

نقد و بررسی ادله ابتکاری حکیم سبزواری

بر حرکت جوهری

حسینعلی شیدان‌شید،* استادیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
محمدهادی توکلی،** دانش‌آموخته دکتری حکمت متعالیه

چکیده

از میان ادله‌گوناگونی که حکیم سبزواری در شرح منظومه برای اثبات نظریه حرکت جوهری پیش کشیده است، پنج دلیل در نگاه نخست، از ابتکارات او بشمار می‌آیند: استدلال از طریق حرکت کیفی تصورات در نفوس منطبع فلکی، استدلال از طریق تجدد امثال، استدلال از طریق حدوث یکپارچه عالم، استدلال از طریق غایت‌مند بودن طبیعت، و استدلال از طریق وحدت ظلی نفس. این مقاله به گزارش، تحلیل و نقد این ادله اختصاص دارد. بررسی نشان می‌دهد که چهار دلیل از این ادله را میتوان ابتکار ایشان دانست. اهمیت فلسفی این دلایل چهارگانه بیشتر در نشان دادن جایگاه نظریه حرکت جوهری و تأثیر و تأثر آن نسبت به دیگر مسائل حکمت متعالیه و تفکرانگیزی در جوانب و ثمرات مختلف این نظریه، و نیز نشان دادن هماهنگی و همیاری بخش‌های مختلف حکمت متعالیه صدرایی است. اما دلیلهای یادشده دلیلهای سبکباری که سراسر است و با مقدماتی اندک این نظریه را به اثبات برسانند، نیستند.

واژگان کلیدی

براهین حرکت جوهری وحدت ظلی نفس

تجدد امثال
حکیم سبزواری

مقدمه

وقوع حرکت در چهار مقوله وضع، آین، کیف و کم، تا پیش از صدرالمতألّهین نیز در فلسفه امری پذیرفته و مستدل بشمار می‌آمده، اما حرکت در جوهر بهیچ روی مورد قبول فیلسوفان مشائی و اشراقی نبوده است؛ اگر هم بتوان سخنانی را که از برخی از حکمای یونان باستان (مانند هراکلیتوس) نقل شده یا برخی دیدگاه‌های متکلمان (تجدد اعراض) و عرفا (تجدد امثال) را به حرکت جوهری تفسیر کرد یا آنها را مستلزم اعتقاد به این حرکت دانست، باری، تا پیش از ملاصدرا کسی این نظریه را از لحاظ فلسفی مستدل نساخته و اینگونه از لوازم آن در مباحث متعدد دیگر بهره نبرده بود. نظریه حرکت جوهری همچون آرای

*نویسنده مسئول (Email: shidanshid@rihu.ac.ir)

**Email: iranianhadi@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۹۷/۹/۲۸ تاریخ تأیید: ۹۷/۱۱/۱۴

۱. چنانکه در نقد و بررسی استدلال دوم خواهد آمد، حقیقت آنست که نظریه‌های تجدد اعراض و تجدد امثال با نظریه حرکت جوهری تفاوت اساسی دارند. آنچه میتوان پذیرفت اینست که آن نظریه‌ها الهامبخش نظریه حرکت جوهری شده باشند.

از قبیل اصالت وجود و تشکیک در وجود، از ارکان حکمت صدرایی است و در جهان‌شناسی و نفس‌شناسی وی تأثیرات بنیادین دارد.

گرچه برخی از شاگردان صدرالمتألهین همچون ملامحسن فیض کاشانی و حکیم محمد آقاجانی، دیدگاه استاد خویش درباره حرکت در جوهر را پذیرفتند، عموم حکمای معاصر او و همچنین حکمایی که پس از وی و پیش از حکیم علی بن جمشید نوری، معروف به ملاعلی نوری (م. ۱۲۴۶ق) ظهور کردند، از پذیرش آن سر باز زدند. شمس‌الدین گیلانی معروف به ملاشمسا، محمدتقی استرآبادی، ملاعبدالرزاق فیاض لاهیجی، ملارجعلی تبریزی، قاضی سعید قمی، ملامحمدصادق اردستانی، ملانعیمای طالقانی و ملامهدی نراقی در زمره حکمایی هستند که صراحتاً به نفی حرکت جوهری پرداخته و در رد آن عمدتاً به ادله ابن‌سینا در این بحث تمسک جسته‌اند.^۳ برخی از حکیمان این دوره، همچون آقا حسین خوانساری (م. ۱۰۹۸) و ملااسماعیل خواجه‌بوی (م. ۱۱۷۳)، نیز بسبب نفی اصالت وجود یا نفی تشکیک در وجود - که هر دو از شروط پذیرش حرکت جوهریند - اساساً نمیتوانسته‌اند حرکت جوهری را بپذیرند.^۴

با ترویج و احیای حکمت صدرایی بهمت حکیم آقامحمد بیدآبادی (م. ۱۱۹۷ق) و حکیم ملاعلی نوری، که برهه جدیدی در تاریخ فلسفه اسلامی رقم خورد، خوانش همدلانه‌یی از اندیشه‌های صدرالمتألهین صورت پذیرفت و بر اساس مبانی حکمت متعالیه، نوآوری‌هایی فلسفی ظاهر گشت. در این میان، نظریه حرکت جوهری نیز دستمایه نوآوری واقع شد. از جمله، خود حکیم نوری از حرکت جوهری در بیان چگونگی شکافته شدن ماه

(انشقاق قمر) بعنوان معجزه رسول‌الله (ص) بهره جست.^۵ او حرکت جوهری را از اختصاصات اصحاب ولایت و وراثت می‌شمرد و معتقد بود بدون قائل شدن به حرکت جوهری، اصول ایمانی را آنگونه که در واقع هست، نمیتوان حل کرد و به حقیقت آن جز افرادی انگشت‌شمار نرسیده‌اند؛ حرکت جوهری اصل شگفتی است که معارف عجیب ایمانی و علوم شگفت‌انگیز حقیقی بمدد آن مکشوف میشود.^۶ شاگردان حکیم نوری و شاگردان شاگردان او نیز تأملات ارزنده‌یی در باب حرکت جوهری داشته‌اند.

در این میان، حکیم سبزواری که از پیروان حکمت متعالیه و شاگرد حکیم نوری و ملااسماعیل دربکوشکی معروف به واحد‌العین (از شاگردان حکیم نوری) بوده است، نیز در باب حرکت جوهری اندیشیده است. او در مواجهه با این نظریه همچون برخی دیگر از مباحث فلسفی، به صرف شرح و ایضاح

۲. فیض کاشانی، اصول المعارف، ص ۸۵-۸۴؛ آقاجانی، شرح القیسات، ص ۳۱۳.

۳. گیلانی، حدود العالم، ص ۴۶۸؛ استرآبادی، شرح فصوص الحکم، ص ۱۸۹؛ لاهیجی، گوهر مراد، ص ۱۳۳؛ همو، شوارق‌الإنهام فی شرح تجرید الکلام، ج ۱، ص ۵۳؛ تبریزی، الاصل الاصل، ص ۴۸-۵۰؛ قاضی سعید قمی، الأربعیات لکشف أنوار القدسیات، ص ۱۰۸-۱۰۷ و ۱۲۲-۱۲۱؛ اردستانی، حکمت صادقیه، ص ۲۱۰؛ طالقانی، منهج الرشاد فی معرفة المعاد، ج ۱، ص ۱۷۲؛ نراقی، اللعة الالهیه فی الحکمة المتعالیه، ص ۷۹.

۴. خوانساری، الحاشیه علی شروح الاشارات، ج ۱، ص ۲۵۸؛ خواجه‌بوی، «رساله وحدت وجود»، ص ۱۳۹-۱۳۸.

۵. حکیم نوری درباره این نکته می‌گوید: «اگرچه من اصل مسئله حرکت جوهری را از اسطوره‌های حکمت به ارث برده‌ام، نتیجه‌یی که از آن گرفته‌ام - تا آنجا که میدانم - از ویژگی‌هایی است که خدای متعال به من الهام کرده است» (نوری، حجة الاسلام، ص ۱۸۸). برخی از حکمای پس از او نیز به این امر متفطن شده‌اند (اسفراینی، انوار العرفان، ص ۲۸۳-۲۸۲).

۶. نوری، حاشیه علی شرح الأصول الکافی صدرالمتألهین، ج ۲، ص ۶۱۷.

دلنشینی که در تفهیم نکته‌های حکمی معمولاً بر قلم او جاری می‌شود، بسنده نکرده، بلکه هم به نقد برخی از برهانهای صدرالمتهلین پرداخته^۷ و هم برهانهای جدید در اثبات حرکت جوهری آورده است. این مقاله به گزارش براهین جدید و ابتکاری وی و نقد و بررسی آنها اختصاص دارد.

استدلالات حکیم سبزواری بر حرکت جوهری

حکیم سبزواری وقتی در شرح منظومه به بحث حرکت جوهری میرسد، صدرالمتهلین را بزرگ‌میدارد و بر بی‌همتای بودن او در این مسئله در میان فیلسوفان اسلامی، تصریح می‌کند. او پیش از پرداختن به براهین اثبات این حرکت، به برخی از نتایج و ثمرات حرکت جوهری - از قبیل حدوث زمانی عالم، وصول موجودات طبیعی به غایت و کمال ذاتی خود، و وحدت جمعی نفس - اشاره می‌کند. این نتایج و ثمرات در واقع مشکلات و مسائل فلسفی مهمی هستند که به یمن اثبات حرکت جوهری، گشوده شده و پاسخ‌هایی مناسب یافته‌اند.^۸

وی سپس به شرح چهار برهان از براهین این نظریه می‌پردازد که از آن میان، برهان دوم (استدلال از طریق حرکت کیفی تصورات در نفوس منطبع فلکی) از آن خود اوست و پیشینه‌ی در آثار فلسفی ندارد. برهان چهارم (استدلال از طریق تجدد امثال) را نیز بتوضیحی که خواهد آمد، بنوعی میتوان نوآوری وی دانست. بعلاوه، حکیم سبزواری در حاشیه‌ی همان کتاب، هوشمندانه نتایج حرکت جوهری را به مبادی و مقدماتی برای اقامه براهینی تازه برای اثبات این حرکت تبدیل کرده و از سخن او برمی‌آید که خود وی این استدلالها را ابتکار خود میداند: «ثم إن هذه مبادئ براهین عندی علی الحركة الجوهرية؛ وانگهی،

اینکه حکیم سبزواری

صورت ذهنی جوهر را از افراد

و مصادیق جوهر بشمار آورده، با آنچه

در مبحث وجود ذهنی پذیرفته ناسازگار

است، زیرا در آنجا میگوید: چنین

نیست که انسان ذهنی فرد

انسان یا فرد جوهر

باشد.

..... ◊

این مسائل به نظر من، مقدمات برهانهای بر حرکت جوهریند^۹. وی از این طریق، سه برهان اقامه کرده که هر کدام بر یکی از نتایج متعدد حرکت جوهری (حدوث یکپارچه عالم، غایت‌مند بودن طبیعت، و وحدت ظلی نفس) مبتنی است.^{۱۰}

از این قرار، اگر ادعای حکیم سبزواری را بپذیریم، او در این مبحث پنج برهان اقامه کرده که فعلاً باید از نوآوریهای وی بشمار آوریم و به شرح آنها پردازیم.

۱- استدلال از طریق حرکت کیفی تصورات در نفوس

منطبع فلکی

سخن حکیم سبزواری در بیان این استدلال چنین است:

«حرکت کیفی علوم و تصورات جزئی، و بتعبیر دیگر، حرکت نفوس منطبع - بویژه نفوس منطبع فلکی -

۷. سبزواری، تعلیقه بر اسفار، ج ۳، ص ۱۰۲-۱۰۱؛ همو،

التعلیقات علی الشواهد الربوبية، ص ۵۱۹-۵۱۸.

۸. برای شرح تعداد معتابیهی از این مسائل، ر.ک: حسن زاده

آملی، گشتی در حرکت، ص ۳۳۰-۳۱۴.

۹. سبزواری، شرح المنظومة، ج ۴، ص ۲۹۰.

۱۰. پیداست که وی میتواند با استفاده از دیگر نتایج حرکت

جوهری، بر شمار اینگونه براهین بیفزاید.

در تصورات جزئی خودشان، دلالت بر وقوع حرکت جوهری دارد، زیرا سبب قریب حرکت‌های افلاک عبارتست از تصورات جزئی‌یی که نفس منطبع آن افلاک از مبادی خود (یعنی عقول مربوط به خود) دارند، و این تصورات جزئی^{۱۱} – همانند حرکت‌های وضعی افلاک – دارای تجددی اتصالیند (یعنی وحدتی اتصالی بین آنها حکمفرماست). از سوی دیگر، اگرچه تصورات و صورتهای ذهنی به نظر مشهور، از مقوله^{۱۲} کیفیتند^{۱۳}، باید گفت: تصور هر جوهر، خود جوهری ذهنی است و صورتهای ذهنی جواهر از مقوله^{۱۴} جوهرند، زیرا ذاتیات شیء در وجودهای مختلف آن شیء، از جمله وجودهای عینی و ذهنی آن، محفوظ است^{۱۵}.

صورت منطقی این استدلال در قالب شکل سوم از قیاس اقترانی چنین است:

۱. ادراکات جزئی نفسهای منطبع – بویژه نفس منطبع فلکی – ادراکاتی تجددی و اتصالیند، یعنی دارای حرکتند؛

۲. برخی از این ادراکات جزئی، جوهرند.

نتیجه: برخی از جوهرها دارای حرکتند.

بنابراین، وقوع حرکت در جوهر اثبات میشود.

در توضیح کبرای آن (مقدمه اول) باید گفت: به اعتقاد حکیم سبزواری، هم آدمی و هم هر یک از افلاک نُه‌گانه، دارای دو نفسند: یکی نفس مجرد که تعلق آن به بدن تعلق تصرف و تدبیر است و کارش ادراک کلیات است (به نفس مجرد آدمی «نفس ناطقه» میگویند و به نفس مجرد فلک، «نفس کلیه»)، و دیگری نفس منطبع که تعلقش به بدن از باب انطباع است، یعنی در بدن منطبع است و در آن سریان دارد. کار این نفس ادراک جزئیات است. البته این دو در واقع دو نفس نیستند، بلکه یک نفس است

که دو مرتبه نازل و عالی دارد^{۱۶}.

نفس منطبع در هر فلک، عقلی را که مبدأ آن فلک، یعنی علت بوجود آورنده او و معشوق آن است و نیز کمالات آن عقل را، به ادراک جزئی درک میکند. در نتیجه ادراک و تصور هر کمالی، در فلک شوقی پدید می‌آید که آن کمال را بدست آورد و به آن عقل شباهت پیدا کند. در اثر این شوق، حرکتی وضعی در فلک ایجاد میشود. پس از این حرکت و رسیدن فلک به آن کمال، نفس او کمال بعدی را تصور میکند و باز حرکت وضعی دیگری انجام میگیرد و چون این کمالات بی‌انتهاست، حرکت وضعی فلک نیز دائمی است. بدینسان، آنچه در کار است عبارتست از تصورات جزئی پی‌درپی، شوقها و اراده‌های متوالی و حرکات وضعی مداوم.

از سوی دیگر، علت قریب حرکات افلاک عبارتست از تصورات نفس منطبع آنها، و از آنجا که حرکات افلاک تجددی اتصالیند (یعنی اتصالی واقعی میان آنها برقرار است)، علت آنها، یعنی تصورات، نیز تجددی اتصالیند، زیرا علت قریب یک امر متحرک و متجدد باید خود نیز امری متحرک و متجدد باشد (علة المتغیر متغیر^{۱۷}). بنابراین، تصورات جزئی

۱۱. اینکه سبزواری فقط از تصورات جزئی نام برده از آنروست که تصورات کلی دارای تغیر و تجدد ذاتی نیستند (همان، ص ۲۹۷).

۱۲. حکیم سبزواری میگوید: بهمین دلیل در اینجا تعبیر «حرکت کیفی (استحاله)» را بکار برده‌ایم (همان، ص ۲۹۶ – ۲۹۷). از همین رو، برخی این استدلال را «دلیل استحاله علوم در حرکت نفوس منطبع» نامیده‌اند (حسن‌زاده آملی، گشتی در حرکت، ص ۱۱۲ – ۱۰۹).

۱۳. سبزواری، شرح المنظومة، ج ۴، ص ۲۹۷ – ۲۹۴.

۱۴. همان، ج ۵، ص ۲۶ – ۲۵؛ همو، اسرار الحکم، ص ۱۶۸ – ۱۶۹؛ شیرازی، درسهای شرح منظومه حکیم سبزواری، ج ۲، ص ۱۵۰۷.

موجود در نفس منطبق افلاک دارای حرکتند. پس، کبرای دلیل اثبات میشود.

در توضیح صغرا (مقدمه دوم) نیز میگوییم: دستکم برخی از تصورات جزئی یادشده تصور امور جوهریند نه تصور أعراض، مثلاً وقتی که فلک خود آن عقل را که معشوق اوست، تصور میکند، یک جوهر را تصور کرده است، و همانگونه که در مبحث وجود ذهنی گفته شده، تصور جوهر نیز خودش جوهر است، چنانکه تصور عرض خودش عرض است، زیرا بر اساس آنچه در مبحث یادشده میگویند، ذاتیات ماهیات خارجی بعینه با ذاتیات ماهیات ذهنی یکسان است، مثلاً همانگونه که درخت خارجی جوهر است، درخت ذهنی نیز جوهر است، زیرا ذاتیات درخت را داراست. بتعبیر دیگر، هر شیئی دو فرد دارد: فرد خارجی و فرد ذهنی، یعنی صورت ذهنی شیء هم فرد آن شیء است. نتیجه آنکه، برخی از تصورات جزئی متحرک و متجدد موجود در نفس منطبق فلکی جوهرند.

حاصل این دو مقدمه آنست که حرکت و تبدل این تصورات، حرکت و تبدلی جوهری است.

نقد و بررسی

۱. گرچه حکیم سبزواری استدلال خود را در آغاز به همه نفسهای منطبق تعمیم داده، در ادامه با تمسک به حرکات دائمی افلاک، تنها در مورد نفس منطبق فلکی بر وجود تصورات تجدیدی اتصالی دلیل آورده است و در واقع برای وجود چنین تصوراتی (تصورات دارای تجدید اتصالی) در نفس منطبق انسانی، دلیلی اقامه نکرده است. از اینرو، این استدلال را باید به تصورات موجود در نفس منطبق افلاک اختصاص داد.

۲. ظاهر این استدلال آنست که در آن برای اثبات حرکت جوهری، به وقوع حرکت در تصورات متجدد متصل استناد شده است نه به وقوع حرکت در خود نفس منطبق و اگر استدلال تمام باشد، وقوع حرکت در جوهر اثبات میشود و نیازی نیست که به وقوع حرکت در خود نفس منطبق نیز - با استفاده از قاعده اتحاد عالم و معلوم و اینکه از تغیر و تجدد تصورات، تجدد خود نفس لازم می آید - استناد شود؛^{۱۵} مگر آنکه مقصود آن باشد که مصداق دیگری نیز برای حرکت در جوهر اثبات کنیم.

۳. این استدلال بفرص صحت، وقوع حرکت جوهری را تنها در برخی از ادراکات نفوس فلکی اثبات میکند، نه در کل عالم طبیعی.

۴. حکیم سبزواری در اینجا، تجدد اتصالی تصورات و ادراکات جزئی موجود در نفس فلک (و بتعبیر روشنتر، متحرک و متغیر بودن تصورات جزئی) را از تجدد اتصالی حرکتهای وضعی فلک نتیجه گرفته است. استمرار حرکت وضعی فلک، ناشی از تغیر دائمی تصوراتی است که فلک از عقل مربوط به خود و کمالات آن دارد. اما باید گفت در حکمت متعالیه، بر خلاف نظر بسیاری از فلاسفه پیشین که ادراکات جزئی - یعنی ادراکات حسی و خیالی - را مادی میدانستند، نظر بر اینست که همه ادراکات و صورتهای علمی مجردند و از این جهت تفاوتی میان ادراکات جزئی و ادراکات کلی (ادراکات عقلی) نیست، گرچه مراتب مجرد متفاوت است.^{۱۶} بنابراین،

۱۵. مدرس آشتیانی (تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری، ص ۶۶۹) تکمیل این استدلال را مبتنی بر اتحاد عالم و معلوم دانسته است.

۱۶. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۳، ص ۳۱۹؛ همو، مفاتیح الغیب، ج ۱، ص ۴۲۶ - ۴۲۵.

صورت‌های علمی - چه جزئی و چه کلی - ذاتاً دارای ثباتند.

صورت علمی امری بالفعل است و دارای قوه نیست^{۱۷} تا خروج تدریجی از قوه به فعل (حرکت) در آن تصورپذیر باشد بلکه حقیقتی است ثابت که تغیر و تحول نمیپذیرد. تغیر و تحولی که گاه در صورت‌های علمی بنظر می‌آید، در واقع، حادث شدن صورت‌های جدید است نه تغیر صورت‌های پیشین. صورت‌های پیشین همچنان موجودند و به همین دلیل است که میتوانیم آنها را با صورت‌های جدید مقایسه کنیم. بنابراین، مبنایی که حکیم سبزواری استدلال خود را بر آن نهاده است با مبنای حکمت متعالیه سازگار نیست^{۱۸}.

۵. اینکه حکیم سبزواری صورت ذهنی جوهر را از افراد و مصادیق جوهر بشمار آورده، با آنچه در مبحث وجود ذهنی پذیرفته ناسازگار است، زیرا در آنجا میگوید: چنین نیست که انسان ذهنی فرد انسان یا فرد جوهر باشد^{۱۹}. آنچه فرد جوهر است، شیئی است که آثار جوهر بر آن مترتب باشد، و آثار جوهر بر شیئی مترتب خواهد بود که دارای وجود عینی باشد نه وجود علمی. از اینرو، همانگونه که مفهوم وجود وجودی حقیقی نیست و چیزی بواسطه آن موجود نمیشود، مفهوم جوهر نیز جوهر حقیقی نیست و آثار جوهر را ندارد^{۲۰}.

۶. دارای نفس بودن افلاک و اینکه آنها دارای حرکت وضعی ارادیند و لذا حرکتشان مسبوق است به تصور کمالاتی که میخواهند بدان دست یابند، همگی مبتنی بر طبیعیات قدیم و اعتقاد به افلاک نُه‌گانه است و با ابطال آنها، پایه‌های این استدلال نیز سست میشود.

بدینسان، این استدلال که نشان از نازک‌خیالیهای

فلسفی حکیم سبزواری دارد، در اثبات حرکت جوهری با توفیق همراه نیست، مگر آنکه آن را استدلالی جدلی در برابر کسانی که به مبنای یادشده باور دارند بشمار آوریم.

۲- استدلال از طریق تجدد امثال

در این استدلال، حکیم سبزواری تجدد امثال را امری مطابق تحقیق و مورد قبول حکیمان متأله میخواند و آن را مؤید خویش در اعتقاد به حرکت جوهری می‌شمارد. میتوان گفت این استدلال بدین صورت است^{۲۱}:

۱. تجدد امثال بنحو متصل در وجود جوهر مورد قبول است؛

۲. تجدد امثال بنحو متصل در وجود جوهر، تجدد در جوهر است.

بنابراین: تجدد در جوهر مورد قبول است؛ و این بمعنای پذیرش وقوع حرکت در جوهر است^{۲۲}.

توضیح مقدمه اول:

«تجدد امثال» یا «تبدل امثال»، نام دیدگاهی است

۱۷. همو، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۳، ص ۳۲۳.

۱۸. بتعبیری دیگر، میتوان گفت: این دلیل اعم از مدعاست، زیرا همانگونه که احتمال می‌رود دوام و اتصال حرکت وضعی فلک در اثر دوام و اتصال و حرکت تصورات، یعنی تبدل و تغیر تدریجی آنها، باشد، این نیز ممکن است که این دوام و اتصال ناشی از تصوراتی جداگانه اما پی‌درپی باشد.

۱۹. سبزواری، شرح المنظومة، ج ۲، ص ۱۴۳.

۲۰. همان، ص ۱۴۰.

۲۱. تقریر استدلال به این صورت، بر اساس سخن حکیم سبزواری در متن شرح منظومه است. در حاشیه آن کتاب، او تفصیل بیشتری داده که در توضیح استدلال آورده‌ایم.

۲۲. همو، شرح المنظومة، ج ۴، ص ۳۰۰.

در کلام و عرفان، برخی از متکلمان (عمدتاً اشاعره) بر این عقیده بوده‌اند که همهٔ أعراض دائماً در حال تبدل و تجددند و هیچ عرضی در دو زمان باقی نیست (العرض لا یبقی زمانین)، بلکه هر کدام از أعراض در یک آن ایجاد میشود و در آن بعد نابود میگردد. سپس باز فرد دیگری از آن عرض بجای آن موجود میشود؛ اما چون عرض دوم دقیقاً همانند عرض اول است، ما این تجدد و تغیر را درک نمیکنیم. بر این اساس، این متکلمان اولاً تجدد امثال که «تجدد أعراض» نیز نامیده میشود، را به أعراض اختصاص داده‌اند و در جواهر به تجدد امثال باور ندارند. ثانیاً، بین افراد متجدد به جدایی و انفصال قائلند.

عرفا به تجدد امثال – که به آن «تبدل امثال»، «خلق مدام»، و «خلق جدید» نیز میگویند- در کل ماسوی الله اعتقاد دارند^{۲۳}، به این معنا که هر موجودی (و در واقع، هر ظهوری) در هر آن معدوم، و در همان آن ایجاد میگردد. بنابراین، جهان یکسره در هر لحظه نو میشود و دم‌بدم جهانی نو پدید می‌آید. بر اساس این دیدگاه، بر خلاف دیدگاه متکلمان، نه تنها أعراض، بلکه همهٔ مخلوقات دستخوش تجدد و تغیرند. اما بر طبق این دیدگاه نیز بین این وجودها جدایی و انفصال در کار است، زیرا سخن از معدوم شدن و سپس موجود شدن در میان است. وجود اول یکسره از میان میرود و وجود دوم یکسره نو و بی‌ارتباط به وجود اول است. بنابراین، وجود دوم مثل وجود اول است نه عین آن؛ البته چون دقیقاً مثل همنند، آدمی مغایرتی بین آن دو نمیبیند.

حکیم سبزواری تجدد امثال را صحیح می‌انگارد اما میداند که برای آنکه تجدد امثال بکار اثبات حرکت جوهری بیاید، اولاً باید بنحو متصل باشد تا وحدتی اتصالی بین افراد متوالی در کار باشد و آنچه تجدد

میپذیرد در حقیقت، یک فرد واحد باشد. ثانیاً، منحصر به أعراض نباشد بلکه جواهر را نیز شامل شود. از اینرو، این هر دو ویژگی را برای تجدد امثال ادعا میکند. البته وی برای متصل بودن تجدد دلیلی نیاورده و گویا آن را روشن می‌انگارد؛ شاید هم معتقد است حکیمان محققى که به این نظریه قائل بوده‌اند به اتصال تجددات باور داشته‌اند^{۲۴}. اما برای شمول آن بر جواهر به دلیلی اشاره میکند و آن اینکه: أعراض به وجود جوهر خود موجودند، یعنی مقام ثانوی جوهرند و وجودشان در واقع، درجهٔ دوم وجود جوهر است. بنابراین، وجود اولاً و بالذات از آن جوهر است و در درجهٔ دوم از آن أعراض. از اینرو، تجدد فقط به أعراض که مقام ثانویند اختصاص نداشته بلکه وجود جوهر نیز - که مقام اول جوهر است - دستخوش تجدد خواهد بود^{۲۵}.

توضیح مقدمهٔ دوم:

مقدمهٔ دوم (تجدد امثال بنحو متصل در وجود جوهر، تجدد در جوهر است) در واقع پاسخ به این اشکال است که تجدد و حرکت در وجود جوهر، اثبات‌کنندهٔ تجدد و حرکت در جوهر (حرکت جوهری) نیست، زیرا وجود نه جوهر است و نه عرض؛ جوهر و عرض از تقسیمات ماهیتند. بنابراین، تجدد وجود جوهر نیست.

حکیم سبزواری در پاسخ گفته است: اگرچه در ذهن، وجود بر ماهیت عارض میشود و این دو از نظر ذهنی مغایر یکدیگرند، لیکن در خارج، وجود عبارتست از همان تحقق ماهیت، نه امری که به

۲۳. همو، تعلیقه بر اسفار، ج ۳، ص ۱۹۶.

۲۴. آملی، درر الفوائد، ج ۲، ص ۲۳۳.

۲۵. همانجا؛ سبزواری، شرح المنظومه، ج ۴، ص ۳۰۰.

ماهیت ضمیمه شود. لذا این دو در خارج یک چیز بیش نیستند و احکام آنها به یکدیگر سرایت میکند؛ مثلاً در مسئله مورد بحث ما احکام ماهیت (جوهر یا عرض بودن) احکام وجود نیز هست. پس وجود جوهر نیز جوهر است و وجود عرض، عرض^{۲۶}. بنابراین، تجدد در وجود جوهر عین تجدد در جوهر است.

نقد و بررسی

۱. صدرالمثلهین نیز در بحث حرکت جوهری به سخن عرفا درباره تجدد امثال استناد و استشهاد کرده^{۲۷}، اما از این طریق نمیخواسته است برهانی برای اثبات حرکت جوهری اقامه کند، بلکه مقصود او تنها این بوده که در دفاع از خود، سابقه‌یی برای حرکت جوهری در میان متفکران پیشین نشان دهد و از غرابت و شگفتی این نظریه بکاهد. لیکن حکیم سبزواری، چنانکه دیدیم، تجدد امثال را مبنای استدلالی برای اثبات حرکت جوهری قرار داده است، و اینکه استدلال یادشده را از نوآوریهای وی برشمردیم، به همین دلیل است.

۲. چنانکه از تعریف تجدد امثال – چه بمعنای کلامی و چه بمعنای عرفانی آن – برمی‌آید، لازمه این نظریه عدم اتصال و ارتباط میان وجود لاحق و وجود سابق است، زیرا مقصود آن نیست که وجود اول به وجود دوم تبدیل میشود بلکه وجودی نابود میشود و وجود دیگری ایجاد میگردد، درحالیکه لازمه حرکت وحدت اتصالی است. در حرکت، یک وجود متصل سیال در کار است که تغیر میپذیرد و مراتب و مراحل را طی میکند. بنابراین، بین این مراتب، اتصالی حقیقی وجود دارد. حرکت متبدل شدن یک موجود است نه معدوم شدن موجودی و موجود شدن

موجودی دیگر.

اکنون اگر تجدد امثال که حکیم سبزواری در این استدلال همچون مقدمه‌یی مسلم یا مقبول بکار میبرد، همان تجدد امثال مورد نظر متکلمان و عارفان باشد، علاوه بر آنکه از لحاظ فلسفی، چنین تجدد امثالی – اگر نگوئیم ناممکن، دست‌کم – بدون دلیل است^{۲۸}، کاملاً با حرکت جوهری متفاوت خواهد بود و بر مبنای آن نمیتوان حرکت جوهری را اثبات کرد. تجدد امثال مورد نظر متکلمان از دو جهت با حرکت جوهری متفاوت است: یکی انفصال وجود بعدی از وجود قبلی، و دیگری اختصاص تجدد به أعراض. تجدد امثال مورد نظر عارفان نیز از دو جهت با حرکت جوهری فرق دارد: یکی انفصال وجودها از یکدیگر، و دیگری گستره تجدد امثال که برخلاف حرکت جوهری که منحصر به مادیات است، عوالم غیر مادی را هم در بر میگیرد. بنابراین، تجدد امثال گرچه به یک معنا از مسلمات خواهد بود، به کار اثبات حرکت جوهری نخواهد آمد.

اما اگر مقصود از تجدد امثال معنایی باشد که خود حکیم سبزواری از آن بدست داده (تجدد بنحو متصل و دربرگیرنده جواهر)^{۲۹}، دیگر نمیتوان آن را به متکلمان و عارفان نسبت داد و آن را بعنوان یکی از مسلمات در استدلال بکار برد. البته او میتواند ابتدا با اقامه دلیل، تجدد امثال به معنای یادشده (با دو ویژگی

۲۶. ملاصدرا، المشاعر، ص ۲۶۱-۲۶۰؛ همو، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۷۴-۷۳.
 ۲۷. همو، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۳، ص ۱۲۱؛ همان، ج ۵، ص ۴۰۹-۴۰۸.
 ۲۸. جوادی آملی، «تجدد امثال»، ص ۱۴-۱۱.
 ۲۹. بنظر میرسد حکیم سبزواری در رسائل خود به تفاوت تجدد امثال با حرکت جوهری توجه داشته است (رسائل حکیم سبزواری، ص ۶۷).

اتصال و شامل جواهر بودن) را اثبات کند و سپس بر اساس آن به اثبات حرکت جوهری بپردازد؛ و از قضا، چنانکه دیدیم، در مورد شمول آن بر جواهر چنین کرده است. اما، اولاً دلیلی که وی برای شمول حرکت بر جواهر اقامه کرده است مبتنی بر رابطه میان جوهر و عرض است که در دلایل دیگر حرکت جوهری - از جمله در نخستین دلیلی که در متن شرح منظومه آورده - بکار گرفته شده و لذا بحث دلیل جداگانه‌یی بشمار نمی‌آید. ثانیاً، اثبات تجدد امثال با ویژگیهای یادشده در حقیقت بمعنای اثبات خود حرکت جوهری است و نیازی به واسطه قرار دادن تجدد امثال و طولانی ساختن مسیر استدلال نیست.

خلاصه آنکه، تجدد امثال بمعنای مورد نظر پیشینیان، مؤید حرکت جوهری نیست، زیرا غیر آن است اما اگر بمعنای مورد نظر حکیم سبزواری باشد، خود باید جداگانه اثبات شود و مقدمه مسلمی نیست که استدلال بر حرکت جوهری با آن آغاز شود.

اشاره به این نکته نیز بجاست که گرچه حکیم سبزواری، بر اساس آنچه گفته شد، از استناد به تجدد امثال در اثبات حرکت جوهری - بدلیل متفاوت بودن این دو - طرّفی نبسته، صدرالمتألهین تا حدی به مقصود خود رسیده است، زیرا بخشی از هدف وی از استشهاد به تجدد امثال که کاستن از شگفتی حرکت جوهری بوده بدست می‌آید، چراکه این دو نظریه از لحاظ شگفت بودن، مشترکند. اما نمیتوان تجدد امثال را از شواهد پذیرش حرکت جوهری در میان متفکران سابق دانست.

۳- استدلال از طریق حدوث یکپارچه عالم

این استدلال و نیز دو استدلال آتی، بر نتایج حرکت جوهری مبتنی‌اند و هر سه بشکل قیاس استثنایی

ارائه شده‌اند. نتیجه‌یی که در این استدلال با استناد به آن، حرکت جوهری اثبات میشود، حدوث یکپارچه عالم است. بیان منطقی استدلال چنین است:

۱. اگر حرکت جوهری تحقق نداشته باشد، عالم سراپا حادث نخواهد بود.

۲. درحالیکه عالم سراپا حادث است (بطلان تالی).

بنابراین، حرکت جوهری تحقق دارد (بطلان مقدم)^{۳۰}.

طبق مقدمه اول، آنچه میتواند حادث بودن سراسر جهان را توجیه کند، منحصرأ عبارتست از حرکت جوهری. بتعبیر دیگر، چون جهان دارای حرکت جوهری است، میتواند گفت حادث است. اعتقاد به این مقدمه مبتنی است بر پذیرش نتایج مباحثی که در حکمت متعالیه درباره حدوث عالم و ربط حادث به قدیم مطرح شده و بر اساس آن مباحث، راههای دیگری که متکلمان و فلاسفه پیشین در پیش گرفته بوده‌اند، نادرست دانسته شده است. صدرالمتألهین پس از رد راه حلهای دیگران، به این نتیجه میرسد که جمع میان حکمت و شریعت در مسئله حدوث آنست که همه اجزای عالم طبیعت، اعم از افلاک و کواکب و بسائط و مرکبات و اعم از جواهر و أعراض آن، حادث زمانی باشند، بدین معنا که ثبات و قرار ندارند و در هر آن متجدد و متبدل میشوند و زوال و حدوث می‌یابند، یعنی شخص آنها برجا نمیماند، بگونه‌یی که شخص آسمان و زمین کنونی همان شخص آسمان و زمین زمان قبل نیست^{۳۱}.

مقدمه دوم (حدوث زمانی عالم) در اینجا بعنوان

۳۰. همو، شرح المنظومة، ج ۴، ص ۲۹۰.

۳۱. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۷، ص ۳۸۰ و ۴۱۵؛ همو، رسالة فی الحدوث، ص ۱۱۳-۱۱۲.

مقدمه‌یی مسلم بکار گرفته شده است. بنظر میرسد علت این امر آنست که حکیم سبزواری حدوث زمانی عالم را از ضروریات دین دانسته^{۳۲} و چون ضروریات دین را همچون ضروریات عقلی بینای از دلیل میدانند^{۳۳}، آن را در استدلال خویش بکار برده است.

نقد و بررسی

۱. دربارهٔ مقدمهٔ اول باید بگوییم: از آنجا که حرکت جوهری به عالم طبیعت اختصاص دارد و مجردات از دایرهٔ هر حرکتی بیرونند، حرکت جوهری به کار توجیه حدوث همهٔ عالم (کل ماسوی الله) که اعم از مادیات و مجردات است، نمی‌آید. اما حکیم سبزواری نیز همانند صدرالمتألهین، بر این عقیده است که مجردات همه از صُقع الهیند و در واقع، مشمول «عالم» و «ماسوی الله» نیستند، از جمله وجود عقول، گرچه مفاهیم و ماهیات آنها چنین نیستند^{۳۴}. بنابراین، حرکت جوهری را برای توجیه حدوث عالم کافی دانسته است. البته حکیم سبزواری در مبحث حدوث و قدم فلسفه، با ارائهٔ نظریهٔ حدوث اسمی – دستکم در برخی از تفسیرهای آن – بدنبال توجیه حدوث در کل ماسوی الله، اعم از عوالم جبروت و ملکوت و ناسوت است^{۳۵}.

۲. قیاس استثنایی یادشده در صورتی مُنتج خواهد بود که قضیهٔ شرطیهٔ آن (اگر حرکت جوهری تحقق نداشته باشد، عالم سراپا حادث نخواهد بود) قضیهٔ لزومیه باشد، یعنی بین «عدم تحقق حرکت جوهری» و «عدم حدوث عالم» ملازمه در کار باشد. این مستلزم آنست که یگانه راه توجیه حدوث جهان، حرکت جوهری باشد؛ درحالیکه حکیم سبزواری حدوث دهری میرداماد و نیز حدوث اسمی خود را - که هیچیک مبتنی بر حرکت در جوهر نیست - دو

راه حل دیگر برای جمع میان حدوث جهان و دوام فیض الهی میدانند^{۳۶}؛ این بدان معناست که یگانه راه توجیه حدوث جهان، حرکت جوهری نیست.

۳. اگر آنچه دربارهٔ مقدمهٔ دوم گفته شد (از ضروریات دین بودن) درست باشد، باید گفت: استفاده از مقدمه‌یی دینی، استدلال را فقط در حق کسانی که به این تعلیم دینی باور دارند، الزامی و قاطع میسازد.

۴- استدلال از طریق غایت‌مند بودن طبیعت

این استدلال چنین است:

۱. اگر حرکت جوهری تحقق نداشته باشد، رسیدن به غایات آنگونه که سزاوار است، تحقق نخواهد یافت.

۲. درحالیکه رسیدن به غایات آنگونه که سزاوار است، تحقق می‌یابد (بطلان تالی).

بنابراین، حرکت جوهری تحقق دارد (بطلان مقدم)^{۳۷}.

مقدمهٔ اول بدین معناست که غایت‌مندی طبیعت و لزوم رسیدن هر چیز به غایت و کمال خود، تنها با

۳۲. البته گاه آن را امری عقلی دانسته است (سبزواری، اسرار الحکم، ص ۱۲).

۳۳. همو، تعلیق بر اسفار، ج ۶، ص ۴۲۱؛ همان، ج ۹، ص ۴۸ و ۳۴۷؛ همو، شرح المنظومه، ج ۵، ص ۳۶۶؛ همو، التعليقات علی الشواهد الربوبية، ص ۷۷۷.

۳۴. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۶، ص ۳۰۸، عبودیت، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۱، ص ۳۸۴؛ سبزواری، شرح المنظومه، ج ۲، ص ۲۹۵.

۳۵. همو، اسرار الحکم، ص ۱۳؛ شیدان‌شید، «بازنگری نوآوری حکیم سبزواری دربارهٔ حدوث عالم، حدوث اسمی»، ص ۵۶-۴۱.

۳۶. سبزواری، اسرار الحکم، ص ۱۳-۱۲.

۳۷. همو، شرح المنظومه، ج ۴، ص ۲۹۰.

حرکت جوهری قابل توجیه است نه با راههای دیگری همچون کون و فساد. در کون و فساد، ماده و صورتی در کار است، آنگاه صورت معدوم میگردد و صورت دیگری بجای آن می‌آید. آن صورت نیز معدوم میشود و باز صورت دیگری جای آن را میگیرد. با این فرض، طبیعت نمیتواند غایت داشته باشد، زیرا غایت در جایی قابل تصور است که شیء دارای غایت، بسوی غایت خود حرکت کند و به آن برسد، درحالیکه صورتهای مذکور یکی پس از دیگری نابود میشوند و اتصال میان آنها با غایتشان وجود ندارد؛ یعنی شیء غایتدار واحدی در کار نیست تا بگوییم به غایت خود دست می‌یابد. بنابراین، راه دیگری برای توجیه غایت‌مندی طبیعت وجود ندارد جز آنکه بگوییم: این صورتهای در واقع واحدند، یعنی یک صورت واحد در کار است که از آغاز تا پایان راه را طی کرده و به آن غایت میرسد^{۳۸}. این امر جز بمعنای پذیرش حرکت جوهری نیست.

بعلاوه، حکیم سبزواری معتقد است وصول و رسیدن به غایت در صورتی وصول حقیقی به غایت است که شیء غایتدار (مُعیا) با غایت متحد گردد و از سنخ غایت شود؛ وگرنه، اتصال و قرب اضافی به غایت (یعنی اتصال و قربی که از مقوله اضافه باشد) در حقیقت، رسیدن به غایت نیست. اتحاد با غایت نیز در جایی امکان دارد که شیء غایتدار تحول و سیروورت ذاتی پیدا کند و به آن غایت تبدیل گردد، یعنی از نقص ذاتی بسوی کمال ذاتی حرکت کند. شیء باید از سطوح فروتر خود را بالا بکشد و به سطح فرازین برآید تا به غایت خود برسد. بتعبیر دیگر، غایت در طول شیء غایتدار است و شیء غایتدار با حرکت ذاتی (جوهری) خود به غایت میرسد، یعنی تحول پیدا میکند و با غایت متحد میشود. باز بتعبیر

دیگر، شیء غایتدار در غایت فانی میشود و بسبب آن بقا می‌یابد؛ چنانکه مثلاً نفس حیوانی به نفس ناطقه تحول می‌یابد یا عقل بالفعل عقل مستفاد میشود^{۳۹}. بر این اساس، بدون پذیرش حرکت جوهری نمیتوان وصول حقیقی متحرکات به غایتشان را تصویر کرد.

مقدمه دوم مبتنی بر غایت‌مندی طبیعت در نظر فلاسفه است. همه طبايع دارای غایتند؛ و مقتضای حکمت و عنایت الهی (علم خدای متعال به نظام احسن) رسیدن هر ممکنی به غایت خویش است^{۴۰}. هر قوه‌یی در طبیعت و بتعبیر دیگر هر طبیعت و صورت نوعیه‌یی، بسوی غایتی متوجه است؛ و بر خلاف نظر متکلمان که برای خود عالم غایتی فرض نمیکنند و فقط موجودات مافوق عالم را غایتدار میدانند، خود طبیعت دارای غایت است^{۴۱}.

نقد و بررسی

پذیرش این استدلال مبتنی است بر اثبات فلسفی غایت‌مند بودن همه طبايع، و نیز اثبات اینکه همه امور طبیعی به غایت خود میرسند، تا آنگاه وقوع حرکت در کل امور طبیعی اثبات گردد. اما آنچه در اینجا باید تذکر دهیم آنست که استدلال از طریق غایت‌مندی

۳۸. مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۱، ص ۵۵۰-۵۴۹.

۳۹. سبزواری، التعليقات على الشواهد الربوبية، ص ۵۹۳، ۷۰۹، ۷۱۱ و ۷۲۹؛ همو، تعلیقه بر اسفار، ج ۹، ص ۱۴۰ و ۲۴۴؛ همو، شرح المنظومة، ج ۲، ص ۲۰۳؛ همان، ج ۳، ص ۶۹۰؛ همان، ج ۴، ص ۲۹۰؛ همو، شرح مشنوی، ج ۱، ص ۴۲۵؛ همو، شرح الأسماء الحسنی، ص ۶۴.

۴۰. همو، شرح المنظومة، ج ۲، ص ۴۱۹؛ همو، شرح دعاء الصباح، ص ۲۱۸؛ همو، الحاشية على الحاشية الجمالية، ص ۲۵۷؛ همو، تعلیقه بر اسفار، ج ۹، ص ۲۴۴.

۴۱. مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۱، ص ۵۵۰-۵۴۹.

اشیا در آثار صدرالمتألهین نیز آمده است^{۴۲}. بنابراین، نمیتوان آن را از ابتکارات و نوآوریهای حکیم سبزواری دانست؛ اگرچه اصل این امر که هر یک از ثمرات حرکت جوهری به مقدمه‌یی در یک قیاس استثنایی تبدیل شود و از این طریق براهینی تازه برای اثبات این حرکت اقامه گردد، ابتکار اوست و ظاهراً مقصود وی در اینکه براهینی از این قبیل را به خود نسبت داده است، تأکید بر همین امر (ارائه براهینی مبتنی بر نتایج حرکت جوهری) است.

۵- استدلال از طریق وحدت ظلی نفس

این استدلال چنین است:

۱. اگر حرکت جوهری تحقق نداشته باشد، نفس ناطقه دارای وحدت حقه ظلیه نخواهد بود.
۲. در حالیکه نفس ناطقه دارای وحدت حقه ظلیه است (بطلان تالی).
بنابراین، حرکت جوهری تحقق دارد (بطلان مقدم)^{۴۳}.

در شرح این استدلال بهتر است نخست به بیان مقدمه دوم پردازیم. حکیم سبزواری وحدت نفس را وحدت حقه ظلیه که وحدتی غیر عددی است، میداند. توضیح آنکه: واحد حقیقی (غیر مجازی) بر دو قسم است: یا عین وحدت است، یا عین وحدت نیست بلکه متصف به وحدت است، یعنی ذاتی است دارای وحدت (ذات له الوحدة). قسم اول وحدتش وحدت حقه نام دارد (همانند وحدت خدای متعال). چنین واحدی چون وحدتش عین ذات اوست، کثرت برایش محال است، یعنی نه تنها مصداق دوم نمیتواند داشته باشد، بلکه فرض مصداق دوم هم برایش محال است و هر چیزی را ثانی و دومی او فرض کنیم یا همان خود اوست یا اساساً ثانی او

نیست. قسم دوم، یعنی واحدی که عین وحدت نیست، دارای اقسامی است، از جمله واحد عددی، یعنی واحدی که از تکرار آن اعداد بوجود می‌آیند. بنابراین، واحد عددی در برابر اثبیت و تعدد است و فرض وجود فرد دیگر در مورد آن عقلاً ممکن است^{۴۴}. وحدت حقه^{۴۵} بر دو قسم است: وحدت حقه حقیقیه (اصلیه) و وحدت حقه ظلیه. مصداق اصلی و حقیقی وحدت حقه، حضرت حق است که دارای وحدت حقه حقیقیه است. از اینرو، همه مصادیق دیگری که حکیم سبزواری برای وحدت حقه برمی‌شمارد، دارای وحدت حقه ظلیه هستند، یعنی همانگونه که وجود آنها ظل وجود حضرت حق و شأنی از شئون وجود اوست، وحدت حقه آنها نیز ظل و پرتو وحدت حقه اوست. این مصادیق - که وی در مواضع مختلفی به آنها اشاره کرده است و البته برخی از آنها تعابیر مختلف یا وجهه‌های گوناگون یک چیزند - عبارتند از وجود منبسط^{۴۶}، انسان کامل^{۴۷}،

۴۲. ملاصدرا، المشاعر، ص ۴۰۶؛ همو، مفاتیح الغیب، ج ۲، ص ۶۵۸-۶۵۵؛ عبودیت، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۱، ص ۳۲۶؛ مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۱، ص ۵۴۹.
۴۳. سبزواری، شرح المنظومه، ج ۴، ص ۲۹۰.
۴۴. همان، ج ۲، ص ۳۸۸-۳۸۷؛ مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۶، ص ۳۹۸-۳۹۷.
۴۵. حکیم سبزواری گاه «وحدت جمعی» را به وحدت حقه معنا میکند، از جمله میگوید: وحدت جمعی واجب الوجود را وحدت حقه حقیقیه و وحدت جمعی نفس را وحدت حقه ظلیه مینامند (شرح المنظومه، ج ۵، ص ۱۸۱؛ ج ۵، ص ۶۱)، اما گاه بنظر می‌آید بین آنها فرقی قائل است (التعلیقات علی الشواهد الربوبیه، ص ۶۹۲؛ تعلیقه بر اسفار، ج ۸، ص ۳۰۱).
۴۶. همو، اسرار الحکم، ص ۹۰ و ۱۰۷؛ همو، التعلیقات علی الشواهد الربوبیه، ص ۴۸۹ و ۵۰۴؛ همو، تعلیقه بر اسفار، ج ۳، ص ۳۲۳؛ همان، ج ۶، ص ۱۷۸ و ۳۲۴.
۴۷. همو، اسرار الحکم، ص ۳۳ و ۸۳؛ همو، شرح مشنوی، ج ۱، ص ۱۲۱ و ۵۲۹.

انسان کبیر^{۴۸} (= کل عالم)، عالم اعلا^{۴۹}، نفس انسانی^{۵۰}،
صادر اول^{۵۱}، و هیکل توحید (= انسان کامل، نفس
انسانی)^{۵۲}.

یکی از ویژگیهای وحدت عددی، محدودیت
است و اساساً عدد شیء را محدود میسازد^{۵۳}،
در حالیکه وحدت حقه محدودیت ندارد و دارای سعة
وجودی است، لذا در عین وحدت دارای مراتب فراوان
متفاضل است، یعنی با اجتماع معانی کثیر سازگار
است؛ به بیان دیگر، کثرات در آن مضمحل و مستهلک
میشوند^{۵۴}.

اینکه نفس دارای وحدت حقه ظلیه است بر
نفس شناسی حکمت متعالیه - مشتمل بر آموزه‌هایی
چون جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس و
کل القوی بودن آن - مبتنی است که مورد قبول حکیم
سبزواری نیز هست.

بر اساس رویکرد صدرایی به نفس شناسی که خود
بر آموزه‌هایی همچون اصالت وجود و تشکیک در
وجود و نحوه ارتباط معلول با علت فاعلی خود استوار
است، نفس آدمی موجودی است که با حدوث بدن
حادث شده است. نفس جسمانیة الحدوث است،
یعنی در آغاز همچون طبایع منطبق در ماده، بلکه از
آنها نیز فروتر است. بنابراین، اضافه نفس به ماده امری
است ذاتی نفس و مانند مجرداتی که اضافه‌یی مقولی
بر آنها عارض میشود نیست بلکه اضافه آن به بدن،
ذاتی آن است (و تا از بدن جدا نشده دارای جنبه‌یی
جسمانی است). اما نفس که مقید و پاییند به حد و
ماهیت خاصی نیست، پس از کامل شدن، مجرد
میشود (روحانیة البقااست). طبیعت و جسم و غیر
آنها، از مراتب نفس است و نفس عبارت از هر یک از
آنهاست (البته در صورتی که آنها را بشرط لا در نظر
بگیریم)، و مراتب در آن فانی و مستهلکند؛ بتعبیر

بهرتر، هر یک از آنها اشراقی از اشراقات نفسند^{۵۵}.
به بیان دیگر، نفس آدمی در سیر تکون خود
مراحلی را به این نحو از سر میگذراند که صورت
عنصری به صورتی معدنی و سپس به نفسی نباتی و
سپس به نفسی مجرد تبدیل میشود، همانگونه که
همراه با این فرایند، جسم عنصری به جسمی معدنی
و سپس به جسمی نباتی و سرانجام به بدنی انسانی
تبدیل میگردد^{۵۶}. بنابراین، نفس در این سیر، واقعیت
واحد دارای مراحل است که در واقع، اجزای فرضی
این واقعیت واحدند و هر مرحله ادامه مراحل قبلی
است؛ این مراحل ذاتاً به یکدیگر متصل و بر یکدیگر
مترتبتند^{۵۷}. در این پیوستار، هر مرحله‌یی که پس از
زوال مرحله قبلی پدید می‌آید، از مرحله قبلی کاملتر

۴۸. همو، اسرار الحکم، ص ۹۰. البته وحدت انسان کبیر را به
اعتبار دیگری وحدت عددی خوانده است (همو، شرح المنظومة،
ج ۳، ص ۵۲۳).

۴۹. همو، التعليقات على الشواهد الربوبية، ص ۶۲۶؛ همو،
تعلیقه بر اسفار، ج ۲، ص ۶۶.

۵۰. همو، تعلیقه بر اسفار، ج ۳، ص ۳۲۳.

۵۱. همو، شرح المنظومة، ج ۲، ص ۴۴۸؛ همو، التعليقات على
الشواهد الربوبية، ص ۵۰۴؛ همو، اسرار الحکم، ص ۱۰۷.

۵۲. همو، اسرار الحکم، ص ۳۳۲؛ همو، شرح مثنوی، ج ۱،
ص ۴۰۳-۴۰۲.

۵۳. همو، تعلیقه بر اسفار، ج ۲، ص ۴۴۸؛ همان، ج ۳،
ص ۳۶۵؛ همان، ج ۶، ص ۱۱۸ و ۳۲۴؛ همو، شرح المنظومة، ج ۲،
ص ۴۴۸؛ همو، اسرار الحکم، ص ۳۲؛ همو، التعليقات على
الشواهد الربوبية، ص ۴۰۴ و ۵۸۱.

۵۴. همو، تعلیقه بر اسفار، ج ۸، ص ۳۰۱؛ همان، ج ۶، ص ۶۳؛
همان، ج ۳، ص ۳۲۳؛ همو، اسرار الحکم، ص ۱۰۷؛ ملاصدرا،
الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۳، ص ۳۶۸-۳۶۷.

۵۵. سبزواری، شرح المنظومة، ج ۵، ص ۱۱۷-۱۱۶.

۵۶. عبودیت، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۳،
ص ۲۹۶؛ ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۳،
ص ۴۹۶.

۵۷. عبودیت، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۳،
ص ۲۹۸.

■ استدلالهای سه‌گانه اخیر که از طریق ثمرات و نتایج حرکت جوهری اقامه شده‌اند مبتنی بر بسیاری از مقدمات فلسفی، از جمله آموزه‌های دیگر حکمت متعالیه‌اند. ابتدا بر مقدمات فراوان باعث شده این ادله از قبیل ادله سبکباری که خود حکیم سبزواری در برخی از مباحث از جمله براهین صدیقین بدنبال آن بوده و کوشیده است برهانی به دست دهد هر چه کوتاهتر و استوارتر، نباشند.

است، یعنی هم منشأ آثاری برتر از آثار مرحله قبلی است و هم منشأ آثاری همانند آثار مرحله قبل. بنابراین، هر مرتبه‌یی که برای نفس در هر مرحله از این سیر تکاملی یافت می‌شود، در مراحل بعدی محفوظ میماند و فقط مراتب کاملتری به آن افزوده می‌شود. از اینرو، نفس هم دارای مراتبی است جسمانی و هم دارای مراتبی غیر جسمانی^{۵۸}؛ از آنجا که آدمیان بالوجدان همه افعال و ادراکات آن مراتب (و بتعبیر دیگر، قوا) را از آن خود میدانند و آنها را به خود نسبت می‌دهند، نفس واحد است، اما نه واحد به وحدت عددی، بلکه واحد به وحدت حقه (وحدت حقه ظلیه).

فلاسفه پیش از صدرالمتهلین که نفس را مجرد از ماده دانسته‌اند، اضافه نفس به بدن را اضافه‌یی عارضی و تعلق آن به بدن را مانند تعلق ناخدا به کشتی خود دانسته‌اند، درحالی‌که تجرد از ماده تنها در مورد یکی از قوای نفس، یعنی قوه عاقله صحیح است. آنان در واقع نفس را به مرتبه‌یی خاص از مراتب آن محدود ساخته‌اند و وحدت آن را وحدت عددی پنداشته‌اند، درحالی‌که وحدت آن وحدت حقه ظلیه است. بنابراین، نفس هنگامی که تجرد می‌یابد، از

جسم جدا نمی‌شود، یعنی جسم از حیطة اشراق و گستره ذات آن بیرون نمی‌رود، بلکه مرتبه‌یی از مراتب آن خواهد بود. همچنین وقتی در مقام تجسد است، از مقام تجرد جدا نمی‌گردد، بلکه نفس اصل محفوظ و باقی در هر دو مرتبه است؛ همانگونه که حقیقت وجود، اصل محفوظ و باقی در همه مراتب وجود است، یعنی مابه‌الاشتراک در آن عین مابه‌الامتیاز است (چنانکه شأن هر حقیقت مشکک اینگونه است).

این اشکال که «مجرد شدن امر جسمانی جایز نیست، زیرا ماده مشترکی بین این دو در کار نیست (زیرا امر مجرد ماده ندارد) تا این امر را ممکن سازد» نیز وارد نیست، زیرا در اینجا وجود واحدی در کار است که اشتداد و تکامل می‌یابد، یعنی به اوصافی ذاتی غیر آنچه در ابتدا داشت متصف می‌شود و آنچه اصیل است نیز همین وجود است (و ماهیات اعتباری‌اند). این وجود در این سیر تکاملی باقی است و از هر مرتبه‌یی که عبور میکند، گرچه ماهیت آن مرتبه را از دست می‌دهد، وجود آن مرتبه برایش باقی میماند. بنابراین، اتصالی حقیقی بین مراتب در کار است و میتوان گفت: نفس هم طبع است و هم عقل است و هم... اگرچه هر یک از مراتب، اگر بشرط لا لحاظ شود، غیر دیگری است و از یک‌دیگر سلب میشوند، اما نفس در عرض آن حدود و مراتب نیست تا یکی از آنها و در برابر آنها باشد، بلکه در طول آنها و اصل محفوظ در آنهاست؛ نه بگونه‌یی که ترکیبی لازم آید، بلکه مراتب وجود نفس در واقع، فروع و شئون ذاتی آناند و دارای وحدت تشکیکی، لذا دارای وحدت در کثرت و کثرت در وحدتند. مرتبه اعلائی نفس (مرتبه اخفا) مقام کثرت در وحدت است، یعنی

۵۸. همان، ص ۳۰۳.

بنحو بسیط و برتر دارای همه قوا و مراتب است و مقام ظهور نفس، مقام وحدت در کثرت. نفس بدون آنکه مقام اعلای خویش را ترک گوید، به هر یک از قوا و مراتب خود تنزل میکند، بر آنها میتابد و با آنها یکی است.^{۵۹}

از اینرو، گفته‌اند: نفس در عین وحدت، همه قواست (النفس فی وحدتها کل القوی)، یعنی نفس حقیقتاً مُدرک همه ادراکات منسوب به قوای مُدرکه، و نیز محرک همه حرکات صادر شده از قوای محرکه خود است.^{۶۰} البته نه به این معنا که نفس عبارتست از مجموع قوا و مراتب، یا اینکه نفس از مقامی جدا میشود و آن را ترک میگوید و آنگاه به جامه مقامی دیگر درمی‌آید، بلکه به این معنا که نفس اصل محفوظ در جمیع مراتب است و هنگامی که به صفات مقام فروتر خود متصف میشود، از مقام برتر خود جدا نمیگردد و قوام قوا و مراتب به اوست؛ او علت آنهاست و آنها شئون و اطوار اویند. پس نفس موجودی است ذو مراتب و آن مراتب همه اشراقات و شئون ذاتی آنند^{۶۱}؛ بتعبیر دیگر، نفس وجود برتر جمعی همه آن مراتب است.

قوای نفس، طبق نظر فیلسوفان پیش از صدرالمتألهین که وحدت نفس را عددی میدانستند، از نفس خارج و از لوازم نفسند، اما بنا بر نظر صدرالمتألهین، این قوا از شئون ذاتی نفس و داخل در نفسند، البته نه مانند داخل بودن اجزا در مرکب بلکه قوا در واقع، اطوار و مراتب نفسند^{۶۲}. بنابراین، نفس است که دارای ادراک عقلی و خیالی و حسی است و تحریکات همه از نفس است، در عین اینکه از قوای اوست.

این همه، بدین معناست که وحدت نفس باید نه وحدتی عددی بلکه وحدت حقه ظلی باشد. از سوی

دیگر، همانگونه که در داستان تکون نفس دیدیم، چنین وحدتی تنها در اثر حرکت جوهری نفس حاصل میشود. این همان نکته‌ی است که در مقدمه دوم استدلال ذکر شده است: در اثر حرکت جوهری است که نفس آدمی میتواند از مرتبه جسمانی شروع شود و به مراتب دیگر تحول یابد و موجود واحد متصلی باشد که شدت و کمال می‌یابد و به هر مرتبه که میرسد، مراتب دیگر را از دست ندهد؛ یعنی در عین وحدت و بساطت، دارای مراحل متعدد باشد.

خلاصه آنکه، بر اساس نفس‌شناسی متعالیه، نفس آدمی یقیناً موجودی ذومراتب و دارای وحدت حقه ظلیه است. وحدت حقه ظلیه نفس جز با حرکت جوهری آن حاصل نمیشود. نتیجه آنکه، نفس باید دارای حرکت جوهری باشد.

نقد و بررسی

۱. صدرالمتألهین در اسفار در برابر حکمای مشاء که منکر حرکت جوهری و نفس را مجرد و روحانیه الحدوث میپندارند و از سویی نفس را مقوم نوع (انسان) و محصل جنس (جسم) میدانند، میگوید: لازمه سخنان آنان اینست که نفس همواره جسم باشد، درحالیکه آنان معتقد به مجرد بودن

۵۹. سبزواری، شرح المنظومة، ج ۵، ص ۱۲۳-۱۱۶؛ همو، تعلیقه بر اسفار، ج ۶، ص ۳۷۸؛ همو، اسرار الحکم، ص ۲۳۳.
۶۰. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۲۶۱؛ همان، ج ۶، ص ۳۸۵.

۶۱. سبزواری، تعلیقه بر اسفار، ج ۸، ص ۲۲۱؛ همو، شرح المنظومة، ج ۵، ص ۱۸۲-۱۸۱. حکیم سبزواری میگوید: «ذو مراتب بودن نفس و اینکه نفس اصل محفوظ در آن مراتب است و اینکه افعال و اوصاف هر قوه‌ی حقیقتاً و بالذات افعال و اوصاف نفس است، امری است وجدانی و نیز نتیجه کشف و شهود اهل معرفت است» (همان، ص ۱۸۲).

۶۲. همو، التعلیقات علی الشواهد الربوبیة، ص ۶۹۲.

نفس هستند، اما اگر به حرکت جوهری نفس قائل شویم، نفس موجودی جسمانیة الحدوث خواهد بود که در اثر حرکت جوهری، بتدریج به مراتب دیگر دست می‌یابد و روحانیة البقاء میشود. همچنین بسیاری از اشکالات وارد بر حدوث نفس و بقای آن حل خواهد شد. وی این استدلال را یکی از براهین وقوع حرکت در جوهر می‌شمارد^{۶۳}؛ اما در این استدلال توجهی به وحدت حقۀ نفس نداشته است. از اینرو، استدلال حکیم سبزواری که در آن از طریق وحدت حقۀ نفس به اثبات حرکت در جوهر پرداخته، از نوآوریهای وی بشمار می‌آید.

۲. با این استدلال – همانند استدلال یکم – بفرض درستی آن، وقوع حرکت جوهری بطور فی‌الجمله، یعنی در برخی از اشیا (نفوس) اثبات میگردد و اثبات حرکت جوهری در کل عالم طبیعی که مدعای حکمت متعالیه است، نیاز به استدلالهای دیگر دارد.

۳. پذیرش این استدلال مستلزم پذیرفتن مبانی و آموزه‌های نفس‌شناسی صدرایی است؛ اساساً استدلالهای سه‌گانه اخیر که از طریق ثمرات و نتایج حرکت جوهری اقامه شده‌اند مبتنی بر بسیاری از مقدمات فلسفی، از جمله آموزه‌های دیگر حکمت متعالیه‌اند. ابتدا بر مقدمات فراوان باعث شده این ادله از قبیل ادله سبکباری که خود حکیم سبزواری در برخی از مباحث از جمله براهین صدیقین بدنبال آن بوده و کوشیده است برهانی به دست دهد هرچه کوتاهتر و استوارتر^{۶۴}، نباشند.

البته اینگونه استدلالها در جای خود مفیدند، زیرا گاه همچون دلیلی جدلی بکار می‌آیند. از آن مهمتر اینکه، انسجام و تشابک و ترابط اجزای حکمت متعالیه و تأثیر و تأثر مباحث و مسائل مختلف با

یکدیگر را نشان میدهند و سبب رفت و آمد متعلمان میان این مباحث و سنجدن آنها با یکدیگر و عمق بخشیدن بیشتر به هر کدام از آنها میگردند. همچنین با پیش کشیدن جوانب مختلف مسئله مورد بحث، به تصور درست آن مسئله کمک میکنند. این امر با توجه به این نکته که در عموم مسائل فلسفی، تصور آنها بغایت دشوارتر از تصدیق آنهاست^{۶۵}، نکته قابل توجهی در تعلیم فلسفه است.

بنابراین، نشان دادن ارزش و جایگاه نظریه حرکت جوهری و تصویر بهتر و روشنتر آن، از ثمرات استدلالهای یادشده است. بعلاوه، اهمیت تکثیر براهین در فلسفه^{۶۶} بر ارزش این کار حکیم سبزواری می‌افزاید. به هر حال، تفتن و اهتمام حکیم سبزواری به نشان دادن هماهنگی، همیاری و انسجام بخشهای مختلف حکمت متعالیه صدرایی در این بحث نیز نمود داشته است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

حکیم سبزواری در بحث حرکت جوهری، همچون

۶۳. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۸،

ص ۴۰۱-۳۹۹؛ سبزواری، تعلیقه بر اسفار، ج ۸، ص ۳۴۶-۳۴۵؛

عبودیت، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۳، ص ۳۰۷-۳۰۵؛

حسن زاده آملی، گشتی در حرکت، ص ۱۰۰-۹۶.

۶۴. سبزواری، شرح المنظومة، ج ۳، ص ۵۰۶؛ همو، شرح دعاء

الصباح، ص ۲۸.

۶۵. مطهری، مجموعه آثار، ج ۹، ص ۸۹؛ همان، ج ۱۳،

ص ۳۰۰.

۶۶. بگفته شهید مطهری، بساطت و سادگی مفاهیم ریاضی

بگونه‌بی است که اذهان با یک برهان قانع میگردند. بنابراین، تکثیر

برهان در ریاضیات، صرفاً نوعی تفنن فکری است. اما فلسفه

چنین نیست. راه‌های فلسفی از قبیل گرده‌های صعب العور

است. برای بعضی اذهان عبور از برخی راه‌ها ساده‌تر است تا

راه‌های دیگر. از اینرو، تکثیر براهین در فلسفه ارزش فراوان دارد

(همان، ج ۵، ص ۲۶؛ همان، ج ۱۳، ص ۲۲۶).

برخی از مباحث دیگر حکمت متعالیه، بر براهین صدرالمتألهین برای اثبات این نظریه، استدلالهای دیگری نیز افزوده است. پنج دلیل از ادله گوناگونی که در شرح منظومه اقامه شده، با توجه به لحن وی و در نگاه نخست، از ابتکارات او بشمار می آیند. اما چون یکی از این ادله (استدلال از طریق غایتمند بودن طبیعت) را خود صدرالمتألهین برای اثبات این نظریه ذکر کرده است، تنها چهار دلیل دیگر را میتوان از دلیلهای ابتکاری سبزواری دانست. حاصل تأمل در این ادله از این قرار است:

۱- «استدلال از طریق حرکت کیفی تصورات در نفوس منطبع فلکی» با دیگر مبانی حکمت متعالیه و آرای خود حکیم سبزواری ناسازگار است و در اثبات این نظریه تمام نیست، مگر آنکه آن را استدلالی جدلی در برابر معتقدان به هیئت قدیم و مباحث فلسفی مبتنی بر آن بشمار آوریم.

۲- «استدلال از طریق تجدد امثال» نیز حرکت جوهری را اثبات نمیکند، زیرا تجدد امثال با حرکت جوهری متفاوت است.

۳- «استدلال از طریق حدوث یکپارچه عالم» در مورد معتقدان به حدوث عالم کارآمد است. البته طبق این دلیل، حرکت جوهری تنها به کار توجیه حدوث عالم طبیعت می آید، نه عوامل دیگر که صدرالمتألهین و حکیم سبزواری آنها را از صقع ربوبی و غیر حادث دانسته اند.

۴- «استدلال از طریق وحدت ظلی نفس» وقوع حرکت جوهری را تنها در نفوس اثبات میکند و پذیرش آن نیز مبتنی بر پذیرفتن مبانی و آموزه های نفس شناسی صدرایی است.

بدینسان، استدلالهای یادشده در مجموع دلیلهایی سراسر است و سبکبار نیستند اما از جهات دیگر دارای

اهمیتند و آن نقشی است که در نشان دادن جایگاه نظریه حرکت جوهری و تأثیر و تأثر آن نسبت به دیگر مسائل حکمت متعالیه و کاویده شدن زوایای گوناگون این نظریه و بدست دادن تصویری روشنتر از آن، دارند. این جنبه از تأثیرات حکیم سبزواری در تعلیم فلسفه، نکته یی است که در برخی دیگر از مباحث فلسفی وی نیز قابل پژوهش و پیگیری است.

منابع

- آقاجانی، محمد بن علی رضا، «شرح القیسات»، در: منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۲، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.
- آملی، شیخ محمدتقی، درر الفوائد، قم، دارالنفیس، ۱۳۷۴.
- اردستانی، ملا محمد صادق، «حکمت صادقیه»، در: منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۴، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.
- استرآبادی، محمدتقی، شرح فصوص الحکم، بکوشش محمدتقی دانش پژوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۸.
- اسفراینی، ملا اسماعیل، انوار العرفان، تحقیق سعید نظری، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۳.
- تبریزی، رجبعلی، الاصل الاصلی، اصول آصفیه، تصحیح عزیز جوانپور هروی و حسن اکبری بیرق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۶.
- جوادی آملی، عبدالله، «تجدد امثال»، حکمت اسراء، شماره ۲۰، تابستان ۱۳۹۳.
- حسن زاده آملی، حسن، گشتی در حرکت، تهران، رجاء، بی تا.
- خواجهوبی، ملا اسماعیل، «رساله وحدت وجود»، در: میراث حوزه اصفهان، تحقیق سید مهدی رجائی، اصفهان، مؤسسه الزهراء، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۶۶-۱۳۷.
- خوانساری، آقا حسین، الحاشیه علی شروح الإشارات، تصحیح احمد عابدی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
- سبزواری، ملاهادی، «التعلیقات علی الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه»، در: ملاصدرا، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، مشهد، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.
- ، «تعلیقه بر اسفار»، در: ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة العقلیه، بیروت، دار احیاء

- التراث العربی، ۱۹۸۱م.
- ، اسرار الحكم، مقدمه و حواشی ابوالحسن شعرانی، تهران، کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۶۲.
- ، «الحاشیة علی الحاشیة الجمالیة»، در: خوانساری، آقاجمال، الحاشیة علی حاشیة الخفری علی شرح التجرید، تحقیق رضا استادی، قم، مؤتمر المحقق الخوانساری، ۱۳۷۸.
- ، رسائل حکیم سبزواری، تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، اسوه، ۱۳۷۶.
- ، شرح الأسماء الحسنی، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.
- ، شرح دعاء الصباح، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.
- ، شرح مثنوی، تهران، وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴.
- ، شرح المنظومة، تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی تهران، نشر ناب، ۱۳۷۹.
- شیدان شید، حسینعلی؛ توکلی، محمدهادی، «بازنگری نوآوری حکیم سبزواری دربارهٔ حدوث عالم، حدوث اسمی»، حکمت اسراء، شماره ۲۱، پاییز ۱۳۹۴.
- شیرازی، سیدرضی، درسهای شرح منظومه حکیم سبزواری، تنظیم فاطمه فنا، تهران، حکمت، ۱۳۸۳.
- طالقانی، ملانعیم، منهج الرشاد فی معرفة المعاد، تحقیق رضا استادی، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۴۱۱ق.
- عبودیت، عبدالرسول، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، تهران، سمت، ۱۳۹۱.
- فیض کاشانی، ملامحسن، اصول المعارف، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
- قاضی سعید قمی، محمدسعید بن محمد مفید، الأربعینیات لکشف أنوار القدسیات، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۱.
- گیلانی، شمس الدین، «حدوث العالم»، در: منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۱، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.
- لاهیجی، ملاعبدالرزاق فیاض، شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام، اصفهان، انتشارات مهدوی، بی‌تا.
- ، گوهر مراد، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲.
- مدرس آشتیانی، میرزامهدی، تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری، به اهتمام عبدالجواد فلاطوری و مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.
- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، صدرا، ۱۳۷۱.
- ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۱: تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳.
- ، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۳: تصحیح مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳.
- ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۵: تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.
- ، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۶: تصحیح و تحقیق احمد احمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.
- ، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۷: تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۰.
- ، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۸: تصحیح و تحقیق علی اکبر رشاد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳.
- ، المشاعر، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، در: مجموعه رسائل فلسفی، ج ۴، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۹۱.
- ، رسالة فی الحدوث، تصحیح سیدحسین موسویان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸.
- ، مفاتیح الغیب، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶.
- نراقی، ملامحمد مهدی، اللمعة الالهیة فی الحکمة المتعالیة، ترجمة علیرضا باقر، کرج، عهد، ۱۳۸۱.
- نوری، علی بن جمشید، «حاشیة علی شرح الأصول الکافی صدرالمتألهین»، در: ملاصدرا، شرح الأصول الکافی، تصحیح محمد خواجهی، تحقیق علی عابدی شاهرودی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶.
- ، حجة الاسلام، برهان المله (کتابی در نقد گفتار هنری مارتین مسیحی در تعرض بر اسلام)، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۹۰.