارادایمی در عرصه فلسفی ایجاد کرده است در این صورت باید از فهم پیشینیان از چستی فلسفه و ادعای انطباق آن بر حکمت متعالیه ملاصدرا دست بکشیم، هر چند که ملاصدرا خود بر این انطباق اصرار داشته باشد.

آنچه ما را به سوی جدی‌تر گرفتن این فرضیه سوق می‌دهد، نحوه مواجهه ملاصدرا با تدقیقات پیشینیانش در خصوص مسأله مورد بحث است. ملاصدرا که عموماً نسبت به متکلمان دیدگاه مثبتی ندارد و آنان را اهل بدعت و گمراهی، و مباحثشان را «مضائق ظلمات الأبحاث» و «هوسات» می‌داند؛ (ملاصدرا در *اسفار* راجع به متکلمان می‌نویسد: «و هم بالحقیقه أهل البدع و الضلال و قدوة الجهلة و الأردال، شرهم کلهم علی أهل الدین و الورع و شرهم علی العلماء.» (ملاصدرا، 1981، ج 1، ص 363) همو در تفسیر *سوره الحديد* مباحث علم کلام را «مضائق ظلمات الأبحاث الجدلیة و الکلامیة» (همو، 1402، ص 327) می‌نامد و نیز در *اسفار* نظرات آنان را «هوساتهم» (همو، 1981، ج 1، ص 78) می‌خواند. در اینجا نیز آنان را متحیر، کلامشان را مضطرب، و تحقیقاتشان را درباره مسأله مورد گفتگو «تمحلات شديدة» و «التکلفات و التعسفات الباردة» می‌خواند. (تعبیرات منقول از ملاصدرا برگرفته از عبارات او در *اسفار* که مربوط به مسأله مورد بحث است می‌باشد، رک همو، 1981، ج 1، ص 28-30) اتخاذ چنین رویکردی توسط ملاصدرا و بیانات حماسی او در اینجا، می‌تواند آسیب‌های فراوانی را به دنبال داشته و امکان ملاحظه

نکات قوت نظرات رقیب را سلب نماید. از نقل ناقص اقوال متکلمان و برخی نقدهایی که ملاصدرا به آرای آنان در این بحث وارد کرده به وضوح مشخص است که او تلاشی درخور برای فهم مدعای رقیب ننموده و لذا در میان عبارات خود، از جمله نقدی را بر نظریات آنان مطرح کرده که با اتخاذ نظرگاه ایشان از اساس وارد نیست. (برای ملاحظه این نقد ملاصدرا و وجه اندفاع آن، رک: جوادی آملی، 1375، ص 236-234) چه بسا اتخاذ رأی ملاصدرا در خصوص مسأله مورد بحث نه به علت مردود بودن نظریات متأخران و وارد نبودن نقدهای آنان به دیدگاه اقدمین، بلکه عمدتاً ناشی از اعتماد او به ارسطو و ابن سینا، و سعی وی در مقابله با متکلمان بوده باشد.

از شواهدی که به عنوان مؤید این فرضیه سوم می‌توان بدان استشهاد کرد نحوه برخورد فیلسوفان پیشگام صدرایی‌اندیش با مسأله است. علامه طباطبایی یکی از مطول‌ترین تعلیقات خود را بر *اسفار* در همین موضع مورد بحث نگاشته و همو در اینجا تعلیقات انتقادی مکرر دیگری را نیز وارد کرده است. علاوه بر آن، در *حاشیة الکفایة* نیز به طور مبسوط به این مبحث پرداخته (رک: طباطبایی، بی‌تا، ج 1، ص 13-5) و حتی رساله مستقلی را نیز به نام *البرهان* نگاشته که بخش قابل توجهی از آن معطوف به همین مسأله است. (رک: طباطبایی، 1387، ص 160-131) از این موارد می‌توان برداشت کرد که علامه طباطبایی نسبت به این مسأله دغدغه فکری داشته و از منظر او آرای ملاصدرا نتوانسته راه حل قابل قبولی را در این خصوص عرضه کند.

5. جمع‌بندی و نتیجه

این مقاله مسأله‌ای را درباره یکی از آرای فلسفه‌شناسانه ملاصدرا در خصوص چیستی فلسفه اولی صورت‌بندی کرده و با بررسی پیشینه تاریخی آن در میان آثار اندیشمندان علوم عقلی اسلامی (که مستلزم مراجعه به نسخه‌های خطی مربوطه بوده است)، به توصیف و سپس تبیین رأی ملاصدرا درباره آن می‌پردازد. رأی ارسطو در خصوص چیستی فلسفه اولی مورد پذیرش ابن سینا واقع شده، اما اندیشمندان متأخر در جریان‌های کلامی و فلسفی آرای دیگری را در این خصوص عرضه کرده‌اند. ملاصدرا در ارائه نظام فلسفی خود، حکمت متعالیه، هر چند نسبت به نظام‌های فلسفی پیشین به گونه‌ای تحولی عمل کرده، اما در مسأله مبنایی چیستی فلسفه به همان رأی ارسطویی-سینوی بازگشته است. برای تبیین چرایی این بازگشت، سه فرضیه ارائه شد که اولی مبنی بر وجود تحولی گزارش‌ننده در رأی ملاصدرا خام و غیر قابل قبول، دیگری بر اساس سازگار دانستن نظام فلسفی و

رای فلسفه‌شناسانه ملاصدرا قابل دفاع و همچنین، نقد و سرانجام سومی که موضع ملاصدرا را رخنه و خللی در اندیشه او می‌داند واجد شواهد مقنعی دانسته شد.

منابع و مأخذ

- [1] ابن سینا، (1375 ق)، *الشفاء- المنطق*، ج 5 (کتاب البرهان)، تصدیر و مراجعه ابراهیم مدکور، تحقیق ابوالعلا عقیفی، قاهره، وزارة التربية والتعليم.
- [2] ابن سینا، (1380 ق)، *الشفاء- الإلهیات*، راجعه و قدم له ابراهیم مدکور، ج 2، القاهرة، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية.
- [3] ابن سینا، (1339 ش)، *التنبيهات والإشارات*، به اهتمام محمود شهابی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- [4] اصفهانی، شمس الدین محمود، بی تا، *تسدید القواعد فی شرح تجرید العقائد*؛ نسخه خطی شماره 5485، کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
- [5] الإیجی، عبدالرحمن بن أحمد، بی تا، *المواقف فی علم الکلام*، بیروت، عالم الکتب.
- [6] پلنگی، منیره، (1387 ش)، «موضوع فلسفه اولی نزد ارسطو و ابن سینا»، حکمت سینوی (مشکوٰۃ النور)، شماره 40، ص 29-51.
- [7] التفتازانی، سعد الدین، (1409 ق)، *شرح المقاصد*، ج 5، مقدمه و تصحیح و تعلیق: عبدالرحمن عمیره، قم، الشریف الرضی.
- [8] جرجانی، شریف، بی تا، *حاشیة شرح التجرید*؛ نسخه خطی شماره 1104791، کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران.
- [9] الجرجانی، علی بن محمد، (1306 ق)، *کتاب التعریفات*، مصر، المطبعة الخيرية.
- [10] جرجانی، شریف، (1325 ق)، *شرح المواقف*، تصحیح: بدرالدین نعلانی، قم، الشریف الرضی (چاپ افسست).
- [11] حاجی خلیفه (مصطفی بن عبدالله)، بی تا، *کشف الظنون عن أسامی الکتب والفنون*، ج 1، عنی بتصحیحه وطبعه: محمد شرف الدین یالتقایا و رفعت بیلگه الکلوسی، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- [12] خطیب‌زاده، محمد بن ابراهیم، بی تا، *تعلیقات بر حواشی شریف جرجانی بر شرح قدیم تجرید*، نسخه خطی شماره 1745، کتابخانه مجلس شورای اسلامی.

- [13] جوادی آملی، عبدالله، (1375 ش)، *رحیق مختوم- شرح حکمت متعالیه*، بخش یکم از جلد اول، تنظیم و تدوین: حمید پارسانیا، قم، مرکز نشر اسرا.
- [14] خندان، علی‌اصغر، (1384 ش)، «موضوع فلسفهٔ اولی نزد ارسطو و علامه طباطبایی»، *نامهٔ حکمت*، شمارهٔ 5، ص 105-144.
- [15] دشتکی، صدرالدین محمد، بی‌تا، *حواشی شرح جدید تجرید الاعتقاد*، نسخهٔ خطی شمارهٔ 859 ع، کتابخانهٔ ملی جمهوری اسلامی ایران.
- [16] دوانی، جلال‌الدین اسعد، بی‌تا، *حاشیهٔ قدیم بر شرح جدید تجرید الاعتقاد*، نسخهٔ خطی شمارهٔ 817569، کتابخانهٔ ملی جمهوری اسلامی ایران.
- [17] رازی، فخرالدین محمد بن عمر، (1384 ش)، *شرح الإشارات والتنبیها*، 2 ج، ج 1، مقدمه و تصحیح: علی‌رضا نجف‌زاده، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- [18] صفدری نیاک، مرتضی، (1386 ش)، «موضوع حکمت متعالیه: وجود لا بشرط مقسمی»، *معرفت فلسفی*، شمارهٔ 17، ص 139-166.
- [19] طباطبایی، محمد حسین، بی‌تا، *حاشیهٔ الکفایه*، 2 ج، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی (با همکاری نمایشگاه و نشر کتاب).
- [20] طباطبایی، محمد حسین، (1387 ش)، *برهان*، ترجمه، تصحیح و تعلیق: مهدی قوام صفری، قم، مؤسسهٔ بوستان کتاب.
- [21] طوسی، نصیرالدین، (1377 ق)، *شرح الإشارات والتنبیها*، 3 ج، ج 1، مطبعة الحیدری.
- [22] عبودیت، عبدالرسول، (1385 ش)، *درآمدی به نظام حکمت صدرائی*، 2 ج، ج 1، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت) و قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- [23] قوشچی، علاء‌الدین، بی‌تا، *شرح تجرید الاعتقاد*، بی‌جا (چاپ سنگی).
- [24] مفتونی، نادیا و فرامرز قراملکی، احد، (1385 ش)، «موضوع فلسفه در اندیشهٔ ارسطو، ابن سینا و ابن رشد»، *حکمت سینوی (مشکوٰۃ النور)*، شمارهٔ 35، ص 56-78.
- [25] ملاصدرا (صدرالدین محمد الشیرازی)، بی‌تا- الف، *شرح الهدایة الأثریة*، به خط عبدالکریم الشیرازی، طهران (چاپ سنگی).
- [26] ملاصدرا، بی‌تا- ب، *المشاعر*، به خط عبدالکریم الاصطهباناتی الشیرازی، طهران (چاپ سنگی).

- [27] ملاصدرا (محمد بن ابراهیم صدرالدین الشیرازی)، (1352 ش)، *المسائل القدسیة* (در رسائل فلسفی)، با تعلیق و تصحیح و مقدمه جلال الدین آشتیانی، مشهد، انتشارات دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد.
- [28] ملاصدرا (صدرالدین محمد الشیرازی)، (1981 م)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، 9 ج، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- [29] ملاصدرا (محمد بن ابراهیم صدرالدین الشیرازی)، (1402 ق)، *تفسیر القرآن الکریم* (سورة الحديد)، تصحیح محمد خواجوی، قم، بیدار.
- [30] ملاصدرا (محمد بن ابراهیم صدرالدین الشیرازی)، (1366 ش)، *تفسیر القرآن الکریم*، ج 1، مقدمه: محسن بیدارفر، الطبعة الثانية قم، بیدار.
- [31] ملاصدرا، (1375 ش)، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمآلهین*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، انتشارات حکمت.
- [32] ملاصدرا (صدرالدین محمد الشیرازی)، (1382 ش)، *شرح و تعلیقه صدرالمآلهین بر الهیات شفا*؛ تصحیح، تحقیق و مقدمه: نجفقلی حبیبی، 2 ج، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- [33] ملاصدرا (صدرالدین محمد شیرازی)، (1386 ش)، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، مقدمه، تصحیح و تعلیق: جلال الدین آشتیانی، قم، مؤسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
- [34] Aristotle, (2002), *Posterior Analytics*, Translated with a Commentary by Jonathan Barnes, Second edition, New York, Oxford University Press Inc.