

حدوث مستمر زمانی عالم سیال از نظر صدرالمتألهین و مقایسه آن با نظریه حدوث اسمی حکیم سبزواری

دکتر مریم خوشدل روحانی *

چکیده

حدوث زمانی یکی از مباحث قابل تأمل و بررسی در نتایج و لوازم نظریه حرکت جوهری است. ملاصدرا به تلقی جدیدی از حدوث عالم دست یافته است. او اجزای عالم را حادث زمانی و حادث ذاتی می‌داند و از این نظر با فلاسفه هم عقیده است، اما اختلاف نظر ملاصدرا با پیشینیان خود که دو گروه متکلمان و فلاسفه را تشکیل می‌دهند در این است که وی همچون متکلمان قائل به حدوث زمانی است، اما تلقی وی این است که حدوث عالم، تدریجی و نه دفعی (نظر متکلمان) صورت می‌گیرد. از نظر وی جهان در حال حدوث و زوال تدریجی است. از طرف دیگر، اگر چه او مانند فلاسفه می‌پذیرد که شیء ممکن دارای نسبت مساوی با وجود و عدم است، ولی تفسیر وی از حدوث ذاتی متفاوت با آن چیزی است که فلاسفه به آن قائل اند. او وجودهای مجعول را دارای نحوه‌ای از تأخر و حدوث می‌داند که همان فقر ذاتی موجود ممکن است. حاجی سبزواری که از مروجان فلسفی صدرایی است در طرح مسئله حدوث و قدم عالم، نظریه حدوث اسمی را مطرح می‌کند و به خود نسبت می‌دهد و به اجمال به شرح آن می‌پردازد. این مقاله در صدد تحلیل راه حلی است که صدرای در بحث حدوث عالم بر مبنای حرکت جوهری به طرح آن و سپس به طرح نظریه سبزواری در تبیین حدوث جهان می‌پردازد و تأثیر این نظر از آراء گذشتگان را مورد دقت قرار می‌دهد.

واژگان کلیدی: حادث، حدوث زمانی، حدوث اسمی، حدوث ذاتی، ماهیت، وجود، ماده، جسم.

مقدمه

ابتدایی‌ترین و در عین حال عمیق‌ترین نگاه فلسفی بشر نسبت به تغییرات جهان مادی، یافتن اموری ثابت در تغییرات جهان مادی اطراف خود بوده است. این مسئله را می‌توان مهم‌ترین مسئله فلسفی نزد فلاسفه یونان باستان دانست. مسئله ثبات و وحدت در کنار «تغییر و کثرت» پس از سقراط نیز، در تفکرات فلسفی افلاطون و ارسطو مطرح بوده است. متکلمان و فلاسفه بحث «تغییر و ثبات» را با عنوان «حدوث و قدم» مورد کاوش‌های عقلانی قرار داده‌اند.

طرح مسئله حدوث عالم برای ملاصدرا اهمیت زیادی داشته، وی در مواجهه با آراء فلاسفه، نظریات ایشان را کافی ندانسته و به طرح نظر خویش پرداخته است. بحث حدوث ذاتی برای فلاسفه مشایی درخور اهمیت است. طرح این پاسخ که بنا به رأی متکلم، شیء تنها در لحظه به وجود آمدن خود نیازمند به علت است، از دیدگاه فیلسوف مشایی مورد سؤال واقع می‌شود که مناط نیاز به علت حدوث شیء نیست و شیء فی‌نفسه، ممکن است و این علت است که آن را ایجاد می‌کند. برای فیلسوف این مسئله مهم است که مناط نیاز شیء به علت امکان می‌باشد و احتیاج و نیاز، همیشگی و دائمی است. در حالی که ملاصدرا وجودهای مجعول را دارای نحوه‌ای از تأخر و حدوث می‌داند که همان فقر ذاتی موجود ممکن است. مرحوم حاجی سبزواری که از مروجان فلسفه صدرایی است در طرح مسئله حدوث و قدم عالم به طرح نظریه‌ای می‌پردازد که با نظریات فلاسفه مشاء و ملاصدرا هماهنگ نیست. وی به رغم اخذ مبانی مشترک با ملاصدرا در اکثر مسائل فلسفی، نظریه حدوث اسمی را در باب حدوث جهان، مطرح و به خود نسبت داده است. دیدگاه مشترک سبزواری با مشاییین در برخی از مسائل فلسفی در نظریات سبزواری دارای اهمیت است، که به انصراف وی از نظریه صدرایی حدوث عالم منجر شده است. سبزواری همچون ابن‌سینا به طرح مباحث حرکت در ضمن طبیعیات پرداخته است، اما رویکرد وی به مسئله حدوث عالم، با صبغه‌ای کاملاً عرفانی صورت می‌گیرد.

۱. حقیقت حدوث و قدم از دیدگاه صدرا

پیش از پرداختن به نظریه صدرا در مورد خلق مدام باید اذعان داشت که نظریه فقر وجودی (امکان فقری) او، زمینه لازم را برای اثبات نیاز و تعلق ذاتی موجودات ناقص به موجود تام و کامل (حق تعالی) فراهم نموده است و این همان مطلبی است که در ابتدای مباحث

مربوط به حدوث عالم در رساله فی الحدوث مطرح شده است. گویا وی از همین بحث، زمینه ذهنی را برای مخاطب خود فراهم نموده است و قصد دارد فاصله بین حق و خلق (خدا و جهان) را که در نظریات متعارف پیرامون حدوث عالم است حذف نماید. اگر چه مطالب عنوان شده پیرامون خالقیت، اولین بار در ادیان مطرح شده و آنچه در کتب مقدس مشهود است، شأن «مخلوق بودن» جهان هستی بوده که مبین نیازی است که در آن نهفته است؛ به نحوی که واژه خلق به معنای آفرینش و آفریدن بیش از چهل بار در قرآن کریم آمده است (قرشی، ج ۲، ص ۲۹۲)؛ اما حادث بودن به معنای مورد نظر ملاصدرا مفهومی است که به نحوه هستی یا بی جهان از وجود حق تعالی اشاره دارد و به نظر می‌رسد که بتوان به دو مفهوم حدوث و خلق از دو منظر نگریست: آنگاه که به اصل هستی موجودات نظر می‌شود، آنها را می‌توان به عنوان «مخلوق و آفریده» متعلق به آفریدگار جهان یافت و زمانی که به «نحوه وجودشان» بازمی‌گردیم، آنها را «حادث و پدیده» و شأنی از پدیدآورشان می‌یابیم و با این تفکیک، جهان را چه حادث بدانیم، چه ندانیم، می‌توان آن را به عنوان مخلوق در نظر داشت. یکی از معاصران با اشاره به دو نظریه رقیب پیرامون منشأ جهان در اخترشناسی نوین یعنی نظریه آفرینش آنی (انفجار بزرگ) و نظریه آفرینش مداوم (حالت یکنواخت) معتقد است که مؤمنان، لازم نیست جانب هیچ‌یک از این دو نظریه را بگیرند، زیرا عقیده به آفرینش در حقیقت مربوط به آغاز زمانی جهان نیست، بلکه به رابطه اساسی و اصلی مرتبط است که بین جهان و خداوند وجود دارد و محتوایی که مفهوم آفرینش دارد با هر دو نظریه سازگار است (باربور، ص ۴۰۰-۳۹۸)^۱

تعریف حدوث به دو صورت رایج است: ۱. مسبق بودن وجود چیزی به عدم آن چیز؛ ۲. مسبق بودن وجود چیزی به وجود چیز دیگر.

تعریف اول از حدوث، توسط برخی متکلمان برای حدوث زمانی و تعریف دوم آن برای حدوث ذاتی در نظر گرفته شده است (جرجانی، ص ۳-۲؛ تفتازانی، ص ۷)، ولی صدرا بر این اعتقاد است که حقیقت حدوث در هر قسم یک چیز است و آن مسبق بودن وجود چیزی به عدم آن چیز می‌باشد. وی برای عدم دو گونه حیث قائل است: گاهی مقارنت زمانی آن با وجود محال است و گاهی محال نیست. در فرض نخست، حدوث، زمانی و در فرض دوم حدوث ذاتی است؛ مثلاً حوادث امروز نسبت به دیروز حادث زمانی‌اند و مقارنت زمانی وجود و عدم آنها محال است، زیرا اثبات وجود برای آن به

لحاظ غیر (علت) و به لحاظ ذات است که وجود از آن سلب می‌گردد، لذا ثبوت وجود برای ممکن بعد از سلب وجود از آن است، زیرا آنچه که مابالغیر است متأخر از مابالذات می‌باشد. بنابراین، وجود ممکن، به لحاظ ذاتش مسبوق به عدم آن می‌باشد یعنی حادث ذاتی است و بدیهی است که در اینجا وجود و عدم به لحاظ زمانی مقارن باشد، زیرا عدم به علت زمان سابق نمی‌باشد، بلکه به لحاظ ذات و ماهیت شیء است که با وجود آن شیء از نظر زمان همراه است. بنا به تعریف دیگری هم می‌توان تقارن زمانی وجود و عدم را در حادث ذاتی روشن و بدیهی دانست، زیرا طبق این تعریف حدوث عبارت است از مسبوق بودن چیزی نسبت به وجود چیزی دیگر، مانند مسبوق بودن وجود معلول نسبت به وجود علت. وجود علت اگر چه به لحاظ مرتبه بر وجود معلول تقدم دارد، ولی از نظر زمانی با معلول مقارن است، زیرا وجود معلول وابسته به وجود علت است (صدر، الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۲۴۹-۲۴۶).

۲. رأی ابتدایی ملاصدرا و سبزواری درباره ماهیت

با توجه به اینکه بیان سبزواری در طرح حدوث اسمی جهان ارتباط مستقیمی به تبیین وی در مورد ماهیت دارد، در این قسمت نظریات صدرا و سبزواری درباره ماهیت مطرح می‌شود.

اگر بحث‌های صدرالمتألهین را که فی‌الجمله موافق نظر حکمای قوم است، آرای ابتدایی وی بدانیم، درمی‌یابیم که او قبل از ورود به مواضع اختصاصی خویش نظریاتی را که مخالفت صریحی را در باب احکام مربوط به ماهیت و یا اجزای تشکیل دهنده آن و نیز مباحث مربوط به جسم و صورت نشان دهد، ابراز نکرده است.

او نیز می‌پذیرد که اشیای عالم خارج از ذهن را می‌توان به دو امر منحل نمود: وجود شیء و ماهیت آن. وی در تعریف ماهیت شیء، آن را چیستی شیء دانسته و معتقد است که گاهی از ماهیت به «ما به الشی هو هو» نیز می‌توان تعبیر نمود. از نظر او ماهیت به اعتبار ذاتش اگر چه موصوف به صفات متقابلی مانند واحد و کثیر و کلی و جزئی است، ولی هیچ کدام از این صفات در حوزه ذاتیات ماهیت قرار ندارند، مثلاً اگر در مورد انسان پرسش شود که انسان موجود است یا معدوم، از نظر صدرا جواب خواهیم شنید که انسان از حیث انسانیت، انسان است و نه موجود و نه معدوم، و اینکه با این نگرش در مورد ماهیت آیا ارتفاع نقیضین لازم خواهد آمد یا نه، ارتفاع نقیضین را از

یک مرتبه از مراتب واقع - که در اینجا مرتبه ذات است - محال نمی‌داند، بلکه ارتفاع نقیضین را در جایی محال می‌داند که از جمیع مراتب واقع صورت گیرد. این مطلب صدرا درباره حکمی که در مورد ماهیت جاری است مورد توجه ابن سینا نیز بوده است.^۲ وی نیز بر این عقیده است که «اگر دو طرف نقیض در مورد ماهیت مورد سؤال قرار گیرد، باید ادات سلب را پیش از «حیث» در «الماهیه من حیث هی لیست الاهی لا موجوده و لا معدومه» آورد و نه بعد از آن» (صدرا، *الاسفار الاربعه*، ج ۴، ص ۱؛ سبزواری، *شرح المنظومه*، ص ۹۳).

اگر چه صدرا، چنانچه بعداً بیان خواهد شد، در نظر ابتکاری خویش، بسیاری از احکام ماهیت را مجازی می‌داند، ولی در بحث‌هایی مانند وجود کلی طبیعی در خارج و یا اعتبارات ماهیت همگام با قوم به طرح مسئله می‌پردازد. وی همچون بوعلی نسبت کلی طبیعی به جزئیاتش را مانند نسبت یک پدر به فرزندانش نمی‌داند، بلکه از نظر او نسبتی که بین یک کلی و افرادش برقرار است مانند نسبت پدران به فرزندان است (صدرا، *الاسفار الاربعه*، ج ۲، ص ۵).

بحث‌های سبزواری درباره اعتبارات ماهیت، غالباً با استناد از کلام بوعلی سینا شکل می‌گیرد. بیان این مطالب با این عناوین و سطوح مباحث دقیقاً مبین طرح بحث‌های مربوط به ماهیت به عنوان نظریات ابتدایی است. سبزواری ماهیت لا به شرط را بر دو قسم می‌داند: ماهیت لا به شرط قسمی که مقید به قید لا به شرطیت است و ماهیت لا به شرط مقسمی، که مقید به چیزی نیست حتی به «لا به شرطیت» مانند مطلق وجود که به وجود مطلق و وجود مقید تقسیم می‌شود و معتقد است که ماهیت لا به شرط مقسمی همان کلی طبیعی است نه ماهیت لا به شرط قسمی. هر چند در بعضی عبارات چنین آمده است چرا که ماهیت مطلقه امری عقلی است که در خارج وجود ندارد حال آنکه کلی طبیعی به وجود دو قسمش یعنی ماهیت به شرط شیء و ماهیت به شرط لا، موجود است، چگونه قسم شیء موجود باشد و مقسم موجود نباشد، حال آنکه قسم عیناً همان مقسم به انضمام قید است و بین قسم و مقسم حمل مواطاه یعنی اتحاد در وجود برقرار است (سبزواری، *شرح المنظومه*، ص ۹۷).

مرحوم آملی در تعلیقات خود بر شرح منظومه، با استناد به آراء شیخ الرئیس می گوید که ظاهر کلام بوعلی این است که از نظر وی ماهیت لا به شرط قسمی همان کلی طبیعی است (سبزواری، بنیاد حکمت سبزواری، ص ۴۷۶).

بوعلی در فصل اول از مقاله پنجم الهیات شفا بین ماهیت لا به شرط و به شرط لا فرق قائل شده و برای ماهیت به شرط لا وجود خارجی قائل نیست، زیرا معتقد است که در غیر این صورت، مثل افلاطونی باید دارای وجود خارجی باشند، در صورتی که وجود این‌ها در ذهن است.

نظر ابتکاری صدرا درباره ماهیت

با مراجعه به نظریات ملاصدرا در باب ماهیت و اعتبارات آن که کلی طبیعی است، این نکته کاملاً مشخص می شود که وی به واقعیت موجودی به نام انسان و یا... قائل بوده و این انسان، انسانی است که صرفاً به نفس ذات و ماهیت او نظر شده است و هیچ قید و شرطی اعم از قید وحدت و یا کثرت و یا قیود دیگر را نمی پذیرد. وی این واقعیت را که از نظر حکما، کلی طبیعی است پذیرفته و آن را موجودی بالعرض و نه بالذات می داند^۳ (صدرا، الشواهد الربوبیه، ص ۱۶۲-۱۶۱). ذکر این نکته ضروری است که با اعتقاد به سیلان وجودی و اینکه ملاصدرا حرکت را نحوه وجود می داند، تکلیف ماهیات با توجه به اعتقاد وی به حرکت جوهری، این گونه رقم می خورد که وی شدت و ضعف و تشکیک در مراتب شیء را مربوط به خصلت هستی و نحوه وجود آنها می داند و ماهیات را در حد ذات خود از این خصلت برخوردار نمی داند و آنچه منشأ آثار و مبدأ امور به شمار می آید، جز درجات وجود و مراتب هستی چیز دیگری نیست. به عبارت دیگر، به قول علامه طباطبایی لازمه تفکر ملاصدرا در باب حرکت جوهری این است که ما باید وجود مستمر سیال واحدی را در نظر بگیریم که از حدود فرضی آن ماهیات عقلی انتزاع شود (صدرا، الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۶۴).

باید گفت با توجه به اینکه ساحت بحث‌های ملاصدرا از این به بعد وجودی گشته و بر اصالت وجود مبتنی می گردد، بحث کلی طبیعی که مقسم ماهیات است نیز جایگاه خاصی به خود می گیرد و نکته مهم برای ملاصدرا این است که وی با اعتقاد به اصالت وجود، و با فرض وجودی بالعرض برای وجود کلی طبیعی، آن را در نظر می گیرد. وی هر چند برای وجودات ممکن این خصوصیت را قائل است که این وجودات ذاتاً به

خداوند مرتبط‌اند و هرگز بدون علت موجدۀ خود یافت نمی‌شوند، در مورد ماهیات معتقد است که ماهیات به ذات حق مرتبط نیست و فقط هنگامی که در عقل موجودند می‌توان بدون لحاظ وجود آنها را شناخت و از آنجا که ماهیت را امری اعتباری می‌داند وجود را به عنوان تنها ظرف و شرط ادراک ماهیت می‌شمرد و بر این اعتقاد است که ماهیت فقط در پرتو وجود موجود می‌شود و مادامی که از وجود بهره‌ای و نصیبی نبرده است، حتی در فضای عقل نیز قرار نمی‌گیرد و از حکم خود که عدم اقتضاست نیز بی‌نصیب می‌ماند و زمانی که در ظرف عقلی ادراک می‌شود، متصف به هیچ حکمی نظیر موجود بودن، معدوم بودن، تقدم و تأخر، جاعل و معجول بودن، واقع نشده و تنها حکمی که می‌پذیرد همان عدم اقتضا بودن است که بر ماهیت مترتب می‌شود. از این رو، تمام احکامی که به آن نسبت داده می‌شود، حتی حکم وجود را هنگامی که در پرتو آن ظاهر گشته، به نحو مجاز می‌پذیرد. همان‌طور که گفته شد، ماهیت دون ربط واجب قابل شناخت نمی‌باشد، هم‌چنان که هیچ ماهیت مرکبه‌ای را نمی‌توان بدون درک مقومات جنسی و فصلی آن شناخت. با این تفاوت که تقوم اجزای ماهیت، تقومی ذهنی و معرفت آن نیز از نوع معرفت حصولی است؛ در حالی که تقوم وجودات امکانی به واجب تعالی تقومی خارجی و معرفت به آن نیز حضوری است و این مسئله دقیقاً همان مطلبی است که در باب مشارکت حد و برهان در منطق نیز مورد نظر است. در مشارکت حد که ناظر بر ماهیت و برهان که ناظر بر وجود است، چون ماهیت به برکت وجود تحقق می‌یابد و فصل نیز جزء اخیر حد بوده مفهوم وجود را از وجود اخذ می‌کند و هر آنچه به عنوان فصل در حد اشیا به کار می‌رود، در برهان نیز حد وسط قرار می‌گیرد و دقیقاً این همان نقطه اشتراک برهان و حد است، به این معنا که «ماهو» که پاسخ پرسش نخستین و سؤال از ماهیت است «بالم هو» که پرسش از علت وجود است به یک امر باز می‌گردد. (صدر، الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۸۷-۸۶ و جواد، ریح مختوم، ب ۱، ج ۲، ص ۲۹-۲۶).

ترکیب اتحادی و انضمامی ماده و صورت

شاید بتوان دلیل عدول سبزواری را از نظریه حدوث صدرایی، طرح نظریات دو گانه وی پیرامون ارتباط ماده و صورت (اجزای ماهیت) دانست. با نگاهی اجمالی به نظریات صدر و سبزواری در این مورد، باید گفت آنچه از نظر ملاصدرا واقعیت دارد، وجود است. مفاهیمی چون ماهیت و اجزای آن دارای وجود ظلی و تبعی می‌باشد و با اعتقاد به

حرکت جوهری ماهیات امور مادی، از هویتی ثابت به هویتی سیال و به طیفی از ماهیات تبدیل می‌شوند. وی به دلیل اعتقاد به ترکیب اتحادی ماده و صورت، این اتحاد را از قبیل اتحاد امرمتحصّل با لامتحصّل می‌داند. او نحوه وجود ماده و صورت را نظیر وجود جنس در فصل می‌داند. عقل وجودی را که در خارج واحد است تحلیل نموده و دو اعتبار برایش قائل است. به یک اعتبار که جنبه مشترک آن است آن را جنس و به اعتبار دیگر آن را فصل می‌نامد. از طرفی، ماده وجودی جدای از وجود صورت نداشته و حکم ماده همان حکم صورت است.

او با نقل شواهدی از قول حکما معتقد است که قول وی هیچ تعارضی با آراء ایشان ندارد. او ضمن ارائه دلایل چهارگانه، به بیان اثبات این ترکیب می‌پردازد. البته خود نیز اعتراف می‌کند که پذیرش ترکیب اتحاد ماده و صورت به دلیل پیچیدگی، مورد قبول حکمای مشهور قرار نگرفته، زیرا خود این قاعده مبتنی بر پذیرش اصولی است که مخالف نظر مشهور است که عبارت‌اند از:

۱. در هر چیزی وجود، موجود است؛ ۲. وجود واحد، قابل شدت و ضعف است؛ ۳. جوهر فی ذاته، قابل حرکت است؛ ۴. جهت ضعف وجودی در ماده شیء، و جهت شدت وجودی در صورت آن است (صدرا، *الاسفار الاربعه*، ج ۵، ص ۲۸۳ و ۳۰۱-۳۰۰). آنچه در بیان رابطه صورت و ماده بنا بر طریقه ملاصدرا مهم است، این است که وی ورود صور و تبدل و تحولات آنها را بر هیولی به نحو تجددات ذاتی و تحولات ذاتی می‌داند. هیولی مانند جنس امری مبهم است و اصل ماده بدون صورت دارای وجودی نمی‌باشد و تحصیل ماده از ناحیه صورت است و در حقیقت خود ماده نیز دارای تحول می‌باشد و فهم این نکته دقیقاً ما را در این جهت هدایت می‌کند که به چگونگی سیلان در صورت نائل شویم. صدرا تصریح می‌کند که کون و فساد را نپذیرفته است و تبدیل هر صورت به صورت دیگر را از جهت اشتداد در جوهر و به اینکه فعلیتی دیگر وارد شده که نسبت به صورت سابق فعلیت و نسبت به صورت لاحق قوه و زمینه است و ماده نیز وجودی جدای از صورت ندارد. بنا به حرکت جوهری، شیء متحرک و امر تدریجی الوجود، صور نوعیه و طبایع جوهریه می‌باشند و مصحح این حرکت و منشأ سیلان نیز خود صورت بوده و محال است که جهت قوه منشأ تحول در امری باشد و ماده به تبع صورت متحرک و متجدد است.

از طرف دیگر، سبزواری در بحث از ماهیت و لواحق آن مقام ترکیب انضمامی را رأی مناسب مقام تعلیم و تعلم می‌داند و با ارائه دو نظر مختلف پیرامون انضمامی و اتحادی بودن ترکیب ماده و صورت معتقد است که سید سند ترکیب اجزای عینی (خارجی) یعنی ماده و صورت را اتحادی دانسته و ملاصدرا نیز به همین نحو عمل کرده است (زیرا ماده را محل و صورت را حال و جسم را مرکب خارجی گرفته‌اند). سبزواری معتقد است که با آوردن عذری می‌توان سخن آنها را رد کرد، زیرا برخلاف ترکیب اتحادی که اجزای جدا نشدنی‌اند، صورت بعد از تجرد از هیولا در عالم مثال بدون ماده باقی می‌ماند و هیولای ثانیه نیز قبل از پذیرش این صورت خاص، صورت دیگری را پذیرفته بود (سبزواری، شرح منظومه، ص ۱۰۵). شارحان منظومه سبزواری در ارتباط این اعتقاد دوگانه سبزواری مطالبی را بیان نموده‌اند. از آن جمله میرزا مهدی آشتیانی می‌گوید که «سخن مشایین که به نوعی علیت میان ماده و صورت قائل‌اند با اتحاد محض منافات دارد، بر خلاف اتحاد نفس با صورت عقلیه که اتحاد عقلیه اتحاد شیء و فیء می‌باشد و انضمام میان آنها معنا ندارد» (همان، ص ۲۲۵-۲۲۴). او در ادامه می‌گوید بر سبزواری این ایراد وارد است که آنچه او در اینجا بیان می‌کند با آنچه در مباحث وجود ذهنی گفته و آن پذیرش قول به ترکیب اتحادی است منافات دارد (همان، ص ۳۹۷). به نظر نگارنده، شاید دلیل این اعتقاد دوگانه سبزواری این مطلب است که او ربطی بین ترکیب اتحادی ماده و صورت و حرکت جوهری قائل نیست و نحوه مواجهه وی با حرکت و طرح آن ذیل مباحث طبیعیات نیز ناشی از این اعتقاد است. پس اینکه سبزواری نمی‌تواند ترکیب اجزای خارجی را اتحادی بداند، این است که ۱. حیثیت قوه با فعلیت منافات دارد (دلیل قوه و فعل که برای اثبات هیولی به کار می‌رود نیز دال بر این معنا است). ۲. ترکیب اتحادی در واقع میان دو امر متحصل صورت گرفته، هیولی و صورت که اجزای خارجی هستند، هر دو متحصل‌اند. اگر چه هیولی قوه محض است و هیچ فعلیتی ندارد و وجودش در غایت ضعف است و این به آن معنا نیست که قوه و فعلیت دارای حیثیت واحدی هستند و تعاندی بین آنها وجود ندارد و بنا به قول استاد مطهری «حقیقت این است که بدون تصور حرکت در اجسام پای ماده و صورت را نمی‌توان به جایی بند کرد»... آن اتحادی که مرحوم آخوند به تبع سید صدر میان ماده و صورت ثابت می‌کند جز با همان فرض حرکت جوهریه خودش با فرض دیگری ثابت نمی‌شود، زیرا حرکت

قوه و فعلیت همواره با هم آمیخته است و در اشیا متحرک به یک بعد طولی قائل هستیم که در این بعد طولی قوه و فعلیت از یکدیگر جدا نیست (مطهری، ج ۳، ص ۷۵-۷۴).

به نظر می‌رسد که اگر مرحوم سبزواری، حتی در مقام تعلیم و تعلم قائل به انضمامی بودن رابطه ماده و صورت باشد، قول وی با اعتقاد به حرکت جوهری سازگار نخواهد بود. طرح این گونه مباحث در باب اجزای ماهیت و عدم پذیرش ترکیب اتحادی در مقام آموزش راه را برای طرح حدوث اسمی عالم گشوده است.

۳. حدوث ذاتی از نظر ملاصدرا

ملاصدرا برای حدوث ذاتی و تعریف آن دو وجه قائل است: ۱. ممکن به حسب ذات خود مستحق عدم است و به حسب غیر (علت) مستحق وجود و از آنجایی که مابالذات بر مابالغیر مقدم است، عدم در ممکنات بر وجود آنها به تقدم ذاتی مقدم است. وی همین مسبوقیتی را که در وجود ممکنات نسبت به عدم ایشان وجود دارد، حدوث ذاتی آنها می‌داند. این سخن که ممکن، به حسب ذات خود مستحق عدم است از نظر وی سخن نادرستی است، زیرا اگر شیء دارای این استحقاق ذاتی در ناحیه عدم باشد ممکن نیست و ممتنع خواهد بود، نسبت شیء ممکن به وجود و عدم علی السویه می‌باشد و ممکن هیچ اقتضایی نسبت به هیچ کدام ندارد، بلکه همان طور که وجود ممکن از ناحیه وجود علت آن است، عدم آن نیز ناشی از عدم علت می‌باشد و در این صورت هیچ یک از وجود یا عدم بر دیگری تقدم بالذات ندارند. مقصود صدرا در تعریف حدوثی ذاتی این است که ماهیت در مرتبه ذات خود، مستحق یک وصف عدمی است، که همان لاستحقاقیه الوجود والعدم است و این وصف قبل از اعتبار وجود، برای ماهیت ثابت می‌باشد. به نظر صدرا منظور ابن سینا و خواجه نصیر نیز در کتاب *الاشارات* از لاستحقاقیه الوجود والعدم برای موجود ممکن، همین معنای مورد نظر او می‌باشد.

او با توجه به تصحیحی که در مورد قاعده فرعیه نموده، درباره کیفیت اتصاف ماهیت به وجود (آن را ثبوت الشیء می‌داند و نه ثبوت الشیء لشیء)، معتقد است که اگر برای ماهیت، قبل از اتصافش به وجود، حالی اعتبار شود که در آن ماهیت از وجود تجرید شود، در آن حال نیز ماهیت از نحوه‌ای از وجود برخوردار است. بنابراین، بر مبنای تحقیقات شیخ، این مسئله در باب حدوث ذاتی دارای ابهام است، که چگونه می‌توان

برای ماهیت حالی مقدم بر حال موجودیت در نظر گرفت و این در حالی است که در هر تقدیمی، نوعی ثبات و تحقق برای امر متقدم در ظرف تقدم باید قائل شد، ولی طبق آراء صدر این مسئله این گونه قابل حل خواهد بود:

۱. عقل قادر است که ماهیت را از وجود خود و از هر وجود دیگری تجرید و سپس آن ماهیت را به وجود خاص خود توصیف کند. پس از یک سو، به لحاظ تجرید یاد شده ماهیت بر وجود مقدم می شود و از سوی دیگر، همین تجرد نیز نحوه ای از وجود است. پس از همان حیث که عدم بر آن صدق می کند وجود نیز بر آن صادق است؛ لذا ماهیت از آن جهت که به لحاظ اعتبار (تجرید) معدوم می باشد مطلق وجود از آن تأخر دارد و از آن جهت که در ظرف این اعتبار دارای نحوه ای از وجود گشته، می تواند به وصف تقدم بر وجود، متصف شود (صدر، *الاستفار الاربعه*، ج ۳، ۲۴۹-۲۴۶).

۲. صدر در تلقی دیگر خود در باب حدوث ذاتی معتقد است که در هر ممکن - الوجودی، ماهیت امری مغایر با وجود است و وجود آن از ناحیه امری غیر از ماهیت آن می باشد و هر چه وجودش مستفاد از غیر (علت) باشد، وجودش مسبوق به آن خواهد بود به سبق بالذات و هر چه چنین است «محدث بالذات» است. بنابراین نظر، حدوث ذاتی عبارت است از «مسیوقیت بالذات» ممکنات، به علت خود. صدر پس از ذکر دو وجه فوق در باب حدوث ذاتی معتقد است که این دو وجه در نفس وجودهای مجعول جاری نمی شود، ولی وجودهای مجعول، خود دارای نحوه ای دیگر از تأخر و حدوث اند که همان فقر ذاتی می باشد، موجود (ممکن) بماهو موجود، متقدم به غیر می باشد، ولی ماهیت من حیث هی هی تعلقی به جاعل نداشته و به اذعان وی، معنای دوم در حدوث که فقر ذاتی وجودهای امکانی است در میان فلاسفه مشهور نیست (همان، ۲۵۰-۲۴۹).

صدر دقیقاً پس از طرح این معنا از حدوث ذاتی که آن را فقر ذاتی وجودهای ممکن می داند و بعد از اینکه نظریه حدوث و امکان ماهوی را درباره حدوث عالم مطرح کند، با صراحت تمام اعلام می کند که حق این است که منشأ حاجت به علت، نه حدوث اشیا و نه امکان ماهوی در آنها باشد، بلکه منشأ نیاز به علت همان تعلق و نیازمندی به غیر است که در موجود ممکن وجود دارد (همان، ج ۳، ص ۲۵۰).

از نظر وی و بنا به مبنای مهم وی که اصالت وجود می باشد، وجود در خارج دارای اصالت و منشأ تحقق آثار است و موجودات ممکن دارای نحوه ای وجود هستند که تعلق و

نیاز سراپای هستی آنها را در برابر دارد و البته این سخن قابل طرح است که امکان فقری، معقول ثانی فلسفی است و از نحوه وجودهای امکانی انتزاع می‌شود و از اوصاف و عوارض عقلی وجود است و مسلماً هر وصفی از موصوف خود رتیباً مؤخر است، لذا امکان فقری از وجود شیء مؤخر است و چون وجود شیء نیز به چند مرتبه از علت نیاز به علت، تأخر دارد، لذا امکان فقری نیز به چند مرتبه از مرتبه علت نیازمندی مؤخر است. پاسخ صدرا به این سخن ذکر این نکته است که امکان فقری، علت نیازمندی به علت را در مرتبه بقا تأمین می‌کند. معلول‌ها باقی به بقای حق هستند و نه ابقای حق، یعنی اتصالی که برقرار است آن قدر شدید می‌باشد که معالیل به منزله لوازم و اسماء و صفات حق لحاظ می‌شوند و نه موجودی بیگانه با ذات حق، لذا وجود معلول در حین حدوث با وجود او در حین بقا تفاوتی ندارد و ملاک نیازمندی همواره با اوست، زیرا با برقراری ارتباط علی و معلولی، معلول ممکن فقیر به موجود غنی واجب تبدیل نمی‌شود بلکه فقر وی ربط به غنی و در همان حیطة ربط جبران می‌شود.

صدرا با جدایی دو حیطة مختلف ساحت مجردات و ابداعیات محض و ساحت ماده و جسمانیات، به طرح این نکته می‌پردازد که در ساحت مجردات قائل به قدم و دوام فیض و مستفیض بوده و ورود زمان و زمانمندی و در نتیجه حدوث زمانی در این عالم بی معنی است، ولی در ساحت دوم قائل به قدم فیض و حدوث مستفیض است.

یکی از مسائلی که در کنار طرح حدوث و قدم عالم در فلسفه صدرا قابل طرح است و با ذکر آن می‌توان تکلیف مسئله حدوث و قدم عالم را از نظر صدرا روشن نمود، مسئله عدم منافات اعتقاد به حدوث جهان و اصل دوام فیض وجود خداوند می‌باشد. سبزواری در این باره معتقد است که صدرالمتألهین هم رأی با حکمای قدیم به حدوث زمانی به معنی تجدد ذاتی وجودی کل عالم طبیعی قائل است، زیرا همه اجسام حرکت جوهری دارند و به طبیعت خود سیال می‌باشند و عالم نه فقط در اعراض بلکه در جواهر خود متغیر است و هر متغیری حادث است و در عالم در عین حالی که متصل واحد است، عوالم بسیاری وجود دارد و در هر زمان، عالم جدیدی حادث می‌شود که محفوف به دو عدم سابق و لاحق است و منظور از حدوث زمانی نیز مسبوقیت وجود به عدم مقابل می‌باشد و عالم چنین است، زیرا کل، وجودی جز وجود اجزا ندارد و کلیات طبیعی نیز وجودی

سوی وجود جزئیات ندارند و حدوث زمانی صدرا جامع و ضعیف (حدوث عالم و قدم جود و احسان خداوند) است^۴ (سبزواری، بنیاد حکمت سبزواری، ص ۱۱۴). ملاصدرا در کتاب المشاعر در صدد اثبات حدوث جهان از دو طریق جدید است. از نظر وی همان طور که گفته شد، فعل خداوند یا امر اوست و یا خلق او. امر خداوند با وی معیت دارد، اما خلق وی حادث زمانی است. جهان مادی و همه آنچه در آن است حادث زمانی است، زیرا هیچ چیز در عالم نیست مگر اینکه عدمش بر حدوثش سبقت گرفته و این سبقت به نحو زمانی باشد. کلام صدرا تا این قسمت بسیار شبیه به بیانات متکلمان است. وی با گذار از این مطلب به طرح نظریه خود می‌پردازد و با اعتراف به اینکه با تدبر در آیات قرآن به کشف حدوث زمانی نائل گردیده است، در مقام توجیه نظر خود در کتاب المشاعر، از دوراه به اثبات حدوث تدریجی عالم می‌پردازد: اثبات تجدد طبیعت و اثبات علت غایی برای اشیا. در این بخش راه اثبات تجدد بررسی می‌شود.

۴. اثبات حدوث زمانی از طریق اثبات تجدد طبیعت

صدرا با اثبات حرکت جوهری ماده به طرح این مسئله پرداخته است که طبایع جوهری اجسام از نظر هویت وجودی متغیر است و تغییر در جوهر اجسام راه دارد و به تبع این تغییر، اعراض جسمانی نیز متغیرند. مبدأ آثار در حرکات طبیعی، نفس طبیعت است و مسلماً طبیعتی که ثابت است نمی‌تواند مبدأ اعراض مختلف باشد. طبیعت جسمانی به اعتبار اینکه مادی است و همواره در ماده حاصل می‌شود، در حرکت دائمی از قوه به فعل است و حقیقتی جز تجدد و انقضا ندارد و علت مباشر حرکت نیز امری ثابت نیست، لذا فاعل حرکت نیز امری متدرج است و با فرض ثبات مبدأ حرکت نیز تبدیل به سکون می‌شود. حال باید این نکته روشن شود که آیا طرح این مسئله که هر متحرکی به محرک نیازمند است در مورد حرکت جوهریه نیز صدق می‌کند؟ ملاصدرا معتقد است که این مسئله فقط در مورد حرکات عرضیه صادق است و در حرکت جوهریه وجود تجددی نیازمند به مفید حرکت نیست، بلکه جعل وجود سیال به عینیه جعل حرکت است و آنچه در حرکت جوهریه محتاج هستیم افاده وجود است و نه افاده حرکت. معنای حرکت در جوهر سیال، نحوه وجود جوهر سیال است. وی موضوع در حرکت جوهریه را هیولی با صورتی به نحو ابهام در نظر می‌گیرد و مفید وجود در حرکت جوهریه موجود مفارق عقلی است که فعلیت محض و امری ثابت است و چون موجود مادی و فناشونده فرع و رقیقه این موجود

عقلی بوده و غرض و نهایت حرکات مادی نیز اتصال به اصل است، لذا بین این فرع و آن اصل، اتصال برقرار است و جهت بقا و دوام موجود مادی نیز توسط همین موجود مفارق عقلی تأمین می‌گردد که دارای نسبتی مساوی با همه افراد است. صدرا حرکت زمان را به یک وجود واحد، موجود می‌داند که در سیلان و تجدد تابع طبیعت جسمانی هستند و حقیقت وجود را دارای مراتب می‌داند که بعضی از موجودات این حقیقت، به حسب وجود خارجی متدرج و دارای وجود سیال است، نحوه تحقق آنها به گونه‌ای است که منوط به زوال جزئی و حدوث جزء دیگر می‌باشد^۵ (لاهیجی، ص ۳۶۴-۳۵۳).

باید گفت آنچه از حرکت جوهری حاصل می‌شود نمی‌تواند چیزی جز حدوث زمانی را نتیجه دهد، زیرا مبنای اثبات این حدوث، حرکت و تغییرات همراه با زمان است و از آن جایی که همه مصادیق اجسام و طبایع دارای تغییر و حرکت می‌باشند، همه آنچه متغیر است محکوم به حدوث زمانی است. با اعتقاد صدرا به حدوث زمانی، سرپای وجود مادی اشیا دستخوش زوال و حدوث می‌شود و اگر سؤال شود که آنچه صدرا در پی اثبات حدوث آن بود، تغییر و حدوث در صورت اشیاست و نه در ماده و هیولای آن. پاسخ این است که ترکیب جسم از ماده و صورت به نحو ترکیب اتحادی است و اینکه از نظر وی ماهیت هیولی عین قوه و استعداد و فعلیت آن، فعلیت قوه و قابلیت است و چون ماده امری لا متحصل است در همه احکام و آثار خود تابع صورتی است که با تحصیلش، باعث تحصیل ماده شده است، لذا اگر صورت متغیر و حادث باشد، ماده هم متغیر و حادث می‌شود.

به‌رغم اینکه هیولی را مطلق قابلیت و استعداد و امری ثابت شناسایی می‌کنیم، به دلیل استعدادهای خاصی که با تبدل صورت‌ها متبدل می‌گردد، هیولی نیز متغیر و حادث است. استاد مطهری از این کلام صدرا که وی، وحدت هیولی را وحدت جنسی دانسته و معتقد است که هیولی فاقد هرگونه حکمی از ناحیه خود است، درست مانند جنسی که حکمی ندارد مگر به تبع فصل، نتیجه می‌گیرد که نظر صدرا این است که در عالم طبیعت نه تنها صورت‌ها حادث هستند و این حدوث، به نحو حدوث زمانی است، بلکه ماده هم حادث می‌باشد. قدمای پیش از صدرا، ماده را قدیم زمانی و حادث ذاتی می‌دانستند، ولی معتقد بودند که صورت ذاتاً و زماناً حادث است؛ ولی صدرا معتقد است که چون هیولای اولی

هیچ حکمی ندارد مگر به تبع صورت، لذا هیولای اولی هم حادث ذاتی است و هم زمانی^۶ (صدر، الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۶۳؛ مطهری، ص ۲۸۰).

شایان ذکر است که صدراسعی می کند حکم حدوث زمانی و ذاتی بودن را برای هیولا نیز اثبات کند، در حالی که خود معتقد است هیولا امری لامتحصل است و با این حال، وجود آن را پذیرفته است و برهانی می کند. مناقشات فراوانی پیرامون پذیرش اصل وجود هیولی مطرح است که حتی با پذیرش هیولی نمی توان به حرکت جوهری معتقد بود. مرحوم علامه طباطبایی و مطهری، از جمله شارحان اسفار نیز بر این اعتقادند که اصرار صدر بر اینکه در حرکت جوهری به دنبال موضوعی است که حافظ حرکت باشد، بی وجه است، زیرا حرکت عرضی نیازمند به موضوع است، در حالی که حرکت جوهری نیازی به اثبات موضوع (هیولای مع صوره ما) ندارد.^۷

درباره ماهیت، این نکته مهم است که با اعتقاد به سیلان وجودی و اینکه ملاصدر را حرکت را نحوه وجود می داند، تکلیف ماهیات با توجه به اعتقاد وی به حرکت جوهری این گونه رقم می خورد که وی شدت و ضعف و تشکیک در مراتب شیء را مربوط به خصلت هستی و نحوه وجود آنها می داند و ماهیات را در حد ذات خود از این خصلت برخوردار نمی داند و آنچه منشأ آثار و مبدأ امور به شمار می آید، جز درجات وجود و مراتب هستی چیز دیگری نیست. به عبارت دیگر، به قول علامه طباطبایی لازمه تفکر ملاصدر در باب حرکت جوهری این است که ما باید وجود مستمر سیال واحدی را در نظر بگیریم که از حدود فرضی آن ماهیات عقلی انتزاع شود (صدر، الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۶۴).

۵. بیان حکیم سبزواری در باب حدوث اسمی

ابتدا باید گفت که میرزا مهدی آشتیانی، از شارحان سبزواری، معتقد است اگر چه نامگذاری حدوث به این اسم از اصطلاحات سبزواری است، اما توجه و تفتن به این حدوث اختصاص به وی ندارد و عرفا این نکته را متذکر شده اند. حدوث اسمی اساساً مطلبی عرفانی و مربوط به عرفان نظری است (آشتیانی، تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری، ص ۸۲).

حکیم سبزواری پس از بیان انواع حدوث و شرح حدوث دهری به بیان حدوث اسمی می پردازد و آن را از اختراعات خود می داند. طرح حدوث اسمی اگر چه در قالبی بسیار

مختصر است، اما باید دید چرا ایشان به این نظر روی آورده است؟ آیا این مطلب سابقه‌ای در نزد اندیشمندان پیشین داشته است؟ شاید بتوان مطالب زیر را مفتاحی برای ورود به نظریه حدوث اسمی دانست:

الف. سبزواری دو حیثیت مختلف وجود را در هر چیز تشخیص می‌دهد: ۱. وجود عینی خارجی؛ ۲. حیث وجود ذهنی و ظلی که ماهیت واحد در هر مورد می‌تواند این دو حالت وجود را بپذیرد.

ب. نکته مهم این است که سبزواری نیز تحت تأثیر فلاسفه اسلامی به تمایز وجود و ماهیت قائل است و این تمایز را به طور کامل در هستی‌شناسی خود وارد نموده است. سبزواری با تأمل در این دو جنبه مختلف، در هر شیء اذعان می‌دارد که وجود اصل وحدت‌اشیاست، در حالی که ماهیت فقط غبار کثرت را برمی‌انگیزد. با توجه به دو جنبه اشیا، از نظر ملاصدرا و سبزواری وجود و ماهیت از نظر شناخت هستی در یک سطح و یک رده واقعیت قرار ندارند. این مطلب باید مورد توجه قرار گیرد که بر اساس درک اشراقی عرفانی ناشی از تصوف، اگر "وجود مطلق" تجلی نماید، دیگر ماهیات آن‌گونه که در بادی امر به نظر می‌رسید، استقلال و انسجام ندارند و بستگی زیادی به تعینات نسبی و منقسم نمودن وجود واحد حقیقی دارند (ایزوتسو، ص ۵۰). سبزواری وجود را "بود" و عدم را "نبود" و ماهیت را "نمود بود" می‌نامد. به بیان دیگر، «نمود بود» یعنی آن سوی برونی وجود: جهت درونی وجود عبارت از هستی و تحقق و عینیت است، ولی جهت برونی وجود، که در آنجا وجود تمام می‌شود، نمود وجود است... این حدود و محدودیت‌هایی که قالب هستی را مشخص می‌کند ماهیت است... زمانی که وجود در هر مرتبه‌ای از مراتب خود تعین می‌یابد، ماهیت هویدا می‌شود^۱ (سبزواری، شرح المنظومه، ص ۵۶؛ حائری، ص ۲۰۲ و ۲۰۳).

با توجه به مطالب مذکور، سبزواری در بیان مراتب وجود، به ذکر مراتب شش گانه وجود عرفا می‌پردازد که به اجمال چنین است:

به لسان عرفا و صوفیه که فاعلیت را تشآن و حق را فاعل بالتجلی، مراتب وجود پیش ایشان شش بوده: ۱. مرتبه احدیت که مرتبه ذات است؛ ۲. مرتبه واحدیت که الحضره الاسمائیه است؛ ۳. مرتبه ارواح مجرده و حضرت جبروت که عالم عقول کلیه است؛ ۴. مرتبه نفوس سماویه که مظاهر عالم مثال‌اند و حضرت ملکوت؛ ۵. مرتبه عالم ناسوت و حضرت ملک و شهادت؛ ۶. مرتبه کون جامع کل و حضرت الخلیفه و مراتب

الحضرت الالهيه ومجلى المرتبه الواحدیه است، زیرا مظهر ذات به جميع اسماء حسنی انسان کامل است (سبزواری، اسرار الحکم، ص ۱۷۲).

همان طور که مشاهده می‌شود بیان سبزواری در مورد مراتب وجود دقیقاً همانند بیان عرفا در این مورد است. میرزا مهدی آشتیانی در بیان حقیقت وجود و اعتباراتی که ارباب بصیرت و درایت در این باره داشته‌اند می‌فرماید:

ایشان نظیر همان اعتباراتی را که در ماهیت ملحوظ نموده از قبیل لا به شرط قسمی و مقسمی و به شرط لا و به شرط شیء در حقیقت وجود نیز اعتبار فرموده‌اند (اساس التوحید در قاعده الواحد و وحدت وجود، ص ۶۴).

ایشان با توجه به نکاتی که ذکر شد و با تمسک به قاعده معروف "کل ممکن زوج ترکیبی له ماهیه و وجود" بر این نکته تأکید دارد که عالم ممکنات دارای ماهیت و وجود است و در ارتباط با وجود ممکنات، معتقد است که از صقع ربوبی نشأت گرفته است، لذا مسبوق به عدم نیست و هیچ حدوثی در آن راه ندارد. از طرف دیگر، وجود منبسط که فعل حق است در عالم دارای مراتبی از مرتبه عقل و سپس مرتبه نفس، مانند معلقه، صور نوعی و جسمیه و هیولاست و این اسامی یعنی عقل و نفس، مسبوق به عدم و تأخر از مرتبه احدیت می‌باشند و از آن جایی که متأخر از مقام احدیت هستند حادث‌اند، یعنی مسبوق به عدم خود در مرتبه احدیت‌اند. این اسماء چون حادث‌اند در نهایت زائل می‌شوند، همان طوری که هر چه قدیم است عدمش محال است (سبزواری، شرح المنظومه، ۸۳-۸۲). وی در ادامه با توسل به شواهد قرآنی و بیان معصوم دلایل خود را این گونه ارائه می‌کند که در بیان قرآن که می‌فرماید:

"ان هی الا اسماء سمیتوها انتم و آبائکم ما انزل اله بها من سلطان" (نجم/۲۳)

بت‌های مورد پرستش (لات و عزی) بت‌هایی هستند که خدا سلطان و شاهد و گواهی برای آنها نفرستاده است و این کاری است که شما و پدران‌تان می‌کنید.

اگر چه ضمیر "هی" به اصنام در جاهلیت برمی‌گردد، اما ماهیت نیز اصنام عقول جزئی و وهمی‌اند. در واقع بنا به نظر وی ماهیات مانند بت‌ها هستند که ما خیال می‌کنیم در مقابل حق قرار گرفته‌اند. این ماهیات دارای هیچ استقلالی در مقابل خداوند نیستند همان طور که بیان شد در مقام احدیت است که مقام اسماء و صفات پیش می‌آید و به تبع و به دنبال آن ماهیات نمایان می‌شوند. اگر بخواهیم فرق بین اسم و صفت را بیان کنیم مثلاً علم، قدرت

و حیات صفت هستند و اسم همان ذات با علم و یا با قدرت است در مقام و احدیت که کثرت پیش می‌آید مثلاً علم غیر از قدرت و عالم غیر از قادر و... است. این کثرت، مفهومی است نه مصداقی، به این معنا که تمام صفات مصداقاً عین یکدیگر و همه عین ذات‌اند. اعیان ثابت‌ه که همه ماهیات ممکنه هستند از لوازم همین اسماء و صفات‌اند. این اعیان ثابت‌ه معلوم حق تعالی و موجود به وجود حق هستند. از نظر سبزواری، ماهیات مسبوق به عدم در مقام غیب‌الغیوب و در مقام دوم که تعیین اول و مقام ادنی می‌باشد، نبوده و نیست هستند. وی وجود ممکنات را از آن حق تعالی دانسته، البته نه به این صورت که وجود ممکنات را خدا بداند بلکه وجودات ممکنات بنا بر اصطلاحات عرفا پرتو و تجلی او و ربط محض هستند و اصلاً بدون حق تعالی نمی‌توانند وجود خارجی پیدا کنند و حتی معرفت به آن‌ها بدون حق ممکن نیست. این وجودات، عطای حق تعالی هستند و در قیامت هنگام تجلی خداوند به اسم "القاهر" محو می‌شوند، اما ماهیات همان اعیان ثابت‌ه عرفا هستند و به نظر ایشان نیز از لوازم اسماء و صفات الهی می‌باشند. ذکر این نکته مهم است که اگر چه صدرای نیز معتقد است که همه جهان عین ربط و تعلق نسبت به حق است، اما سبزواری در بیانی کاملاً عرفانی به ذکر این مطلب پرداخته به نحوی که تفاوت‌های آشکاری در این دو نظر به چشم می‌خورد.

اگر بخواهیم به نظریات سبزواری در باب حدوث عالم از دیدگاه‌های متفاوت عرفا و فلاسفه در باب حقیقت وجود و کثرات بنگریم باید گفت، رأی عرفا و مختار اهل الله در وجود با آرای محققان از فلاسفه مخالف است. محققان از حکما برای مفهوم وجود، مصداق قائل‌اند و وجود را حقیقت واحد مقول به تشکیک می‌دانند و برای وجود با حفظ وحدت اصلی، مراتب مقول به تشکیک قائل‌اند و قائل به تشکیک خاصی می‌باشند. اما محققان از عرفا، وجود را اصیل و متحقق در اعیان و اصل واحد و سنخ فارد می‌دانند، ولی اصل حقیقت وجود را، دارای مراتب مقول به تشکیک نمی‌دانند، بلکه حقیقت وجود را واحد دانسته و از آن به واحد شخصی تعبیر نموده‌اند^۱ (آشتیانی، شرح مقدمه قیصری، ص ۱۱۵). به نظر می‌رسد مرحوم سبزواری تحت تأثیر چنین نظریاتی به طرح حدوث اسمی می‌پردازد و باید گفت قول حق باید از نظر وی، قول کُمل از عرفا باشد که حقیقت وجود را واحد شخصی دانسته‌اند و کثرات امکانیه را نسب وجود حق و شئون و تجلی واحد مطلق می‌دانند. اگر چه می‌توان رأی نهایی ملاصدرا را در وجود نیز عقیده اهل توحید دانست و

در طرح وی در ارتباط با حدوث جهان چنین رایحه‌ای استشمام می‌شود و موجودات را عین تعلق محض به مبدأ می‌داند و به نظر برخی از معاصران، قول صدرا در اینکه در برخی از موارد حقیقت وجود را صاحب مراتب می‌داند و در بعضی موارد قائل به وحدت شخصیه است، با یکدیگر منافات ندارد (همو، *تقد تهافت الفلاسفه*، ص ۵۱، ۵۰). اما باید گفت که سبزواری در بحث حدوث اسمی به طور کلی از نظر حکما که برای مفهوم وجود، مصداق قائل‌اند و وجود را حقیقت واحد مقول به تشکیک می‌دانند عدول نموده و به قول عرفا روی آورده است. ماحصل بیان حاجی این است که وجودات اشیا، مربوط به حق تعالی و ملک اوست و ماهیات نیز هیچ هستند.

محمدتقی آملی در تحلیلی پیرامون دیدگاه سبزواری و ملا صدرا در مورد حدوث اسمی و تدریجی، به ذکر این نکات می‌پردازد که در نظر سبزواری ماهیات از حدود وجود منبسط و تعینات آن انتزاع می‌شوند، اما وجودات اشیا خارج از صقع ربوبی نیست و به عنوان تنزلات وجود حق و تجلیات و رشحات و اضلال آن می‌باشند و فرق آنها به تشکیک و نه به تباین است، ولی در حدوث طبیعی عالم که نظر صدراست، متأخر وجود می‌باشد و نه ماهیت، از آن حیث که ماهیت است و عقول مفارقه نیز از حکم حادث بودن خارج‌اند، زیرا آنها ملحق به صقع ربوبی‌اند و به جهت غلبه احکام وجود در آنجا گویی که به وجود حق تعالی و نه به ایجاد وی موجود می‌باشند. ملا صدرا در مورد ماسوای عقول معتقد است که بنا بر حرکت جوهری نفوس و اجسام و اعراض آنها حادث به حدوث طبیعی‌اند و عقول به جهت اینکه از عالم ماده خارج‌اند محکوم به حدوث نمی‌شوند، اما در نزد سبزواری همه عالم از عقول و نفوس و اجسام و اعراض به یک واحد محکوم به حدوث هستند (آملی، ص ۴۳۰).

نتیجه‌گیری

ملا صدرا با طرح نظریه حدوث تدریجی عالم، جهانی را ترسیم می‌کند که حادث به حدوث مستمر زمانی است یعنی جهان دم به دم موجود و معدوم می‌گردد. این نظریه از برکات نظریه حرکت جوهری است که در آن تفاوت چشمگیری با نظریات متکلمان که قائل به حدوث دفعی عالم هستند و همچنین با نظریات فلاسفه مشاء که قائل به قدم زمانی و حدوث ذاتی هستند، مشاهده می‌شود. او معتقد است که خداوند بر جهان هستی تقدم دارد و این تقدم حقیقی است و همه هستی شئون حق می‌باشد و خداوند در عین این تقدم،

نسبت به جهان، معیت دارد. فیض قدیم خداوند، هم تقدم خداوند را بر زمان توجیه می‌کند و هم اینکه خداوند هیچ گاه از زمان جدا نیست و نسبت به زمان که با جهان است، معیت دارد و با توجه به این مطلب می‌توانیم بگوییم که عالم ماده نوعی تأخر زمانی از وجود خداوند دارد. با این قید که زمان و زمانیات فقط در قطعات عالم مادی قابل توجیه هستند، ولی در عین حال برای کل استغراقی می‌توان قائل به حدوث زمانی بود. از نظر تجدد و حدوث حقیقی است که کل عالم را مسبوق به عدم زمانی، در کنه جوهر خویش می‌کند و عدم زمانی سابق مقوم ذات و جوهر عالم جسمانی است. عالم در هر لحظه محکوم به عدم و فناست و این نابودی از مقومات حقیقت عالم است. سبزواری با تمسک به قاعده معروف "کل ممکن زوج ترکیبی له ماهیه و وجود" بر این نکته تأکید دارد که عالم ممکنات دارای ماهیت و وجود است. وجود ممکنات را ناشی از صقع ربوبی می‌دانند، لذا مسبوق به عدم نیست و هیچ حدوثی در آنها راه ندارد. از طرف دیگر، وجود منبسط که فعل حق است در عالم دارای مراتبی از مرتبه عقل و سپس مرتبه نفس، مثل معلقه، صور نوعی و جسمیه و هیولاست و این اسامی یعنی عقل و نفس، اسم‌هایی هستند که مسبوق به عدم و تأخر از مرتبه احدیت می‌باشند و از آن جایی که متأخر از مقام احدیت هستند، حادث‌اند یعنی مسبوق به عدم خود در مرتبه احدیت. این اسماء و رسوم به دلیل اینکه حادث‌اند، در نهایت زائل می‌شوند، همان طوری که هر چه قدیم است، عدمش محال است. صدرا با جدایی دوحیطه مختلف ساحت مجردات و ساحت ماده، به طرح این نکته می‌پردازد که در ساحت مجردات به قدم و دوام فیض و مستفیض قائل است و ورود زمان و زمان‌مندی و در نتیجه حدوث زمانی در این عالم بی‌معنی است، ولی در ساحت ماده قائل به قدم فیض و حدوث مستفیض می‌باشد، اما سبزواری همه عالم از عقول و نفوس و اجسام و اعراض را حادث به حدوث اسمی می‌داند.

توضیحات

۱. در این مورد رک. صدرالمتالهین شیرازی، مقدمه رساله فی الحدوث و نیز موسویان، «چهره حدوث عالم در پرتو نظریه حرکت جوهری».

۲. در این مورد رک. بوعلی، الهیات شفا، مقاله ۵، فصل ۱، ص ۱۹۷.

۳. البته عده‌ای این نظر را پذیرفته و وجود کلی طبیعی و قول به اصالت ماهیت را یکی دانسته‌اند و می‌گویند وجود کلی طبیعی به وجود افرادش است و نه اینکه وجودی مستقل را دارا باشد. اگر کسی قائل به اصالت وجود باشد، نمی‌تواند وجود کلی طبیعی را در خارج بپذیرد و پذیرش وجود کلی طبیعی به معنای حقیقی‌اش از رسوبات تفکر اصالت ماهوی است و... بایستی بپذیریم که کلی طبیعی حقیقاً وجود ندارد و آنچه وجود دارد افراد است (مصباح یزدی، تعلیقه علی نهاییه الحکمه، ص ۱۱۲-۱۱۱).

۴. برای بحث تفضیلی پیرامون نگرش فلاسفه اسلامی درباره «مسئله فیض و فاعلیت وجودی» رک. رحیمیان، ص ۱۴۶-۹۰.

۵. در ارتباط با این مطلب رک. صدر، الاسفار الاربعه. صدر راه دومی نیز برای اثبات حدوث تدریجی عالم مطرح می‌کند. این راه از طریق اثبات علت غایی برای اشیا ممکن می‌باشد. او معتقد است هر حرکتی غایتی می‌خواهد و چون متحرک، طبیعت جسم است لذا حرکت کوشش برای رسیدن به غایت شیء می‌باشد. از طرفی غایت کمال شیء است و متحرک برای استکمال ذاتش به طرف غایتش حرکت می‌کند. صدر معتقد است این استکمال به طور ناگهانی حاصل نمی‌شود، بلکه شیء به تدریج استکمال را می‌جوید. دلیل این مطلب نیز همان مبنایی است که در حرکت جوهری اتخاذ نموده است (لاهیجی، ص ۳۶۶-۳۶۵).

۶. براهین وجود هیولی از طرف عده‌ای دیگر مورد اعتراض واقع شده است. سهروردی این مطلب را صریحاً انکار نموده و از متأخرین نیز (الهی قمشه‌ای، ص ۱۷۴؛ حائری مازندرانی، ص ۳۱۲، مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ص ۱۹۱-۱۹۰؛ همو، تعلیقه علی النهاییه الحکمه، ص ۱۴۶-۱۳۸) می‌باشد.

۷. صدر وجود صورنوعیه در اجسام را برهانی نموده است و با بیان مقدماتی به اثبات آن می‌پردازد. خلاصه نظر وی این است که چون اجسام دارای آثار متفاوت هستند و این آثار مختلف دارای علل و اسباب متفاوت می‌باشد و هیولی (ماده اولی) نیز چون عین قابلیت است نمی‌تواند شأن فاعلی داشته و نیز منشأ آثار متفاوت باشد و از طرف دیگر، صورت جسمیه نیز که عبارت از فعلیت و امتداد اجسام در ابعاد سه گانه می‌باشد نیز به دلیل یکسان بودن در همه اجسام نمی‌تواند توجیه کننده تفاوت‌های اشیا باشد و همچنین تفاوت‌هایی که مربوط به وضع و کم و کیف دیگر اعراض جسمانی هستند نیز

نمی‌توانند توجیه‌کننده منشأ تفاوت آثار در اجسام مختلف باشد، زیرا خود این اعراض از قبیل آثار و خواص اشیا می‌باشند و تفاوت‌های آنها نیز منشأ می‌خواهد. حوادث جهان هم دارای سرچشمه ماوراءالطبیعی هستند و هم بر اساس نظام علت و معلولی استوارند و در طول مبادی و اسباب بعید، مبادی و اسباب قریبه در کارند و تفاوت‌های جسمانی اشیا به منشأ و سرچشمه‌ای درونی و ذاتی نیازمند است که آن، از نوع فعلیت و صورت می‌باشد. لذا در تمام اجسام، علاوه بر ماده و صورت جسمیه، صورت‌های نوعیه و طبایع جوهریه موجودند (صدر، الاسفار الاربعه، ج ۴، ص ۱۶۲-۱۵۷؛ همو، شرح الهدایه الاثیریة، ص ۶۴-۶۸). آنچه که فلاسفه مشاء را بر آن داشت که صور نوعیه را ثابت در نظر بگیرند، نیاز به موضوع ثابت در حرکت اجسام بود که این تصور با اعتقاد به نظریه وجود سیال دچار خدشه شده و نحوه حصول صور متوارده بر ماده تدریجی بوده و از آن جایی که ماده با صورت متحد است عالم همواره در تبدیل و سیلان می‌باشد.

۸. اگر ماهیت را از نظر قائلین به اصالت وجود مورد بررسی قرار دهیم آنان نیز وجود را اصل و انحاء الوجود را از «الماهیات حدود الوجودات الخاصه» استفاده نموده‌اند و گاهی نیز ذوق عرفانی را دخیل نموده و به جای "الاعیان الثابته ما شمت رائحه الوجود" گفته‌اند «المایه ما شمت رائحه الوجود» و یا آن را به «الا کل شیء ما خلاء الله باطل» و یا «ان هی اسماء سمیتوها» تفسیر نموده‌اند (آشتیانی، تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری، ص ۳۸۶).

۹. اشکالاتی که به سبزواری در نظریه حدوث اسمی وارد شده است عبارت‌اند از:
 ۱. حدوث و قدم از صفات وجودند در حالی که در حدوث اسمی بنا به نظر ایشان از صفات ماهیات می‌شود؛ ۲. بنا به تعریف ماهیت من حیث هی هی لیست الاهی که در این صورت لا قدیمه ولا حادثه نیز بر آن اطلاق می‌شود پس چگونه است که یک مرتبه ماهیت، حادث به حدوث اسمی می‌گردد؟ مگر اینکه بگوییم حدوث اسمی، عبارت از تقدم وجود صرف و مطلق بر وجود مقید یا تقدم وجود واجبی بر وجود امکانی و این نیز به حدوث سرمدی یا حدوث ذاتی بر می‌گردد. در این مورد (رک. انصاری، ص ۴۶۶). شارحان منظومه نیز در شرح بیان حاجی به تعارضاتی در بیان وی پی‌برده و می‌گویند که وی با شاهد آوردن از قرآن کریم "ان هی الا اسماء قول

سمیتموها اتم و آبائکم ما انزل اله بها من سلطان" (نجم/۲۳). در نظر دارد که بگوید با توجه به مرجع ضمیر هی که بت (لات و عزی) بوده، این ماهیات نیز همانند ایشانند هیچ سلطنتی در ایشان نیست و از امور اعتباری می باشند و از طرف دیگر با کلام حضرت علی (ع) که (وحکم التمییز بینوته صفته لا بینونه عزله) دیگر برای حدوث موضوعی باقی نمی ماند و با توجه به این مطلب ایشان نفی موضوع می نماید و باید گفت حاصل دعوی در حادث اسمی به دو دعوی باز می گردد: ۱. وجود امکانی از صقع ربوبی است؛ ۲. ماهیت در حد نفس خود دارای هیچ شیئی نیست تا بتواند حادث یا قدیم باشد. از نظر آملی دعوی اول مأخوذ از کلام حضرت علی (ع) (وحکم التمییز بینوته صفته لا بینونه عزله) است و دعوی دوم مأخوذ از کلام الهی است "ان هی الا اسماء قول سمیتموها اتم و آبائکم . ما انزل اله بها من سلطان" (سبزواری، بنیاد حکمت سبزواری، ص ۴۳۴).

۱۰. از معاصران جلال الدین آشتیانی در طرح بحث، بحث صدور کثیر از مسئله صدور کثیر از واحد به وحدت حقه حقیقه اطلاقیه و بسیط از جمیع جهات، از امهات مباحث الهی است. بین عرفا و حکما و محققان از متکلمان، در اینکه صادر نخست از مبدأ باید واحد باشد، اتفاق نظر است، ولی عرفا صادر نخست را وجود عام و وجود منبسط و فیض مقدس و اول کلمه قرعت اسماع الممكنات کلمه کن الوجودیه ... می دانند و ارباب تحقیق، صادر اول را عقل می دانند و عرفای عظام، عقل را اولین تعیین یا قیدی می دانند که وجود مطلق، مقید به قید اطلاق، آن را قبول می کند و از وجود مطلق و عقل اول تعبیر به حقیقت محمدیه کرده اند، آشتیانی تأکید می نماید که احادیث عقل، منقول در اصول کافی نیز برخی صریح در عقل و برخی مثلاً ملازم با عقل اول و برخی با تنبیهات و ذکر شواهد به عقل اول تطبیق می شود. بنابراین اعتقاد، اولین صادر از غیب هستی که القاب و اسمای مختلف دارد، امری بدون سابقه در احادیث مسلمه، مقبول عندالفریقین نمی باشد. در این مسئله، در بسیاری از موارد ایشان به شیخ یونانی افلوطنین استناد می نماید و می فرماید فلوطنین در مباحث ربوبیات - بنابر آنچه که از قدمای حکما در دسترس ماست - در بین آنان بی نظیر و یا دارای مزایای خاصی است و کلمات او بعد از قرون متمادی همچون الماس می درخشد (تقد تهافت، ص ۴۳۰). وی پس از بیان نظریه متألهان از حکما بنابر شرب محققان از عرفا می فرماید: «در اینکه حقیقت حقه حق بحسب

نفس ذات و حقیقت، چون بسیط الوجود من جمیع الجهات و الحیثیات است، از آن جهت که واحد است، از آن حقیقت در مقام تجلی و ظهور فعلی بیش از یک موجود صادر نمی‌شود «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد». آن موجود واحد نزد حکمای الهی «قدس الله اسرارهم»، عقل اول و قلم اعلی است و نزد اهل تحقیق، وجود عام مفاض بر اعیان کائنات است، (از عقل اول تا هیولای اولی) که از آن تعبیر نموده‌اند به تجلی ساری و رِقّ منشور و نورمرشوش و حقیقت محمدیه و علویه و رحمت واسعه و تجلی فعلی و اراده فعلی و مشیت و حق مخلوق به و اضافه اشراقی حق و وجود عام و وجود کلی و مطلق.

به حکم قاعدة الواحد و به مقتضای آیه کریمه «قل کُلّ یعمل علی شاکلته» فعل و اثر بالذات یک موجود است و این وجود باید از جمیع حدود عدمیه مبرا و منزّه باشد، وجود منبسط که فعل اطلاقی حق است، از جمیع حدود ماهوی و عدمی بری و واجد جمیع کمالات و فعلیات وجودات است. نسبت این فعل اطلاقی به ممکنات، نسبت مطلق به مقید است. از آنجایی که اطلاق در این مقام همان اطلاق و احاطه و سریان خارجی است، وجودات امکانی از تجلیات این وجود وحدانی‌اند و فعل اطلاقی حق و وجود منبسط عین ظهور و تدلی و تجلی حق است (آشتیانی، شرح مقدمه قیصری، ص ۱۶۰) و در نهایت ایشان به نظریه‌ای که در جمع بین قول عرفا و حکما عقل اول را، وجود اجمالی وجود منبسط و وجود منبسط را تفضیل عقل اول می‌داند - صدر المتألهین نیز در چند مورد به این طریق بین این دو قول توفیق داده است - ایراد گرفته و می‌فرماید، حق آن است که وجود منبسط در مقام ذات و از آنجایی که بالذات مرتبط به حق است، مقدم بر عقل است و عقل تأخر رتبی از فیض مقدس دارد (همان‌جا).

نه اشارت می‌پذیرد نه عیان نه کسی زو نام دارد نه نشان

(همان، ص ۲۶ و ۲۷)

منابع

قرآن کریم

آشتیانی، سید جلال الدین (مصحح)، شرح المشاعر لاهیجی (مقدمه)، تهران، مرکز نشر مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۴۲.

آشتیانی، سید جلال الدین، شرح مقدمه قیصری، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات
حوزه علمیه قم، ۱۳۷۰.

_____، نقد تهافت الفلاسفه، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه
قم، ۱۳۸۰.

_____، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه (مقدمه)، مشهد، مرکز المجامعی
النشر و مؤسسة التاريخ العربی، ۱۳۶۰.

آشتیانی، مهدی، تعلیقہ بر شرح منظومه حکمت سبزواری، به اهتمام عبدالجواد
فلاطوری و مهدی محقق، ج ۳، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۷۲.

_____، اساس التوحید در قاعده الواحد و وحدت وجود، تهران، انتشارات دانشگاه
تهران، ۱۳۳۰.

آملی، محمد تقی، شرح غررالفرائد یا شرح منظومه حکمت، تصحیح مهدی محقق و توشی
هیکوایزوتسو، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۸.

ابن سینا، حسین بن علی، الهیات شفا، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۳.

الهی قمشہ ای، محی الدین، حکمت الهی عام و خاص، تهران، انتشارات اسلامی، بی تا.

انصاری شیرازی، یحیی، دروس شرح منظومه، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۳.

ایزووتسو، توشی هیکو، بنیاد حکمت سبزواری، ترجمه سید جلال الدین مجتبی، تهران،
انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۸.

باربور، ایان، علم و دین، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۳.

تفتازانی، سعدالدین، شرح مقاصد، ج ۲، مصر، بی تا، ۱۴۰۶ ق.

جرجانی، سید شریف، شرح المواقف، ج ۴، مصر، مطبعه السعاده، ۱۳۲۵ ق.

جوادی آملی، عبدالله، ریحی مختوم، ۱۰ جلد، قم، اسراء، ۱۳۷۶.

_____، شرح حکمت متعالیه، جزء ششم، تهران، الزهراء، ۱۳۷۶.

حائری مازندرانی، محمد صالح، حکمت بوعلی سینا، با مقدمه حسین عمادزاده، ج ۵، بی تا،
بی تا، بی تا.

حائری یزدی، مهدی، هرم هستی، تحلیلی از مبادی هستی شناسی تطبیقی، تهران، مطالعات
و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۱.

- ربانی گلپایگانی، علی، «صدرالمتألهین و حدود جهان»، مجله تخصصی کلام اسلامی، شماره ۳۹، ص ۴۸-۲۶، ۱۳۸۰.
- رحیمیان، سعید، فیض و فاعلیت وجودی از فلوپین تا صدرالمتألهین، قم، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۱.
- سبزواری، ملاحادی، شرح المنظومه، قم، علامه، ۱۳۶۹.
- _____، اسرار الحکم، با مقدمه شعرانی، تهران، کتاب فروشی اسلامی، ۱۳۶۱.
- _____، بنیاد حکمت سبزواری، تصحیح مهدی محقق و توشی هیکو ایزوتسو، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۸.
- صدرالمتألهین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم قوام، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۵-۱ و ۷ و ۹، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۹ ق.
- _____، رساله فی الحدوث، تصحیح حسین موسویان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۷۸.
- _____، شرح الهدایه الاثیری، تصحیح محمد مصطفی فولادکار، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی، ۱۴۲۲ ق.
- _____، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ج ۱، تصحیح جلال الدین آشتیانی، مشهد، بی نا، ۱۳۶۰.
- قرشی، علی اکبر، قاموس قرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۵۲.
- لاهیجی، محمد، شرح رساله المشاعر، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر، دانشگاهی، بی تا.
- مصباح یزدی، محمد تقی، تعلیق علی النهایه الحکمه، قم، مؤسسه درراه، ۱۴۰۵ ق.
- _____، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۳.
- مطهری، مرتضی، حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، ج ۱، تهران، حکمت، ۱۳۶۹.
- موسویان، سید حسین، «ماهیت از دیدگاه ابن سینا»، مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۷۱، ص ۲۶۵-۲۴۷، ۱۳۸۱.
- _____، «چهره حدود عالم در پرتو نظریه حرکت جوهری»، خردنامه صدر، شماره ۱۵.