امکان حرکت در مجردات از منظر ملاصدرا

سمه کامرانی
محمد سعیدی مهر
سیدعباس ذهیبی

چکیده
از جمله مباحث نوآور در عصر حاضر حرکت در مجردات است که هرکدام نثارش در جهت تحقق یا اثبات آن، آثار و نتایج متفاوتی را رقم می‌زنند. پایه اساسی نتیجه حرکت در مجردات و مجردات مجرد پذیرگی هیوئی و قوه است که بین انسان و ملاسکان نتیجه به قبول کردن آن با توجه به اینکه تأثیرات ملاصدرا مشخص از نظر مجردات از قوه و تغییر حرکت است، قاعده‌ی وی قائل به ثبات مجردات است؛ اما در عین حال در مواردی از آثار حیاتی به تکانی اشاره کرده است که آن نتایج لازم و متقابل را به دنبال دارد که سرمایه‌ای مهم در جهت ارائه تصویری عقلی از حرکت در مجردات است. مقاله حاضری می‌کوشد آن نتایج را بررسی کرده، در نهایت حرکت در تمام مجردات امکانی را اثبات کند.

واژگان کلیدی: حرکت، مجرد جوهری، مجردات، نفس، هیوئی، قوه.

دانشجوی دکتری دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات، گروه فلسفه و کلام اسلامی، تهران، ایران.
دانشیار و عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت مدرس.
استاد و عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران.
تاریخ دریافت: 92/12/20
تاریخ تایید: 93/2/25
مقدمه

من المستحيل اسأل اين است كله آيا بر بايه فلسفة ملاصدرا مي يوان از امكاني حركة في مجردات

دفاد كرد يا خبري از حيث عفري مسته حركة في مجردات با مواضع جدوى روبه وروست.

بزرغترین مانع اين است كله قوم حركة به قوه است و قوه هم از نشون هيلوات و مجردات جون هيولى فاردندة. قوه و دروتي حركة فاردندة. اصل وجود هيولى و تلازم ماده و قوه و تركيب جسم از ماده و صورت را برهل قوه و فعل كه عدمه بيراهان بر اثاث

هيولات، اثبات كره است. بيشتر فيلسوفان مسابي و اشراقي منكر حركة في مجردات. ملاصدرا ضي با قائل شدن به انتقال حركة از ساحت ماهوى به ساحت وجودي و تقسيم وجود به ثابت و سيال. نحوه وجود مجردات مادى را سيلان و نحوه وجود مجردات مجرد را ثابت دانست. اده عمده وى بر نفي حركة في مجردات همان اده ماعتقلان بر ثبات مجردات است. بابترين با توجه به اتیک وى حركة جوهري را متحضر به عالم ماده مي دانه، منكر حركة في مجردات است (رك:شيرازي، 1981، ج3، ص:177، 133 و 240 و 4، ص273) برنامه عنبارت ملاصدرا چنين است.

بغيه من يكون موضوعها امرًا ثابتًا بالفعل و ذلك اما أن يكون بالفعل من كل وجه أو لا يكون كذلك. و الاصل مجال: اذ الذي يكون بالفعل من كل الوجه يكون مثيرًا لا علاقة بينه و بين المادة أصلًا: و كل ما كان كذلك فلا معنى لكونه خارجًا من القوة إلى الفعل، فلا معنى لكونه متحزًا إذ قد حصل له بالوجوب جميع ما يمكن له بالأمكنة العام، فكل ما هو بالفعل من جميع الوجوه يمنع عليه الحركة، و يعكس التقبض كل ما يصح عليه الحركة ففيه ما بالقوة، إذ كل طلب للحركة يطلب شيئًا لم يحصل له بعد. فلا يصح أن يكون مجرد عن المادة يطلب بالحركة أمارًا. و أيضا الحركة أمر طار على الشيء المتحز، و يجب أن يكون في الشيء الذي يطره له معنى ما بالقوة فيجب فيما يفرض له الحركة معنى ما بالقوة و المفارقات بين ذلك فموضع الحركة يلزم أنه يكون جوهريًا مركب الهوية مما بالقوة و مما بالفعل جميعا و هذا هو الجسم (همان، ج3، ص200).
استدلال وی در این عبارت چنین است:

1. موجودات مجرد از همه وجه بالفعل است (رک: همان، ج، ص 21، صص 26-28).

در این مقدمه ملاحظاً مجردات را بالفعل دانسته است، زیرا همچون سایر فلاسفه به این قاعده معقید است که هرچه برای مجرد ممکن است حاصل باشد، قطعاً بالفعل براش حاصل است (همان، ج، ص 25). حال این مقدمه آن است که:

الف) موجود مجرد ماده ندارد;
ب) هرچه که ماده ندارد، قوه ندارد;
ج) کیفری که قوه ندارد، حکمت ندارد;

پس موجود مجرد حکمت ندارد (رک: طباطبایی، 1424، ص 156 و 1388، ج 2. ص 6).

۲- هر موجودی که از همه جهات بالفعل باشد، حکمت برای او ممتنع است.

با توجه به اینکه معنای حکمت خروج تدریجی شیء از قوه به فعل است، هنگام باید شيء متخرک دارای جهات بالقوه باشد تا خروج از قوه به فعل در اثر معنا داشته باشد.

مجردات جهنده قوه و قوه‌دان ندارند، حکمت در آنها راه ندارد.

نتیجه: حکمت در مجردات محال است.

یکی از وجه تقید استدلال این است که هرچه دلیل بر این قاعده که انتهای برای مجرد بالامکان است، برای ای بالفعل است، وجود ندارد. شاید و چه بسا حکمت از آن چه‌ها ممکن باشد که برای مجردات ممکن باشد؛ حال با برای همه مجردات یا برای بعضی از مجردات و نیز خود این قاعده مشنی بر عدم وجود ماده و قوه در مجرد است؛ لذا تمسک به این دلیل برای این تئوری حکمت در مجردات ممتنع است (فیاضی، جزوات).

با دقت در عبارات و استدلال صدرالمثالهای دیده‌ای باید که این نوع حکمت در مجردات بر مبنایه همچون پذیرش هیپولی، تلاطم ماده و قوه، به همراه قوه و فعل، کون و فرساد، ضرورت موضوع برای حکمت و عدم توجه به وجود سیال استوارند که همه این اصول و مبانی مخدوشاند.
با توجه به اینکه شواهد سیاسی از عبارات ملاصدرا/ بر تن مجردان از قوه و استعداد
و تغییر وجود دارد، قاعدتاً وی منجر حركت در مجردان است؛ اما از برخی عبارات و مبانی
حكمت متعالیه می‌توان استفاده کرد و تبیینی عقلی از حركت در مجردان ارائه داد. هرچند
به نظری خلاف ملاصدرا دست یابیم. ملاصدرا در برخی از اثار خویش به نکاتی اشاره
کرده است که دستیابی‌های ذی‌قیمت در تصویر حركت در مجردان به شمار می‌آید و
از آن‌جاه هم‌سویی با اصلاح وجود دارد. چه بسا باید کننده نظر نهایی ملاصدرا باشند.
اینکه ملاصدرا بر پایه مواد بی‌دردوسی اضافه‌گری کند و سپس در عبارات کم‌شماری
مخالف آن نظر را ابراز کند، امری بی‌مثابه با کم‌نظر در سیره علمی او نیست؛ برای مثال او
در بحث وحدت شخصی وجود و مستقلت علمی که و فیزیک و علم به مادیات، نیز به همین
شیوه رفتار کرده است؛ لذا اگر تعیین حركت به همه موجودات امکانی ساخت نهایی
ملاصدرا باشد، می‌توان شواهد مخالف را که هم نیستند، نظر غیر نهایی وی دانست. در
ادامه برخی از دلایل قابل اثباتی ملایم ملاصدرا/ را ذکر می‌کنیم.

۱. اثبات یقینی

با توجه به اینکه منابع اصلی ادبی منکران حركت در مجردان، پذیرش هی‌ولاس است. اگر این منابع
مورده خدش و تردد واقع شود، کارایی آن در جهت نگرفتن حركت در مجردان ساقط
می‌شود. بدین ترتیب با گذشت عیان از پیش رو و برداشته شده، راه‌یافتن شمول حركت به
مجردان هموار می‌گردد. درباره پذیرش هی‌ولاس دو دیدگاه عدوم وجود
دارد:

برخی از فلسفه‌ها به پذیرش هی‌ولاس به عنوان جزو جهودی مستقل و در نتیجه ترکیب
جسم از ماده و صورت قائلان. یک برجی نیز به نفی هی‌ولاس و در نتیجه به صفت جسم
قابل‌پذیران. ملاصدرا/ در برخی عبارات خود قائل به هی‌ولاس و ترکیب جسم است (زکر: شیرازی، ۱۹۸۱، ج۵، صص۹۵-۱۰۹ و ۱۲۱ و [پی‌ب)، صص۳۳ و ۲۲ و [پی‌ب]

قالاوان به هی‌ولاس قائلان از: ارسود، فارابی، ابن سینا، علامه طباطبایی، جوادی امامی و حسن‌زاده امین

ملاصدرا هی‌ولاس قائلان از: علی‌اکرام، محمد طوسی، شهید مطهری، مصطفی خمینی، مصباح و فیاضی.
الفه، ص 216 و 1362، ص 247-250) و حتي اشکالات شده/ اشراق بر پراهم اثبات هیولی
را در اسفار ذكر و نقد می‌کند (شیرازی، 1981، ج 1، ص 23-24)؛ اما با توجه به شواهد
که از عبارات ملاصصرا خواهم اورد، روشی می‌گردد که تذکر هیولی و تکریک جسم
خصوصاً بر منبایی اصلت وجود و حکمت جوهری نظر نهایی وي نیست و چه با تلاش
وی در جهت رد اشکالات شده/ اشراق بر پراهم اثبات هیولی، از باب مباسات با قوم
باشد؛ ازاین رو هیولی در کلام ملاصصرا و حکمت متعالیه با هیولایی که مشاه می‌گوید
بیسان متقاوت است؛ صدرالمانالعین خود متکر هیولای مشایی است. در حکمت متعالیه،
ماهه اویل به جوهری صورت، جوهر است (هفتم، ج 5، ص 133). به تغییر دیگر ماده در
خارج با وجود صورت موجود (هفتم، ج 9، ص 3) و جهت نقص صورت است (هفتم،
ج 5، ص 144).

ماهه یکی از حیثیات صورت محصور می‌شود. این سخن از برخی مبانی صدرایی
همچون ترکب اتحادی هیولی و صورت و اینکه شینشی شیء، به فصل اخیر است و نیز
اینکه فصل نحوه وجود است، به دست می‌آید. بر اساس تفسیر اتحادی، ماهه همان جهت
نقص شیء یا جهت نقص صورت نسبت به صورت دیگر است که ملاصصرا با عبارات
گوناگونی به آن اشاره کرده است. به تغییر دیگر جهت قابلیت و پذیرندگی شیء، ماهه
نامیده می‌شود. می‌توان دریافت که اصلاً ماهه چیزی جهت نقص شیء دارای ماده و
باننگ جهت نقص صورت نیست.

صدرالمانالعین با قائل شدن به ترکب اتحادی هیولی با صورت، درحقیقت، هیولای
متشانی را که وجودی مغایر وجود صورت دارد، اتخاذ کرده، ان را به حیثیت مجوز امکان
تغییر فروکاسته است که ضرفاً بر حسب تحلیل عقل وجودی مغایر وجود صورت دارد، به
بر حسب خارج (عبدویت، 1391، ج 3، ص 404).

شهید مطهری شرح حکمت صدرایی و البته ناف هیولی، به ملاصصرا/چنین اشکال
می‌کند که نبایندگی ترکب اتحادی نمی‌توان به هیولایی قائل شد؛ بهویژه اگر مثل
ملاصصرا معنقد شیء ماده متحدشده با صورت حتی قابل اعتبار بشرط لانی، یعنی اعتبار
استقلال نوعی نیست؛ زیرا بر اساس این نظریه ماده باید در یک زمان به صورت متفاوت شده باشد و جون از این شما به صورت بوده است، پس هیچ وقت نبوده است که موجود باشد. همچنین نمی‌توان به جوهر باقی در همه احوال قائل شد؛ بنابراین قبول نظریه ترکیب اتحادی پذیرش جوهر فصل و وصل از مثل صدر و حاجی تنافس است (نظرباینی، ۱۳۶۷، ج.۴، صص ۱۶۹ و ۱۷۵). پس بر ملاحظه‌ا و ایراد وارد است: یکی اینکه قائل به ترکیب اتحادی است. در این صورت باید به جوهر فصل و وصل تماسی می‌کرد. دیگر اینکه اگر ترکیب اتحادی را پذیرفت، اصل حکمت هستی را باور دارد، نمی‌تواند به هیچ‌گاه اولی حتی به تحمل عقلی قائل می‌شود: زیرا در عقل حکت ندارد. اینکه ماده ثابت به این معنا که هر درجه‌ای را یک‌گیرم به یقظ و فلسفی مفصلی می‌شود، مانع ندارد. همان‌طور که اعتبار بشرت لازم و نویع مستقل نیز در ماده ثابتی، و یک نحو مجازی، قابل فرض است (همان، ج.۲ صص ۱۷۵-۱۷۶). بنابراین جوهرتی هیولی در مقابل صورت با نظریه کون و فساد سازگار است، به عنوان تکنیک نماید.

انکار هیولین لازم و نتایجی را به دنبال دارد که هر یک از این امور می‌تواند به یک اینکه باشد.

الف امکان اجتماع قوه و فلسفه

دلیل عمده اینکه، جوهر قوه و فلسفه است؛ ویل وجود مغالطه در مقادیر این جوهر سبب استقاط اعتبار این جوهر است. تنخستین کسی که به این مغالطه اشاره کرده است، خود ملاحظه‌است که در مبحث تبدیل نفس انسان از عقل هیولی به عقل بالفعل، دو شبهه را مطرح می‌کند و به آنها پاسخ می‌دهد. در شبهه دوم چنین اشکالی می‌شود که اگر تبدیل و تبدیل را در نفس بپذیریم لازم‌تر تبدیل قوه‌افشانی در کنار فلسفه است و لازم‌ان اگر تبدیل نفس از ماده و صورت است؛ درحالی که نفس بسیاری است و با پذیرش مبهمیت نفس که امرو مسلم است، قوه و قابل‌پذیر نفس و تبدیل عقل هیولی به عقل بالفعل معنی ندارد.

توجه مطلب این است که بهمن قوه و فعل که ثابت می‌کند فرد جسمی ضرورتاً مرکب از دو جوهر هیولی و صورت است و ممکن نیست این دو یک جوهر باشد،
نوفمبر

عندما تحسى أنماط القول بهذه الصيغة (صيغة العقل الهيولوجي عفلاً بالفعل) من وجهين: أحدهما ما (مر) وهو انقلاب الحقيقة... و جوابه ما أشارنا من أن الوجود للشي غير الماهية والوجود يجوز فيه الاشتغال... (نائبهما) أيضاً أقلموا البركان على بقاء النفس الإنسانية بأنه ليس قدت يقلن أن يكون فيها قوة أن تفسد وفعل ان تبقى و كل ما فيه قوة أن يفسد، فله أيضاً قوة أن يبقى، فيلزم أن يكون النفس مركبة من قوة أن يبقى وفعل أن يبقى، وهو محال، لأن النفس بسيطة ليس فيها تركيب من مادة وصورة خارجية، فذا كان الأمر هكذا، فكيف يجوز كون النفس هيولوجي لصورة عقلية؟

ويجب: إن تركيب امتن يلزم أن لو كان الشيء فيه مادة وفعل بالقياس إلى كمال واحد أو كمالات في نشأة واحدة محسوبة أو معقولته، فإن فعلية الصورة الجسدانية وفوقها حقيقة مختلفتان توجبان تكون الموضوع، وأما كون الشيء بالفعل كون الصورة الجسدية وفلان قوة حين الصورة العقلية فلا توجب اختلاف الحقيقة وانعداد الموضوع بجسمهما، و إذا كون النفس آخر الصورة الكمالية لهذا الموجودة الطبيعية لا يفالكون فيها أول المواد العقلية للموجودات المصرية العظمى بل يؤكده (شيرازي، 1981، ج، ص 233-332).
هناكونه كأ لاًلاًل ملاقلردا. شرمم أيد، تركيب زماني لازم مي أيد كه قوه و فعل نسبت به كمال واحد باشد؛ اما بالفعل بوذن نسبت به يك كمال و بالقولون نسبت به كمال دغي، دو حديثي نستند كه دو موضوع و دو جوهر جدا بخواهد و باتبع تركيب لازم أيد؛ بنابراین همانیونه كه خود ملاقلردا در این عبارت و عبارات دیگر تصريح کرده است، تقابل قوه و فعل و عدم اجتماعشان ناظر به أوصافي است که به يک نشته تعلق دارند نه به دو نشته؛ زیرا مضمون قآله تقابل قوه و فعل این است که ممکن نیست واقعیت بسيطی در اوصافي متعلق به يک نشته مثالاً متعلق به نشته طبیعت، بالقول و در اوصاف دیگری متعلق به همین نشته، بالفعل باشد؛ اما اینکه واقعیت بسيطی در اوصافي متعلق به مثالاً نشته طبیعت بالفعل باشد و در اوصافي متعلق به نشته عقل بالقوه، از شمول این قآله بیرون است. پس ممکن نیست واقعیت بسيطی هم هيولای جسماني باشد و هم صورت جسماني؛ ولی ممکن است هيولای عقلی و صورتی جسماني باشد؛ مانند نفس که يک واقعیت بسيطی است که در نشته طبیعت صورت است برای بدن و هيولا است برای وجود مجرد عقلی شاً؛ يعنی نفس هم صورت است و هم هيولا؛ هم قوه است و هم فعل؛ منتها نسبت به دو نشته؛ نما آشکالی ندارد (همو، 1375، ص 66 و بينة)، «الف،» ص 286 و رک: 1381، ج 2، ص 595 و 1361، ص 78 و 87 و رک: 242). 

اما اینکه چرا اوصاف متعلق به دو نشته مشمول قآله تقابل نستند؟ دليل أن است که اوصاف متعلق به دو نشته از دو راستی وجوکی متافاوتی برخوردارند؛ ازاین رو ملاقلردا معتقد است حتي اوصاف متعلق به يک نشته باشد و از تفاوت وجوکی برخوردار باشند نیز مشمول تقابل قوه و فعل نمی شوند. با این حساب امکان دارد يک موجود بسيط مثل جزء فرمی صورت در حال اشتداد جوهری، هم بالفعل باشد و هم بالقوه، جزء فرضی بعدی باشد؛ مانند نفس در مراحل جسماني و عقلی (عبودیت، 1391، ج 3، ص 368-369). 

عبارت ملاقلردا مؤید این مطلب است: اینما اعمال کون شئ، واحد [ای بستو] فعلاً و قوه بالمقاس ای نشته واحده، بل ای درجه واحده؛ (شیرازی، 1375، ص 88). 

بريش دیگری كه مطرح مي شود اين است که چرا قآله تقابل شامل اوصاف متافاوتی
با توجه به مطالب پیش گفته یادآوری می‌کنیم که اگر ملاصدرا در وجود هیولی، به عنوان جزء جوهری مستقل عینی مناقشه، بلکه اکثریت این امر، امکان اجتماع قو و فعل است و در این صورت احساس خارجی مربوط دو جزء خارجی به نام ماده و صورت نیستند، بنابراین ماده حامل استعداد و قوه باشد؛ بلکه احساس در عین بساطت، هم واجد جهت قو و هم واجد جهت فعل می‌باشد. البته دیگر سخن اجتماع قو و فعل در شیء واحدهای به منظور حکم‌هایی مجرد می‌باشد و هم قوه دارد. فراهم می‌کند: زیرا یکی از مواد حکم‌های مجرد می‌باشد و هم قوه و قوه دارد. تجربه‌شان است: اما وقتی ثابت شد که اجتماع قو و فعل در شخص واحدهای محوری ندارد، می‌توانیم به‌پیشینه که در مجردوده‌های مجرد حکم‌های مستقیم و بر مبنای هیولی نیست، بلکه هم جهت قو و هم جهت فعل در مجردوده‌های مجرد و استعداد مجردوده‌ها و صورت نوع است و قوه و استعداد از لوازم و یزدگری خود صورت مجرد است، بلکه نبات بر قول کسانی که قوه و استعداد را معقول ثانی تلقی می‌کند تیز نیز به حامل قوه نیست!
چون در این صورت قوه و استعداد به وجود همین انتزاعی وجود ندارد.

نکته دیگر اینکه وقتی ملاصدرا به اجتماع قو و فعل در واقعیت بسیاری مثل نفس
داد، محوری ندارد که در مجردوده‌های تمام هم در عین بساطت حکم‌های راه‌پایی بدون اینکه
ب) عدم تلزام قوه و ماده

یکی دیگر از لوازم انتخاب هیلولی برقراری‌بودن تلزام بین قوه و ماده است. به‌رهان قوه و فعل اثبات می‌کرد هر واقعیتی که در اوضافی با تغییر و اوضافی باقی ماند، ضروری مربوط از جزء هیلولی و صوری است. طبق این مطلب، هرگاه شیئی باقی ماند، جزء هیلولی است، چون بالقوه‌بودن بدون هیلولی اسکاتاری یک تلزام ضروری بین قوه و هیلول وجود دارد که هرجا قوایی در کار است، ماده‌ای متحفظ است و هرجا ماده‌ای هست، هنما قوایی نیز هست. به دیگری این قوه از شنون ماده و ماده حامل قوه است. اساساً فیلسوفان از اكتشاف قوه و استعداد در اجسام که امری مشهود است، به وجود یک قوه جزء هیلولی پی بردن که منشأ قوه است.

اما جانچه هیلولی انتکار و ادب اآن مخدوش شد. اساساً تلزام بین قوه و ماده رخت برمندند و این گزاره که هرچه قوه دارد، ماده دارد، دست کأنثت نشد و عکس نقيض آن که هرچه ماده دارد، قوه و قابلیت ندارد، هم باطل شد. در این صورت، هیچ مرجوعی ندارد که موجودات بسیط و مجریدی داشته باشند که قوه و قابلیت حرکت داشته باشند. به‌دست اینکه به سبب وجود قوه در آنها نیازی به وجود جاده باشند، بلکه مجریدات هستند استعداد دریافت کمال الافاد و برتر را دارند؛ لذا برای وصول به مراتب بالا و بفعظیت رساندن قوا خود امکان حرکت دارند. بنابراین با استناد به انتکار تلزام قوه و ماده، حرکت در مجریدات و موجودات بسیط بلاامان است. همچنین لازم است ذکر شود که فیلسوفان برای اثبات تلزام ماده و قوه به قاعده دکل حادث زمانی مسبقه بقهوه و ماده تحملها استند می‌کنند؛ اما از آنجاکه این قاعده خود با اشکالاتی مواجه است، مدعای آن
امكان حركت في مجرات من منظور ملاصدرا
امکان حرکت در مجزاها از منظر ملاصدرا
به وجود دارد یک وجود ممکن است؛ همان‌طور که خط روز آب یک خط است و تا
اکنون برای نشان دهنده یک خط است.
در این معادل حرفه، بر اساس اصل وجود، اتصال وجود موجب می‌شود کل آن،
یک وجود محسوب شود؛ اما در عين حال قبل، ها و گذشته آن، معدوم شده، اکنون وجود
نادارد. این معادل حرفه که ایجاد و اعادم تدریجی است، در حرفه‌های هرک‌ها، صدق
می‌کند؛ چون در این سنین حرفه‌ها، شيء به صورت تدریجی موجود و معدوم می‌گردد. اما
غیر از این معادل حرفه، دو مصداق دیگر برای حرفه قابل‌احساس و تصویر است:

1. موجودشدن تدریجی به معنای ایجاد و وجود عیال!
2. زوال و نابودی تدریجی، به معنای انفجار وجود عیال.

اکنون به مصداق دوم و امكان تحقیق یا عدم آن نمی‌براده‌ایم؛ اما این مصداق از حرفه
که به معنای ایجاد تدریجی بالااتحاد است، به‌ین معناست که شیء، تدریجیاً موجود و کامل
می‌گردد بدون اینکه تدریجیاً معدوم شود یا چپ‌یی از زابل گردد؛ ها اینکه این نقص او
زابل می‌گردد، به اینکه یک امر وجودی از او زابل شود. در این صورت در معنای حرفه
توسعه می‌دهم و در مصداق برای حرفه در نظر می‌گیرم: یک مصداق حرفه، ایجاد
وجود و اعادم و موجود و مصداق دیگر حرفه، ایجاد ووجود است؛ وی اعادم ووجود
نیست، بلکه اعادم حدود و نفس‌بند، به‌ین توسعت ووجودی است.

یکیدیانی که در این موضع مطرح می‌شود این است که آیا توسعه‌دادن در معنای
حرفه با عیادت و مباین ملایس‌دادن‌ساگار است؟ آیا شواهدی از عیادات وصدایی که
موئد این مطلب باشد می‌توان یافت؟

در پاسخ به‌ین پاسخ، گفت سخنان ملایس‌دادن در بحت نفس و اتحاد عقیده و معقول در پاسخ به
این پرسش و تأیید ادعای فوق راهگشاست. مطلب تأیید اینکه ملایس‌دادن قطعاً قابل به
حرفه جوهری نفس است (ارک: همان، ج. 3، ص. 133 و ج. 8، ص. 245 و [پیا، «الف»،
ص. 239-240 و 1361 ص. 264) و عقل هم عالی ترین مرتبت نفس است؛ از طرفی وی
قائل به اتحاد عقیده و معقول است و حرفه‌جوهری را در ذات عاقله‌هم می‌پذیرد. در
این جهته چه به عنوان این پرسش برای ملاصدرا ایجاد می‌شود که اگر حرکت جوهری در ذات
عاقل راه یافته کند و از طرفی حرکت هم ایجاد و اعدام باشد، در این صورت اتصال
وجودی برقرار است؛ ولی ثبات نفس که متوفری هست، مخدوش می‌شود؛ در حالی که در
کسی با علم حضوری به «من» خود، ثبات نفس خود را در عین حرکت و تکامل می‌یابد؛
چه اینکه همه انسان‌ها در طول عمر چندین و چندساله خود دارای حرکت و تغییر
می‌باشند، ولی به این واقعیت مبتنی به یاد نمی‌شود و این همان ثبات نفس است.
ملاصدرا برای ثبات حفظ ثبات نفس در عین تحرک و سیلان تلاش کرده است. گاهی
مشکل را با وحدت اتصالی حرکت (درک: همانان، ج. ۶ ص. ۱۰۷۷ و ج. ۳ ص. ۱۰۶۷) حل می‌کند.
که در این صورت در وحدت اتصالی جزء بیلی حقيقة‌زاژالی می‌شود و جزء بعدی به نحو
پیوسته و متصل حادث می‌شود؛ یعنی هر قسمت فرضی غیر از قسمت فرضی دیگر و
پیوسته به آن است. این معنا از وحدت در نفس انسان به این معناست که انسان از هنگام
تولید تا انتهای حركت خود یک حقيقة واحد دارای حرکت است که هر لحظه آن غیر از
لحظه پیشین است (درک: شیرازی، ۱۳۷۸-۴۰۰۰). در این صورت در نفس، صورت
ساقی زابل می‌شود و صورتی کاملتر جایگزین صورت قبل می‌شود. به تعبیری خلخ و لبس
در نفس صورت می‌گیرد؛ همانند حرکت در سایر جواهر مادی که حرکت در آنها به
صورت خلخ و لبس و اعدام و ایجاد است و وحدت حرکت با اتصال وجودی تأمین
می‌شود. گاهی هم صورت از طریق جوهری عقلی مدیر نمی‌شود وثبات را در
نفس متحرکی توجیه کند؛ در حالی که وحدت اتصالی برای حفظ وثبات در مادیت کارآمد
است و در ساخت تجربی نفس به چیزی بیش از وحدت اتصالی نیاز است. همچنین
استفاده با عقل مفرق هم، صرفاً عامل حفظ وثبات و ثبات در نفس نیست؛ چون ملاصدرا
معتقد است همه جسمانیات این نوع وحدت و ثبات حاصل از عقل مفرق را دارند (درک:
شیرازی، ۱۳۸۱، ج. ۳ ص. ۱۳۷۸-۱۳۸۰ و ج. ۸ ص. ۸۳۸).
اما در ضمن بحث اتعال عاقل و معقول و اشکالات ابرقی نیست؛ وقتی بی او اشکال می‌شود
که جوهر عاقل بعد از تعقل چیزی، آیا همان‌گونه است که قبل از تعقل بوته است یا ذات.
عاقل باطل شده است، در ذلیل این اشکال ملاصق‌ها احساس مناسبی میدهد که شاکی کلیدی برای رفع معطوفات است. ابتدا عبارت ملاصق‌ها و اشکال و جواب نقل می‌شود:

و قول: إن كان بطل مهذا، أبلغ على أنه خالله والذين باليفة فهو كسائر الاستحالات ليس على ما يقولون: قلنا: لم ببطل مهذا شيء من مقاماته ولدا من وجود ذاته إلا ما يتعلق بالقصة والعدم بانه كان ناقص الجوهر فاشتد في تجيهره و ليس هذا كسائر الاستحالات التي يقع فيها الانتقال من صفعة وجودية إلى ما بعده كالماء إذا صار هواء والبارد إذا صار جاراً

و قول: وإن كان على أنه فقد بطل ذاته وحدث شيء آخر ليس أنه صار شيئاً آخر على أنك أن تأملت هذا أيضاً علمت أنه يقتضي هيئته مهتركة و تجدد مركب لا يسبيط.

قلنا: قد مران الذي بطل كان أمارا عدماً من قبل القوة والاستعداد. على أن لنا ان نقول: كما حققه في فهمي كون الحركة في موقعة. من الظواهر فرد تدريجي الوجود لموقعة الكيف والكم بين الجوهر أيضاً يجوز أن يكون ذات الشيء بحيث يتجدد ويتغير في نفس ذاته من إثر أن بطل ذاته وجوداً و يوجد شيء آخر منفصل الوجود والمذات عنه بل كالشاذة الحرازة في نفسها... (همان، ج 3، ص 283).

و قول: إن كان يخلق نفسه فيكون النفس لا ماحالة إن كانت هي الصورة المعقولية قد صارت غير ذاتها قلنا: لم نصر غير ذاتها بل العدد بين غيرها بالكمال والنقص أو بالمعنى والمفهوم مع بقاء الوجود الذي كان و قد صار أفضل وأشرف (همان، ج 3، ص 233 و نيز رک: 175 ص 90).

نفس در بحث اتحاد با معقول از لحاظ عدد ذكر من نفس قبل از اتحاد نمي شود يا به تعبيري نفس عاقل و متعدد با معقول، يك واحد ديكز از نفس نست: بلله همان نفس جاهل و ناقص است ك كامل وأفضل و أشرف شده است. تفاقى أين دو حالت در كمال و نفس يا صدق يك مفهوم بيشتر و كمتر است.

همان بهوته كه از عبارات خدرو در پاسخ به اشكالاً... برده آیه در پاسخ می گوید حركت در نفس مجرد، ایجاد و اعدام وجود نست: بلله اعدام حدود است: بنابراین گرچه
ملاصدرا از این نکته در جای دیگر استفاده نمی‌کند، ولی می‌توان چنین صید معنایی کرد که احصار حکری در ایجاد و اعدام لزوی نمادندگی، لذا سزارون است دست از انحصر حکری برداریم و البته توسعه‌دادن در حکری و اینکه یک مصداق حکری هم ایجاد بلافاصله باشد، با مبانی ملاصدرا هم سازگار است. یکباراً نفس دائم‌اً اشتادان و توسعه پیدا می‌کند و حذف آن از بین می‌رود؛ البته نه به صورت ضم الحجاری الاحجاری که ذات نفس ثابت باشد. و امروز مدام به آن ضمیمه شود، بلکه خود اصل ذات و هسته مرکزی رو به اشتادان و گسترش است. به صورت متصل و هدیه‌ای که عین شخص ناقص است و کامل و ناقص یک حقیقت واحده شخصی مستنده، اساساً خود این وجود توسعه و افزونی می‌ایست و به تعبیر صورت حقیقی همان وجود است. این مطلب با میانای اصولات وجود اشتادان وجود، حکمرانی و اتحاد عاقل و می‌پردازد، همخوان و سازگار است.

به نظر مرسد این نوع برداشت از عبارات ملاصدرا در میان پیران حکم و متعلق به محل اختلاف باشد. اما در این حال برخی شماران صدراپ هم‌جوی سبزواری نیز برداشتی نزدیک به همان مضمون داشته‌اند که می‌تواند مؤیدی بر تفسیر فنی بر شمار آید. وی در تعلیقه خویش بر استعاره به نوعی حکری معقد است که در آن، شخص متحرک در عین ثبات، با گسترش وجودی مصداق معنایی و مفاهیم بیشتری می‌گردد و پیوسته بر کمالات آن اضافه می‌شود و توسع وجودی می‌پاید. درواقع جزئی از آن زایل و کم نشده است، بلکه نه امروز عمدی و حد و نقص را رها می‌کند؛ مانند اینکه صبی رجل می‌گردد. سبزواری در خصوص حکری نفس مجرد از تعبیرچی چون «لیس بعد ز عدوس» با «وجودان بعد از و دیگران» یا «برح بعد از ریح» یاد می‌کند و در مقابل حکری در سایر صور نوعی مادی و مرتبی مادی نفس از تعبیر «خلع و لیس» با «فطمان و و دیگران» یا «خسران و و دیگران» (۱۳۸۹، ج.۲، ص۴۲۳-۴۲۵)
استفاده می‌کند (همان، ج، تعلیقه سیزواری، ص 95 و نیز رک: ج، ص 131 و ج، ص 120).

البته عبارات دیگری از صدرالمتالهین وجود دارد که امکان برداشت حركت به معنای ایجاد بلاغادمان یا لبس بعد از لبس است؛ اما از انجاکه صریح و منصور نیست، قابلیت تفسیری مگایر مقصود ما را نیز دارد (رک: همان، ج، ص 95 و رک: ج، ص 23، ص 59-68، ص 134 و 135، ص 200-201 و 54 و 13 ص 55-55 و [پیتایبی، اب، ص 425 و 1381، ص 360 و 175 و ص 90-90).

از این رو بینانات صدراینفزا از اینکه اصل وقوع حركت در مرتبه تجربی نفس را ثابت می‌کند، با تصویرسازی مصداق دیگری از حركت هرچند نیمآگاهانه، غیرمستقیم تبینی معقول از نحوه حركت در مجرادات به دست می‌ده و ظاهراً آن دسته از شرکان که حکمت را منحصر به مرتبه مادی نفس می‌کنند: تبین قابل دفاعی از تفسیر خود ندارند. ضمن اینکه قوانین موجود در کلمات ملاصدرا نادیده گرفته شده است (رک: عبودیت، ص 1390، ص 1305).

نگنگ قابل توجه دیگر این است که این نوع حركت را برخی از معاصران، حکمرانی غیرامتدادی در مقابل حکمرانی جوهری امتدادی نام‌گذاری کرده‌اند (فیاضی، 1383، ص 9) که در ذیل به این تفسیر می‌بردیم:

1. حکمرانی جوهری امتدادی: در حکمرانی جوهری امتدادی شخص و حد هر مقطع مفروض آن، غیر از شخص و حد مقاطع سابق و لاحق باشد؛ به گونه‌ای که حدود و شخصیت سابق در لاحق نیست. در این نوع حکمرانی همراهی یک نقطه از شیء موجود است، به گونه‌ای که آن و نه بعد از آن موجود نیست. همراهی چیزی از بین میرود و چیز

شایان ذکر است که تفسیر حکمرانی جوهری به امتدادی و غیرامتدادی با این عنوان در آثار فیاسیان دیده شده است و این موضوع در عیار این است که تفسیر را به دو نوع حکمرانی نام می‌برد که می‌توان از قسمتی از آن، معنا امتدادی و غیر امتدادی را استنباط کرد (جهت آگاهی بهتر، رک: آشیانی، ص 137 و 244).
امکان حركت در محدودات از منظر ملاصدرا

...
چیزی است؛ ولی استکمال به زوال زیبی نیست (رک: ابن سینا، ۱۴۰۴، صص. ۲۷، ۸۲). در این فرض به صورت یک احتمال می‌شود مطرح کرد که علت اینکه ابن‌سینا منکر حرکت جوهری و حركت جوهری نفس و حرکت در مجرد‌ساز بهره است، درحقیقت منکر حرکت جوهری به معناي موجود و معنی‌نشده تدريبي بهره است و غیرنبا توضيحات و شواهدی که گذشت، وی موجود‌نشده تدريبي را به همین استکمال است، انتخاب نمی‌کند و پدیدار است مطلب در باب حرکت و حركة جوهری و حرکت نفس اهمیت بسزایی دارد. آنچه ذلیل این بحث بیان شد، نیست قلم‌ها و دستیابی‌های است که می‌توان از آن در جهت امکان حرکت در مجرد‌ساز بهره برد؛ چون این‌که از موانع موجود در خصوص امتناع حرکت در مجرد‌ساز این است که حركة به معناي حدوث و زوال تدريبي است و اگر حرکت در مجرد‌ساز تام راه یابد، لازم می‌آید اعداد و زوال در مجرد‌ساز راه یابد؛ درحالی که مجرد‌ساز به دلیل بقای وجود، زوال ندارند؛ پس اساساً باید منکر حركة در مجرد‌ساز شد. اما با توجه به تیبینی که در این موضع از ملاصدرا به دست دادیم، با تأمل درمی‌یابیم که همه مجرد‌ساز اعم از مجرد تام و مجرد غیرتام با احتفاظ تجرد و وحدت و باضط، حركة جوهری در آنها ممکن است. ابتدا حركة مجرد موجود‌نشده و معنی‌نشده تدريبي نبست، بلکه به صورت موجود‌نشده تدريبي و اشتداد وجدود و آنچه در این حركة معدوم می‌شود، ذات مجرد‌ساز نبست، بلکه برای تвечیر و حدود معدوم می‌شود و گسترش وجودی می‌یابد.

ممکن است در اینجا پرستش بس مهمی رخ نماید که هرگاه حرکت هست، زمان هم هست. وankerه قبل و بعد زمان هم محقق نبست، وقتی زمان متعلق به حرکت باشد، باید با ایجاد و اعدام تدريبي هماهنگ باشد. در این صورت اگر دست از ثابت مجرد بردادیم و حرکت را هم ایجاد بلااعدام تفسیر کردیم، با توجه به اینکه ملاصدرا زمان را مقدار حرکت ماده و بعد چهارم ایجاد مادي می‌داند، چه تیبینی باید ارائه داد؟ پاسخ این است که اولاً هرگاه حرکت هست، زمان نیز هست؛ اما زمان هر حرکتی به
حسب خود آن حركت است. زمان معهودی که دارای اجزای سابق و لاحق آن با هم جمع نمی‌شود و تا گذشته معدوم بشود، آینده نمی‌آید. به تعبری، منطقی بر موجود و معدوم‌شنده تدبریک است، اما اگر پذیرفته یک مصداق حركت هم پیدا شود تشکیل حرهکت است. بدون قرارداد تدبریکی است، در این صورت زمان این‌گونه حركت، هم خاص خودش است.

یعنی زمان هم تدبریک موجود می‌شود، ولی تدبریک زایل و معدوم نمی‌شود؛ یعنی با انحفاظ گذشته مکمل می‌گردد و زوال و انفجار آن راه ندارد. ثانیاً اگر در زمان وجود اعدام (اعدام زمانی) را ضروری می‌دانیم، باید گفت در اینجا نمی‌توانی اعدام برقرار است، البته اعدام حدود. بنابراین به خلاف انحصار زمان در عالم ماده و طبیعت شاید محتمل باشد که زمان- چنانکه صورت گرفته است- تنها بعد موجودات مادی نیست، بلکه بعد موجودات امکانی است.

۴. فقر و عدی.

دلیل دیگر بر پذیرش حركة در مجرد‌های فقر وجودی عالم امکان است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱ ص۲۰۰). ملاصدرا اصل فلسفی فقر وجودی و امکان فقیری را جایگزین امکان ذاتی کرد که سازگار با اصلت وجود می‌باشد، و این امر در این اصل همان‌گونه که عنوان مشترک به آن است، بدین شرح است که ما سوی الله و تمام کائنات عین فقر و تعلق به حضرت حافظه به گونه‌ای که بدون نظر به این بن جه ربطی، هیچ تصویری از تحکیز ذات مستقل برای آنها نمی‌توان داشت. به تعبری دیگر در دور وجود، وجود به تمام معنا تام، فقط خصوصی و به مقصد قاعدة که همه زوج ترکیبی از موجود و ماهیت، همه مکاتبه‌ها غیر از ذات تحت ماهیت و رتبیجه فقدان دارد، چون صدرای نیز ماهیت را مشون به قوه می‌داند (هامان، ج ۱ ص۲۷۷). در این صورت، در وجوه‌های امکانی، قوه و امکان استعدادی اصل دارد و به همین قوه و فقر هستی، مجرد و ثابت محس نیست، حركة و زمان در آنها ریشه دوانده است.

با این توجه داشته در تعیین «موجودات مجرد تام» که معمولاً هم بر عقول اطلاق می‌شود، واژه «تام» وصف تجربه است نه وصف وجود؛ یعنی طبق و موجودات مجرد در تجربه و
برهگی از ماده، تأمین نه این‌که وجود‌شان تام‌باشد، چون تنها وجود‌تام خداست و تمامیت
صرف در غیر خداون متعال یافت نمی‌شود. با این وجود اگر به‌تدریجی که مجرد‌دار روی، وجود‌شان تام نیست، و از طرفی به متقاضی یافته‌فراموشی‌داران، فقر و نیاز
دائم به گنی مطلق است، در این صورت منعم‌نیست که مجرد‌داران تام تواناید ارث‌یافته،
حرکت داشته‌باشند. ملاصقاً همه ما سوی‌الله را متوجه، متصور و غیر قارالذات دانسته
است که همواره با نقاشان وجودی و عدم زمانی همراهاند (همان، ج: 9، ص: 258).

بنابراین با حد وسط قراردادن اصل نیاز و ضعف وجودی می‌توان حرکت را به مجرد‌دار
نیز تعیم داد و کمال‌پذیری تدبریجی را در آنها قابل تصویر دانست، در این صورت هم در
موجودات مادی که بخش‌زیرین و ناقص هستند از هم موجودات مجرد که در مقایسه
با موجودات مادی کامل‌تر می‌باشند، اصل نیاز و ضعف وجودی هست. بر این اساس در
نظریه مثالی تا با حرکت مراد نیاز را یکی پس از دیگری پشت سر بگذارند. بیشک
این اصل نیاز، تمام داروه امکان را درگرفته، همه را به حرکت واداشته است، با این تفاوت
که در عالم ماده به علت دوری از مبدأ، لرزانی و حرکت بیشتر است، به بیان دیگر
پدیده‌های مادی به دلیل محسوس‌بودن حرکت‌شناس بیشتر مشهد است، اما مجرد‌داران به دلیل
محسوس‌ نبودن، حرکت‌شناس هم محسوس نیست و محسوس‌بودن حرکت دلیل بر نبودن آن
نیست؛ لذا دریافت کمالات و جنبش‌از قوه به فعل در مجرد‌داران هم سازی است، در این
صورت هستی و جوییً بعضی قادر متعال از این داروه خارج و حرکت مراد نیست.

بنابراین با نظریه تشکیک صدرایی و بر اساس اصل نیاز و فقر‌هسته، همه ممکنات اعم
از مجرد و مادی، محسوس، متعال و مشهود و غمگین پیوسته در جست‌جویی کمال
برتر و در حرکت و تکامل‌اند؛ چنان‌که این، ادعایی بر اساس نیست، بلکه هم مطلق با
شیرعت است و هم خود صدرالملت‌الهین به آن تصريح کرده است: «فالموجود که متحرک

علي الدوام دنیا و آخره (همان، ج: 13، ص: 116 و 1378، ص: 63).»

ملاصقاً به‌وضع‌وجود‌رده‌با نحوی کامل متحرک می‌داند دانه‌ها در دنیا و هم در
آخربداید، هم در موجودات مادی و هم در موجودات عقلی. همه را تحت سیطره این قاعده
قرار می‌دهم: حركت جوهری را در دو ساحه می‌توان مطرح کرد: حركت در ساحت ماده که علاوتاً عمداً به آن پرداخته است. بر اساس این ساختار، خداوند و سایر مجردات، حركت ندازند. حركة در ساحت ممکن که همه مادیات و مجردات را در بر می‌گیرد؛ اما خداوند چون واجب است، حركة ندارد.

این نوع نگاه به چهار شکل بینادی ذیل پاسخ می‌دهد:

1. حركت، نه در ماده که در امکان وجود دارد و امکان به دو بخش ماده و مجرد است.
2. تحقق حركة در مجردات، معنی عقلانی ندارد و به تعقیب عقلانیت حركة گواهی می‌دهد.
3. پیدایش حركة در مجردات موجب استواری برهان هسنی نخستین می‌شود و احتمال بهره‌بردن آفرینش را از میان بر می‌دارد.
4. حركة ممکن مجرد موجب حركة پذیری هسنی نخستین نیست و بستگی به رابطه میان حركة و قرار ندارد تا خواص حركة ممکن در این رابطه باشد.
5. چون هسنی نخستین، حقیقت ناب و تمام حقیقت است و هر نامسامع به واسطه او به تمام تزیک می‌شوید. در این صورت هسنی نامسامع که در موقعیت امکان قرار دارد، چنانچه حركة ممکن با‌هستی تمام قراری پیدا نمی‌كند و راز قراری پذیری هر چیزی در حركة پذیری آن است (ادیانی، ۱۳۸۹، ص ۲۴۹).

از سویی با توجه به اینکه حب و عشق به اعتقاد ملی‌زادرا در تمامی ممکنات، منتک و ساری است (زرک: شیرازی، ۱۹۸۱، ج، صص ۱۲۸ و ۱۵۷ و ج، صص ۲۰۲ و از طرف ذات اقدام الله نیز هیچ پیل، جهل و عجزی در ایجاد تکامل وجود ندارد (همان، ج، صص ۳۲۷). می‌توان استنتاج کرد هم قابلیت قابل و هم فاعلیت فاعلیت کامل است؛ یعنی در جمع موجودات ممکن، از مادون یعنی مادیات تا مافوق یعنی عقول به دلیل نقص و ضعف و سربان عشق و حب، جنین و حركة برقرار است؛ همگان‌که دقت در انتقال
موجودات به نحو حركت تدريجی و جیبی از نشته دنبال به نشته مثال و سپس استقلا از نشته مثال به نشته آخر و قوی شکری، خود گوامی معقول و منقول بر محکم‌پوست تمامی موجودات و مکانات به حركت است (همو، 1360، ص 86 و ج، قصه 200-202).

نتیجه خلاصه

در نوشته‌های حاضر، کوشیدن تبیینی معقول بر پایه فلسفه صدرالملت‌هاین در حکایت چنین موجودات معبر و نفتی هرگونه انتقاد و نگرش در آنها ارائه داده می‌شود. سپس بیان کردن علی رغم اینکه ملاصدرا قائل به ثبات موجودات است؛ اما می‌توان راهیابی‌هایی از فلسفه وی در جهت تسری حركت در مجدد استنباط کرد. صدرالملت‌هاین در تأثیرات خویش در مواردی به نکاتی متعسف شده است که گرچه آنها را برجسته با من ünlکرده‌یا به همه جا از آنها بهره‌برداری است؛ اما همان نکاتی و مطالعه‌ی که گفته است، نتایجی را به همراه داده که خود ملاصدرا هم بر اساس این گفته‌ها ملزم به برترینامه لقب حکمران حکمران در موجودات خویش‌حاد. در این صورت باید دست از انحصار حرکت به مادی‌ها برداشت، بی‌توجهی آن‌ها به دلیل مغز خلقی بر نفتی حرکت در مجدد وجود نداده‌ند. بلکه لازم و مؤیدانی از حکمت صدرایی بر پزشک حکمران در تمام موجودات امکان وجود دارد. بنابراین تصویر مجرد متحرک و زمان‌می‌باشد و دور از ذهن نیست. در پایان پیشنهاد می‌شود لازم و نیاز پزشک حکمران در موجودات، بی‌توجهی با رویکرد تطبیقی فلسفی و عرفانی که تازه‌ماند پذیرش مباحث متعدد فلسفی است. محققان آنها را بررسی کنند.

منابع و مأخذ

1. د. اشتباهی، سیدجمال‌الدین; رساله حکیم سزواری: چ دوم. تهران: نشر اسماء، 1366.
2. د. ابابی‌رضا، حسن‌بیعده؛ سیاست‌ها، نظم‌ها؛ و عرفان و حقوق و قوانین و قصیر و قصیر و بیادی؛ مکتب‌های سیاسی و اقتصادی، 1404.
3. د. ابابی‌رضا، محسن‌بیعده؛ سیاست‌ها، نظم‌ها؛ و عرفان و حقوق و قوانین و قصیر و قصیر و بیادی؛ مکتب‌های سیاسی و اقتصادی، 1404.
4. د. ابابی‌رضا، محسن‌بیعده؛ سیاست‌ها، نظم‌ها؛ و عرفان و حقوق و قوانین و قصیر و قصیر و بیادی؛ مکتب‌های سیاسی و اقتصادی، 1404.
5. د. ابابی‌رضا، محسن‌بیعده؛ سیاست‌ها، نظم‌ها؛ و عرفان و حقوق و قوانین و قصیر و قصیر و بیادی؛ مکتب‌های سیاسی و اقتصادی، 1404.
6. تعليق بر حكمت الأشراق: حان بن سنغ، [بيت تا]. الفقه.
7. تعليق بر حكمت الأشراق: تهران، بنو حكمت إسلامي صدرا، 1382.
8. الفقه والمعاد: تهران: بنو حكمت إسلامي صدرا، 1381.
10. مفاتيح الفكر: تهران: مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگی، 1363.
11. عرفه: تهران: مولی، 1361.
12. شرح العهدان الأثري: حان سنغ، [بيت تا]. الفقه.
13. رسالة في الحدوت: تهران، بنو حكمت إسلامي صدرا، 1378.
17. بدایة الحکمت: قم: مؤسسة النشر الإسلامی، 1444.
18. عودیت، عبدالرسول: خطوط كل حکمت متنالیه، تهران: مست، 1359.
19. درآمده به نظام حکمت صدرایی: ج، تهران: مست، 1341.
21. جزوات.
22. کرسی حکمتی مجزات، مجمع حکمت الإسلامی، 1385.
23. مطهری، علی: مقالات فلسفی، قم: صدرا، 1386.
25. معلی، حسن: نفس انسان تفکیری ثابت و مجزیری سیال: فلسفه دین و شماره هفت، 1389.
26. مجمع علی حکمت إسلامی، میژرده هبیت شخصیه از دیدگاه فلسفه ذهن و علم النفس، 1391.