



Ontology of Primal Matter Based on the Flowing Existence, Epistemological Consideration and Some of Its Implications

Dr. Behzad Parvazmanesh

PhD in Islamic Philosophy and Theology, graduated from Tarbiat Modares University and Lecturer of Islamic Philosophy at Qom Seminary

Email: b.parvazmanesh@gmail.com

Abstract

The characteristics that famous philosophers have stated for immaterial entities based on the primal matter of Peripatetics are incompatible with some philosophical and religious precepts of the immaterial beings. It seems that the origin of this is a conjunctural or unified interpretation of the primal matter. The approach of the research in solving this problem is to redefine the primal matter in relation to the flowing existence, in the form of analytical matter and to follow its reflections in the issue of matter and potency. In this context and with an interdisciplinary approach, first an explanation of two notable views from contemporary Neo-Sadrians is expressed. These views are based on the flowing existence and substantial motion. In the next stage, these positions are first criticized and then, with an epistemological consideration, a more comprehensive and new explanation of the position of matter is given. Replacing the conjunctural and unified matter with the analytical matter in explaining the concepts of "immaterial" and "material" with a descriptive-analytical method leads to a more precise explanation and further extension of the scope of motion, to deepening the ontology of motion, and to a greater compatibility of philosophical teachings with each other and with religious texts. The analytical material can also pave the way for a unique advancement in the Islamic aspect of the Islamic philosophy and illuminate other aspects of the capabilities of the transcendent theosophy, as well as new horizons for subsequent research in identifying and evaluating its various implications. Finally, specific cases of the implications of this explanation are listed and suggestions for further research are presented.

Keywords: Conjunctural matter, unified matter, analytical matter, material and immaterial, flowing existence, epistemological consideration.





بررسی انتقادی ماده انضمامی بر مبانی فلسفه مشاء و حکمت متعالیه هستی‌شناسی ماده نخستین بر مبنای وجود سیال، التفات معرفت‌شناسانه و برخی پیامدهای آن

بهزاد پروازمنش

دانش آموخته دکتری فلسفه و کلام اسلامی (گرایش حکمت متعالیه)

دانشگاه تربیت مدرس

مدرس فلسفه اسلامی حوزه علمیه قم

b.parvazmanesh@gmail.com

چکیده

ویژگی‌هایی که مشهور فیلسوفان برای موجودات مجرد بر پایه ماده نخستین مشائی بیان کرده‌اند با برخی از احکام فلسفی و دینی مجردات ناسازگار است. به نظر می‌رسد خاستگاه این امر، تفسیر انضمامی یا اتحادی از ماده نخستین است. رویکرد این پژوهش در حل این مسئله بازشناسی ماده نخستین در ارتباط با وجود سیال، در قالب ماده تحلیلی و پیگیری بازتاب‌های آن در بحث ماده و قوه است. در این زمینه و با رویکردی بینارشته‌ای ابتدا تبیین دو دیدگاه قابل توجه از سوی نوصدرانیان معاصر بیان می‌شود. این دیدگاه‌ها بر وجود سیال و حرکت جوهری مبتنی است. در مرحله بعد ابتدا این مواضع نقد می‌گردد و پس از آن با التفاتی معرفت‌شناسانه، تبیین جامع‌تر و جدیدتری از جایگاه ماده به دست داده می‌شود. جایگزینی ماده انضمامی و اتحادی با ماده تحلیلی در تبیین مفاهیم «مجرد» و «مادی» با روش توصیفی-تحلیلی به تبیین دقیق‌تر و توسعه بیشتر گستره حرکت، تعمیق هستی‌شناسی حرکت، ایجاد سازگاری بیشتر آموزه‌های فلسفی با یکدیگر و با متون دینی می‌انجامد. همچنین ماده تحلیلی می‌تواند زمینه‌ساز پیشبرد بی‌بدیل در جنبه اسلامی فلسفه اسلامی و روشنگر زوایای دیگری از توانمندی‌های حکمت متعالیه و نیز زمینه‌ساز پژوهش‌های پسین در شناسایی و ارزیابی پیامدهای بسیار آن باشد. در پایان، موارد مشخصی از پیامدهای این تبیین فهرست و پیشنهاداتی نیز برای ادامه پژوهش‌ها در این زمینه ارائه می‌گردد.

واژگان کلیدی: ماده انضمامی، ماده اتحادی، ماده تحلیلی، مادی و مجرد، وجود سیال، التفات معرفت‌شناسانه.

مقدمه

فلسفه و به‌ویژه فلسفه اسلامی در کنار بیان احکام موجود بما هو موجود به اثبات وجود مفاهیمی که وجودشان بدیهی نیست و نیز به دست دادن چستی موجوداتی که حقیقت آن‌ها روشن نیست می‌پردازد. ماده نخستین از این دست مفاهیم است که هم از حیث هستی و هم از حیث چستی دارای ابهامات و پیچیدگی‌های خاصی است. دلیل این امر دشواری مباحث حرکت و هستی‌شناسی سیلان است. پس از بدیهی بودن اصل وجود حرکت در جهان طبیعت، و پذیرش دیدگاه ارسطو در تقسیم موجود به بالفعل و بالقوه امری که موجب اختلاف زیاد فیلسوفان شده است تبیین چگونگی هستی و چستی ذات موجود بالقوه است.

به نظر می‌رسد اندیشه ماده نخستین در نهاد خویش در تبیین مسئله حرکت غیر قابل انکار است و ایرادهایی که بر تقریر مشائیان از آن وارد شده است، آن دسته که جنبه مبنایی ندارند¹ ناتمام است و آن دسته که بر آن وارد است، اشکالاتی مبنایی است و بنابراین چنین اندیشه‌ای از هماهنگی درونی بالایی در مجموعه فلسفه مشاء برخوردار است؛² اما برخی از مبانی مهم در این نظام فلسفی و به طور واضح‌تر در حکمت متعالیه وجود دارد که پذیرش تقریر مشهور مشائی - سنیوی ماده اولی؛ یعنی ماده انضمامی را با چالش بسیار جدی مواجه می‌سازد و زمینه‌ساز طرح مسائل بعدی در زمینه نحوه جایگزینی اندیشه‌ای برتر در این زمینه می‌گردد.³

دلیل اصلی این امر آن است که اصل اندیشه ماده و قوه واقعی بیرونی و بر خلاف آنچه گاه انگاشته شده است⁴ غیر قابل ارجاع به اعتبارات ذهنی است و این مسئله امری است که فلسفه ارسطویی و به پیروی از آن، حکمت مشاء اسلامی با منطقی صحیح آن را دریافته و بر اساس توانایی‌های خویش، تبیین مهمی از آن به دست داده است. حکمت اشراق نیز در دوران انتقال فلسفه اسلامی از حکمت مشاء به حکمت متعالیه در خصوص مبحث قوه و ماده نقش انتقادی مفیدی را ایفا کرد و بستر تحولات مهمی در این بحث را فراهم آورد.

این نوشتار بر آن است تا جایگزین مناسب این تفسیرها را به‌عنوان ماده صدرایی از مبانی حکمت متعالیه استخراج نموده، به دست دهد و از آن پس به مسائل مهم مترتب بر آن مانند مسئله گستره حرکت در

1. مصباح یزدی، تعلیقه علی نهایة الحکمة، 146؛ فیاضی، تصحیح و تعلیق نهایة الحکمة، 276/2، 275-380/2، 377/2.

2. پرواز منش و غفاری، «بررسی انسجام برهان فصل و وصل با نظام حکمت مشاء»؛ همان، «برهان قوه و فعل از منظر فلسفه مشاء»؛ پرواز منش، «قاعده حدوث؛ از سازگاری با فلسفه مشاء تا بهسازی در حکمت متعالیه».

3. پرواز منش، «بررسی انتقادی ماده انضمامی بر مبانی فلسفه مشاء و حکمت متعالیه».

4. مصباح یزدی، آموزش فلسفه، 195/2-196.

ممکنات مادی و مجرد پیردازد و از این طریق راهی از مبانی فلسفی برای حل و فصل برخی آموزه‌های مرتبط دینی پیرامون این موضوع به‌ویژه مباحث پیچیده مربوط به نفس و معاد بگشاید.^۱ دلیل این اهتمام آن است که بزرگ‌ترین مانع در این زمینه تفسیر خاص مشائیان از ماده و قوه و دیدگاه خاصی است که آنان در مورد موجودات مادی و مجرد و حرکت به‌ویژه حرکت جوهری داشته‌اند. اهمیت و ضرورت مسئله این پژوهش نیز از رهگذر همین امر مشخص می‌شود.

نحوه وجود متحرک و چگونگی ارتباط و نوع تحقق مقاطع حرکت مهم‌ترین زیرساخت این پژوهش است. برای دستیابی به این مهم باید رابطه مراحل مختلف حرکت را با یکدیگر به دقت توصیف و تحلیل کرد و ضمن پرداختن به دیدگاه‌های قابل توجه صاحب‌نظران در این زمینه به ارزیابی و پیشبرد آن‌ها در راستای حل مسئله پرداخت. برای پیشبرد مناسب‌تر مطالب بهتر است در ابتدا معلومات و مجهولات اصلی را از یکدیگر جدا کرد. در مورد فعلیت‌هایی که در طول حرکت، پیاپی حاصل می‌شوند چهار مطلب در ارتباط با ماده روشن است:

الف. با آمدن صورت اخیر، صورت پیشین دگرگون می‌شود و وضعیت وجودی پیشین خود را از دست می‌دهد.

ب. بر اثر تغییر وضعیت مزبور، صورت پیشین، برترین کمال و هویت شیء نخواهد بود؛ در غیر این صورت لازم می‌آید یک امر در آن واحد دارای دو واقعیت و دو ماهیت جداگانه باشد.

ج. میان مراحل حرکت ارتباطی برقرار است که برآورنده وحدت، ثبات و نیز آمادگی برای تحول متحرک است. از این امر به جهت مادی متحرک تعبیر می‌شود.

د. تمامی تعددها و تکثرهای یاد شده در خارج و در متن حرکت به نحو بالقوه و بسیط موجود هستند و تنها در ذهن است که به دلیل ساختار معرفتی خاصی که دارد این امور به نحو متعدد و متکثر بالفعل فهم می‌شوند.

بر پایه این دانسته‌ها مسئله این است که آیا با آمدن صورت بعدی، صورت پیشین، فقط جایگاه خود را از دست می‌دهد و آن را به صورت پسین وامی‌گذارد و خود به ماده می‌پیوندد یا یکسره نابود می‌شود. به نظر می‌رسد با واکاوی و تحلیل این امر می‌توان به حل مسئله و واقعیت قوه و ماده نزدیک شد.

در اینجا و از سوی فیلسوفان پیش از ملاصدرا دو دیدگاه پدید آمده است:

دیدگاه انضمامی؛ نظر فیلسوفانی مانند ابن‌سینا این است که صورت پیشین بی‌آنکه چیزی از آن بماند

۱. حسن‌زاده‌املی و جمعی از نویسندگان، یادنامه مفسرکبیر استاد علامه طباطبائی، ۵۴۵؛ حسن‌زاده‌املی، آله الحق، ۱۳۳.

یکسره نیست و نابود می‌شود و از نو صورتی دیگر و کامل‌تر بر ماده برمی‌آید؛ زیرا ماده تنها یک فعلیت را می‌پذیرد و از این‌رو در یک لحظه صورت خود را از دست می‌دهد و صورت جدید را می‌پذیرد و با ماندگاری خود در این فرآیند پیاپی، پیوند گذشته و آینده را نیز فراهم می‌آورد. مبنای اصلی ایشان در این رویکرد ماده منضم به صورت جسمیه است که مبتنی بر براهینی است که علاوه بر اثبات این امر، از چیستی و نحوه هستی این امر نیز پرده برمی‌دارد.

دیدگاه اتحادی؛ آنچنان که مشهور است نخستین متفکری که از «ترکیب اتحادی صورت و ماده» سخن گفته است دشتکی است. همچنین معروف است و در ابتدا نیز به نظر می‌رسد وی و ملاصدرا در ایده ماده اتحادی هم نظر هستند. اما بررسی و تأمل دقیق‌تر حاکی از آن است که اینچنین نیست و این دو اندیشمند نه تنها در تبیین که به تبع در مدعی متفاوت هستند. ملاصدرا به طور اجمالی به این مطلب اشاره دارد:

«الحق عندنا موافقا لما تفتن به بعض المتأخرين من أعلام بلدتنا شیراز [و هو صدر الدین الدشتکی]... أن التركيب بينهما إتحادي¹... وإن كان بين ما ذهب إليه [الدشتکی] من الإتحاد وبين ما رأينا بونا بعيدا²».

علت این تفاوت چنانکه پس از این تبیین می‌شود ابتداء شدید این بحث بر حرکت جوهری اشتدادی و به تبع بر تشکیک و اصالت وجود است. از این‌رو، بر خلاف ملاصدرا، دشتکی به دلیل نداشتن مبانی لازم دست‌کم در دو مورد نخست، آن را به درستی تبیین نکرده است.

شایان ذکر است که این پژوهش تبیین‌محور و پیامدگرا است و بررسی اسنادات و استنادات تاریخی موضوع آن به صاحبان اندیشه خارج حیطه آن است؛ در عین حال به دلیل نوع تبیین و پرداخت مناسب آن در نظام حکمت متعالیه، محط اصلی تبیین مطرح در این پژوهش، متون فلسفی ملاصدرا و شروح اصیلی است که به این مسئله پرداخته‌اند که بر اساس نتایج کاوش‌های نویسنده، منحصر در برخی شروح معاصر هستند.

در مقابل دو دیدگاه فوق، دیدگاه تحلیلی به ماده است که در آن، مفهوم ماده و صورت برگرفته از دو ویژگی وجود سیال هستند؛ آن‌گونه که در جهان بیرون، ماده از صورت نه جداست و نه جدا شدنی و تنها ذهن است که این دو از یکدیگر جدا می‌انگارد؛ مانند مراحل و ایستگاه‌های فرضی خود حرکت که تنها در ذهن شکل می‌گیرند. این در حالی است که آنچه در خارج رخ می‌دهد تنها یک وجود سیال و کشیده زمان-

1. صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، 282/5.

2. صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، 294/5.

مند است.

آثار پژوهشی در زمینه‌های مرتبط به موضوع این پژوهش وجود دارد؛ اما با دیدگاه‌هایی دیگر که بر اصالت و تفکیک ماده اتحادی از ماده تحلیلی آن اندازه که نویسنده جستجو و بررسی کرده است وجود ندارد. این آثار یا شخصیت محور هستند و یا جنبه تاریخی دارند و از موضوع و مسئله این پژوهش خارج است که در اینجا به آن‌ها اشاره می‌شود.

در خصوص ترکیب اتحادی ماده و صورت برخی معتقدند پیش از دشتکی برخی مشائیان نیز به این گونه از ترکیب قائل بوده‌اند.^۱ برخی دیگر ملاصدرا را در مدعا با دشتکی هم عقیده می‌دانند.^۲ برخی علاوه بر این، ادله ملاصدرا علیه دشتکی و حتی باور و نیز تصریح خود ملاصدرا به اینکه در مدعا نیز از دشتکی متفاوت است، به صراحت رد کرده‌اند.^۳ همچنانکه پس از این تبیین می‌شود به نظر می‌رسد که با وجود تشابه در اصل نظریه، دلایل اثبات و پاسخ به شبهات، پس از بررسی نظریه و مبانی هر یک از دو متفکر به نظر می‌رسد این دو دیدگاه بر یکدیگر منطبق نیست. از نظر منطقی ترکیب اتحادی ماده و صورت بر اصولی چون اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری مبتنی است. صرف نظر از اصالت وجود که در مورد اعتقاد سید سند به آن، اختلاف نظر است، وی به تشکیک وجود و حرکت جوهری قائل نیست و بنابراین می‌توان گفت ملاصدرا با مبانی خاص خویش تفسیر نوینی از نظریه ترکیب اتحادی ماده و صورت به دست می‌دهد.^۴

افزون بر این از منظر این پژوهش دیدگاه دقیق‌تری در نسبت‌سنجی این دو اندیشه امکان طرح دارد؛ چرا که این حجم از تفاوت‌های فنی و عمیق در تبیین و مبانی، به طوری طبیعی موجب تفاوت در مدعا نیز می‌شود و نشان داده می‌شود که نوع ترکیب صدرایی تفاوت بنیادی دقیق‌تری با ترکیب اتحادی دشتکی دارد. آن گونه که مولفه‌های تحلیلی بودن (در برابر اتحادی بودن) بر آن صادق است. از این رو باید ماده را در تبیین صدرایی آن، «ماده تحلیلی» نامید و نه ماده اتحادی.

ماده تحلیلی همان آمادگی دگرگونی و نداری‌های هر مرحله نسبت به مراحل بعدی در وجود سیال است و از این جهت «تحلیلی» نام گرفته است که تنها در ذهن است که این مرزبندی‌ها و جداسازی‌ها به فعلیت می‌رسد و در متن خارج تنها وجود اجمالی غیرتفصیلی آن‌ها محقق است. از این دیدگاه، حرکت به ماده انضمامی که تنها در جهان طبیعت یافت می‌شود نیاز ندارد؛ بلکه متحرک از آن رو که در هستی

۱. حسینی، و درگاهی‌فر، «ترکیب اتحادی از منظر صدرالدین دشتکی»؛ صوفی و کهنسال، «ترکیب ماده و صورت از نظر مشاء؛ اتحادی یا انضمامی؟».

۲. پارسایی، موسوی، «بررسی ادله و اشکالات ترکیب اتحادی ماده و صورت (با تأکید بر حکمت صدرایی)».

۳. درگاهی‌فر و حسینی، «ترکیب اتحادی از منظر صدرالدین دشتکی و ملاصدرای شیرازی».

۴. عابدینی و ریاحی، «ترکیب اتحادی ماده و صورت نزد سیدسند و ملاصدرا و قابلیت تبیین آن به وسیله مبانی ایشان».

خویش دچار نقصی زدودنی است، تا چنین است به سوی مراحل بعدی کمال خویش در تکاپو است و نبود ماده انضمامی او را از حرکت به سوی کمال برتر باز نمی‌دارد. در پایان بخش بعدی و در جمع‌بندی تقریرهای مهم بحث بر اساس نگاهی معرفت‌شناسانه، تبیین و توضیح گسترده‌تر و عمیق‌تری از ماده تحلیلی بر اساس وجود سیال به دست داده خواهد شد.

1- اثبات ماده تحلیلی

راهکار اثبات ماده تحلیلی بر ویژگی لیس بعد از لیس بودن حرکت جوهری مبتنی است. از نگاه پیشینیان و تا پیش از اثبات حرکت جوهری، ماده، بستر و پیش‌نیاز (دگرگون) «شدن» و «انفعال» بود؛ زیرا «شدن» و دگرگونی، به این معنا بود که امری به نام «منفعل» و «شونده» در هنگام دگرگونی باقی باشد تا آنچه را که ندارد؛ اما امکان و آمادگی به دست آوردنش را دارد به دست آورد؛ بر این اساس آنجا که ماده که جوهر دربردارنده «قوه» کمالات است موجود نباشد، دگرگونی نیز روی نمی‌دهد. پذیرش و قبول به این شیوه تنها به شکل کون و فساد روی می‌دهد؛ اما به نظر می‌رسد این مطلب با مبانی حکمت متعالیه از جهات بسیاری ناسازگار است. در این نوشتار این مطلب در مناسبت با نظریه «حرکت جوهری» مورد بررسی قرار می‌گیرد.

زیرساخت حرکت جوهر همان وجود سیال است که در نهاد خود بی‌قرار است. هستی پویا از آغاز تا پایان و بر خلاف آنچه در ذهن ایستانگر و ماهیت‌پندار، متعدد و جدا از یکدیگر می‌نماید، در جهان خارج، تنها یک هستی کشش‌دار است. از این رو پذیرش آن‌ها نیازی به ماده مشائی ندارد و ماده مشائی در حکمت متعالیه پذیرفتنی نیست. در این باره که حرکت جوهری دقیقاً چگونه صورت می‌پذیرد، دست‌کم دو دیدگاه میان نوصدرائیان وجود دارد. در اینجا هر دو دیدگاه طرح و بررسی می‌شوند تا زمینه تبیین دیدگاه برگزیده که جامع میان این دو دیدگاه و بر پایه مبانی توانمند حکمت متعالیه و به‌ویژه حرکت جوهری و وجود سیال فراهم گردد و بر پایه آن ماده تحلیلی با تبیین نوین و توانمند تبیین و اثبات گردد.

1-1- قبول به معنای اتصاف (نه انفعال)

قبول که مبنای اثبات هیولای مشائی است به معنای انفعال است. منفعل چیزی است که خود، فاقد امری است و سپس خودش بعینه، آن را به دست می‌آورد؛ اما در حرکت جوهری قبول به نحو اتصاف است به این معنا که موصوف هر وصفی که متحرک در جریان حرکت به دست می‌آورد غیر از موصوف صفات مراحل پیش و پس از خویش است و هیچ زمانی نبوده است که متحرک به عنوان عنصر ثابت در خلال حرکت در مرحله‌ای از حرکت امری را نداشته باشد و سپس آن را به دست آورد. از این دیدگاه، همه چیز در

جهان طبیعت ناپایدار است و به هیچ رو «انفعال» و «شدن» در آن رخ نمی‌دهد؛ بلکه در هر «آن» هر آنچه هست یکسره و یکباره نابود می‌شود و آنچه هم در مرحله بعدی به آن می‌پیوندد، دارا تر و برتر از آن است و هیچ‌گاه دچار آن کاستی نبوده است تا دگرگون شده‌ی مرحله پیشین خود باشد. در این دیدگاه هر مقطع از حرکت هیچ بهره‌ای از دارایی‌های پیش از خود ندارد.^۱

به نظر می‌رسد که این برداشت از حرکت جوهری و در همین حد، برداشت کاملی نیست. دلیل این امر آن است که هر چند می‌کوشد بر تحلیلی بودن تفاوت و تمایز مراحل حرکت وفادار و استوار بماند؛ با این وجود رابطه آن‌ها را چنان گسسته در نظر می‌گیرد که به جدایی و انفکاک خارجی آن‌ها و به کون و فساد بلکه تجدد امثال می‌انجامد و با وجود وحدانی سیال سازگاری ندارد. به نظر می‌رسد در این تبیین برای توجیه عدم تحقق انفعال در طول حرکت، چنین تصور شده است که در هر مرحله از دگرگونی حقیقتاً هیچ چیز از هستی مرحله گذشته بر جای نمی‌ماند و آنچه به آن می‌پیوندد به راستی هستی دیگری است که تنها مشابه هستی نابود شده است. این بیان خالی از ریزینی و دقت نیست و بر خلاف دیدگاه بعدی برای به دست دادن ماده تحلیلی سامان یافته است؛ اما نمی‌توان آن را تحلیلی عقلی برای حرکت دانست. با این وجود ممکن است بتوان برای این دیدگاه با توجه به دقتی که از آن برخوردار است توجیه و تبیینی یافت تا به واسطه آن قابل پذیرش باشد. این مطلب در تبیین دیدگاه برگزیده و در جمع‌بندی دو دیدگاه مذکور بیان خواهد شد.

2-1- بقاء اصل کمال و زوال حد آن

حرکت به‌عنوان خروج تدریجی از قوه و نقص به کمال و دارایی، تنها با از میان رفتن پی‌درپی کاستی‌های متحرک تحقق می‌یابد و نه اصل وجود آن. به سخنی دیگر گویی در طول حرکت، پوسته و مرز عدمی متحرک زدوده و به گونه‌ای یکپارچه و بسیط بر هسته مرکزی و دارایی‌های آن افزوده می‌شود. به سخنی دیگر هستی متحرک و سیال آمیزه‌ای تحلیلی از هسته‌ای پایدار (چهره تجرد) و پایانه و مرزی ناپایدار است (چهره مادی) که پیوسته و بر اثر حرکت زدوده و دگرگون می‌شود.^۲

در این دیدگاه توجه و تحلیل لازم به بالقوه و تحلیلی بودن تکرر مراحل و مقاطع حرکت نشده است. اساساً در تحلیل مباحث حرکت باید به خاطر داشت که بسیاری از تفکیک‌ها و احکامی که بیان می‌شود، اموری ذهنی و تحلیلی هستند به این معنا که هر چند مبتنی بر واقعیت هستند؛ اما آنچنان که در ذهن به نحو جدا از سایر امور ادراک می‌شوند در خارج از یکدیگر جدا نیستند. در اینجا نیز تفکیک میان هسته و

۱. عبودیت، شرح نه‌ایة الحکمة، 313-315.

۲. فیاضی، علم النفس فلسفی، 256.

پایانه وجودی متحرک، امری تحلیلی و برگرفته از وجود محدود و در عین حال سیال است؛ ازاین‌رو اجتماع و همنشینی فعلیت سابق و لاحق، گردآمدن دو فعلیت بالفعل خارجی نیست که ابن‌سینا به درستی آن را نشدنی می‌دانست:

«إن الجسم من حيث هو جسم له صورة الجسمية، فهو شيء بالفعل، و من حيث هو مستعد أي استعداد شئت فهو بالقوة، و لا يكون الشيء من حيث هو بالقوة شيئاً هو من حيث هو بالفعل شيئاً آخر، فتكون القوة للجسم لا من حيث له الفعل».¹

بلکه اجتماع دو فعلیت است که دوئیت آن‌ها تحلیلی و بالقوه است و صدرالمتألهین نیز بر همین اساس به ابن‌سینا پاسخ داده است.

«القبول قد يعنى الانفعال التجددى الذى يكون لحدوث مقابل الشيء كالمتمصل إذا صار منفصلاً و الماء إذا صار هواء و أما القبول بمعنى قوة الاستكمال؛ فالشيء الصورى يمكن اتصافه بالقبول بهذا المعنى بالقياس إلى اشتداده فى الكمالية. و بالجملة القبول قد يكون مصحوباً للعدم الخارجى للشيء و قد يكون مصحوباً للعدم ذهنى له».²

ازاین‌رو این دیدگاه با این چالش مواجه است که زوال حد از محدود بدون زوال محدود چگونه ممکن است؟ به نظر می‌رسد تنها پاسخ معقول به این امر تأکید بر تحلیلی بودن این جداسازی‌ها و ویژگی‌های این امور است.

1-3- دیدگاه برگزیده

در این تبیین، ضمن توجه بر خصوصیات هستی‌شناسانه متحرک به‌عنوان وجود سیال در خارج و نیز ویژگی‌های مثبت و پیشبرانه دو دیدگاه پیشین، توجه و تأکید می‌شود که متحرک در خلال سیلان وجودی خویش تنها یک فعلیت متصل ممتد در طول زمان است و تمام مقاطع منعکس شده آن در ذهن، تنها به نحو بالقوه در خارج موجود هستند. «هستی سیال» پیوستاری وجودی، پویا، یگانه و کشش‌دار است که هر مرحله آن، فروکاسته و مرتبه ضعیف مراحل بعدی است و این خود برهانی بر حرکت جوهری (لبس بعد از لبس) و ماده تحلیلی است.³

در این توجه و التفات معرفت‌شناسانه بار دیگر تأکید می‌شود که همه این تفکیک‌ها و تعددهای بالفعل در هر دو تقریر از ماده تحلیلی، اموری ذهنی است؛ البته منشأ انتزاع آن‌ها در متن خارج محقق است و

1. ابن‌سینا، الشفاء (الالهیات)، 67.

2. صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 331/3.

3. طباطبائی، نهایه الحکمة، 198-200.

ذهنی و اعتباری محض نیست. از نگاه این پژوهش، حرکت جوهری برآمده از پویش هستی است که تنها یک هستی (دگرگون) شونده است و به معنای مذکور، تنها در ذهن است که به ایستگاه‌های بالفعل بی‌شمار و جدا از هم فروکاسته می‌شود. از یاد بردن این کنش شناخت‌شناسانه که در ذهن شناسا روی می‌دهد همچنانکه پیشتر نیز دیده شد پیامدی جز «کون و فساد» یا «تجدد امثال» ندارد.

با توجه به این تبیین؛ یعنی تأکید بر تحلیلی بودن کثرت در حرکت، می‌توان با افزودن این نکته به دو دیدگاه پیشین، آن‌ها را اصلاح نمود و با مناسبتی که میان بدین ترتیب آن‌ها برقرار می‌شود به این جمع‌بندی دست یافت که هر دو دیدگاه در جایگاه خود دریافت نسبتاً درستی از حرکت جوهری دارند و تفاوت آن‌ها در این است که هر یک از حیثیتی متفاوت از دیگری به وجود سیال نگریسته است.

هر دو تقریر در این مسئله مشترک هستند که شخص کمال سابق با همه وجدان‌ها و فقدان‌ها در مرحله بعدی معدوم می‌شود. آنگاه اختلاف آن‌ها در این است که در تقریر دوم تأکید و تمرکز بر بقاء عین اصل کمال سابق است و در بیان اول بر نبود عین شخص کمال سابق می‌باشد.^۱

حاصل آنکه قبول به معنای اعم گاه خارجی است که همان حلول غیر تحلیلی خارجی و به معنای وجدان پس از فقدان است و خلع و لبس است. چنین امری بر فرض تحقق، نیازمند ماده انضمامی است و گاه قبول به معنای اعم به معانی تحلیلی است و به معنای مطلق حضور وصف برای موصوف و اتصاف آن به صفت است. این فرض نیز گاه به شکل قیام صدوری است؛ مانند قیام صور مرتسمه برای ذهن در حکمت متعالیه و گاه به شکل قیام حلولی و لبس بعد از لبس و وجدان بعد از وجدان و استکمال وجودی است.

ملاصدرا نیز آشکارا به تفاوت میان این دو امر پرداخته است و میان قبول و عروض به معنای انفعال با قبول به معنای مطلق اتصاف تفاوت قائل است. وی مورد اول را مخصوص امور حادث و زائل و مورد دوم را در رابطه با حدوث بعد از حدوث می‌داند؛ اما نه آنچنان که به گسیختگی مراحل فرضی حرکت بیانجامد. وی این مطلب را چنین بیان می‌کند:

«التحقیق أن القبول إن كان بمعنى الانفعال و التأثير فالشيء لا يتأثر عن نفسه و كذا إذا كان المقبول صفة كمالية للقابل فالشيء لا يستكمل بنفسه و أما إذا كان بمجرد الاتصاف بصفة غير كمالية تكون مرتبتها بعد تمام مرتبة الذات الموصوفة فيجوز كون الشيء مقتضياً لما يلزم ذاته و لا ينفك عنه كلوازم الماهيات».^۲

۱. به نظر می‌رسد این همان مسئله‌ای است که در مورد مسئله دشوار تحلیل و تبیین حرکت کتی اجسام مطرح است و ملاصدرا آن را با تفکیک میان جسم جنسی که باقی است و جسم نوعی که فانی است، حل می‌کند.
۲. صدر المتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ۱۷۶/۲.

همچنین وی در عبارتی که پیش از این از وی نقل شد با اشاره به این مطلب به ذهنی و تحلیلی بودن این دیدگاه نیز تصریح می‌کند.¹ توضیح اینکه آنچه ذاتی عرض است تنها همان عروض است و نه حلول؛ همچنین این حلول است که در حقیقت با فقدان و استکمال موضوع همراه است و نه مطلق عروض. بر این اساس چنین نیست که قابل و معروض، همواره موجودی ناقص و فاقد کمال مقبول باشد؛ بلکه می‌تواند واجد چیزی باشد که بر آن عارض می‌شود. قبولی که با استکمال معروض به آن همراه است قبول به معنای انفعال است و همان معنایی از قبول است که در قاعده «امتناع اتحاد فاعل و قابل» در بسط در نظر گرفته می‌شود؛ چرا که در این معنا از قبول و عروض، اتحاد فاقد و واجد محال است و جهت «عنه» و «فیه» که به ترتیب نشانگر حیثیت صدور و حیثیت حضور و وقوع هستند از یکدیگر جدا و با هم مغایر هستند. اما قبول به معنای مطلق اتصاف با استکمال معروض به وسیله عارض همراه نیست و از این رو حتی با وجوب ذاتی نیز سازگار است و به این معنا اتحاد فاعل و قابل در بسط قابل تحقق است؛ چرا که دو جهت صدور (عنه) و وقوع (فیه) در آن متحد هستند. در حکمت متعالیه از معنای نخست قبول به «قیام حلولی» و از معنای دوم آن به «قیام صدور» تعبیر می‌شود. صدرالمتألهین در این باره این چنین می‌نگارد:

«إن أكثر ما يطلق لفظ الاتصاف أنما هو في؛ لأعراض التي يتأثر منها الموضوع و يصير بحال لم يكن هو في ذاته عليها كالجسم في اتصافه باللون و الطعم و سائر الأعراض».²
 «إن ههنا اشتباها في أخذ القبول بمعنى الانفعال التجددي الذي هو من باب الاستعدادات مكان القبول بمعنى مطلق الاتصاف بأمر زائد».³

بر اساس این دیدگاه و این گونه از هستی‌شناسی وجود سیال و با توجهی معرفت‌شناسانه به چگونگی حکایت مفاهیم فلسفی از خارج و به‌ویژه با ظرائف بحث حرکت، زمینه اثبات ماده انضمامی که بر اساس انفعال خارجی است به کلی از میان می‌رود و ماده جنبه‌ای تحلیلی می‌یابد. به این معنا که ضمن لزوم و ضرورت وجود استعداد و قابلیت پیشین برای پیدایش هر پدیده‌ای در جوهر، این واقعیت به ویژگی وجود سیال در قیاس هر مرحله قبل با مرحله بعد از آن تبیین می‌شود؛ یعنی به حیثیتی عقلی از جوهر متحرک و وجود سیال فرومی‌کاهد؛ اما از اساس نفی نمی‌شود و نیز دلالت بر گسست بالفعل مقاطع بالقوه آن در خارج نمی‌کند.

نتیجه آنکه هر حدی از امتداد حرکت که در نظر گرفته شود نسبت به پیش از آن فعلیت است و نسبت

1. صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 331/3-332.

2. صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 200/6.

3. صدرالمتألهین، شرح الهدایة الاثریة، 371؛ ر.ک: صدرالمتألهین، المبدأ و المعاد، 67؛ صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 128/6.

به پس از آن قوه است. خود آن حد نیز به قبل و بعدی تقسیم می‌شود که دوباره نیمی از آن قوه است و نیمی دیگر فعلیت. این قابلیت تقسیم پایانی ندارد و نمی‌شود مرزی برای آن تعیین کرد. به «حیثیت نقص هر مرحله از وجود سیال نسبت به مرحله بعدی» ماده تحلیلی یا ماده سیال گفته می‌شود. روشن است که وجه این نام‌گذاری از آن روست که این امر ویژگی‌ای تحلیلی و غیر انضمامی از وجود سیال است که به پرسش ماده پاسخ می‌دهد و همراه با این التفات معرفت‌شناسانه مهم است که فیلسوف را از خلط ذهن و عین و به-ویژه در اینجا از تحکیم ویژگی‌های خاص مفاهیم فلسفی بر ذهن به جد بازمی‌دارد.

از این رو هیولای تحلیلی، مفهومی ماهوی حقیقی نیست تا هویت خارجی، فی نفسه و با صرف نظر از غیر خود مصداق آن باشد، این مفهوم به حیثیتی وجودی ناظر نیست؛ بلکه مفهومی به ظاهر ماهوی و درحقیقت غیر ماهوی است که از هویت سیال جسم انتزاع، و بر آن حمل می‌شود. از این جهت از آن انتزاع می‌شود که به اجزایی فرضی تقسیم می‌شود که هر یک فعلیتی نافص در مقایسه با فعلیت بعدی است و به موجب تعلق آن‌ها به یک وجود متصل سیال، عقل حکم می‌کند به اینکه این ناقص بالقوه آن کامل بعدی است. پس درحقیقت مفهوم بالقوه و نیز مفهوم هیولا ناظر به نقص فعلیت کنونی است نسبت به فعلیت کامل‌تری که در ضمن وجود سیال در حال اشتداد جسم جانشین این فعلیت می‌شود.

ملاصدرا در این زمینه تعبیرات گویایی دارد که به مطالب این بخش بطور فشرده دلالت دارد. در نحوه ابراز مبانی و دیدگاه‌های خاص خویش در این زمینه، همچون موارد متعدد دیگر نه به صراحت؛ بلکه تلویحی و اشاره‌وار، از هیولای عقلی یا تحلیلی سخن می‌گوید و نه از هیولای خارجی متحد با صورت یا منضم به آن. شایان ذکر است که او در مواردی به جای واژه «فعلیت» از واژه «صورت» استفاده می‌کند:

«ربما يكون وجوده السابق من غير حامل كافيا في رجحان وجوده اللاحق وذلك إذا كان وجوده اللاحق طورا آخر من الوجود بأن يكون كمالا و تماما لوجوده السابق و من نظر في مراتب الأكوان الاشتدادية لموجود كوني كالسواد في اشتداده و كحرارة الفحم في اشتدادها وجد أن حامل إمكان كل فرد ضعيف وقوته يزول عنه ذلك الإمكان و لا يزول حقيقة ذلك الفرد بل يشتد و إنما يزول نقصه و ضعفه».¹

«المادة و مرتبة وجودها من الصورة... ليست نسبة الصورة الجسمية إليها نسبة لازم خارج أو صورة مكملة لحق كل منهما إلى الشيء بعد تمام حقيقته و وجوده و ليس للهيولي وجود مستقل بالفعل إلا بالصورة بمعنى أن الصورة نحو وجودها الخارجي و جهة تحصلها و تمامها فوجودها عبارة عن نقصان وجود الصورة بحسب الشخص».²

1. صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، 394/8؛ ر.ک: صدر المتألهين: مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهين، 170.

2. صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، 144/5.

«إن نسبة المادة إلى الصورة نسبة النقص إلى الكمال».¹

«إن نسبة المادة إلى الصورة نسبة النقص إلى التمام».²

نقص حاکی از عدم است؛ پس مفهوم بالقوه و نیز مفهوم هیولا که مبدا قوه فرض می شود به جنبه عدمی صورت ناظر است، ولی نه عدم مطلق، بلکه عدم اثر یا آثاری در صورت در مقایسه با هویتی که واجد چنین اثر یا آثاری است و در ادامه وجود این صورت و پیوسته به آن تحقق یافتنی است:

«لا شك عندنا في أنَّ الهيولى ليست أمراً مابينا في الوجود لعلته القريبة وغيرها بحسب نفس الامر، إذ لا وجود لها استقلالياً، بل الوجود إنما يكون بالذات للصورة والهيولى منها بمنزلة الظل من ذي الظل. و الظل أمر عدمي في الخارج إلا أنَّ للعقل أن يتصورها شيئاً آخر غير الصورة يكون ماهيتها في نفسها قوة شيء واستعداد أمر حادث، كما يتصور الظل معنى آخر غير الضوء ماهيتها عدم النور ونقصانه والحاصل أنَّ نسبة الهيولى إلى الصورة نسبة النقص من حيث هو نقص إلى التمام».³

به نظر می رسد می توان گفت حتی در مواردی که صدر المتألهین به ظاهر مدعی هیولای خارجی متحد با صورت است، در حقیقت مقصودی غیر از هیولای تحلیلی ندارد؛ زیرا وی غالباً در مقام تفسیر اتحاد هیولا و صورت یا تفسیر ترکیب اتحادی آنها، گاهی می گوید این ماده است که با وجود صورت موجود است: «وجود کل مادة انما هو بصورتها»⁴ و گاه وجود صورت را همان وجود ماده می داند: «إنَّ معنى إتحاد المادة بالصورة ... أنَّ موجوداً واحداً هو الصورة وجودها بعينه وجود ما هو المادة»⁵ و به این معنا است که هویت خارجی حقیقتاً و بالذات وجود صورت است و بالعرض و المجاز وجود ماده نیز هست؛ زیرا اگر هیولا به جهت نقص نسبی هویت صورت اشاره نمی داشت؛ بلکه امری وجودی و متحد با هویت صورت بود، این تعبیر بی معنا بود.

2- پیامدها و مؤیدها

در پایان این بخش به برخی از لوازم و پیامدهای مستقیم ماده تحلیلی پرداخته می شود تا اهمیت و درجه کارایی این آموزه در حل جدید مسائل قدیم یا طرح و حل مسائل جدید بررسی شود. روشن است که

1. صدر المتألهین، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین؛ 59؛ ر.ک: صدر المتألهین، مفاتیح الغیب، 393؛ صدر المتألهین، شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر الهیات شفا، 168؛ صدر المتألهین، رسالة فی الحدوث، 31.

2. صدر المتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 3/9.

3. صدر المتألهین، المبدأ و المعاد، 444/2-445.

4. صدر المتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 3/9.

5. صدر المتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 293/5.

این امر خود به عنوان مؤیدی بر درستی این نظریه نیز شمرده می‌شود.

2-1- جوهر نبودن صورت جسمیه و اصلاح مقولات

در تقسیم‌بندی معروف جواهر به عقل، نفس، ماده، صورت جسمیه و جسم که خود مرکب از ماده و صورت جسمیه است، صورت جسمیه هم فصل جوهر جسم است و هم نوعی از جوهر شمرده شده است. واضح است که این مطلب با بساطت فصل و اینکه فصل برای پرهیز از تسلسل نباید تحت هیچ جنس و مقوله‌ای داخل باشد نمی‌سازد.

این مشکل بر اساس تحلیلی بودن مفهوم «ماده» از اساس از میان می‌رود. دلیل این امر آن است که بر اساس تحلیلی بودن ماده، تفکیک میان آن با صورت جسمیه تفکیکی غیر خارجی و تنها امری ذهنی است. آنگونه که منشأ انتزاع آن در خارج همان وجود سیال جسم است که پیش از این به طور مفصل توضیح داده شد. بنابراین جسم و ماده و صورت هر سه یک امر هستند به این معنا که تمایز خارجی ندارند تا تقسیم هم باشند. این مطلب در حقیقت به معنای لزوم تجدید نظر در مقولات عشر در بخش جسم و ماده و صورت و بازگرداندن آن‌ها به یک نوع است.

به بیان دیگر این مشکلات در فرضی پیش می‌آید و لاینحل می‌نماید که ماده و صورت به شکل مرسوم و سنتی پذیرفته شود؛ اما اگر ماده امری تحلیلی و از قبیل محمول من صمیمیه برای جسم باشد و نه بالضمیمه، این مشکل از اساس پدید نمی‌آید تا نیاز به راه حلی داشته باشد. از این دیدگاه، جسم و صورت جسمیه و ماده عین یکدیگر هستند و تنها در تحلیل عقل از یکدیگر جدا می‌شوند و صورت جسمیه جدا از جسم و ماده نیست تا بحث شود که چگونه با اینکه خود نوعی از جوهر است فصل نوعی از جوهر که همان جسم است نیز هست.

با انکار ماده انضمامی به عنوان جوهر فاقد هر گونه فعلیت و نیز محل صورت جسمیه، صورت جسمیه نیز به عنوان نخستین جوهر حلول کننده بر هیولای نخستین انضمامی نفی می‌شود و صورتی غیر حلولی خواهد بود. حال اگر مانند شیخ اشراق جوهر بودن صورت‌های پس از صورت جوهری انکار شد و تنها به عنوان اعراضی برای جسم پذیرفته شد، جوهر غیر نفسانی تنها همین صورت غیر حلولی جسم خواهد بود؛^۱ با این وجود اگر آنچنان که مشهور فلاسفه گفته‌اند صورت‌های نوعیه غیر از نفوس، جوهرهای جسمانی دانسته شوند می‌توان جوهر جسمانی را به دو نوع کلی تقسیم کرد. یکی جوهری که احتیاج به محلی ندارد که در آن حلول کند و آن همان جسم است و دیگری جوهری که احتیاج به جوهر دیگری دارد

۱. شیخ اشراق، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۱/ 284، 88/2.

که در آن حلول کند و منطیع گردد و آن عبارت است از صورت‌های نوعیه؛ مانند صورت‌های عنصری و معدنی و نباتی؛ اما با انکار جوهریت اینگونه صورت‌ها، جوهر جسمانی و مادی منحصر به جسم خواهد بود.

در مقابل به نظر می‌رسد فیلسوفانی که به این مطلب باور نداشته‌اند یا کوشیده‌اند بدون به‌کارگیری آن این مسئله را حل کنند؛ در نهایت این اشکال را وارد و نظریه مقولات را دچار این نقیصه آشکار دانسته‌اند. در اینجا راه حلی از ملاصدرا و نیز علامه طباطبایی به اختصار طرح و بررسی می‌شود.

پاسخی از ملاصدرا

ملاصدرا در یکی از پاسخ‌های خود که با چشم‌پوشی از نظریه وجودی فلسفی بودن فصل اخیر آن را بیان کرده است معتقد است، صورت هر چند نوعی از انواع جوهر است؛ اما نوع بسیطی است. و از این رو تحت مقوله جوهر بودن ضرری به بساطت آن نمی‌زند و به تسلسل ناشی از ترکیب صورت نمی‌انجامد. همچنان که نمایان است به این دلیل که نمی‌توان این پاسخ را بر تناقض‌گویی آشکار بین دو ادعای بسیط بودن نوع و تحت مقوله جوهر بودن آن حمل کرد؛ ناچار باید آن را به معنای پذیرش اشکال مورد نظر تلقی کرد.

«الحل فی الجمیع أن جنسیة الجنس لا یقتضی أن یکون جنسا لجمیع ما یندرج تحته سواء کان نوعا أو فصلا».¹

پاسخ علامه طباطبایی

در این پاسخ کوشش شده است با توجه به اختلاف اعتبار که میان فصل و صورت وجود دارد این مسئله توجیه و تبیین گردد. بیان ایشان در اینجا خالی از ابهام و اجمال نیست و به نظر می‌رسد تقریر پاسخ این است که به دلیل اینکه وجود فی نفسه فصل، لغیره (للجنس) است؛ از آن جهت که فی نفسه است، صورت از آن انتزاع می‌شود و به همین دلیل تحت مقوله جوهر نیست؛ با این وجود از آن جهت که للجنس و لا بشرط است ماهیتی از آن قابل انتزاع نیست تا در مقوله‌ای مندرج باشد و فصل همین حیث مفهومی است. حال از آنجا که ماهیت صورت و فصل ذاتا یکی است می‌توان از مندرج نبودن فصل در مقوله جوهر، مندرج نبودن صورت را در جوهر را نیز نتیجه گرفت.

«یختلف حکم المفاهیم باختلاف الاعتبار العقلی الذي یطروها وقد تقدم فی بحث الوجود لنفسه و لغیره أن الوجود فی نفسه هو الذی ینتزع عنه ماهیة الشیء و أما اعتبار وجوده لشیء فلا ینتزع عنه ماهیة و إن

1. صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 255/4؛ صدرالمتألهین، شرح و تعلیقه صدرالمتألهین بر الهیات شفا، 49.

کان وجوده لغيره عين وجوده في نفسه. و الفصل مفهوم مضاف إلى الجنس حيثية أنه مميز ذاتي للنوع، وجوده للجنس؛ فلا ماهية له من حيث إنه فصل و هذا معنى قولهم إن لازم كون الجنس عرضا عاما للفصل و الفصل خاصة له أن ليست فصول الجواهر جواهر بمعنى كونها مندرجة تحت معنى الجواهر اندراج الأنواع تحت جنسها بل كاندراج الملزومات تحت لازمها الذي لا يدخل في ماهيتها».¹

همچنانکه ملاحظه می‌شود، در این پاسخ اساسا ماهوی بودن فصل انکار می‌شود تا فصل امری ماهوی نباشد که مندرج در جنس شود. و این بر خلاف فرض مسئله است که فصل و ازجمله صورت جسمیه امری ماهوی است. به نظر می‌رسد این موضع تنها با نگاه وجودی که در این پژوهش نیز پیگیری شده است سازگاری دارد که آن را امری تحلیلی وجودی شمرده شده است؛ از این رو این ویژگی به نوعی مؤید ماده تحلیلی است.

به هر رو در این پاسخ‌ها بیش از این به اثبات نرسیده است که یا صورت را باید نوعی بسیط از جوهر دانست (دیدگاه صدرا) و یا نباید آن را از مقوله جوهر دانست (دیدگاه علامه طباطبائی)، و این هر دو تغییر دادن صورت مسئله است و نه حل کردن آن؛ زیرا سخن در این بود که پیشینیان این چنین کاری را انجام داده‌اند و این امر موجب اشکال مزبور شده است. نتیجه آنکه ایشان نیز با این پاسخ و دفاع، در عمل این اشکال را بر پیشینیان وارد دانسته و تثبیت کرده‌اند یا دست‌کم آنکه جواب گویایی برای آن به دست نداده‌اند.

2-2- تقارب آراء مشاء و اشراق درباره ماده و قوه

قوه تحلیلی که از اعراض تحلیلی وجود سیال است از یک نظر نقطه میانه‌ای نسبت به موضع حکمت مشاء و اشراق شمرده می‌شود. این امر از این جهت که خارجا از حیثیات جوهر است به حکمت مشاء نزدیک است و از این جهت که عرض است و در زمره جواهر شمرده نمی‌شود، به دیدگاه شیخ اشراق شباهت دارد. تمایز قوه تحلیلی نیز از دیدگاه مشائیان و اشراقیان از این قرار است که این امر بر خلاف دیدگاه مشائیان و اشراقیان امری مقولی و ماهوی نیست بلکه امری تحلیلی و از معقولات ثانیه فلسفی است. ماده تحلیلی نیز به‌عنوان حامل چنین قوه‌ای خود صورتی از مقاطع وجود سیال بما هو سیال است و از این جهت نزدیک به دیدگاه حکمت اشراق است و از حکمت مشاء دور می‌شود.

2-3- حقیقت وجودی جواهر مثالی

یادآوری این نکته شایسته است که این ویژگی عالم مثال که جهانی است که در آن ماده راه ندارد؛ اما برخی از ویژگی‌های ماده را دارد با ماده تحلیلی تشکیکی به آسانی و درستی به دست داده می‌شود. در این

1. طباطبائی، نه‌ایه الحکمه، 83-84.

دیدگاه ماده در جوهر مثالی نیز به نحوی موجود است و تنها کاهش و افزایش می‌یابد. بر این اساس روشن می‌شود که این گفته مشهور که جواهر مثالی برخی از احکام ماده مانند امتداد را دارا هستند؛ اما ماده ندارند؛ بر اساس ماده تحلیلی و تشکیک در تجرد از اساس حل می‌شود و این تناقض آشکار از این موجودات رخت برمی‌بندد.

2-4- جمع میان حرکت توسی و قطعی

در مورد اصالت و اعتباریت حرکت توسی و قطعی اختلاف نظر معروفی میان بزرگان فلسفه وجود دارد. به نظر می‌رسد می‌توان بر اساس ماده تحلیلی و تبیینی که این مفهوم بر اساس آن شکل گرفت وجه جمعی میان این دو نظر ارائه کرد. با توجه به اینکه در تفسیر و توضیح نظریه حرکت جوهری این نکته روشن شد که قوه و ماده و فعلیت و نیز ثبات و سیلان در وجود سیال در خلال حرکت درهم آمیخته و در یکدیگر تنیده هستند و وجود منحازی در قبال یکدیگر ندارند؛ می‌توان به این نتیجه رسید که حرکت در متن خارج، وجود سیالی است که واجد هر دو حیثیت استمرار و توسی و امتدادی قطعی است. به این معنی که هر یک از این دو مفهوم، گزارش از حیثیتی و وجهی از سیلان وجود است که در ذهن شناسا بازتاب یافته و درک می‌شود. از این رو هم قطعیت و هم توسیطیت دو امر واقعی هستند که به نحو بساطت در وجود سیال موجودند و از این لحاظ هر دو اصیل هستند و هر یک به عنوان مفهومی فلسفی و مُفَرِّز در ذهن فاعل شناسا از جهتی از متن سیال وجود خارجی حکایت می‌کنند. در مقابل بر اساس مبانی ماده انضمامی، ثبات و سیلان حرکت نیز اموری انضمامی هستند و این امر زمینه اصالت و اعتباریت یکی نسبت به دیگری را پدید می‌آورد. از این رو به نظر می‌رسد وحدت خارجی و تعدد اعتباری نفس الامری و لحاظی مندرج در ماده تحلیلی باعث جمع سالمی میان دو نظر معروف و حل این مشکل می‌گردد.

2-5- تشکیک در تجرد و باز تعریف مادی و مجرد

نوع نگاه به ماده و به معیار مادیت و تجرد است که تعیین می‌کند، تجرد امری متواطی و یا تشکیکی است. آیا مرزی روشن و معین میان عالم ماده و جهان مجردات وجود دارد یا مادی بر اثر حرکت جوهری از مادیت به تجرد می‌رسد و همانطور که از تحلیل حرکت برمی‌آید، قوه و فعلیت عین یکدیگرند و حدود مرز مشخصی میانشان وجود ندارد. روشن است که این فضا و چنین ویژگی‌هایی کاملاً با ماده تحلیلی سازگار است و ماده متواطی انضمامی به هیچ رو آن را تاب نمی‌آورد. ملاصدرا درباره معیار مادیت و تجرد مانند بسیاری از مسائل فلسفی دیگر، به طور مستقل و صریح سخنی نگفته است. چنان که گویی در این مسئله با ابن‌سینا موافق است؛ با وجود این از آراء گوناگون او در باب مادیت و تجرد می‌توان حدس زد که وی دیدگاه متفاوتی نسبت به مشهور فیلسوفان داشته است یا دست‌کم مبانی فلسفی او تاب این امر را دارد که دیدگاه

متفاوتی را رقم بزند. از جمله این آراء، دیدگاه‌های نقض‌آلود و جالب توجهی است که پس از این فهرست می‌شود و از دیدگاه نگارنده پیگیری آن‌ها راهگشای حل بسیاری از مسائل و رسیدن به نظریات و مبانی نوین فلسفی است. همچنین ماده تحلیلی زمینه را برای نگاه تشکیکی به مادیت و مجرد و حل و فصل فهرست مشکلاتی که ناشی از ماده انضمامی است و پس از این طرح می‌شود فراهم می‌آورد. برخی فیلسوفان متأخر نیز لازمه مبانی حکمت متعالیه را نوعی آمیختگی و تشکیک میان امور مادی و مجرد دانسته است:

«اتحاد ماده و صورت در باب نفس ... [بر] اتحاد مجرد و مادی [مبتنی] می‌شود. این، نکته خیلی ظریفی در باب اتحاد مادی و مجرد است که مربوط به فلسفه ملاصدراست و در فلسفه بوعلی نیست. مادی و مجرد در طبیعت همیشه با همدیگر متحدند به طوری که نمی‌شود مرزی معین کرد؛ و آنچه گفته می‌شود در مقام مثال است. مثلاً فرض کنید سیب سبزی که دارد قرمز می‌شود، اگر بخواهید بین آن طرفش که قرمز قرمز است و آن طرفش که سبز سبز است مرزی معین کنید، و یک خطی معین کنید که از اینجا سبز است و تا اینجا قرمز است، ممکن نیست. سبزی تدریجاً به قرمزی تبدیل می‌شود بدون اینکه بشود مرزی معین کرد ... به این دلیل که مسأله حرکت در اینجا مطرح است. با حرکت از مادیت به مجرد می‌رسد، و در حرکت هم، قوه و فعلیت با همدیگر متحد هستند، یعنی حدود مرز میانشان نیست. هر حدی را شما در نظر بگیرید، این حد نسبت به قبلش فعلیت است و نسبت به بعد از خودش قوه است. ولی خود همان حد هم باز تقسیم می‌شود به قبل و بعد که باز نیمی از آن قوه است و نیمی دیگر فعل، و آن نیمی هم باز تقسیم می‌شود به قوه و فعل، الی غیرمتناهی ... و نمی‌شود مرزی برایش معین کرد».^۱

در این بخش فهرستی از مطالب فلسفه مشاء و حکمت متعالیه که تنها از طریق ماده تحلیلی قابل تبیین و توجیه معقول است و از منظر ماده انضمامی و نگاه غیرتشکیکی مشائی به تناقض می‌انجامد طرح و جمع‌بندی می‌شود:

الف. تبیین سریان علم در موجودات؛ ب. امتدادهای متداخل؛^۲ ج. امتدادهای غیر قابل اشاره؛^۳ د. حلول غیرسریانی؛ ه. اناطه ادراکات حسی قوای حسی مجرد بر انفعال اندام مادی؛ و. امتداد مجردات خیالی؛^۴ ز. عدم امتداد پایدار نفس مجرد مثالی.^۱

۱. مطهری، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ۲۵۶/۸.

۲. صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ۴۷/۴.

۳. صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ۲۲۱-۲۲۲/۴.

۴. ر.ک. همان، ۶۷۵/۳-۶۸۵؛ ۲۳۶/۸-۲۳۹؛ همو، الشواهد الربوبیة، ۲۳۷، ۲۳۸؛ همو، مفاتیح الغیب، ۵۰۹، ۵۱۰؛ همو، عرشیه، ۲۳۷، ۲۴۸؛ همو، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، ۳۲۸؛ همو، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ۲۲۱-۲۲۲/۴.

به نظر می‌رسد موارد زیر نیز قابل الحاق به این فهرست هستند و جز مورد آخر همه مبتنی بر آراء خاص مشائیان هستند:

ح. غیر قابل خرق و التیام بودن جسم فلکی؛ ط. روحانیه الحدوث بودن نفس؛ ی. مراتب ادراک حسی، خیالی و عقلی.

2-6- اتحاد نفس و بدن و ماده

فلاسفه از سویی به تجرد نفس ناطقه باور دارند و از سوی دیگر نفس را با بدن مثالی یا عنصری متحد می‌دانند درحالی‌که با مرزبندی غیرتشکیکی میان مجرد و مادی این امر تبیین معقولی ندارد و در حکم اتحاد دو امر متباین است. شایان ذکر است که در نظام حکمت صدرایی اتحاد ماده و صورت در باب نفس همان اتحاد نفس و بدن است؛ ازاین‌رو این مسئله در حقیقت همان مطلب پیشین است که از نگاه صدرایی بر نفس پیاده شده است.

2-7- وحدت تشکیکی وجود

به‌طورکلی وحدت تشکیکی حاکم بر مراتب وجودات بر مبنای حکمت متعالیه هر گونه مرز روشن میان مجردات و مادیات را درهم می‌شکند و موجب تشکیکی شدن تجرد و مادیت می‌شود و با مرزبندی مرسوم و متواطی میان مادیات و مجردات سازگار نیست.

2-8- حرکت جوهری نفس

حرکت جوهری نفس و اتحاد عالم و معلوم، در مراتب و کمالات هستی واقع می‌شود و بر این اساس و به‌عنوان مسافت و موضوع حرکت، امری پیوسته و بی‌طرفه است و این امر جز با تشکیک در تجرد و مادیت قابل توجیه و تبیین نیست. دلیل این امر آن است که نفس بر پایه نظریه جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء بودن نفس از تجسم تا مقامات عالی تجرد قابلیت تحول و تکامل دارد.

2-9- هویت شبه تشکیکی جسم در فیزیک مدرن

پس از کشف ذرات به اصطلاح بنیادی اتم در قرن نوزدهم (الکترون، پروتون و نوترون)، اکتشاف بزرگ‌تری در آغاز قرن بیستم توسط اینشتین و بر اساس نظریات ماکس پلانک رخ داد که بر اساس آن به این نتیجه رسیدند که این ذرات نیز تفاوت حقیقی با انرژی ندارند و قابل تبدیل به یکدیگر هستند. به این معنا که آن ذرات بنیادی در حقیقت فشرده بسته‌های انرژی (فوتون) هستند و بر عکس. طبیعتاً این دیدگاه به معنای تفاوت تشکیکی یا شبه تشکیکی انرژی و جسم و طبیعتاً مراتب و اختلافات تشکیکی یا شبه

تشکیکی در میان اجسام است؛ چرا که از این منظر تفاوت آنها تنها در شدت و ضعف یا در اندازه تراکم انرژی است.

بر اساس این دیدگاه همچنانکه علامه طباطبایی احتمال داده‌اند باید انرژی را نوعی اضافی از جوهر و جسم را نوعی حقیقی از انرژی دانست. به سخنی دیگر باید انرژی را جنس قریب جسم دانست. دلیل این عدم قطعیت شاید این باشد که به دلیل امتناع تحقق جوهر از غیر جوهر، فوتون‌ها همان جوهر جسمانی عنصری باشند که به تنهایی حس نمی‌شوند.

«نعم لو سلم ما يقال إن المادة - يعنون بها الأجسام الذرية الأولى - قابلة التبدل إلى الطاقة وإنها مجموعة من ذرات الطاقة المتراكمة كان من الواجب في البحث الحكمي أخذ الطاقة نوعا عاليا مترتبا على الجوهر قبل الجسم ثم ترتيب الأبحاث المتفرقة على ما يناسب هذا الوضع؛ فليتأمل».^۱

این موارد و مواردی از این دست با معیارهای مرسوم و پیشین سینوی، مبتنی بر تلازم ماده انضمامی، امتداد جوهری و حرکت عرضی به تناقض می‌انجامد و چنانکه اشاره شد با ضوابط و ویژگی‌های آن سازگاری ندارد.

برای از میان برداشتن این ناسازگاری و بر اساس چهار مورد نخست این فهرست می‌توان استنباط کرد که باید در حکمت متعالیه که طراح بیشتر موارد این فهرست است، آموزه‌های زیر صادق باشد:

الف. عدم تلازم بین مادیت و جسمانیت.

ب. هویت مثالی - عقلی نفوس ناطقه میان مجردات ممتد مثالی و مجردات عقلی.

ج. توسعه جواهر دوگانه سینوی مادی جسمانی و مجرد عقلانی به چهار گروه «مادی ممتد»، «مادی غیر ممتد»، «غیر مادی ممتد»، «غیر مادی غیر ممتد».

د. نبود طفره و اثبات پیشینی طیفی از جواهر در مرز جماد و گیاه و حیوانات متعلق به گروه دوم و سوم.^۲

هـ. نبود دست‌کم ناکارآمدی مرز روشن سینوی میان مجرد و مادی.^۳

نتیجه‌گیری

این پژوهش ضمن دفاع از اصل ایده ماده نخستین و نظریه قوه و فعل ارسطو، کوشید بر مبنای وجود سیال و توجه به ویژگی‌های صحیح معرفت‌شناختی فاعل شناسا با دستیابی به تبیینی صدرايي و تشکیکی از

۱. طباطبایی، نه‌ایه الحکمه، ۸۹.

۲. صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ۳۹۶/۸.

۳. صدرالمتألهین، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، ۸۶-۸۷.

این نظریه، اصل‌ترین ایراد وارد بر این ایده ماده نخستین؛ یعنی وجه انضمامی بودن آن را اصلاح کند و ماده تحلیلی را به دست دهد. این آموزه نتایج پرشماری دارد که زمینه پژوهش‌های مهمی را فراهم می‌آورد. به برخی از موارد مهم این پیامدها که در حل معضلات فلسفی بسیار راهگشاست اشاره شد. ازجمله مهم-ترین آن‌ها عبارتند از:

دستیابی به نظریه تشکیک در تجرد و به کارگیری آن در: از میان بردن برخی تعارضات برخاسته از تفکیک احکام مادیات یا تفکیک آن‌ها از یکدیگر مانند جواهر مثالی؛ پیشنهاد اولیه طبقه‌بندی جدید بر اساس تشکیک در تجرد؛ تبیین سریان علم در موجودات مادی.

با توجه به طراوت و تازگی و پردامنه بودن نظریه تشکیک در تجرد و نیز حرکت در مجردات و با عنایت به راه طی شده در این پژوهش و دستاوردهای گوناگون آن جهت انتقال تجربه و بهبودبخشی پژوهش‌های آتی در زمینه حرکت در مجردات موارد زیر پیشنهاد می‌شود:

- توجه پردامنه‌تر و تخصصی به نتایج و دستاوردهای این دو نظریه تشکیک در تجرد و حرکت در مجردات، ازجمله، در زمینه هر یک از دستاوردهای پرشمار مطرح شده در این پژوهش و پژوهش‌های مشابه.

- دخالت دادن منطق جدید به ویژه منطق فازی جهت تبیین و ارتقاء نظریه تشکیک در تجرد جهت پیشبرد متوازن مباحث فلسفی و منطقی متناظر و ردیابی تأثیر متقابل آن‌ها بر یکدیگر.

- اثبات نظریه تشکیک در تجرد و نیز حرکت در مجردات از روش‌های جدید جهت تثبیت و نیز دستیابی به نتایج جدید.

- گردآوری و توجه بیشتر و روزآمد به ادله مخالفین دو نظریه مذکور.

- انجام پژوهش‌های تطبیقی و مقارن میان حکمت متعالیه و آموزه‌های دینی به ویژه در بخش نفس و معاد، فلسفه غرب و نیز علوم جدید به ویژه علوم گیاهی، جانوری و نیز فیزیک مدرن جهت تأیید و تقویت متقابل علوم عقلی و تجربی در این زمینه و از سوی حکمت متعالیه.

- بررسی نظری و تطبیقی جنبه تجردی عالم طبیعت و بازتاب‌های آن در طبیعیات عقلی و تجربی مانند فیزیک مدرن.

منابع

ابن سینا، حسین بن عبدالله. الشفاء (الالهیات). تصحیح سعید زاید، قم: مکتبه آیت الله المرعشی، 1404.

- پارسایی، جواد و سید محمد موسوی. «بررسی ادله و اشکالات ترکیب اتحادی ماده و صورت (با تاکید بر حکمت صدرایی)»، فصلنامه حکمت اسلامی، ش. 3 (1397): 121-140.
- پروازمنش، بهزاد (1400) «قاعده حدوث؛ از سازگاری با فلسفه مشاء تا بهسازی در حکمت متعالیه». آموزه‌های فلسفه اسلامی، ش. 28 (1400): 61-85.
- پروازمنش، بهزاد و حسین غفاری. «بررسی انسجام برهان فصل و وصل با نظام حکمت مشاء». آموزه‌های فلسفه اسلامی، ش. 24 (1398): 85-108.
- پروازمنش، بهزاد و حسین غفاری. «برهان قوه و فعل از منظر فلسفه مشاء». آموزه‌های فلسفه اسلامی، ش. 26 (1399): 41-62.
- پروازمنش، بهزاد. «بررسی انتقادی ماده انضمامی بر مبانی فلسفه مشاء و حکمت متعالیه»، خردنامه صدرا، ش. 120، 1404.
- حسن‌زاده‌آملی، حسن و جمعی از نویسندگان. یادنامه مفسر کبیر استاد علامه طباطبائی. قم: شفق، 1361.
- حسن‌زاده‌آملی، حسن. آنه الحق. قم: قیام، 1373.
- حسینی، داود و رضا درگاهی‌فر. «ترکیب اتحادی از منظر صدرالدین دشتکی»، جاویدان خرد، ش. 38 (پاییز و زمستان 1399): 121-147.
- درگاهی‌فر، رضا و داود حسینی. «ترکیب اتحادی از منظر صدرالدین دشتکی و ملاصدرا شیرازی». حکمت صدرایی، ش. 1 (1401): 49-68.
- شیخ اشراق. مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تصحیح و مقدمه هانری کربن، سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، 1375.
- صدرالمতألہین. تعلیقہ حکمة الإشراف. تصحیح و تعلیق نجفقلی حبیبی و حسین ضیائی تربتی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، 1392.
- صدرالمتألهین. شرح الهدایة الأثریة. بیروت: موسسة التاريخ العربی، 1422.
- صدرالمتألهین. الحاشیة علی الهیات الشفا. قم: بیدار، بی‌تا.
- صدرالمتألهین. الحکمة المتعالیة فی الامفار العقلیة الاربعة. بیروت: دار احیاء التراث، 1981.
- صدرالمتألهین. الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. قم: المركز الجامعی للنشر، 1360.
- صدرالمتألهین. العرشیة. به تصحیح غلامحسین آهنی، تهران: مولى، 1361.
- صدرالمتألهین. المبدأ و المعاد. به تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، 1354.
- صدرالمتألهین. رسالة فی الحدوث. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، 1378.
- صدرالمتألهین. شرح و تعلیق صدرالمتألهین بر الهیات شفا. تهران: بنیاد حکمت صدرا، 1382.

پرواز منش؛ هستی شناسی ماده نخستین بر مبنای وجود سیال، التفات معرفت شناسانه و برخی ... / 273

صدرالمتألهین. مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین. به تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران: حکمت، 1375.

صدرالمتألهین. مفاتیح الغیب. تحقیق محمد خواجهی، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، 1363.
صوفی، جواد و علیرضا کهنسال. «ترکیب ماده و صورت از نظر مشاء؛ اتحادی یا انضمامی؟». فلسفه، ش. 2 (پاییز و زمستان 1401): 159-172.

طباطبایی، سیدمحمدحسین. نهایه الحکمه. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، 1416.
عابدینی، فاطمه و علی ارشد ریاحی. «ترکیب اتحادی ماده و صورت نزد سیدسند و ملاصدرا و قابلیت تبیین آن به وسیله مبانی ایشان». حکمت صدرایی، ش. 1 (پاییز و زمستان 1401): 145-162.
عبودیت، عبدالرسول. شرح نهایه الحکمه (حکمت صدرایی به روایت علامه طباطبایی)، مبحث جوهر. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، 1393.

فیاضی، غلامرضا. تصحیح و تعلیق نهایه الحکمه. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، 1378.
فیاضی، غلامرضا. علم النفس فلسفی. نگارش محمدتقی یوسفی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، 1393.

مصباح یزدی، محمدتقی. آموزش فلسفه. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، 1365.

مصباح یزدی، محمدتقی. تعلیق علی نهایه الحکمه. قم: مؤسسه فی طریق الحق، 1405.

مطهری، مرتضی (1378). مجموعه آثار استاد شهید مطهری. تهران: صدرا، 1378.

Transliterated Bibliography

‘Ābidīnī, Fāṭimah va ‘Alī Arshad Riyāḥī. “Tarkīb Itihādī Mādih va Šūrat Nazd Sayyid Sanad va Mulāṣadrā va Qābilīyat Tabyīn ān bi Vasīlah Manānī Ishān”. *Hikmat Šadrā* ‘ī, no. 1 (autumn and winter 2023/1401): 145-162.

Dargāhīfar, Riḍā va Dāwud Ḥusaynī. “Tarkīb Itihādī az Manẓar Šadr al-Dīn Dashtakī va Mulāṣadrā Shīrāzī”. *Hikmat Šadrā* ‘ī, no. 1 (2023/1401): 49-68.

Fayyāḍī, Ghulām Riẓā. ‘*Ilm al-Nafs Falsafī*. Nigārish Muḥammad Taqī Yūsufī. Qum: Mū’assisah-yi Āmūzishī va Pazhūhishī Imām Khumiynī, 2015/1393.

Fayyāḍī, Ghulām Riẓā. *Taṣḥīḥ va Ta’līq Nihāya al-Hikma*. Qum: Mū’assisah-yi Āmūzishī va Pazhūhishī Imām Khumiynī, 2000/1378.

Ḥasanzādih Āmulī, Ḥasan et al. *Yādnānah Mufasir Kabīr Ustād ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī*.

Qum: Shafaq, 1983/1361.

Ḥasanzādhī Āmulī, Ḥasan. *Anahu al-Ḥaqq*. Qum: Qiyām, 1995/1373.

Ḥusaynī, Dāwud va Riḍā Dargāhīfar. “Tarkīb Itihādī az Manẓar Ṣadr al-Dīn Dashtakī”. *Jā vīdān Khirad*, no. 38, (autumn and winter 2021/1399): 121–147.

Ibn Sīnā. Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. *al-Shifā’* (*al-Ilāhīyāt*). Ed. Sa‘īd Zāyid, Qum: Maktaba Āyat Allāh al-Mar‘ashī, 1984/1404.

Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī. *Āmūzish Falsafah*. Tehran: Sāzimān Tablīghāt-i Islāmī, 1987/1365.

Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī. *Ta‘līq ‘alā Nihāya al-Ḥikma*. Qum: Mū‘assisah fī Tarīq al-Ḥaqq. 1985/1405.

Muṭaharī, Murtaḍā. *Majmū‘ah Asār Ustād Shahīd Muṭaharī*. Tehran: Ṣadrā, 1999/1378.

Pārsāyī, Javād va Sayyid Muḥammad Mūsawī. “Barrisī Adalah va Ishkālāt Tarkīb Itihādī Mādih va Ṣūrat (bā Ta‘kīd bar Ḥikmat Ṣadrā ī)”. *Faṣlnāmah-yi Ḥikmat Islāmī*, no. 3 (2018/1397): 121–140.

Parvāzmanish, Biḥzād va Ḥusayn Ghafārī. “Barrisī Insijām Burhān Faṣl va Vaṣl bā Niẓām Ḥikmat Mashā’”. *Āmūzih-hā-yi Falsafah-yi Islāmī*, no. 24 (2020/1398): 85–108.

Parvāzmanish, Biḥzād. “Barrisī Intiqādī Mādih Inẓimāmī bar Mabānī Falsafah Mashā’ va Ḥikmat Muta‘āliyah”. *Khiradnāmah-yi Ṣadrā*, no. 120, 1984/1404.

Parvāzmanish, Biḥzād. “Qā‘idih-yi Hudūth; az Sāzigārī bā Falsafah Mashā’ tā Biḥsāzī dar Ḥikmat Muta‘āliyah”. *Āmūzih-hā-yi Falsafah-yi Islāmī*, no. 28, (2021/1400): 61–85.

Parvāzmanish, Biḥzād. Ḥusayn Ghafārī. “Burhān Quvih va Fi‘l az Manẓar Falsafah Mashā’”. *Āmūzih-hā-yi Falsafah-yi Islāmī*, no. 26 (2021/1399): 41–62.

Ṣadr al-Muta‘allihīn. *al-Arshiyya*. Ed. Ghulām Ḥusayn Āhanī, Tehran: Mawlā, 1983/1361.

Ṣadr al-Muta‘allihīn. *al-Ḥāshiyah ‘alā al-Ilāhīyāt al-Shifā’*. Qum: Bīdār, s.d.

Şadr al-Muta'allihīn. *al-Hikma al-Muta'āliya fī al-Asfūr al-'Aqlīya al-Arba'a*. Beirut: **Dār Iḥyā' al-Tūrāth**, 1981/1401.

Şadr al-Muta'allihīn. *al-Mabda' wa al-Ma'ād*. Ed. Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtīyānī. Tehran: Anjuman Hikmat va Falsafah-yi Irān, **1976/1354**.

Şadr al-Muta'allihīn. *al-Risālah fī Ḥudūth*. Tehran: Bunyād Hikmat Islāmī Şadrā, 1999/1378.

Şadr al-Muta'allihīn. *al-Shawāhid al-Rubūbiyah fī Manāḥij al-Sulūkīyah*. Qum: al-Markaz al-Jāmi'i li-Nashr, 1982/1360.

Şadr al-Muta'allihīn. *Ma'ārif al-Ghayb*. researched by Muḥammad Khwājavi. Tehran: Anjuman Hikmat va Falsafah-yi Irān, **1985/1363**.

Şadr al-Muta'allihīn. *Majmū'ah Rasā'il Falsafī Şadr al-Muta'allihīn*. Ed. Ḥāmid Nājī Işfahānī. Tehran: Hikmat, 1997/1375.

Şadr al-Muta'allihīn. *Sharḥ al-Hidāya al-Athīriya*. Beirut: Mū'assisa al-Tārīkh al-'Arabī, 2001/1422.

Şadr al-Muta'allihīn. *Sharḥ va Ta'liqah Şadr al-Muta'allihīn bar al-Ilāhiyāt al-Shifā'*. Tehran: Bunyād Hikmat Şadrā, 2004/1382.

Şadr al-Muta'allihīn. *Ta'liqah al-Hikma al-Ishrāq*. Ed. Najaf Qulī Ḥabībī va Ḥusayn Dīyā' ī Turbatī. Tehran: Bunyād Hikmat Islāmī Şadrā, 2014/1392.

Şūfī, Javād va 'Alī Riżā Kuhansāl. "Tarkīb Mādih va Şūrat az Naẓar Mashā'; Itihādī yā Inẓimāmī?". *Falsafah*, nō. 2, (autumn and winter 2022/1401): 159–172.

Suhravardī. *Majmū'ah-yi Muşannifāt Shaykh Ishrāq*. Ed. [Henry Corbin](#), Sayyid Ḥusayn Naşr, Najaf Qulī Ḥabībī. Tehran: Mū'assisah-yi Muṭālī'āt va Taḥqīqāt Farhangī, 1997/1375.

Ṭabāṭabāyī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. *Nihāya al-Hikma*. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī. 1995/1416.

'Ubūdīyat, 'Abd al-Rasūl. *Sharḥ Nihāya al-Hikma (Hikmat Şadrā'ī bi Rivāyat 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī)*, *Mabḥas Jawhar*, Qum: Mū'assisah-yi Āmūzishī va Paghūshī Imām Khumīnī, 2015/1393.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی