

زمینه‌ها و علل طرح نظریات فلسفی ناسازگار

در آثار ملاصدرا

سعید انواری*، استادیار فلسفه و کلام اسلامی، گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی

سیدجلیل حسین‌نیا، دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علامه طباطبایی**

چکیده

ملاصدرا درباره برخی از مباحث فلسفی در آثار مختلف خویش نظریات متفاوتی بیان کرده است که در یک نظام فلسفی واحد قابل جمع با یکدیگر نیستند. در این مقاله با طرح اینگونه مباحث، علت تفاوت بودن نظریات ملاصدرا در موارد ذیل بررسی خواهد شد: موضوع حرکت جوهری؛ حرکت توسطیه؛ عامل ایجاد زمان؛ ماهیت علم؛ علم الهی به جزئیات؛ فاعلیت الهی؛ رابطه علت و معلول؛ ملاک نیازمندی ممکن به واجب؛ معانی ماهیت؛ نحوه اتصاف ماهیت به وجود؛ وحدت وجود؛ تجرد و حدوث نفس. با بررسی این موارد مشخص می‌شود که طرح نظریات مختلف در آثار ملاصدرا ناشی از یکی از عوامل زیر است: ۱. تغییر دیدگاه ملاصدرا در طول زمان (وی نخست به اصالت ماهیت و سپس به اصالت وجود و تشکیک وجود قائل شده است و در نهایت به نظریه وحدت شخصی وجود دست یافته است)؛ ۲. رعایت جنبه تعلیمی در بیان مطالب؛ ۳. طرح نظریات بر اساس مبانی مختلف (مبنای قوم، مبنای وحدت تشکیکی وجود و مبنای وحدت شخصی وجود)؛ ۴. تلاش برای نگارش یک دوره مدون از مباحث فلسفی.

کلیدواژگان

ملاصدرا
اصالت وجود
وحدت شخصی وجود
حکمت متعالیه
مبنای قوم
وحدت تشکیکی وجود

طرح مسئله

با بررسی تمامی آثار ملاصدرا مشاهده می‌شود که وی در برخی از مباحث فلسفی، نظریات متفاوتی ارائه کرده است که در یک نظام فلسفی واحد قابل جمع با یکدیگر نیستند، بنحوی که ممکن است تصور شود که وی دچار تهافتگویی شده و نظام فلسفی منسجمی ارائه نکرده است. این مقاله با بررسی برخی از اینگونه مباحث کوشیده است تا علت متفاوت بودن آراء ملاصدرا را تبیین نماید. مباحثی که در این مقاله مورد بررسی قرار گرفته‌اند عبارتند از: ۱) موضوع حرکت جوهری؛ ۲) حرکت توسطیه؛ ۳) عامل ایجاد زمان؛ ۴) ماهیت علم؛ ۵) علم الهی به جزئیات؛ ۶) فاعلیت الهی؛ ۷) رابطه علت و معلول؛ ۸) ملاک نیازمندی ممکن به واجب؛ ۹) معانی ماهیت؛ ۱۰) نحوه اتصاف

(نویسنده مسئول) Email:saeed.anvari@atu.ac.ir*

تاریخ دریافت: ۹۳/۵/۲۱ تاریخ تأیید: ۹۳/۸/۲۷

** این مقاله برگرفته از پایان‌نامه کارشناسی ارشد مؤلف است.

ماهیت به وجود؛ (۱۱) وحدت وجود؛ (۱۲) تجرد و حدوث نفس.

۱) موضوع حرکت جوهری

آنچه باعث شده است برخی از فلاسفه منکر حرکت جوهری باشند،^۱ آن است که در حرکت جوهری نمیتوان موضوع ثابتی را تصور کرد که در طی حرکت ثابت باقی بماند، زیرا در فرض پذیرش حرکت جوهری، جوهر شیء امر ثابتی نبوده و چنین حرکتی دارای وحدت اتصالی نخواهد بود.^۲ این امر مخالف این قاعده فلسفی است که «لابد فی کلّ حركة أن يكون الموضوع فيها ثابتاً بوجوده».^۳

ملاصدرا در آثار مختلف خود، موضوع ثابت در حرکت جوهری را چهار امر متفاوت معرفی کرده است که عبارتند از: الف) هیولای متحصّل به صورت ما؛ ب) امر مفارق یا عقل مجرد؛ ج) ماهیت؛ د) طبیعت جوهری سیّال (حرکت جوهری موضوع نمی‌خواهد). استاد مطهری در اینباره مینویسد:

کلمات مرحوم آخوند در این مورد متناقض است یا متخالف ... مرحوم آخوند در جاهای مختلف اسفار و در کتب متعدد مسئله بقاء موضوع را به انحاء مختلف جواب داده است ... یکی از جوابها ... هیولای مع صورته ما است. ولی در بعضی از کلمات مرحوم آخوند آمده است که آنچه که باقی است خود ماهیت است و این خیلی عجیب است ... در بعضی از کلمات دیگر مرحوم آخوند آمده است که حافظ وحدت مراتب در حرکت جوهری، امر مفارق و مجرد است، این هم یک حرف سوم. یک حرف دیگری هم مرحوم آخوند در این مورد دارد و آن اینکه اساساً ما نیاز به موضوعی

غیر از خود جوهر نداریم.^۴

چنانکه ذکر شد، متفاوت بودن آراء وی در این زمینه نیازمند بررسی و ریشه‌یابی است که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

الف) هیولای متحصّل به صورت ما

ملاصدرا در اسفار موضوع حرکت جوهری را «هیولا مع صورته ما» میدانند^۵ و مینویسد:

موضوع این حرکت جوهری هیولی است اما نه بتنهایی، بدلیل آنکه ماده جز با صورت ما دارای قوام نیست، بلکه بهمراه صورت ما [موضوع حرکت جوهری است] ... بنابراین موضوع حرکت جوهری بعینه باقی است ... پس محذوری چنانکه شیخ الرئیس و پیروانش گمان کرده‌اند وجود ندارد.^۶

اگرچه واجب است که موضوع هر حرکتی از لحاظ وجود و تشخّص ثابت باشد، اما برای تشخّص موضوع [حرکت] جسمانی کافی است که ماده‌یی باشد که بلحاظ داشتن صورت ما و کیفیت ما و کمیة ما دارای تشخّص باشد.^۷

۱. نک: ابن‌سینا، الشفاء، الطبيعيات، ج ۱، ص ۹۸ و ۱۰۱؛ همو، النجاة، ص ۲۰۵؛ بهمنیار، التحصيل، ص ۴۲۷ - ۴۲۶.
۲. شیرازی، درسهای شرح منظومه سبزواری، ج ۲، ص ۱۵۲۱؛ حسن‌زاده، آملی، تعلیقه بر شرح منظومه، ج ۴، ص ۳۰۴.
۳. نک: ابراهیمی دینانی، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، ج ۲، ص ۷۲۲.
۴. مطهری، حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، ج ۱، ص ۴۴۷ - ۴۵۰.
۵. سبزواری، شرح المنظومه، ج ۴، ص ۳۰۱؛ شیرازی، درسهای شرح منظومه سبزواری، ج ۲، ص ۱۵۲۳ - ۱۵۲۴.
۶. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الأربعة، ج ۴، ص ۴۵۹ - ۴۵۸.
۷. همان، ج ۳، ص ۱۰۰ - ۹۹.

بنابراین، از آنجا که هیولای اولی قوه محض است و بتنهایی تحصیل ندارد، ملاصدرا در پاسخ نخست خود هیولای اولی بهمراه صورۀ ما (صورتی غیر مشخص) را موضوع حرکت جوهری معرفی مینماید.

ب) امر مفارق یا عقل مجرد

ملاصدرا گاه موضوع حرکت جوهری را امری مفارق یا عبارت دیگر «عقل مجرد» دانسته است.^۸ از آنجا که وجود جوهر مادی قائم به عقل مجرد است،^۹ وحدت جوهر مادی نیز تابع وحدت عقل مفارق خواهد بود.^{۱۰} بنابراین، امر مفارق حافظ وحدت حرکت جوهری بشمار می آید.^{۱۱} ملاصدرا مینویسد:

وحدت شخصی موضوع حرکت جوهری در طبایع مادی از طریق وحدت عقلی نوری فاعلی فاعل عقلی حفظ میشود... و نیز به وحدت ابهامی قابل ماده... بنابراین وقوع حرکت در جوهر صحیح خواهد بود.^{۱۲}

این نظر ملاصدرا را میتوان بنوعی با نظر نخست وی قابل جمع دانست. در حقیقت، موضوع حرکت جوهری هیولی است که بدلیل عدم تحصیل نیازمند صورت است، و از طرف دیگر نیازمند امری مفارق است که وحدت هیولی و صورت را حفظ نماید.^{۱۳} بدین ترتیب هیولی بهمراه صورتی نامعین و امر مفارق، حافظ ثبات موضوع در حرکت جوهری هستند.^{۱۴}

ج) ماهیت

ملاصدرا در برخی موارد، «ماهیت ثابت وجود متجدد» را موضوع حرکت جوهری معرفی میکند: نوع جوهری که در آن حرکت اشتدادی واقع میشود، در وسط اشتداد باقی میماند... و تبدیل انحاء وجود [در این حرکت] مانع از محفوظ ماندن ماهیت [آن] نیست.^{۱۵}

مقصود از اینکه ماهیت ثابت وجود متجدد موضوع حرکت جوهری است، اینست که اگرچه در حرکات اشتدادی تبدل ذات صورت میگیرد (مثلاً رنگ سبزیب به رنگ قرمز تغییر می یابد) و انواع عوض میشوند، اما اجناس بویژه جنس عالی منقلب نمیشود؛ به این معنا که کیف تبدل به کم یا سایر مقولات نمیشود. بعبارت دیگر، در حرکت جوهری «ماهیت جنسی» ثابت باقی میماند^{۱۶} و برای ماهیتی واحد، انحاء متفاوتی از وجود در نظر گرفته میشود.^{۱۷} ملاصدرا در أسفار مینویسد:

هر جسمی امری متجدد الوجود و دارای هویت سیال است، اگرچه ماهیت آن ثابت است. پس آنچه... ذکر شد که موضوع حرکت باید امری باشد که ذات آن ثابت باشد، اگر مراد از موضوع حرکت موضوع آن بحسب ماهیت باشد، صحیح است.^{۱۸}

بر این اساس، از نظر ملاصدرا اشتداد در وجود شیء است نه در ماهیت آن و ماهیت شیء در حرکت جوهری ثابت باقی میماند.

۸. همانجا.

۹. نک: مطهری، حرکت و زمان در فلسفۀ اسلامی، ج ۱، ص ۴۶۰.

۱۰. همانجا.

۱۱. فیض کاشانی، اصول المعارف، ص ۱۰۱؛ ابراهیمی دینانی، قواعد کلی فلسفی در فلسفۀ اسلامی، ج ۲، ۷۲۵.

۱۲. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۴، ص ۴۵۸-۴۵۷.

۱۳. سبزواری، اسرار الحکم، ص ۲۴۵؛ مطهری، حرکت و زمان در فلسفۀ اسلامی، ج ۱، ص ۴۵۰.

۱۴. نک: ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۳، ص ۱۰۰-۹۹؛ همو، رسالة فی الحدوث، ص ۷۵ با عباراتی مشابه.

۱۵. همو، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص ۱۲۴.

۱۶. مطهری، حرکت و زمان در فلسفۀ اسلامی، ج ۱، ص ۴۵۹.

۱۷. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص ۱۲۴.

۱۸. همو، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۳، ص ۷۵.

د) طبیعت جوهری سیال (حرکت جوهری موضوع نمیخواهد)

از آنجاکه منکرین حرکت جوهری حرکت را از اعراض خارجیه بحساب می‌آورند^{۱۹}، آن را نیازمند موضوع عینی ثابت و پایدار میدانند و بر این اساس حرکت جوهری را نمیپذیرند. ملاصدرا با توجه به تعریفی که از حرکت ارائه میدهد این قول را نمیپذیرد و حرکت را از معقولات ثانیة فلسفی (عوارض تحلیلی موجودات) بشمار می‌آورد نه از اعراض خارجیه موجودات^{۲۰}. بر این اساس، حرکت جوهری همانند حرکت‌های عرضی نیست که نیازمند به موضوع هستند^{۲۱}. از نظر ملاصدرا موضوع حرکت جوهری ذات (وجود) طبیعت سیال یا همان طبیعت جوهری سیال است^{۲۲}. چنانکه مینویسد:

هر شخص جسمانی... تبدلش تابع تبدل وجود است... بلکه عین آن است. پس بر هر طبیعت جسمانی بالذات جوهر بودن حمل میشود... پس تبدل مقادیر و رنگها و اوضاع، موجب تبدل وجودی شخصی و جوهری و جسمانی است و این همان حرکت در جوهر است^{۲۳}.

ثبات ما به الحركة [= موضوع] که همان طبیعت موجود در اجسام است، عین تجدد ذاتی آن است^{۲۴}.

در حقیقت ملاصدرا با طرح چنین دیدگاهی، این ادعا را که هر حرکتی نیازمند به موضوع است انکار کرده و حرکت جوهری را از این قاعده مستثنی دانسته است. در نظر وی مقولات عرضی‌یی که حرکت در آنها واقع میشوند نیازمند موضوع هستند نه حرکت بما هو حرکت. لذا حرکت جوهری از نظر وی نیازمند موضوع نیست^{۲۵}؛ چنانکه علامه طباطبایی مینویسد: حق آن است که حرکت اگر نیازمند موضوع

ثابتی باشد، این احتیاج در حرکت‌های عرضی است اما حرکت جوهری چنین نیست^{۲۶}.

جمع‌بندی نظریات ملاصدرا درباره موضوع حرکت جوهری

چنانکه مشاهده شد ملاصدرا چهار امر متفاوت را بعنوان موضوع حرکت جوهری معرفی کرده است^{۲۷}. اکنون این سؤال مطرح است که آیا چهار راه حل ذکر شده با یکدیگر سازگارند؟ و چگونه میتوان وجود چهار پاسخ متفاوت در آثار فلسفی ملاصدرا را توجیه نمود؟ برخی کوشیده‌اند نظریات مختلف ملاصدرا را با یکدیگر جمع نمایند^{۲۸}. استاد مطهری نظر آقا علی مدرس زنوزی را نیز همین نظر دانسته است^{۲۹}.

۱۹. «الحركة من اعراض موضوع العلم الطبيعي»؛ ابن‌سینا، التعليقات، ص ۱۷۲.
۲۰. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۳، ص ۷۴؛ ملک‌شاهی، حرکت و استیفای اقسام آن، ص ۲۸۱.
۲۱. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۳، ص ۷۵؛ مصباح، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۳۰۳.
۲۲. نک: ملاصدرا، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص ۱۲۶؛ همو، العرشیه، ص ۱۰۳.
۲۳. همو، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۳، ص ۱۱۳-۱۱۲.
۲۴. همان، ص ۷۶-۷۵.
۲۵. طباطبایی، بداية الحکمة، ص ۱۶۳.
۲۶. همو، حاشیه بر الأسفار، ج ۳، ص ۸۷.
۲۷. برخی میان موضوع نخواستن حرکت جوهری و اینکه موضوع آن طبیعت سیال است تفاوت قائل شده‌اند، همچنین میان «وحدت مبهم هیولی» و «هیولی مع صورة ما». به این ترتیب، پاسخهای متفاوت ملاصدرا درباره موضوع حرکت جوهری را شش مورد دانسته‌اند (نک: مشکات، «بقای موضوع در حرکت جوهری»، ص ۱۳۹). اما بنظر میرسد این تفکیکها صحیح نبوده و اقوال ملاصدرا در این مبحث چهار مورد است.
۲۸. نک: مطهری، حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، ج ۱، ص ۴۵۹؛ مشکات، «بقای موضوع در حرکت جوهری»، ص ۱۳۹.
۲۹. مطهری، حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، ج ۱، ص ۴۵۱-۴۵۰.

بنظر میرسد سه پاسخ نخست ملاصدرا بر مبنای قوم و بمنظور محاجّه با منکران حرکت جوهری بوده^{۳۰} و پاسخ چهارم وی بر مبنای حکمت متعالیه است؛ چنانکه استاد مطهری نیز پس از طرح پاسخ نخست ملاصدرا، آن را بر مبنای قوم دانسته است. در سه پاسخ نخست، ملاصدرا بر مبنای مشائیان و در پاسخ چهارم بر اساس مبانی فلسفه خویش به تعیین موضوع حرکت جوهری پرداخته است. در حقیقت سه پاسخ نخست استبعاد مشائیان در پذیرش حرکت جوهری را برطرف میکنند^{۳۱} و پاسخ چهارم به تبیین حقیقت حرکت جوهری بر اساس حکمت متعالیه میپردازد. از آنجا که ملاصدرا نخست کوشیده است بر مبنای قوم موضوعی برای حرکت جوهری ارائه نماید، به سه موضوع مختلف (هیولی مع صورة ما، امر مفارق و ماهیت) اشاره کرده است که هر یک قابلیت برطرف کردن اشکال عدم ثبات موضوع در حرکت جوهری را دارند. اما در حقیقت وی هیچیک از این سه پاسخ را در نظام حکمت متعالیه خویش قبول ندارد. از آنجا که تعیین موضوع حرکت جوهری تنها پاسخی نقضی به اشکال مشائیان است، مختلف بودن نظریات ملاصدرا در این زمینه بیانگر وجود تهافت و ناسازگاری نظام وی بشمار نمی آید.

لازم بذکر است مراد ملاصدرا از قوم، گاه مکتب فکری مشاء و گاه مکتب فکری اشراق است؛ چنانکه مینویسد:

پس از نظر در کتابهای قوم و استفاده بسیار از فوائد آنها بویژه آنچه در کتابهای دو شیخ، ابونصر و ابوعلی، در طریقه مشائی و کتابهای شیخ الهی صاحب اشراق وجود دارد، لازم است تا به روشمان در معارف و علوم بازگردیم.^{۳۲}

وی گاه از نظریات قوم به «نظریات جمهور» یا «نظر مشهور» نیز تعبیر کرده است^{۳۳}.

۲) حرکت توسطیه

ملاصدرا درباره وجود حرکت توسطیه نیز دو نظر متفاوت ارائه کرده است^{۳۴}. در برخی از آثار خویش وجود خارجی حرکت توسطیه را پذیرفته است و در برخی دیگر، وجود خارجی آن را انکار کرده است.

الف) پذیرش وجود خارجی حرکت توسطیه

ملاصدرا در أسفار^{۳۵} و شرح الهدایه^{۳۶} حرکت توسطیه را پذیرفته است. او در اینباره مینویسد:

نحوه وجود این نوع از حرکت [= حرکت

توسطیه] میان قوه صرف و فعلیت محض بودن

۳۰. نک: حسن زاده آملی، تعلیقه بر شرح المنظومه، ج ۴،

ص ۳۰۴.

۳۱. اشکال بقاء موضوع در حرکت جوهری مشابه اشکال

بقاء موضوع در حرکت کمی است (نک: شیرازی، درسهای شرح

منظومه سبزواری، ج ۲، ص ۱۵۲۴؛ ابراهیمی دینانی، شعاع اندیشه

و شهود در فلسفه سهروردی، ص ۲۵۰). ملاصدرا مینویسد:

«الموضوع لهذه الحركة الجوهرية ... كالحركة الكمّية»

(ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۴، ص ۴۵۸ -

۴۵۹). بنابراین، با مقایسه سه پاسخ نخست ملاصدرا درباره

موضوع حرکت جوهری با پاسخهای مشائیان درباره موضوع

حرکت کمی، میتوان میزان نوآوری یا اقتباسی بودن سه پاسخ

نخست وی را مشخص کرد.

۳۲. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، ج ۲، ص ۶۳۶.

۳۳. نک: همو، مفاتیح الغیب، ج ۲، ص ۹۴۱؛ همو، الشواهد

الربوبية فی المناهج السلوکیه، ص ۴۵.

۳۴. مطهری، حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، ج ۱، ص ۴۲۵

و ۴۵۸؛ عبودیت، درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، ج ۱، ص ۲۷۸؛

اسماعیلی، «پژوهشی در حرکت توسطیه و قطعیه»، ص ۹۹ -

۱۰۰.

۳۵. همو، شرح الهدایه الأثریه، ج ۳، ص ۸۶ و ۹۴.

۳۶. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۱،

ص ۱۷۸ و ۲۰۳.

است... و حرکت توسطیه همچون فاعل برای حرکت قطعیه است... پس در حرکت، شیئی همچون خط رسم شده است که همان حرکت متصل قطعیه است و شیئی همچون نقطه است که فاعل ایجاد خط است که همان حرکت توسطیه است.^{۳۷}

ب) انکار وجود خارجی حرکت توسطیه

ملاصدرا بصراحت در بخشی با عنوان «إن الحركة بمعنى التوسط المذكور لا وجود له في الأعيان»^{۳۸} وجود خارجی حرکت توسطیه را انکار کرده است.

جمعبندی نظریات ملاصدرا در مسئله حرکت توسطیه در این مسئله نیز پذیرش حرکت توسطیه توسط ملاصدرا بر مبنای قوم بوده است – چنانکه ابن سینا نیز قائل به وجود خارجی این نوع از حرکت است^{۳۹} – اما بر اساس نظام حکمت متعالیه، در نهایت به انکار خارجی حرکت توسطیه پرداخته است. استاد مطهری در اینباره مینویسد:

مرحوم آخوند یک نوع اصراری دارد روی مسئله حرکت توسطیه که فرض بکند ما یک امر باقی من الأول إلى آخر الأمر داریم... خود ایشان در یک فصل آینده در ربط حادث به قدیم، نظر دقیقتر خودش را بیان کرده و انکار کرده حرکت توسطی را.^{۴۰}

همچنین عبدالرسول عبودیت مینویسد:

در ابتدای مبحث حرکت در اسفار، اشکالی بر آن وارد میکند و با پاسخ به آن بظاهر وجود حرکت توسطیه را هم می‌پذیرد، ولی در حقیقت به آن اعتقاد ندارد.^{۴۱}

بنابراین، در این مسئله نیز نظر نخست ملاصدرا

بر مبنای قوم و نظر دوم وی بر مبنای نظام فلسفی خویش است.

۳) عامل ایجاد زمان

ملاصدرا در آثار خویش گاه مانند مشائیان و اشراقیان، عامل ایجاد زمان را فلک محدد الجهات دانسته است و گاه با پیوند دادن این بحث با بحث حرکت جوهری، عامل ایجاد زمان را طبیعت متجدد عالم ماده معرفی میکند.

الف) فلک محدد الجهات

از آنجاکه زمان مقدار حرکت است، این پرسش مطرح است که زمان مطلق از حرکت چه چیزی پدید می‌آید؟ فلاسفه در پاسخ به این سؤال فلکی بنام محدد الجهات (= فلک اقصی) در نظر گرفته‌اند که حرکت آن ایجادگر زمان مطلق است^{۴۲}. ملاصدرا نیز در برخی از آثار خویش به این فلک اشاره کرده و آن را عامل ایجاد زمان دانسته است:

زمان نزد ما به تجدد طبیعت قصوی و در پی آن به حرکت دایره‌یی... بویژه حرکت جرم [فلک] اقصی تعلق دارد و از طریق این حرکت، سایر حرکت‌های مکانی و وضعی اندازه‌گیری میشوند.^{۴۳}

۳۷. ملاصدرا، شرح الهدایة، ج ۱، ص ۱۷۹.

۳۸. همو، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۳، ص ۴۵.

۳۹. ابن سینا، الشفاء، الطبيعيات، ج ۱، ص ۸۴-۸۳.

۴۰. مطهری، حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، ج ۱، ص ۴۵۸.

۴۱. عبودیت، درآمدی بر نظام حکمت صدرائی، ج ۱، ص ۲۷۸.

۴۲. نک: انواری، «ابن سینا و فلک محددالجهات»، ص ۱۱۴.

۴۳. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۳، ص ۱۸۷.

فاعل زمان مطلق ... نفس فلک اقصی است
... پس نفس جرم [فلک] اقصی، فاعل زمان
و حفظ کننده آن و دوام بخشنده به آن است و
بواسطه آن امور زمانی تغییر کرده و تعیین
میشوند.^{۴۴}

ب) جوهر سیال عالم

ملاصدرا در جای دیگری از آثار خویش عامل ایجاد
زمان را طبیعت سیال ماده دانسته و بصراحت بیان کرده
است که وی در نظام فلسفی خویش نیازی به کره محدود
الجهات برای ایجاد زمان ندارد.^{۴۵} او مینویسد:

پس [زمان] نزد ایشان، مقدار حرکت دوری
فلکی است و نزد ما وجود طبیعت است که
ذاتاً متجدد است.^{۴۶} زمان عبارتست از مقدار
طبیعت متجدد بالذات، از جهت تقدم و
تأخری که ذاتی این طبیعت است.^{۴۷}
زمان به هويت اتصالی خود ... مرتبه‌یی
ضعیف از مراتب نزولی وجود است.^{۴۸}

جمع‌بندی نظریات ملاصدرا در مسئله عامل ایجاد زمان
چنانکه ملاحظه شد، ملاصدرا در این مبحث نیز دو
نظریه متفاوت در آثار خویش بیان کرده است که یکی
بر مبنای قوم و دیگری بر مبنای اصالت وجود و پذیرش
نظریه حرکت جوهری است. در حقیقت، بر مبنای
فلسفه مشاء زمان مقدار حرکت فلک محدود الجهات
است و بر مبنای نظام حکمت متعالیه مقدار حرکت
جوهر سیال عالم.^{۴۹} بر این اساس، نظر نخست
ملاصدرا در حقیقت بیان نظریات قوم بوده است.

۴) ماهیت علم

ملاصدرا در مبحث ماهیت علم نیز دو نظریه متفاوت

■ علت طرح آراء مختلف از جانب
ملاصدرا را نمیتوان در طول هم بودن
نظریات او دانست و نمیتوان همگی
آنها را بر اساس یک مبنای واحد
توجیه نمود. بدین دلیل نمیتوان
بصرف مشاهده عبارتی در آثار
ملاصدرا آن را بخشی از نظام حکمت
متعالیه بشمار آورد.

ارائه کرده است: الف) علم کیف نفسانی است؛
ب) علم از سنخ وجود است.

الف) علم کیف نفسانی است

ملاصدرا در برخی از آثار خویش علم را از مقوله کیف
نفسانی دانسته است^{۵۰} و بر این اساس به اشکالات
وجود ذهنی پاسخ داده است.^{۵۱} وی مینویسد: طبایع
کلی عقلی ... از حیث وجودشان در نفس ... تحت
مقوله کیف قرار دارند.^{۵۲}

تفکیک حمل اولی و حمل شایع از یکدیگر در
پاسخ به اشکال معروف وجود ذهنی^{۵۳} در چارچوب
۴۴. همان، ص ۱۳۲؛ همو، رسالة فی الحدوث، ص ۱۰۲ (با
اندکی تفاوت در عبارات).

۴۵. نک: انواری، «ابن سینا و فلک محدود الجهات»، ص ۱۱۶.
۴۶. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۷،
ص ۳۸۷.

۴۷. همان، ج ۳، ص ۱۴۷.

۴۸. همان، ج ۱، ص ۴۴۷.

۴۹. الهی قمشه‌ای، حکمت الهی، ج ۱، ص ۹۴.

۵۰. ملاصدرا، المبدأ والمعاد، ج ۱، ص ۱۴۲.

۵۱. نک: همو، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص ۳۴؛

همو، مفاتیح الغیب، ج ۱، ص ۱۸۲؛ همو، تعلیقه بر الهیات شفا،
ج ۱، ص ۵۷۷.

۵۲. همو، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۳۴۵.

۵۳. نک: سبزواری، شرح المنظومه، ج ۲، ص ۱۲۱.

همین دیدگاه است.^{۵۴}

و تحت هیچیک از مقولات ماهوی قرار نمیگیرد. وی در الشواهد الربوبية به نظریه قوم درباره وجود ذهنی اشاره کرده و مینویسد:

اشراق دهم در رفع اشکال لازم بر اساس طریقه جمهور که هنگام تصور مایه واحد همزمان جوهر و کیف میشود، بروشی که مناسب طریقه ایشان است.^{۵۵}

برخی به این اختلاف بیان ملاصدرا اشاره کرده و معتقدند وقتی ملاصدرا وارد بحث علم میشود نخست بر مبنای قوم (مشهور) سخن میگوید و سپس با مبنای خویش بحث علم را مطرح میسازد؛^{۵۶}

صدرالمحققین از اشکالات وارده بر وجود ذهنی به دو نحو و دو طریق جواب داده است؛ چون دأب آن حضرت آن است که در جمیع

ب) علم از سنخ وجود است

ملاصدرا در برخی دیگر از آثار خویش علم را از سنخ وجود و غیر قابل تعریف دانسته است^{۵۷} و مینویسد: مذهب مختار این است که علم عبارتست از وجود مجرد از ماده.^{۵۸}

پس از طریقه ما در بحث عقل و معقولات دانستی که تعقل بواسطه حلول صورت معقول در جوهر عاقل نیست تا آنکه... اشکالاتی که در وجود ذهنی بیان شده است لازم آید.^{۵۹}

بر این اساس، ملاصدرا علم را نحوه‌یی از وجود میداند^{۶۰} که امری غیرمادی است و بصراحت آن را از مقوله کیف خارج میداند:

علم ما به ذاتمان غیر ذاتمان نیست. پس اگر علم کیف باشد، باید ذات ما [از مقوله] کیفیت باشد، درحالیکه ثابت شد که ذات ما از مقوله جوهر است نه از مقوله کیف.^{۶۱}

بر این اساس، ملاصدرا علم را خارج از مقولات عشر میداند.^{۶۲} وی در أسفار کسانی که علم را از مقوله کیف دانسته‌اند، افرادی معرفی میکند که به مرتبه عوام قناعت کرده‌اند و ناقص العقل بشمار می‌آیند!^{۶۳}

جمع‌بندی نظریات ملاصدرا درباره ماهیت علم

چنانکه ملاحظه شد، هنگامیکه ملاصدرا در کتاب أسفار مینویسد که طبایع کلی عقلی تحت مقوله کیف قرار دارند^{۶۴}، در حقیقت بر مبنای قوم سخن گفته است؛ چنانکه در یک مورد نیز این نظریه را نظریه مشهور نامیده است.^{۶۵} در حقیقت، نظریه ملاصدرا بر مبنای اصالت وجود، همان نظریه دوم وی بشمار می‌آید.^{۶۶} بر اساس این نظریه، علم از سنخ وجود است

۵۴. نک: جوادی آملی، رحیق مختوم، ج ۴، ص ۱۳۴.
۵۵. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۳، ص ۳۰۵ و ۳۲۳ و ۳۸۵.
۵۶. همان، ج ۳، ص ۳۱۹.
۵۷. همان، ج ۸، ص ۳۳۲.
۵۸. نک: همان، ج ۳، ص ۳۱۳ و ۵۴۱.
۵۹. همان، ج ۳، ص ۳۱۸.
۶۰. عبودیت، درآمدی بر نظام حکمت صدرائی، ج ۲، ص ۴۰-۳۸.
۶۱. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۹، ص ۲۵۱.
۶۲. همان، ج ۱، ص ۳۴۵.
۶۳. همان، ج ۳، ص ۳۳۱.
۶۴. برخی کوشیده‌اند تا نظریه نخست ملاصدرا را بنحوی توجیه نمایند که با نظام اصالت وجود سازگار باشد و آن را نظریه‌یی ملهم از عرفا دانسته‌اند (نک: حاج حسینی، «حقیقت علم در حکمت متعالیه»، ص ۲۱-۲۲) اما ایشان نیز به هر حال به وجود دو نحوه بیان متفاوت در آثار ملاصدرا اشاره کرده‌اند (همان).
۶۵. ملاصدرا، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکیه، ص ۴۵.
۶۶. جوادی آملی، رحیق مختوم، ج ۴، ص ۳۰۷؛ حسن‌زاده آملی، اتحاد عاقل به معقول، ص ۱۹۶.

مواردی که عویصه‌یی را حل مینماید، از نهایت تسلط به مبانی عقلی، هم بطریقه قوم سخن میگوید و هم بر طریقه حکمت متعالیه.^{۶۷} همچنین ایشان در جای دیگر مینویسد:

دفع اشکالات وجود ذهنی بنابر اختلاف حمل، بنابر مشرب قوم است، نه مراد خود مصنف؛ چون مصنف علم را نحوه‌یی از وجود میدانند.^{۶۸}

بنابراین، در این مبحث نیز ملاصدرا گاه بر مبنای قوم و گاه بر مبنای نظام فلسفی خویش سخن گفته است.^{۶۹}

۵) علم الهی به جزئیات

ملاصدرا درباره کیفیت علم حق تعالی به اشیاء نیز دو نظریه متفاوت مطرح کرده است؛ در مواردی علم الهی به جزئیات را از سنخ اضافه اشراقی میدانند و در آثار دیگر خود آن را از نوع علم اجمالی در عین کشف تفصیلی بشمار آورده است.

الف) اضافه اشراقیه

ملاصدرا در برخی از آثار خویش نظریه شیخ اشراق درباره علم الهی به جزئیات را پذیرفته و ستوده است. او در تعلیقه خود بر شرح حکمة الاشراق مینویسد: این طریقه نیکوتر است، پس علم خدای تعالی به همه اشیاء عبارتست از اضافه قیومی وی بر آنها.^{۷۰}

انصاف آنست که طریقه شیخ اشراق و پیروان وی در باب علم، از طریقه سایر حکما و غیر حکما به حقیقت نزدیکتر است.^{۷۱}

و اما مذهب شیخ اشراق و پیروانش در علم الهی؛ بدان که این مذهب از میان اقوال سابق

نزدیکتر به حق است و کمترین مفسده را دارد و آن اثبات علم برای خداوند تعالی بر اساس قاعده اشراق است.^{۷۲}

ب) علم اجمالی در عین کشف تفصیلی

ملاصدرا در برخی از آثار خویش، با بیان این مطلب که ماسوی الله در حقیقت چیزی جز شئون و مظاهر الهی نیستند، این نظریه را مطرح میکند که هنگامیکه واجب تعالی به ذات خود عالم میشود، از این طریق بتمامی ماسوای خویش نیز عالم میشود.^{۷۳}

جمع بندی نظریات ملاصدرا در مسئله علم الهی به

جزئیات

ملاصدرا در أسفار به علت متفاوت بودن نظریاتش در اینباره اشاره کرده و مینویسد:

بدانکه صاحب اشراق، علم او [= خداوند] را بر قاعده اشراقی ثابت کرده است و من در گذشته از او پیروی میکردم، تا آنکه حقیقت آشکار شد و پرودگارم برهانش را بر من نمایان ساخت.^{۷۴}

۶۷. آشتیانی، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، ص ۱۴۰.
۶۸. همان، ص ۱۴۷.
۶۹. برخی کوشیده‌اند میان این دو نظر ملاصدرا جمع نمایند (نک: طباطبایی، نهاية الحکمة، ص ۳۸) اما بنظر میرسد با وجود تصریح ملاصدرا بر عوامانه بودن نظر نخست که در مقاله به آن اشاره شد، این جمع صحیح نباشد.
۷۰. ملاصدرا، تعلیقه بر شرح حکمة الاشراق، ج ۴، ص ۱۴۱.
۷۱. همو، شرح الهدایة الأثریة، ج ۲، ص ۲۱۵.
۷۲. همو، المبدأ و المعاد، ج ۱، ص ۱۷۲.
۷۳. همو، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۶، ص ۱۶۷-۱۶۶؛ همو، مفاتیح الغیب، ص ۵۳۰؛ سبزواری، اسرار الحکم، ص ۱۶۲.
۷۴. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۶، ص ۲۳۹.

استاد جوادی آملی نیز به این مطلب اشاره کرده است که ملاصدرا در بحث علم الهی، در برهه‌یی از زمان از شیخ اشراق تبعیت کرده است.^{۷۵} مرحوم آشتیانی مینویسد:

صدرالمحققین در مبدأ و معاد و بعضی دیگر از کتب خود، طریقه شیخ اشراق را ... قبول کرده است و طریقه او را در باب علم باری تمام دانسته ... معلوم میشود که صدرالمتألهین این مسئله را در آن زمان کما هو حقها بررسی نکرده بوده است.^{۷۶}

بنابراین، در این مبحث نیز نظر نخست بر مبنای قوم بود و نظر دوم بر مبنای نظام حکمت متعالیه است.

۶) فاعلیت الهی

ملاصدرا در برخی از آثار خویش - همچون اسفار^{۷۷} و المظاهر الالهیه^{۷۸} و المبدأ و المعاد^{۷۹} انواع فاعلها را به شش دسته تقسیم نموده است و فاعلیت الهی را از سنخ فاعل «بالعنایه» دانسته است اما در برخی دیگر از آثار خویش، تقسیم‌بندی متفاوتی از فاعلها ارائه کرده است. بعنوان مثال در کتاب المشاعر^{۸۰} و العرشیه^{۸۱} انواع فاعلها را به هفت دسته و در الشواهد الربویه^{۸۲} را به هشت دسته تقسیم کرده است. وی در نهایت فاعلیت الهی را «بالتجلی» معرفی میکند.^{۸۳} آقا علی مدرس زنوزی در اینباره مینویسد: و این تقسیم [اصناف فاعلیت] چنانکه در رساله مشاعر بود مشتمل بر هفت قسم باشد و چنانکه در اسفار بود، شش. پس بظاهر مختلف باشد.^{۸۴}

الف) فاعل بالعنایه

ملاصدرا در برخی از آثار خویش همچون مشائیان فاعلیت الهی را بالعنایه شمرده است.^{۸۵} او مینویسد: پس او یا فاعل بالعنایه است یا بالرضا، اما حق

آن است که وی فاعل از نوع نخست است.^{۸۶} پس اول تعالی همانطور که محقق نمودیم ... فاعل بالعنایه است.^{۸۷}

لازم بذکر است که فاعل بالعنایه را میتوان به دو صورت در نظر گرفت: یک) علم فاعل به نظام اتم از لوازم ذات او و زائد بر ذات اوست (نظریه ابن سینا)^{۸۸}؛ دو) علم فاعل عین ذات وی است (نظریه ملاصدرا)^{۸۹}. بنابراین میتوان گفت ملاصدرا در برخی از آثار خویش نظریه فاعل بالعنایه را با تغییراتی پذیرفته است.^{۹۰}

ب) فاعل بالتجلی

ملاصدرا در آثار متأخر خود فاعلیت الهی را از نوع

۷۵. جوادی آملی، ریحق مختوم، ج ۱، ص ۳۴؛ همو، سرچشمه اندیشه، ج ۳، ص ۳۴۵.
۷۶. آشتیانی، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، ص ۲۰۱.
۷۷. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۲، ص ۲۳۴؛ همان، ج ۳، ص ۱۶-۱۵.
۷۸. همو، المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه، ص ۵۷.
۷۹. همو، المبدأ و المعاد، ج ۱، ص ۲۱۲.
۸۰. همو، المشاعر، ص ۳۹۸.
۸۱. همو، العرشیه، ص ۶۹.
۸۲. همو، الشواهد الربویه فی المناهج السلوکیه، ص ۷۳.
۸۳. همو، مفاتیح الغیب، ص ۵۳۹؛ همو، المشاعر، ص ۳۹۸؛ همو، الشواهد الربویه فی المناهج السلوکیه، ص ۷۳.
۸۴. مدرس زنوزی، بدایع الحکم، ص ۴۷۰.
۸۵. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۶، ص ۳۷۴؛ همان، ج ۷، ص ۸۳.
۸۶. همو، المظاهر الالهیه، ص ۵۸؛ همو، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۲، ص ۲۳۷ با اندکی تفاوت در عبارات.
۸۷. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، ج ۱، ص ۲۱۵-۲۱۴.
۸۸. ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، ج ۳، ص ۳۱۸.
۸۹. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۲، ص ۲۳۷؛ همان، ج ۶، ص ۳۷۴؛ همان، ج ۷، ص ۸۳؛ همو، المبدأ و المعاد، ج ۱، ص ۲۱۵-۲۱۴.
۹۰. ساجدی، «صدرالمتألهین شیرازی و نحوه فاعلیت حق تعالی در نظام آفرینش»، ص ۵۰.

«بالتجلی» دانسته^{۹۱} و مینویسد: بدان که فعل او تعالی عبارتست از تجلی صفات او در مجالیش و ظهور اسماء او در مظاهر آن^{۹۲}.

جمعبندی نظریات ملاصدرا درباره فاعلیت الهی
آقا علی مدرس با اشاره به اختلاف آراء ملاصدرا در أسفار و المشاعر^{۹۳}، کوشیده است این اختلاف را بنحوی توجیه نماید و میگوید که فاعل بالتجلی فاعلی است که بحسب ذات، هم فاعل بالعنایه است و هم فاعل بالرضا^{۹۴}. استاد حسن زاده آملی نیز فاعل بالتجلی را به فاعل بالعنایه بازگردانده است^{۹۵} و آن را فاعل بالعنایه بمعنای اعم نامیده است^{۹۶}. شاید صحیحتر آن باشد که بگوییم پذیرش نظریه فاعلیت بالعنایه توسط ملاصدرا بر مبنای نظریات قوم بوده است که چنانکه ذکر شد، آن را پس از تصحیح و بازسازی پذیرفته است. در حقیقت، ملاصدرا در مبحث علم الهی پس از سیر از وحدت تشکیکی وجود به وحدت شخصی وجود، نظر خود را از نوع دوم فاعلیت بالعنایه تغییر داده و به نظریه «فاعلیت بالتجلی» معتقد شده است.

۷) رابطه علت و معلول

ملاصدرا در آثار خویش درباره رابطه علت و معلول نیز نظریات متفاوتی ارائه کرده است. وی در برخی از مباحث، معلول را دارای وجودی متفاوت با علت (رابطی) دانسته که از علت خویش پدید آمده است و در برخی دیگر از آثارش معلول را دارای وجود رابط دانسته و در نهایت با رد هر دو نظر نخست خویش، معلول را شأنی از شئون علت بشمار آورده است.

الف) معلول دارای وجودی جدای از علت است
ملاصدرا گاه ذات معلول را جدای از علت و پدید آمده

از علت معرفی میکند. او در الشواهد الربوبية مینویسد: معلول موجودی است که وجود آن بواسطه وجود شیئی دیگر واجب شده است.^{۹۷}

قائل شدن به وجود فی نفسه برای معلول و بحث از علت تامه و علل ناقصه^{۹۸}، بر اساس همین دیدگاه صورت گرفته است. بر این اساس، رابطه میان علت و معلول از نوع اضافه مقولی است.

ب) وجود معلول وجود رابط است

ملاصدرا گاه با طرح امکان فقری درباره مناط نیازمندی معلول به علت، تمامی ممکنات را دارای وجود رابط دانسته است^{۹۹}. او مینویسد:

نمیتوان وجود ممکن را به وجود و نسبت با باری [تعالی] تحلیل کرد، بلکه ممکن بنفسه منتسب [به باری تعالی] است و نه به نسبتی زائد که مرتبط با ذات وی باشد و نه به ربطی زائد، پس وجود ممکن نزد ایشان رابطی و نزد ما رابط است.^{۱۰۰}

۹۱. ملاصدرا، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکیه، ص ۷۳؛ همو، المشاعر، ص ۳۹۸؛ همو، العرشية، ص ۶۹؛ طباطبایی، بدایة الحکمة، ص ۱۱۸؛ سبزواری، شرح المنظومه، ج ۲، ص ۴۰۷.
۹۲. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ج ۱، ص ۵۳۹.
۹۳. مدرس زنوزی، بدایع الحکم، ص ۴۷۰.
۹۴. همان، ص ۴۷۲.
۹۵. حسن زاده آملی، خیر الأثر، ص ۱۹۵؛ همو، هزار و یک کلمه، ص ۱۸۹.
۹۶. همو، خیر الأثر، ص ۱۶۲.
۹۷. ملاصدرا، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکیه، ص ۸۹.
۹۸. همو، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۲، ص ۱۳۱.
۹۹. همان، ص ۳۲۱؛ همو، المشاعر، ص ۳۹۲؛ همو، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکیه، ص ۶۶؛ سعادت مصطفوی و همکاران، «بازسازی سیر...»، ص ۲۵-۲۴.
۱۰۰. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۳۸۴.

هر آنچه معلول فاعلی باشد، در ذات خود متعلق و مرتبط با آن است، پس لازم است تا ذات وی از آن جهت که ذات وی است عین معنای تعلق و ارتباط با آن باشد.^{۱۱}

ملاصدرا وجود معلول را اضافه اشراقی علت دانسته است^{۱۲}، یعنی حقیقت معلول عین اضافه به علت است نه ذات مضاف به علت^{۱۳}. بر این اساس، معلول «ذات هو الربط إلى العلة» بشمار می آید.^{۱۴}

ج) معلول شأنی از شئون علت است

ملاصدرا گاه بصراحت معلول را نه دارای وجود استقلالی و نه دارای وجود تعلقی (وجود رابط) بلکه شأنی از شئون علت بشمار آورده و مینویسد:

برای ماسوای واحد وجودی نیست، نه بنحو استقلالی و نه بنحو تعلقی، بلکه وجودهای آنها چیزی جز جلوه‌های گوناگون حق به انواع مختلف آن و جلوه نمودن شئون ذاتی وی نیست.^{۱۵}

آنچه علت نامیده میشود، اصل است و معلول شأنی از شئون آن است.^{۱۶}

جمع‌بندی نظریات ملاصدرا درباره رابطه علت و معلول بنظر میرسد ملاصدرا تا زمانیکه بر اساس مبنای قوم سخن میگوید، وجود علت را غیر از وجود معلول دانسته اما در آثاری که بر اساس نظریه وحدت تشکیکی وجود تدوین کرده است، وجود معلول را وجود رابط بشمار آورده است. وی در نهایت، بر اساس نظریه وحدت شخصی وجود، معلول را شأنی از شئون علت معرفی میکند.^{۱۷} کسانی که نظریات ملاصدرا در حیطة اصالت وجود را بررسی کرده‌اند، تنها به پاسخ دوم و سوم وی اشاره کرده‌اند.^{۱۸} استاد

جوادی آملی نیز به مختلف بودن بیان ملاصدرا در مبحث علیت اشاره کرده است.^{۱۹}

۸) ملاک نیازمندی ممکن به واجب

ملاصدرا در آثار مختلف خویش، گاه مناط نیازمندی ممکن به واجب را «امکان ماهوی» و گاه «امکان فقری» معرفی میکند.

الف) امکان ماهوی

ملاصدرا در برخی از آثار خویش ملاک نیازمندی معلول به علت را «امکان ماهوی» معرفی میکند^{۲۰} و مینویسد که ماهیت برای آنکه از حالت استواء خارج شود نیازمند به مرجح است:

معلول از آنجا که در ذات خود ممکن الوجود و ممکن العدم است... پس در رجحان یافتن

۱۰۱. همو، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية، ص ۶۶.
 ۱۰۲. مطهری، شرح مبسوط منظومه؛ در مجموعه آثار، ج ۱۰، ص ۱۷۳.
 ۱۰۳. ملاصدرا، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية، ص ۶۶ و ۱۷۸؛ ابراهیمی دینانی، وجود رابط و مستقل در فلسفه اسلامی، ص ۱۵۸.
 ۱۰۴. عبودیت، درآمدی بر نظام حکمت صدرائی، ج ۱، ص ۲۱۲.
 ۱۰۵. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۲، ص ۳۲۵.
 ۱۰۶. همو، المشاعر، ص ۳۹۳؛ همو، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية، ص ۶۸.
 ۱۰۷. سعادت مصطفوی و همکاران، «بازسازی سیر سه مرحله‌یی مبحث علیت در حکمت متعالیه»، ص ۲۶؛ ساجدی، «صدرالمآلهین شیرازی و نحوه فاعلیت حق تعالی در نظام آفرینش»، ص ۵۰.
 ۱۰۸. عبودیت، نظام حکمت صدرائی، ج ۱، ص ۲۱۳-۲۱۲.
 ۱۰۹. جوادی آملی، ریحیق مختوم، ج ۹، ص ۵۹۵.
 ۱۱۰. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۱۵۹.

یک طرفش بر طرف دیگر نیازمند به مرجحی خواهد بود.^{۱۱۱}

ب) امکان فقری

ملاصدرا در برخی دیگر از آثارش، مناط نیازمندی معلول به علت را «امکان فقری» موجودات دانسته است.^{۱۱۲} بعنوان مثال، در کتاب أسفار، حدوث و امکان ماهوی را ملاک نیازمندی موجودات ندانسته و مینویسد:

این احتیاج یا ناشی از امکان است یا از حدوث ... میگویم که حق آنست که منشأ احتیاج بسبب نه این و نه آن است، بلکه ایجاد آن، وجود شیئی تعلقی است که به غیر قوام دارد و مرتبط با آن است.^{۱۱۳}

از طریقت ما دانستی که ... معنای امکان در وجود ممکن غیر از معنای آن در ماهیت است.^{۱۱۴}

جمعبندی نظریات ملاصدرا درباره ملاک نیازمندی ممکن به واجب

از آنجا که امکان ماهوی با امکان فقری متفاوت است^{۱۱۵}، میتوان نظر نخست ملاصدرا (امکان ماهوی) را بر مبنای نظریات قوم دانست؛ چنانکه صاحب کتاب مرآت الاکوان نیز به این نکته اشاره کرده و مینویسد که ملاصدرا این بحث را بر اساس اسلوب قوم آورده است.^{۱۱۶} ملاصدرا در نهایت، با توجه به مبانی فکری و فلسفی خود نظریه «امکان فقری» را مطرح کرده است و امکان ماهوی را امری اعتباری و سلبی دانسته است.^{۱۱۷} بنابراین، در این مبحث نیز ملاصدرا در آثار خویش به دو گونه متفاوت سخن گفته است که نظر نهایی وی بر مبنای نظام حکمت متعالیه، نظریه امکان فقری است.

۹) معانی ماهیت

با بررسی آثار ملاصدرا میتوان نشان داد که وی در مجموع دو تعریف از ماهیت ارائه کرده است.^{۱۱۸} در تعریف نخست، ماهیت را «ما یقال فی جواب ماهو» دانسته و در تعریف دوم آن را «حد وجود» بشمار آورده است (ماهیت = هر امر موجودی غیر از خود وجود)^{۱۱۹}.

الف) ما یقال فی جواب ماهو؛ (= کلی طبیعی، معنای ایجابی).

ماهیت در معنای نخست خود بمعنای ما یقال فی جواب ماهو است.^{۱۲۰} در این معنا، نسبت وجود به ماهیت نسبت عارض به معروض است.^{۱۲۱} این معنا از ماهیت تنها با امکان ماهوی سازگار است لذا هنگامیکه ملاصدرا از رابطه ماهیت و امکان ذاتی سخن میگوید به این معنا از ماهیت توجه دارد.^{۱۲۲} او مینویسد: «و معنای خاص کلی است که ماهیت

۱۱۱. همان، ج ۲، ص ۱۳۵.

۱۱۲. مطهری، شرح مبسوط منظومه، ص ۱۹۲.

۱۱۳. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۳، ص ۲۷۲.

۱۱۴. همان، ج ۱، ص ۲۲۲-۲۲۱.

۱۱۵. جوادی آملی، ریحیق مختوم، ج ۳، ص ۱۹۹-۱۹۸.

۱۱۶. اردکانی، مرآت الاکوان، ص ۵۷۷.

۱۱۷. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص ۴۹.

۱۱۸. دو تعریف مورد بحث از ماهیت در این مقاله، غیر از ماهیت بمعنای «ما به الشیء هو هو» است.

۱۱۹. فیاضی، هستی و چیستی در مکتب صدرایی، ص ۱۱-۱۲.

۱۲۰. ملاصدرا، تعلیقه بر الهیات شفا، ج ۲، ص ۹۵۹.

۱۲۱. همو، المشاعر، ص ۳۵۷؛ مطهری، شرح مبسوط منظومه، ج ۹، ص ۱۷۱-۱۷۰.

۱۲۲. همو، المبدأ و المعاد، ج ۲، ص ۵۲۴.

■ ملاصدرا

دارای دو تحول اساسی
در سیر فکری خویش است که
از مبنای قوم آغاز شده و پس از
رسیدن به وحدت تشکیکی
وجود، به وحدت شخصی
وجود ختم شده است.

نامیده میشود ... و این ماهیت است که متصف به امکان میشود»^{۱۳۳}.

همین معنا از ماهیت است که از آن بکلی طبیعی تعبیر میشود^{۱۳۴}، و گاه آن را ماهیت کلی مینامد^{۱۳۵} و مینویسد: «و این معنای وجود کلی طبیعی، یعنی ماهیت من حیث هی هی در خارج است»^{۱۳۶}.

ب) حد وجود (معنای سلبی)

ملاصدرا در برخی از آثار خویش ماهیت را برگرفته و انتزاع شده از وجود دانسته^{۱۳۷} و آن را در ذات خود امری عدمی می‌شمارد که بتبع وجود، موجود است^{۱۳۸}. بر این اساس، ماهیت در ذات خود سرابی بیش نیست^{۱۳۹} و نسبت وجود به ماهیت نه نسبت عارض به معروض^{۱۴۰}، بلکه همچون سایه و شبیح است^{۱۴۱}. میتوان بر طبق این تعریف، ماهیت را «ما یقال فی جواب ما لیس هو» دانست^{۱۴۲}.

اما بروش و طریقه ما ... رابطه وجود با ماهیت یک نوع حکایتگری است و ماهیت حقیقتی ندارد؛ همچنانکه در نوشته‌های قبلی نشان دادیم.^{۱۴۳}

تمامی موجودات نزد اهل حقیقت و حکمت متعالیه ... تجلیات وجود قیومی الهی هستند ... هنگامیکه نور حق ساطع شود، این مطلب

که اوهام محجوبان بسوی آن رفته است تاریخ و منهدم میشود که ماهیتهای ممکن در ذات خود دارای وجود هستند.^{۱۴۴} ماهیت بویی از وجود استشمام نکرده است.^{۱۴۵}

جمع‌بندی نظریات ملاصدرا درباره معانی ماهیت

بنظر میرسد بکارگیری معنای نخست ماهیت در آثار ملاصدرا برگرفته از نظریات قوم است و تعریف دوم آن بر اساس اصالت و وحدت شخصی وجود، چنانکه درباره مسائل دیگر مطرح شده در این مقاله بیان شد، تنها یکی از این دو تعریف با نظام حکمت متعالیه سازگار است^{۱۴۶}، در حالیکه هر دو تعریف در آثار ملاصدرا قابل مشاهده است. بحث از امکان ذاتی و امکان فقری نیز بترتیب با

۱۲۳. همو، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۷، ص ۳۲۷.

۱۲۴. آشتیانی، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، ص ۳۶.

۱۲۵. همو، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۳۰۶.

۱۲۶. همو، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص ۱۶۳.

۱۲۷. همو، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۲، ص ۳۱۱؛ طباطبایی، حاشیه بر الأسفار، ج ۷، ص ۲۲۷.

۱۲۸. همو، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۲، ص ۳۱۴.

۱۲۹. فیاضی، هستی و چیستی در مکتب صدرایی، ص ۱.

۱۳۰. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص ۱۶.

۱۳۱. همان، ص ۱۲؛ همو، العرشیه، ص ۱۰۴ (با اندکی تفاوت در عبارات).

۱۳۲. نکه: فیاضی، هستی و چیستی در مکتب صدرایی، ص ۲.

۱۳۳. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص ۱۶ و ۱۷.

۱۳۴. همو، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۲، ص ۳۱۳.

۱۳۵. همان، ج ۱، ص ۵۸؛ همان، ج ۶، ص ۳۸۱ و ۱۳۴؛ همو،

المشاعر، ص ۳۷۱؛ همو، مفاتیح الغیب، ج ۱، ص ۵۳۹.

۱۳۶. فیاضی، هستی و چیستی در مکتب صدرایی، ص ۱۲.

معنای نخست و معنای دوم ماهیت نزد ملاصدرا مطابقت دارند. استاد مطهری در بحث «الحق ماهیته انبیه»^{۱۳۷}، تعبیر از ماهیت در این بحث را ناسازگار با مبانی حکمت متعالیه دانسته و مینویسد: ملاصدرا نیز با وجود مطرح کردن این مطلب در أسفار، در جای دیگر آن را رد کرده است؛

یا در آن اوایل که اسفار را مینوشته است خودش به این مطلب توجه نداشته است یا ممکن است این حرف را بر مبنای قوم زده باشد.^{۱۳۸}

از آنجا که ملاصدرا تصریح میکند که ابتدا قائل به اصالت ماهیت بوده است^{۱۳۹}، وجود نظر نخست در آثار وی طبیعی بنظر میرسد. استاد فیاضی در کتاب هستی و چیستی معانی مختلفی از ماهیت ارائه کرده است و کوشیده است نشان دهد که کدامیک از این معانی با نظام حکمت متعالیه سازگارتر است.^{۱۴۰} بر اساس آنچه در این مقاله نشان داده شد، ملاصدرا از تعریف ماهیت در نظام ماهوی آغاز کرده و در نهایت بر اساس نظام اصالت وجود به تعریف دقیقتری از ماهیت دست یافته است.

۱۰ نحوه اتصاف ماهیت به وجود

با توجه به قاعده فرعیه^{۱۴۱}، این اشکال مطرح است که موضوع قضایای هلیه بسیطه^{۱۴۲} موجب، باید پیش از متصف شدن به وجود (محمول قضایای هلیه بسیطه) ثبوت داشته و موجود باشند! این مشکل در فلسفه به «مشکل اتصاف ماهیت به وجود» معروف است.^{۱۴۳} اشکال معروف شیخ اشراق که از آن اعتباری بودن وجود را نتیجه گرفته است^{۱۴۴} از همین سنخ بشمار می آید. ملاصدرا درباره این اشکال چهار پاسخ مختلف ارائه کرده است^{۱۴۵} که عبارتند از: قاعده فرعیه شامل هلیات بسیطه نیست؛ قاعده فرعیه شامل

اوصاف ماهیت نیست؛ اتصاف ماهیت به وجود تحلیل ذهنی است؛ موضوع قضایا در حقیقت وجود است نه ماهیت.

الف) قاعده فرعیه شامل هلیات بسیطه نیست

ملاصدرا در پاسخ نخست خود این قاعده را در مورد ثبوت وجود برای ماهیت جاری نمیداند. بعبارت دیگر، این قاعده در مورد «هلیات بسیطه» جاری نمیشود^{۱۴۵}، بلکه در مورد هلیات مرکبه مطرح است؛ یعنی جایکه محمول غیر از وجود است این حکم تخصیصاً (و نه تخصیصاً) از قاعده فرعیه خارج است. بعبارت دیگر، در اینجا «ثبوت شیء» مطرح شده است و نه «ثبوت شیء لشیء»^{۱۴۶}. ملاصدرا مینویسد: «وجود نفس ثبوت

۱۳۷. سبزواری، شرح المنظومه، ج ۲، ص ۹۶.

۱۳۸. مطهری، شرح مبسوط منظومه در مجموعه آثار، ج ۹، ص ۱۶۹.

۱۳۹. ملاصدرا، المشاعر، ص ۳۷۱؛ همو، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۵۸؛ همو، المسائل القدسیة، ص ۲۳۹.

۱۴۰. فیاضی، هستی و چیستی در مکتب صدرایی، ص ۱۲-۱۱.

۱۴۱. ابراهیمی دینانی، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، ج ۱، ص ۱۵۶.

۱۴۲. عبودیت، درآمدی بر نظام حکمت صدرائی، ج ۱، ص ۹۸.

۱۴۳. سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۶۵؛ ملاصدرا، المشاعر، ص ۳۶۱.

۱۴۴. عبودیت، درآمدی بر نظام حکمت صدرائی، ج ۱، ص ۱۰۰.

۱۴۵. قاعده فرعیه به قضایای موجب اختصاص دارد، اما علاوه بر اینکه قضایای هلیه بسیطه را شامل نمیشود برخی از قضایا نظیر قضایای غیر بتیه و حملیات اولیه را نیز در برنمیگیرد (نک: ملاصدرا، تعلیقه بر حکمة الاشراق، بخش منطق، ج ۲، ص ۱۳۱-۱۳۲).

۱۴۶. همو، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص ۱۶؛ همو، المشاعر، ص ۳۶۳؛ همو، مفاتیح الغیب، ج ۱، ص ۴۱۸؛ همو، رساله شواهد الربوبیه، ص ۳۸۴-۳۸۳؛ همو، رساله فی اتصاف الماهیه بالوجود، ص ۴۱-۴۰.

ماهیت است نه ثبوت شیئی برای ماهیت، پس در اینجا مجالی برای [قاعده] فرعیه نیست»^{۱۳۷}.

ب) قاعده فرعیه شامل اوصاف ماهیت نیست

ملاصدرا در رساله اتصاف الماهیه بالوجود پاسخ دیگری به این اشکال داده است. بنظر او حتی اگر گفته شود که اتصاف ماهیت به وجود مصداق «ثبوت شیء لشیء» است، باز هم این مطلب از دایره قاعده فرعیه بیرون است، چراکه قاعده فرعیه از میان اوصاف شیء، ناظر به اوصافی است که عارض بر وجود شیء هستند نه اوصافی که عارض بر ماهیت شیءند. صدرالمتهلین با تفکیک عارض وجود از عارض ماهیت پاسخ دیگری به مسئله نحوه اتصاف ماهیت به وجود بیان کرده است^{۱۴۸}.

ج) اتصاف ماهیت به وجود تحلیل ذهنی است

ملاصدرا در پاسخ سوم خود بیان میکند که حتی بر فرض آنکه (بر خلاف راه حل دوم) این قاعده شامل اوصاف و عوارضی شود که عارض بر ماهیت میشوند (همانند وجود)، باز هم اشکال مطرح شده صحیح بشمار نمی آید، چراکه وجود و ماهیت در عالم خارج موجود به یک وجودند و عروض و اتصاف آنها بر یکدیگر بصورت تحلیل ذهنی است^{۱۴۹}. یعنی هنگامیکه ماهیت را در ذهن و جدای از وجود تصور میکنیم، در همان حال برای ماهیت ثبوتی در نظر میگیریم و وجود را بر ماهیت حمل میکنیم و میگوییم «انسان موجود است». در چنین اتصافی، ماهیت بسبب تجرید آن از وجود، بر وجودی که بر آن متصف شده است مقدم است، پس قاعده فرعیه حتی در ظرف تحلیل ذهن نیز با اتصاف ماهیت به وجود منافاتی ندارد^{۱۵۰}.

د) موضوع قضایا در حقیقت وجود است نه ماهیت

پاسخی که ملاصدرا بر مبنای اصالت وجود بیان کرده اینست که بهتر است بجای آنکه گفته شود «انسان موجود است»، بگوییم «این نحو از وجود انسان است»^{۱۵۱}؛ بدین معنا که موضوع قضایا در حقیقت وجود است نه ماهیت. در این صورت، اشکال ذکر شده درباره قاعده فرعیه مطرح نخواهد بود. او مینویسد: «اما بر اساس طریقت ما ... اتصافی برای آن نیست و عروضی صورت نمی گیرد، بلکه موجود در اعیان همان حقیقت وجود بالذات است»^{۱۵۲}.

جمع بندی نظریات ملاصدرا درباره نحوه اتصاف ماهیت به وجود

چنانکه ملاحظه شد، ملاصدرا در سه پاسخ نخست خود تنها کوشیده است تا بر مبنای قوم به اشکال اتصاف ماهیت به وجود پاسخ دهد و در حقیقت سخن اصلی وی بر مبنای اصالت وجود، پاسخ چهارم وی است. او در رساله شواهد الربوبیه^{۱۵۳} و کتاب الشواهد الربوبیه بصراحت نظریات اولیه خویش را بر مبنای قوم و طریقه مشهور دانسته است و مینویسد: «آنچه اظهار کردیم بر مبنای طریقه قوم بود ... اما بر طریقه ما احتیاجی به آن سخنان نیست»^{۱۵۴}.

۱۴۷. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۶۸.

۱۴۸. نک: ملاصدرا، رساله فی اتصاف الماهیه بالوجود، ص ۳۹؛ همو، المشاعر، ص ۳۶۶.

۱۴۹. همو، المشاعر، ص ۳۶۷.

۱۵۰. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص ۱۸؛ همو، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۶۷-۶۶؛ عبودیت، درآمدی بر نظام حکمت صدرائی، ج ۱، ص ۱۰۲.

۱۵۱. طباطبائی، نهایه الحکمة، ص ۶.

۱۵۲. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ص ۱۶.

۱۵۳. همو، رساله شواهد الربوبیه، ص ۳۸۳.

۱۵۴. همو، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص ۱۶.

عبدالرسول عبودیت مینویسد:

صدرالمتألهین برای این مشکل چهار راه حل مترتب ذکر میکند که یکی از آنها بر اصالت وجود مبتنی است و بتردید از خود اوست و سه تای دیگر صرفنظر از اصالت وجود مشکل را حل میکنند و ریشه در گفتار فیلسوفان پیشین دارد.^{۱۵۵}

اثبات وحدت وجود و موجود بنحو ذاتی و حقیقی، همانطور که مذهب اولیا و عرفا از بزرگان اهل کشف و یقین است و بزودی برهان قطعی بر این امر اقامه خواهیم کرد که وجودات اگرچه متکثر و متمایز هستند، اما آنها از مراتب تعینات حق اول و ظهورات نور او و شئون ذاتی وی هستند.^{۱۶۱}

(۱۱) وحدت وجود

در آثار ملاصدرا دو نظریه درباره حقیقت وجود مشاهده میشود: یکی وحدت تشکیکی وجود و دیگری وحدت شخصی وجود.

ملاصدرا در برخی از آثار خویش به وحدت شخصی وجود قائل شده است؛^{۱۶۲}

وجود دارای حقیقتی شخصی است که منزله از عارض شدن تعدد و کثرت بر آن است.^{۱۶۳} پروردگار مرا با برهان روشن عرشی به صراط مستقیم هدایت کرد که موجود و وجود منحصر در حقیقتی واحد و شخصی هستند [و] شریکی برای او در موجودیت حقیقی وجود ندارد.^{۱۶۴}

(الف) وحدت تشکیکی وجود

مراد از وحدت تشکیکی وجود اینست که حقیقت وجود هم مابه الامتیاز و هم مابه الاشتراک امور متکثر خارجی است، با این تفاوت که این حقیقت در فرد قوی و ضعیف متناسب با مرتبه آنها است.^{۱۵۶} ملاصدرا در برخی از آثار خویش قائل به وحدت تشکیکی وجود شده است.^{۱۵۷}

جمع‌بندی نظریات ملاصدرا در مسئله وحدت وجود

- ملاصدرا بجز سیر از اصالت ماهیت به اصالت وجود،
۱۵۵. عبودیت، درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، ج ۱، ص ۱۰۰.
۱۵۶. همو، نظام حکمت صدرایی (تشکیک در وجود)، ص ۱۹۷.
۱۵۷. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۱۴۰؛ همان، ج ۶، ص ۷۷.
۱۵۸. همو، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص ۹۵.
۱۵۹. همو، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۲، ص ۲۵۴.
۱۶۰. جوادی آملی، ریحیق مختوم، ج ۹، ص ۴۵۲.
۱۶۱. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۸۳.
۱۶۲. همان، ج ۱، ص ۵۸.
۱۶۳. ملاصدرا، رساله وجود، ص ۴۶۱ (این رساله از آثار منسوب به ملاصدرا است).
۱۶۴. همو، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۲، ص ۳۱۴.

(ب) وحدت شخصی وجود

منظور از وحدت شخصی وجود اینست که حقیقت وجود واحد است اما شئون و ظهورات این حقیقت واحد متعددند. بر این مبنا، کثرت به سایه آن حقیقت واحد باز میگردد.^{۱۶۰} ملاصدرا در اینباره مینویسد:

دارای سیری از وحدت تشکیکی وجود به وحدت شخصی وجود نیز هست^{۱۶۵}. در وحدت تشکیکی کثرت و وحدت هر دو حقیقی هستند اما در وحدت شخصی وجود واحد است و کثرات سایه‌های آن به شمار آمده و سهمی از هستی ندارند^{۱۶۶}؛

بزودی همچنین خواهی دانست که مراتب موجودات امکانی که همان حقایق ممکنات است، چیزی جز اشعه و پرتوهایی از نور حقیقی و وجود واجبی (که عظمتش بلند مرتبه باد) نیستند، آنها اموری مستقل و در مقابل آن نیستند و هویت‌هایی که ذاتاً مستقل باشند نیستند، بلکه آنها شئون یک ذات واحد هستند.^{۱۶۷}

۱۲) تجرد و حدوث نفس

ملاصدرا در بحث از تجرد و حدوث نفس نیز مطالب خود را به دو نحو بیان کرده است. در آثار وی میتوان هم نظریه تجرد تام و هم نظریه تجرد مثالی نفس را مشاهده کرد. همچنین از آثار وی هر دو قول به جسمانیة الحدوث بودن و روحانیة الحدوث بودن نفس قابل استخراج است.

الف) تجرد تام و روحانیة الحدوث بودن نفس

ملاصدرا در برخی از آثار خویش برهانهای ابن سینا بر تجرد نفس را عیناً نقل کرده است^{۱۶۸}. بعنوان نمونه، وی دلیل اول و چهارم ابن سینا در شفا و دلیل اول و دوم و چهارم وی در اشارات را عیناً تکرار کرده است^{۱۶۹}، در حالیکه این برهانها تنها با نظام ابن سینا سازگار هستند که قائل به تجرد تام^{۱۷۰} نفس است. ملاصدرا در الشواهد الربوبیة مینویسد: «... هر کس که ذات خویش را ادراک کند، ناچار باید مفارق از محل

باشد»^{۱۷۱}. همچنین تصریحات وی همچون: «إنّ النفس غنية فی فعلها عن البدن» یا «إنّ النفس غیر قائمة بالبدن»^{۱۷۲} با نظریه جسمانیة الحدوث بودن نفس سازگار نیست.

ب) تجرد مثالی و جسمانیة الحدوث بودن نفس

ملاصدرا در نظام حکمت متعالیه و بر اساس حرکت جوهری قائل به تجرد مثالی (برزخی) نفس در ابتدای خلقت آن است^{۱۷۳}. در نظام حکمت متعالیه نفس انسانی ذومراتب است که در مرحله نخست جسمانی است^{۱۷۴} و در اثر حرکت جوهری از مرحله تجرد مثالی (برزخی) بسوی تجرد عقلی در حرکت است^{۱۷۵}. ملاصدرا مینویسد:

برای جوهر نفس، انتقالها و دگرگونی‌هایی ذاتی از پایینترین منازل جوهری همچون نطفه و

۱۶۵. جوادی آملی، رحیق مختوم، ج ۱، ص ۲۹؛ همان، ج ۹، ص ۴۵۲.

۱۶۶. همان، ج ۳، ص ۵۴۶.

۱۶۷. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۵۸.

۱۶۸. همان، ج ۸، ص ۳۰۹، ۳۲۰ و ۳۲۹.

۱۶۹. یثربی، عیار نقد، ص ۱۲۲-۱۲۱؛ سمنانی، بررسی انتقادی ادله تجرد و جوهریت نفس ناطقه...، ص ۶۴، ۷۰ و ۷۷.

۱۷۰. مراد از تجرد تام نفس در این بحث صرفاً تجردی در مقابل تجرد مثالی است نه آنکه نفس مجرد تام باشد (مصباح یزدی، شرح اسفار، ج ۲، ص ۱۸).

۱۷۱. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص ۲۱۱.

۱۷۲. همو، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۳۴۷.

۱۷۳. مصباح یزدی، شرح اسفار، ج ۸، جزء ۱، ص ۶۰؛ همان، جزء ۲، ص ۴۲۳.

۱۷۴. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۴۰۲.

۱۷۵. مصباح یزدی، شرح اسفار، ج ۲، ص ۴۲۲ و ۴۲۳.

علقه بسوی بالاترین [منازل] همچون روح و عقل وجود دارد.^{۱۷۶}

نشئه‌های ذاتی است ... و حدوث و تجدد در برخی از این نشئه‌ها رخ میدهند.^{۱۷۸}

جمع‌بندی نظریات ملاصدرا در مسئله تجرد و حدوث نفس

چنانکه ملاحظه شد، ملاصدرا در برخی از آثار خویش بنحوی سخن گفته است که با اعتقاد نظام مشائی مبنی بر تجرد تام نفس و روحانیه الحدوث بودن آن سازگار است. در مقابل، در برخی دیگر از آثار خویش نظریه تجرد مثالی و جسمانیه الحدوث بودن نفس را مطرح کرده است؛ چنانکه استاد جوادی آملی مینویسد:

صدرالمتألهین (قدس سره) قبل از آن تکامل جوهری، در این مسئله [= حدوث نفس] موافق نظر ارسطو و ابن‌سینا و ... بود، سپس با ابداع طرحی تازه از آنان جدا شد.^{۱۷۷}

بر این اساس، میتوان نظر نخست وی را بر مبنای قوم و نظر دوم وی را سازگار با نظام حکمت متعالیه بشمار آورد. آنچه عجیب بنظر میرسد آنست که نظریه وی بر مبنای قوم در کتاب الشواهد الربوبیه مطرح شده است که از آثار متأخر وی بشمار میرود. ملاصدرا خود به دو گونه بودن نظریاتش در اینباره اشاره کرده است:

ما در گذشته به این سؤال اینگونه پاسخ دادیم که بدن انسانی بدلیل استعداد خاص خود، از واهب الصور طلب صورت میکند ... این چیزی بود که در گذشته بطریق اهل نظر به ذهن ما خطور کرد، با این برتری که ما آن را منقح کردیم، اما آنچه اکنون در پاسخ به این سؤال و حل این معضل مشاهده میکنیم اینست که نفس انسانی دارای مقامات و

دسته‌بندی و علت طرح آراء متفاوت توسط ملاصدرا

بر اساس آنچه در این مقاله بیان شد، میتوان نظریات متفاوت ملاصدرا را به دو دسته تقسیم کرد که شق دوم نیز خود به دو بخش تقسیم میشود:

۱. نظریاتی که بر مبنای قوم (مکتب مشاء و یا اشراق) بیان شده‌اند.

۲. نظریاتی که بر مبنای اصالت وجود بیان شده‌اند؛ شامل:

الف) نظریاتی که بر اساس وحدت تشکیکی وجود بیان شده‌اند.

ب) نظریاتی که بر اساس وحدت شخصی وجود بیان شده‌اند.

بنابراین، سه مبنای مختلف در میان نظریات متفاوت ملاصدرا قابل تشخیص است که عبارتند از: مبنای قوم، مبنای وحدت تشکیکی وجود و مبنای وحدت شخصی وجود.

در اینجا نخست علت طرح نظریات قوم در آثار ملاصدرا و سپس علت طرح دو نظریه مختلف وحدت تشکیکی و وحدت شخصی وجود در نظام اصالت وجود بررسی میشود.

الف) علت طرح نظریات قوم

لازم بذکر است که ملاصدرا گاه نظر خود را صراحتاً

۱۷۶. ملاصدرا، تعلیقه بر حکمة الاشراق، بخش منطق، ج ۲، ص ۳۴۴.

۱۷۷. جوادی آملی، ریح مختوم، ج ۱، ص ۳۵.

۱۷۸. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۴۴۹-۴۴۸.

بر مبنای قوم بیان میکند؛ بعنوان مثال مینویسد: «بروش دیگری که مناسب روش ایشان [جمهور] است پاسخ میدهم....»^{۱۷۹} یا «... این آن چیزی بود که میتوانستیم در این بحث از طرف مشائیان بیان کنیم»^{۱۸۰}.

چنانکه گاه در بحث ماهیت علم و نحوه انصاف ماهیت به وجود به این مطلب تصریح کرده است که برخی از نظریات وی بر مبنای قوم است، اما آنچه در این مقاله مورد بحث است مواردی است که وی بدون اشاره به قوم، نظریات سازگار با مبانی ایشان را در آثار خویش مطرح کرده است؛ بنحوی که خواننده ممکن است این نظریات را آراء نهایی ملاصدرا تلقی نماید. استاد آشتیانی در اینباره مینویسد: «صدرالمتألهین مطالب زیادی از قوم را بدون اسم در این کتاب نوشته است»^{۱۸۱}.

درباره علت ذکر اینگونه نظریات در آثار ملاصدرا، پنج دلیل مختلف قابل طرح است که بجز یک مورد، چهار مورد از آنها قابل تامل است. این موارد عبارتند از:

۱. تغییر دیدگاههای ملاصدرا در طول زمان.

ملاصدرا در زندگی خویش دارای سیر فکری خاصی است که از اصالت ماهیت آغاز شده و به اصالت وجود منتهی میشود^{۱۸۲}؛ چنانکه درباره اصالت ماهیتی بودن خویش مینویسد:

من در اعتباری بودن وجود و اصیل بودن ماهیات، بسیار مدافع آنها بودم تا آنکه پروردگار مرا هدایت کرد و برای من انکشاف روشنی آشکار شد که امر بعکس آن است.^{۱۸۳} من نیز در زمان سابق از قول به اصالت ماهیت و اعتباری بودن وجود شدیداً حمایت میکردم تا اینکه پروردگار مرا هدایت کرد و برهانش را

به من نشان داد و غایت انکشاف برای من کشف شد که امر در این مطلب برعکس آن چیزی است که تصور میکنند و بیان میکنند.^{۱۸۴} بنابراین، بخشی از نظریات ملاصدرا که بر مبنای قوم مطرح شده است میتواند مربوط به این دوره فکری وی باشد. استاد جوادی آملی مینویسد:

میتوان تطور فلسفی صدرالمتألهین (قدس سره) را که در دو برهه از سیر عقلی او مشهود است با همین اصل توجیه کرد، زیرا در یک دوره قائل به اصالت ماهیت بوده و در دوره دیگر قائل به اصالت وجود شد.^{۱۸۵}

بجز تغییر فکری ملاصدرا از اصالت ماهیت به اصالت وجود، وی در برخی از مباحث، همچون بحث علم الهی به جزئیات نیز ابتدا به نظر قوم (نظریه شیخ اشراق) باور داشته و در نهایت به نظریه خاص خویش دست یافته است؛ چنانکه مینویسد:

بدانکه صاحب اشراق، علم او [= خداوند] را بر قاعده اشراقی ثابت کرده است و من در گذشته از او پیروی میکردم تا آنکه حقیقت آشکار شد و پروردگار برهانش را بر من نمایان ساخت.^{۱۸۶}

چنانکه پیش از این در بحث علم الهی ذکر شد، مرحوم آشتیانی با اشاره به اینکه ملاصدرا نخست

۱۷۹. همو، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکیه، ص ۴۵.
 ۱۸۰. همو، شرح الهدایة الأثریه، ج ۱، ص ۹۷.
 ۱۸۱. آشتیانی، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، ص ۲۵۸.
 ۱۸۲. جوادی آملی، ریح مختوم، ج ۱، ص ۲۸.
 ۱۸۳. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۵۸؛ همو، المسائل القدسیة، ص ۲۳۹.
 ۱۸۴. همو، المشاعر، ص ۳۷۱.
 ۱۸۵. جوادی آملی، سرچشمه اندیشه، ج ۳، ص ۳۴۵.
 ۱۸۶. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۶، ص ۲۳۹.

نظر شیخ اشراق را در آثار خویش مطرح کرده است مینویسد: «معلوم میشود که صدرالمتهلین این مسئله را در آن زمان کما هو حقها بررسی نکرده بوده است»^{۱۸۷}. بنابراین، علت نخست طرح نظریات قوم در آثار ملاصدرا آنست که وی در برخی از اینگونه مباحث در هنگام تألیف اثر خود به مبانی قوم اعتقاد داشته است.

۲. رعایت جنبه تعلیمی در بیان مطالب.

ملاصدرا گاه در بیان مطالب خود نگاهی تعلیمی داشته و نخست برای نظریه جدید خویش زمینه چینی کرده است. او در اینباره مینویسد:

بدانکه من چه بسا از اکتفا کردن به آنچه نزد من حق است و اعتقاد بر آن است، در میگذرم به یادآوری نظریات قوم و آنچه بر آنها متوجه است و [اشکالاتی که بر آنها] وارد است، سپس در اثنای نقد و رد و ابطال جعلیات و از میان بردن اختلافات و دفاع از این امور، برای تیزکردن خاطرها و تقویت ذهنها، بمیزان وسع و امکان، بر رأی خود تنبیه میکنم.^{۱۸۸}

به این ترتیب ملاصدرا کوشیده است استبعاد افراد در پذیرش نظریات خویش را برطرف کند؛

ما نیز همین روش را در اکثر مقاصد خاصمان پی میگیریم، چنانکه نخست ابتدا او اواسط بحث بروش قوم سلوک میکنیم و سپس در نهایت از آنها جدا میشویم، تا بدلیل شفقت ما نسبت به ایشان، طبایع در وهله نخست نسبت به آنچه ما در پی بیان آن هستیم، ابا نکنند، بلکه برای آنها نسبت به مطالب ما انس ایجاد شود و سخنان ما در گوش آنها مورد پذیرش قرار گیرد.^{۱۸۹}

عبارت فوق نشان میدهد که وی گاه خود را ملزم به

بیان نظریات قوم دانسته است، در حالیکه خودش واقعاً آن مطالب را قبول ندارد؛ چنانکه مینویسد: «آنچه اظهار کردیم بر مبنای طریقه قوم بود ... اما بر طریقه ما نیازی به آن سخن نیست»^{۱۹۰}.

بر این اساس، قصد وی از طرح مسئله‌ی فلسفی بر مبنای قوم آن بوده است تا استبعاد قوم (مکتب مشاء یا اشراق) را در پذیرش یک نظریه از میان ببرد و پاسخی نقضی به اشکال آنها بدهد. در حقیقت، ملاصدرا بنحو جدلی و بر اساس مبنای قوم و با استناد به سخنان ایشان مباحثی را در آثار خویش مطرح کرده است که در نظام حکمت متعالیه آنها را قبول ندارد؛ مانند: موضوع حرکت جوهری، جایگاه علم، نحوه اتصاف ماهیت به وجود و ملاک نیازمندی معلول به علت. استاد مطهری به عبارت نقل شده از ملاصدرا اشاره کرده و مینویسد:

خودش گاهی تصریح میکند به اینکه ما در اوایل حرفهایی را روی مبنای قوم میگویم و خودمان هم به آن اعتقاد نداریم. برای اینکه مبتدی حالا باید اینها را روی همین مبانی یاد بگیرد تا بعد در آخرها با این حرفها آشنا بشود و ما حرف خودمان را در آن آخرها بگویم.^{۱۹۱}

بعنوان مثال، پاسخ نخست وی به اشکال وجود ذهنی از این سنخ بشمار می‌آید. بر این اساس، گاه تنها کوشیده است تا بر اساس مبانی قوم به حل مسئله‌ی فلسفی دست یابد (مانند سه نظر نخست

۱۸۷. آشتیانی، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، ص ۲۰۱.

۱۸۸. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۱۶.

۱۸۹. همان، ص ۱۰۲-۱۰۱.

۱۹۰. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص ۱۶؛ همو، رساله شواهد الربوبیه، ص ۳۸۴ (با اندکی تفاوت در عبارات).

۱۹۱. مطهری، شرح مبسوط منظومه، ج ۹، ص ۱۶۹.

وی در موضوع حرکت جوهری) و گاه کوشیده است اشکال وارد بر نظر قوم را نشان دهد و بیان کند که بر اساس مبنای قوم، لازم است چه اصلاحاتی در نظریات آنها ایجاد شود (مانند اصلاحاتی که درباره فاعل بالعنایه انجام داده است). اما در هر دوی این موارد نظر حقیقی وی بر اساس نظام حکمت متعالیه چیز دیگری است (مانند نظر چهارم وی درباره موضوع حرکت جوهری و فاعلیت بالتجلی درباره فاعلیت الهی). بر این اساس میتوان گفت: تمامی نظریاتی که ملاصدرا بر مبنای قوم بیان کرده است در نهایت در نظام فلسفی حکمت متعالیه مورد پذیرش وی نیست. استاد جوادی آملی و حسن زاده آملی درباره اختلاف آراء ملاصدرا مینویسند:

صدرالمتألهین (رحمه الله) در اغلب آثار خود مطابق جمهور حکماء مشی مینماید و تنها در پایان هر بحث هنگامیکه بنتیجه‌یی نوین می‌رسد، نظر خاص خود را ذکر میکند... بنابراین، نباید انتظار داشت که صدرالمتألهین (رحمه الله) در جمیع آثار خود بر یک منوال مشی نماید.^{۱۹۲}

دأب صدرالمتألهین در اسفار اینست که در فاتحه هر مسئله به ممشای قوم در مسیر فلسفه رایج مشی میکند و در خاتمه از آنها فاصله میگیرد.^{۱۹۳}

مشابه عبارات فوق در آثار سایر محققان نیز مشاهده میشود.^{۱۹۴} بعنوان مثال، ملاصدرا در بحث اتصاف ماهیت به وجود، نخست بر مبنای قوم سخن گفته و در نهایت نظر خویش را مطرح میسازد.

۳. طرح نظریات بر اساس مبانی مختلف.

همچنین بعقیده برخی ملاصدرا در برخی از مباحث

فلسفی از سه منظر به بحث پرداخته است و مباحث خویش را بر اساس سه مبنا (مبنای قوم، مبنای وحدت تشکیکی وجود و مبنای وحدت شخصی وجود) بیان کرده است که هر یک از این مباحث بر اساس مبانی خاص خود صحیح بشمار می‌آیند.^{۱۹۵} اگر این مطلب را ناشی از رعایت جنبه تعلیمی در طرح بحث بدانیم، این نظر با قول دوم مشابه خواهد بود. اما آنچه باعث تمایز این نظر است آنست که بر اساس این نظر ملاصدرا کوشیده است تسلط خود بر هر سه منظر را در مباحث فلسفی نشان دهد. استاد آشتیانی در اینباره مینویسند: «دأب آن حضرت آنست که در جمیع مواردی که عویصه‌یی را حل مینماید، از نهایت تسلط به مبانی عقلی، هم به طریقه قوم سخن میگوید و هم بر طریقه حکمت متعالیه»^{۱۹۶}.

چنانکه نشان داده شد، در بحث رابطه علت و معلول میتوان سه سطح مختلف بحث را در آثار ملاصدرا مشاهده کرد.

۴. تلاش برای نگارش یک دائرة المعارف فلسفی.

استاد مطهری مسئله دیگری را درباره علت طرح نظریات قوم در آثار ملاصدرا مطرح کرده است: «اقتباسات آن فیلسوف از دیگران در چیزهایی است که مربوط به اینست که او میخواست یک دوره فلسفه بنویسد، نه در نظریات خاص خود او»^{۱۹۷}.

۱۹۲. جوادی آملی، ریحیق مختوم، ج ۹، ص ۵۹۵.

۱۹۳. حسن زاده آملی، «عرفان و حکمت متعالیه»، ص ۳۶؛ همو، هزار و یک نکته، ص ۳۵۸ (با اندکی تفاوت در عبارات).

۱۹۴. نک: مصباح یزدی، ارزش شناخت، ص ۲۷۲.

۱۹۵. نک: سعادت مصطفوی و همکاران، «بازسازی سیر

سه مرحله‌یی مبحث علیت در حکمت متعالیه»، ص ۲۲-۲۱.

۱۹۶. آشتیانی، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، ص ۱۴۰.

۱۹۷. مطهری، «حکمت صدرالمتألهین»، ص ۲۵۱-۲۵۰.

چنانکه میدانیم، ملاصدرا در تدوین کتاب أسفار از منابع مختلفی استفاده کرده است. او خود در آغاز این کتاب به اقتباسی بودن بسیاری از بخشهای آن اشاره کرده و مینویسد:

از میان امور مختلفی که در کتابهای قدیمیان یافته‌ام، کتابی جامع تصنیف میکنم که مشتمل بر خلاصه سخنان مشائیان و مطالب خالصی از ذوقهای اهل اشراق است که از حکماء رواقی هستند: بهمراه زوائدی که در کتابهای اهل فن از میان حکمای اعصار یافت نمیشود و امور کمظیری که طبع احدی از علمای ادوار آن را نمی‌یابد.^{۱۹۸}

این نظر تنها در مورد کتاب أسفار و در مباحثی قابل طرح است که ملاصدرا نظریات مختلف خود را در کنار یکدیگر مطرح کرده باشد اما درباره مباحثی که میان أسفار و الشواهد الربوبية یا سایر آثار ملاصدرا اختلاف نظر وجود دارد، این توجیه قابل پذیرش نیست.

۵. در طول هم بودن نظریات مختلف ملاصدرا.

چنانکه در مباحث مطرح شده در مقاله بیان شد، برخی کوشیده‌اند نظریات متفاوت ملاصدرا را با یکدیگر جمع نمایند و همگی آنها را بطور همزمان و با مبنای فکری حکمت متعالیه، صحیح بشمار آورند. بعنوان مثال، در بحث موضوع حرکت جوهری^{۱۹۹} و نیز در بحث فاعلیت الهی^{۲۰۰} کوشش شده است در نظام حکمت متعالیه، نظریات متفاوت ملاصدرا را قابل توجیه بشمار آورند. استاد مطهری مینویسد:

مرحوم آقا علی مدرس در بدایع الحکم مدعی میشود که میان بیانات مرحوم آخوند تخالف

نیست، یعنی همه آن چیزهایی را که گفته است با هم قابل جمعند و در طول یکدیگرند و نه در عرض یکدیگر.^{۲۰۱}

اما چنانکه ذکر شد، از آنجا که آراء مختلف ملاصدرا بر اساس دو مبنای متفاوت (مبنای قوم و اصالت وجود) بیان شده‌اند که با یکدیگر سازگار نیستند، نمیتوان آنها را در طول یکدیگر دانست و این نظر را نمیتوان درست شمرد.

ب) علت طرح دو نظریه مختلف در نظام اصالت وجود
علت طرح دو نظریه مختلف در نظام حکمت متعالیه توسط ملاصدرا آنست که وی در مواردی بر مبنای وحدت تشکیکی وجود و در مواردی بر مبنای وحدت شخصی وجود سخن گفته است، مانند: رابطه علت و معلول، علم الهی به جزئیات و فاعلیت الهی. او پس از قائل شدن به اصالت وجود، نخست به نظریه وحدت تشکیکی وجود و در نهایت به نظریه وحدت شخصی وجود رسیده است.^{۲۰۲} او خود به اختلاف مباحث بر اساس وحدت تشکیکی و وحدت شخصی وجود اشاره کرده و مینویسد:

اثبات مراتب موجودات متکثر توسط ما و جانبداری ما از تعدد و تكثر آنها در سطوح [مختلف] بحث و تعلیم، منافاتی با آنچه از قبل در صدد اثبات آن (اگر خدا بخواهد) هستیم که وجود و موجود ذاتاً و حقیقتاً متحد

۱۹۸. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۸.

۱۹۹. نک: مطهری، حرکت و زمان، ج ۱، ص ۴۵۹؛ مشکات، «بقای موضوع در حرکت جوهری»، ص ۱۳۹.

۲۰۰. نک: مدرس زنونزی، بدایع الحکم، ص ۴۷۲.

۲۰۱. مطهری، حرکت و زمان، ج ۱، ص ۴۵۱-۴۵۰.

۲۰۲. جوادی آملی، ریح مختوم، ج ۱، ص ۲۹.

با یکدیگر هستند، ندارد.^{۲۳}

استاد جوادی آملی مینویسد: «صدرالمتألهین در نوع آثار خود دو نظر ارائه میدهد: نظر متوسط و نظر نهایی. نظر متوسط او بر اساس تشکیک وجود تنظیم می‌شود... نظر نهایی صدرالمتألهین وحدت شخصی هستی است»^{۲۴}.

جمع‌بندی

در این مقاله آراء متفاوت ملاصدرا در دوازده مبحث مختلف نشان داده شد و مشخص شد که طرح نظریات مختلف در آثار وی بدلیل عدم انسجام نظام فلسفیش نیست و در این موارد دچار تناقضگویی نشده است. همچنین درباره علت اختلاف آراء فلسفی ملاصدرا چند نظریه مطرح شد و نشان داده شد که هر یک از مباحث مطرح شده در این مقاله با کدامیک از این نظریات قابل انطباق هستند: ۱. تغییر نظر ملاصدرا در طول زمان (وی نخست به اصالت ماهیت و سپس به اصالت وجود و تشکیک وجود قائل شده است و در نهایت به نظریه وحدت شخصی وجود دست یافته است)؛ ۲. رعایت جنبه تعلیمی در بیان مطالب؛ ۳. طرح نظریات بر اساس مبانی مختلف (مبنای قوم، مبنای وحدت تشکیکی وجود و مبنای وحدت شخصی وجود)؛ ۴. تلاش برای نگارش یک دائرة المعارف فلسفی. همچنین نشان داده شد که علت طرح این آراء را نمیتوان در طول هم بودن نظریات مختلف ملاصدرا دانست و نمیتوان همگی آنها را بر اساس یک مبنای واحد توجیه نمود. بر اساس آنچه در این مقاله بیان شد، ملاصدرا دارای دو تحول اساسی در سیر فکری خویش است که از مبنای قوم آغاز شده و پس از رسیدن به وحدت تشکیکی وجود، به وحدت شخصی وجود ختم شده

است. بنابراین، در آثار خویش مطالبی را بر اساس سه مبنای متفاوت بیان کرده است. بدین دلیل نمیتوان بصرف مشاهده عبارتی در آثار ملاصدرا آن را بخشی از نظام حکمت متعالیه بشمار آورد. میتوان پیش‌بینی کرد که مختلف بودن آراء ملاصدرا در مباحث دیگری بجز دوازده مورد ذکر شده در این مقاله نیز قابل پیگیری باشد؛ این موارد قاعدتاً در مباحثی خواهند بود که ملاصدرا در آنها نوآوری داشته است.

همچنین چنانکه نشان داده شد، ملاصدرا در برخی از مباحث مطرح شده در کتاب الشواهد الربوبية نظر نهایی خویش را بیان نکرده است. بعنوان مثال، وی در این کتاب وحدت تشکیکی وجود و در أسفار وحدت شخصی وجود را مطرح کرده است. همچنین نظریه وی درباره حدوث و تجرد نفس و نیز بحث علیت در کتاب الشواهد الربوبية بر مبنای قوم بیان شده است. از آنجاکه کتاب أسفار طی چند سال و در ضمن تألیف دیگر آثار ملاصدرا تدوین شده است^{۲۵}، و مطالب آن نیز دارای نظم منطقی نیست^{۲۶}، وجود نظریات مختلف با مبانی متفاوت در آن طبیعی بنظر میرسد، اما این پرسش باقی میماند که چرا وی برخی از نظریات نهایی خویش را در الشواهد الربوبية که اثر نهایی وی بشمار می‌آید، بیان نکرده است؟

منابع

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه
۲۰۳. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۸۳.
۲۰۴. جوادی آملی، ریحیق مختوم، ج ۳، ۵۴۶.
۲۰۵. همان، ج ۱، ص ۱۱.
۲۰۶. مطهری، حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، ج ۱، ص ۴۸۷.

سهروردی، تهران، حکمت، ۱۳۷۹.

قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.

وجود رابط و مستقل در فلسفه اسلامی، تهران، شرکت سهامی نشر، ۱۳۶۲.

ابن سینا، الاشارات و التنبیها (بهمراه شرح خواجه نصیر و محاکمات)، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵.

التعلیقات، تصحیح عبدالرحمن بدوی، بیروت، مكتبة الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.

الشفاء، الطبیعیات، تصحیح سعید زاید، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی، ۱۴۰۴ق.

النجاة من الفرق فی بحر الضلالات، تصحیح محمدتقی دانش پژوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.

اردکانی، احمد بن محمد، مرآت الاکوان (تحریر شرح هدایه ملاصدرا شیرازی)، تصحیح عبدالله نورانی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.

اسماعیلی، محمدعلی، «پژوهشی در حرکت توستیبه و قطیبه»، معرفت، سال ۲۲، شماره ۱۸۸، مردادماه ۱۳۹۲.

الهی قمشهای، مهدی، حکمت الهی (عام و خاص)، تهران، انتشارات اسلامی، ۱۳۶۳.

انواری، سعید و اصغر دادبه، «ابن سینا و فلک محدّد الجهات»، مقالات و بررسیها، دفتر ۷۷ (۲)، بهار و تابستان ۱۳۸۴.

بهمنیار، التحصیل، تصحیح مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.

جوادی آملی، عبدالله، ریحق مختوم، قم، اسراء، ۱۳۸۶.

سرچشمه اندیشه، قم، اسراء، ۱۳۸۶.

حاج حسینی، مرتضی، «حقیقت علم در حکمت متعالیه»، مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا (اول خرداد ماه ۱۳۷۸)، ج ۸: ملاصدرا شناخت شناسی و علم، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.

حسن زاده آملی، حسن، اتحاد عاقل به معقول، تهران، حکمت، ۱۳۶۶.

تعلیقه بر شرح المنظومه، تحقیق مسعود طالبی، قم نشر ناب، ۱۴۱۶ق.

خیر الأثر در رد جبر و قدر و دورساله دیگر، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.

«عرفان و حکمت متعالیه»، دومین یادنامه علامه طباطبایی، تهران، مؤسسه مطالعاتی و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.

هزار و یک کلمه، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.

هزار و یک نکته، تهران، انتشارات رجاء، ۱۳۶۵.

ساجدی، علی محمد، «صدرالمآلهین شیرازی و نحوه فاعلیت حق تعالی در نظام آفرینش؛ رابطه خدا با جهان از نظر

صدرای شیرازی»، اندیشه دینی، شماره ۱۰، بهار ۱۳۸۳.

سبزواری، ملاحادی، اسرار الحکم، تصحیح کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۳.

شرح المنظومه (بهمراه تعلیقات حسن زاده آملی)، تحقیق مسعود طالبی، قم، نشر ناب، ۱۴۱۶ق.

سعادت مصطفوی، سید حسن؛ بهشتی نژاد، سید میثم و عزیزاده، بیوک، «بازسازی سیر سه مرحله‌یی مبحث علیت در

حکمت متعالیه»، دوفصلنامه حکمت صدرایی، ۱۳۹۲.

سمنانی، سمانه، «بررسی انتقادی ادله تجرد و جوهریت نفس ناطقه در حکمت متعالیه با توجه به پیشینه آن»، رساله کارشناسی

ارشد، رشته فلسفه و کلام اسلامی، استاد راهنما سیدصدرالدین طاهری موسوی، تهران، دانشگاه علامه طباطبایی، ۱۳۸۸.

سهروردی، شهاب الدین، حکمة الاشراف، تصحیح هانری کربن، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، تهران، پژوهشگاه

علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.

شیرازی، سیدرضی، درسهای شرح منظومه حکیم سبزواری، بکوشش، فاطمه فنا، تهران: حکمت، ۱۳۸۷.

طباطبایی، محمد حسین، بدایة الحکمة، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۴ق.

حاشیه بر أسفار، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ق.

نهایة الحکمة، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ق.

عبودیت، عبدالرسول، درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، تهران، سمت، ۱۳۸۵ - ۱۳۸۶.

نظام حکمت صدرایی (تشکیک در وجود)، قم، مؤسسه آموزشی امام خمینی، ۱۳۸۳.

فیاضی، غلامرضا، هستی و چیستی در مکتب صدرایی، تحقیق و نگارش، حسینعلی شیدان شید، قم، پژوهشگاه حوزه و

دانشگاه، ۱۳۹۰.

فیض کاشانی، ملا محسن، اصول المعارف، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.

مدرس زنوزی، آقا علی، بدایع الحکم، بکوشش، احمد واعظی، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۶.

مشکات، محمد، «بقای موضوع در حرکت جوهری»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، شماره ۵۱، ۱۳۸۶.

مصباح یزدی، محمدتقی، «ارزش شناخت»، دومین یادنامه

- علامه طباطبایی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
- ، آموزش فلسفه، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۷۸.
- ، شرح اسفار، بکوشش محمدتقی سبحانی، قم، مؤسسه آموزشی امام خمینی، ۱۳۸۰.
- مطهری، مرتضی، حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، تهران، حکمت، ۱۳۶۶.
- ، «حکمت صدرالمتهین»، در مجموعه آثار، ج ۲۷، تهران، صدا، ۱۳۷۹.
- ، شرح مبسوط منظومه، در مجموعه آثار، جلد ۱۰ و ۹، تهران، صدا، ۱۳۷۸.
- ملاصدرا، الحکمة العرشية، تصحيح و تحقيق اصغر دادبه، در مجموعه رسائل فلسفی، ج ۴، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدا، ۱۳۹۱.
- ، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۱: تصحيح و تحقيق غلامرضا اعوانی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدا، ۱۳۸۳.
- ، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۲: تصحيح و تحقيق مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدا، ۱۳۸۰.
- ، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۳: تصحيح و تحقيق مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدا، ۱۳۸۳.
- ، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۴: تصحيح و تحقيق مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدا، ۱۳۸۳.
- ، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۶: تصحيح و تحقيق احمد احمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدا، ۱۳۸۱.
- ، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۷: تصحيح و تحقيق مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدا، ۱۳۸۰.
- ، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۸: تصحيح و تحقيق علی اکبر رشاد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدا، ۱۳۸۳.
- ، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية، تصحيح و تحقيق سيد مصطفی محقق داماد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدا، ۱۳۹۱.
- ، المبدأ و المعاد فی الحکمة المتعالیه، تصحيح و تحقيق محمد ذبیحی و جعفر شاه نظری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدا، ۱۳۸۱.
- ، المسائل القدسیة، تصحيح و تحقيق منوچهر صدوقی سها، در مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتهین، ج، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدا، ۱۳۹۱.
- ، المشاعر، تصحيح و تحقيق مقصود محمدی، در مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتهین، ج ۴، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدا، ۱۳۹۱.
- ، المظاهر الالهية فی اسرار العلوم الكمالية، تصحيح و تحقيق سيد محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت صدا، ۱۳۸۷.
- ، تعليقات بر شرح حکمة الاشراف (بهمراه متن حکمة الاشراف و با شرح قطب الدين شیرازی و تعليقات صدرالمتهین)، بخش منطق، ج ۲، تصحيح: حسين ضیائی تربتی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدا، ۱۳۹۲.
- ، تعليقات بر شرح حکمة الاشراف (بهمراه متن حکمة الاشراف و شرح قطب الدين شیرازی)، ج ۴: بخش الهیات، تصحيح و تحقيق نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدا، ۱۳۹۲.
- ، رسالة شواهد الربوبية، تصحيح و تحقيق حامد ناجی اصفهانی، در مجموعه رسائل فلسفی، ج، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدا، ۱۳۸۹.
- ، رسالة فی اتحاد العاقل و المعقول، تصحيح و تحقيق بيوک علیزاده، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدا، ۱۳۸۷.
- ، رسالة فی اتصاف الماهية بالوجود، در مجموعه رسائل فلسفی، ج، تصحيح و تحقيق سيد محمود يوسف ثانی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدا، ۱۳۸۹.
- ، رسالة فی الحدوث (حدوث العالم)، تصحيح سيد حسين موسويان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدا، ۱۳۷۸.
- ، رسالة وجود، در مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتهین، تصحيح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت، ۱۳۷۵.
- ، شرح الهداية الأثرية، تصحيح و تحقيق مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدا، ۱۳۹۳.
- ، شرح و تعليقه بر الهیات شفاء، تصحيح و تحقيق نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدا، ۱۳۸۲.
- ، مفاتيح الغيب، تصحيح و تحقيق نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدا، ۱۳۸۶.
- ملکشاهی، حسن، حرکت و استیقای اقسام آن، سروش، تهران، ۱۳۷۶.
- بثربی، سید یحیی، عیار نقد، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۳.