



Possibility of Movement from one Category to Another

Dr. Abdolali Shokr

Associate Professor, Shiraz University, Shiraz, Iran

Email: ashokr@shirazu.ac.ir

Abstract

The main issue of the article is whether motion can be transferred from one category (supreme genus) to another. Based on the ontological primacy of quiddity, such a thing is not possible and the transformation of one quiddity and essence into another is not possible; that is because there is no single shared matter between them so that one can be transformed into another. Impossible transformation, according to philosophers, is that the quiddity of an object, insofar as it is the quiddity of that object, is transformed into the quiddity of another object in terms of meaning and concept. However, based on primacy of existence, intensifying and perfecting movement occurs in the gradational levels of existence, and it can be said that not only essential transformation is not impossible, but also it occurs in reality—motion can be transferred from one category to other categories. This is contrary to the ancient philosophers who considered categories to be thoroughly different and distinct from each other in such a way that they considered the transition from one category to another impossible. Since, by accepting the primacy of existence, the quiddity is united with and subordinate to existence in the outer world, with the intensification of the levels of existence and the abstraction of the quiddity from each level, the quiddity can also be transformed secondarily and accidentally. Likewise, based on the theory stating that "the human soul is bodily in its origin but spiritual in its survival", it becomes clear that the human soul is transferred through substantial movement from the physical stage as a substantial category to the level of intellectual incorporeality as another substantial category. In the theory of the embodiment of actions, human behavior, which is among the accidental categories, is transformed into psychic dispositions as a result of repetition, which are categorized in substantial categories. Using a descriptive-analytical method, this article has examined this issue.

Keywords: movement in categories, essential transformation, primacy of existence, perfecting of the soul, embodiment of actions, Mullā Sadra



Authors retain the copyright. This is an open access article distributed under [Creative Commons Attribution 4.0 International License \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



سال 57 - شماره 1 - شماره پیاپی 114 - بهار و تابستان 1404، ص 44 - 25	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی 3060-8309	شاپا الکترونیکی 2538-4171
تاریخ دریافت: 1403/08/09	تاریخ بازنگری: 1403/09/08
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: 10.22067/epk.2024.90548.1381

امکان وقوع حرکت از یک مقوله به مقوله دیگر

عبداعلی شکر

دانشیار دانشگاه شیراز

Ashokr@shirazu.ac.ir

چکیده

مسئله اصلی نوشتار پیشرو این است که آیا حرکت می‌تواند از یک مقوله که جنس عالی است به مقوله دیگر و جنس عالی دیگر نیز منتقل شود؟ بر اساس اصالت ماهیت چنین امری ممکن نیست. اگر ماهیت اصیل باشد تبدیل یک ذات و ماهیت به ذات و ماهیت دیگر ممکن نیست؛ زیرا امر واحد و ماده مشترکی در میان نیست تا گفته شود یکی به دیگری مبدل شده است. انقلاب مستحیل از نظر حکما آن است که ماهیت شیء از آن جهت که ماهیت همان چیز است به ماهیت شیء دیگری به حسب معنا و مفهوم منقلب شود. اما بر پایه اصالت وجود حرکت اشتدادی و استکمالی در مراتب تشکیکی وجود اتفاق می‌افتد و می‌توان گفت انقلاب ذاتی نه تنها محال نیست، بلکه وقوع نیز پیدا کرده است؛ یعنی حرکت می‌تواند از یک مقوله به مقولات دیگر منتقل شود. این در حالی است که قدما مقولات را متباین به تمام ذات تلقی می‌کردند به گونه‌ای که انتقال از یک مقوله به مقوله دیگر محال می‌دانستند. از آنجا که با پذیرش اصالت وجود، ماهیت در خارج متحد با وجود و تابع آن است، با تحولات اشتدادی مراتب وجود و انتزاع ماهیت به ازای هر مرتبه، ماهیت نیز به تبع آن و بالعرض متحول و متبدل خواهد شد. همچنین بر اساس نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء نفس انسان، این حقیقت آشکار می‌شود که نفس انسان از طریق حرکت جوهری از مرحله جسمانی به عنوان یک مقوله جوهری به مرحله مجرد عقلی به عنوان مقوله جوهری دیگر منتقل می‌شود. در بحث تجسم اعمال، رفتار انسان که در زمره مقولات عرضی قرار دارد، بر اثر تکرار به ملکات نفسانی تبدیل می‌شود که در حوزه مقولات جوهری است. این مقاله به روش توصیفی - تحلیلی به بررسی این مسئله پرداخته است.

واژگان کلیدی: حرکت در مقولات، انقلاب ذاتی، اصالت وجود، استکمال نفس، تجسم اعمال، ملاصدرا.

مقدمه

حکما از زمان ارسطو برای تمایز میان اشیاء جهان، آن‌ها را دسته‌بندی و هر دسته را ذیل یک جنس عالی تحت عنوان مقوله قرار داده‌اند. ویژگی اساسی این مقولات تباین ذاتی آنهاست؛ بدین معنی که جنس دیگری فوق این اجناس نیست تا وجه مشترکی داشته باشند. به همین جهت تبدل آن‌ها به یکدیگر و انقلاب در ذات را محال دانسته‌اند. اما بر مبنای اصالت وجود، می‌توان به گونه‌ای این نوع انقلاب و تبدل ذات را توجیه کرد؛ زیرا وجود وجه مشترک موجودات به شمار می‌رود. در این صورت عبور از یک مرحله به مرحله دیگر امکان‌پذیر خواهد بود. از طرفی ماهیات بر این مبنای خارج متحد با وجود و تابع آن هستند و اگر از هر مرحله و مرتبه، یک ماهیت قابل انتزاع باشد، می‌توان گفت به تبع تحولات وجودی، تبدل در مقولات ماهوی نیز صورت گرفته است. این مسئله با اثبات حرکت جوهری تقویت می‌شود. به همین جهت ملاصدرا در جلد سوم اسفار اربعه در بحث مسافت حرکت، درباره حرکت در درون یک مقوله بحث کرده است. بدین قرار گاهی حرکت از یک فرد مقوله به فرد دیگر آن یا از یک صنف به صنف دیگر یا از یک نوع مقوله به نوع دیگر آن منتقل می‌شود.¹ اما اینکه آیا حرکت می‌تواند از یک مقوله که جنس عالی است به مقوله دیگر و جنس عالی دیگر نیز منتقل شود به آن پرداخته نشده است. در ادامه تلاش بر این است که بر مبنای حکمت متعالیه به‌ویژه اصالت وجود و نیز حرکت جوهری، نشان داده شود که این امر قابل اثبات است.

1- بررسی و تحلیل دو نظام اصالت ماهوی و اصالت وجودی

مرور اجمالی دو نظام اصالت وجودی یا اصالت ماهوی می‌تواند بستر مناسبی برای ورود به بحث حاضر فراهم نماید. به نظر می‌رسد این دو نظام در واقع ادامه بحث زیادت وجود بر ماهیت باشد که از زمان فارابی آغاز شد² و کسانی نظیر ابن‌سینا آن را تفصیل دادند.³ به دنبال آن، این مسئله محل توجه قرار گرفت که این زیادت در خارج از ذهن اتفاق می‌افتد یا فقط امر ذهنی است. کسانی مانند خواجه نصیرالدین طوسی خارجیت این زیادت را نفی و بر ذهنی بودن آن اصرار ورزیدند.⁴ از آنجا که این بحث با محوریت ماهیت و پیش‌فرض اصالت آن در جریان بود، ملاصدرا پذیرش آن را متعارض با برخی مباحث دیگر آنان دانست. بدین قرار وی بر اساس حرکت اشتدادی کیفی مورد قبول مشایین، برای نفی اصالت

1. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 3/ 69-75.

2. فارابی، التعليقات فی الاعمال الفلسفیة، 37.

3. ابن‌سینا، التعليقات، 36.

4. طوسی، شرح الاشارات و التنبيهات للمحقق الطوسی، 3/ 39.

ماهیت و اثبات اصالت وجود، چنین استدلال کرد: «از نظر مشایین مراتب شدید و ضعیف در اموری که شدت و ضعف قبول می‌کنند، از طریق فصول منطقی، در واقع انواع متخالف هستند. به طور مثال در اشتداد کیفی سیاهی که یک حرکت کیفی است، چنانچه وجود اعتبار عقلی باشد، لازم می‌آید انواع بی-نهایت محصور بین حاصرین باشد که محال است».^۱ این استدلال مبتنی بر اصول پذیرفته شده طرفداران نظام ماهیت محور و مشایین تقریر یافته است. این دسته از فلاسفه حرکت در چهار مقوله عرضی، یعنی کم، کیف، این و وضع را پذیرفته و منکر حرکت در جوهر هستند. آنچه دستاویز ملاصدرا قرار گرفت باور ابن‌سینا در مورد حرکت در مقوله کیف است. او وقوع حرکت اشتدادی در مقوله کیف را با تعبیر استحاله بیان می‌کند.^۲ مشایین همچنین باور دارند که از این حرکت اتصالی می‌توان اجزای بالقوه فرض کرد، به گونه‌ای که هر یک از اجزای بالقوه این حرکت اشتدادی، نوع جداگانه و متخالف خواهد بود.^۳ بنابراین ملاصدرا با استدلال خود که مبتنی بر باور آنان بود، نشان داد که نمی‌توان به اصالت ماهیت پایبند شد. در واقع ایشان با این استدلال اصالت ماهیت را ابطال کرده است و چون امر دایر بر اصالت ماهیت و با وجود است، به تبع آن اصالت را به وجود می‌دهد. در صورت باور به اصالت وجود اجزای نامتناهی حرکت اشتدادی کیفی، نامتناهی بالفعل نیستند تا محال لازم بیاید. به همین خاطر برخی معتقدند ملاصدرا در اقدامی مشابه انقلاب کپرنیکی، نظام اصالت ماهوی را به نظام اصالت وجودی مبدل می‌کند.^۴ در واقع نظام حکمت صدرایی که بر پایه اصالت وجود بنا شده است، پیامدهایی دارد که می‌تواند در تقابل با برخی از باورهای پیشینیان بر اساس نظام اصالت ماهوی باشد. یکی از این مصادیق که با حرکت جوهری تقویت می‌شود، امکان حرکت از یک مقوله به مقوله دیگر است. البته در این مقاله ادعای کلیت نسبت به تمام مقولات وجود ندارد، بلکه به مواردی پرداخته شده است که این امکان در آن‌ها قابل اثبات است.

2- معنای حرکت در مقوله

ملاصدرا به پیروی از ابن‌سینا^۵ چهار معنا برای حرکت در مقوله را ذکر و تنها یکی از آن‌ها را می‌پذیرد و

۱. «ان ما يكشف عن وجه هذا المطلب و بنور طريقه، أن مراتب الشدید و الضعیف- فی ما یقبل الأشد و الأضعف- أنواع متخالفة بالفصول المنطقية عندهم. ففي الاشتداد کیفی- مثلا فی السواد- و هو حركة کیفیة، يلزم علیهم، لو كان الوجود اعتباريا عقليا، أن یتحقق أنواع بلا نهاية محصورة بین حاصرین. و ثبوت الملازمة بطلان اللازم معلوم لمن تدبر و استبصر أن یأزاء کل حد من حدود الأشد و الأضعف، إذا كان ماهیة نوعیة، كانت هناك ماهیات متباینة بحسب المعنی و الحقیقة حسب انقراض الحدود الغير المتناهية. فلو كان الوجود أمرا عقليا نسبیا، كان تعدده بتعدد المعانی المتمایزة المتخالفة الماهیات، فیلزم ما ذكرناه».

(صدرالدین شیرازی، المشاعر، 17-18).

۲. ابن‌سینا، الشفاء (الطبیعیات)، 107/1؛ همو، 93.

۳. ابن‌سینا، التعليقات، 44.

۴. رک: اکبری، «اصالت وجود و اصالت ماهیت: مواجهه دو مسئله فلسفی یا دو نظام فلسفی؟»، 24.

۵. ابن‌سینا، الشفاء (الطبیعیات)، 98/1.

بقیه را نقد و نفی می‌کند.¹ معنای اول این است که مقوله موضوع حقیقی حرکت باشد و بدون واسطه عارض آن شود. این را ملاصدرا نمی‌پذیرد؛ زیرا اگر در اثنای حرکت، موضوع و معروض آن تغییر نکند، بدین معناست که حرکت در موضوع رخ نداده است، و اگر تغییر کند در واقع حرکت در موضوع اتفاق نیفتاده است؛ بلکه موضوع به کلی از میان رفته و موضوع دیگری پدید آمده است. بنابراین حرکت در مقوله به معنای موضوع و معروض بلاواسطه بودن مقوله برای حرکت، صحیح نیست.

معنای دوم حرکت در مقوله این است که مقوله واسطه در عروض حرکت بر جوهر است. این معنا نیز نادرست است؛ زیرا وقتی معلوم شد مقوله نمی‌تواند موضوع حرکت باشد، به طریق اولی واسطه در عروض حرکت هم نمی‌تواند باشد. وقتی خود نتواند معروض حرکت باشد، نمی‌تواند واسطه در عروض حرکت برای غیر نیز باشد.

معنای سوم این است که مقوله جنس حرکت باشد. این معنا نیز مورد نقد ملاصدرا واقع شده است؛ زیرا بر این اساس مقوله باید به دو نوع ثابت و سیال تقسیم شود؛ یعنی سیلان و حرکت باید نوعی از مقوله باشند نه سیال و متحرک. حرکت و سیلان همان تجدد شیء است و تجدد شیء غیر از امر متجدد است. بحث درباره متحرک و مقوله مربوط به آن نیست، بلکه مربوط به حرکت در مقوله است. شیء متحرک الزاماً تحت معنای حرکت نیست. متحرک امری است که حرکت عارض آن می‌شود و عارض و معروض مندرج در تحت یک مقوله نیستند.²

با ابطال این سه قسم، معنای چهارم حرکت در مقوله اثبات می‌شود. معنای چهارم این است که موضوع حرکت از نوعی از انواع آن مقوله یا از صنفی از اصناف یا از فردی از افراد آن به نوع یا صنف یا فرد دیگری از آن مقوله به شکل تدریجی انتقال پیدا کند.³ البته این اقسام چهارگانه چون دارای حصر عقلی نیستند، با ابطال سایر اقسام، قسم چهارم اثبات نمی‌شود⁴ و نیازمند دلیل مستقلى است که مباحث حرکت جوهری متکفل تأمین آن است.

3- انقلاب حقیقت یا استکمال وجودی

1. «إذا قلنا حركة في مقولة كذا احتمل وجوها أربعة: أحدها أنّ المقولة موضوع حقيقي لها والثاني أنّ الموضوع وإن كان هو الجوهر ولكن بتوسط تلك المقولة والثالث أنّ المقولة جنس لها والرابع أنّ الجوهر يتبدل ويتغير من نوع تلك المقولة إلى نوع أو من صنف إلى صنف آخر تبدلاً وتغيّراً على التدرّج والحق هو هذا القسم الأخير دون الباقى». (صدرالدین شیرازی الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 69/3؛ نیز رک: ابن سینا، الشفاء (الطبیعیات)، 1/ 98).

2. جوادی آملی، ریح مختوم شرح حکمت متعالیه، 395/12.

3. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 69/3-75.

4. جوادی، ریح مختوم شرح حکمت متعالیه، 399/12.

ملاصدرا انقلاب شیء را عبارت از این می‌داند که ماهیت شیء از آن جهت که ماهیت همان چیز است به ماهیت شیء دیگری به حسب معنا و مفهوم منقلب شود و این محال و ممتنع است؛ زیرا ماهیت از این حیث چیزی جز خودش نیست.^۱ همچنین انقلاب در وجود یک ماهیتی به وجود ماهیت دیگر بدون ماده مشترک نیز ممتنع است. این امتناع در مورد انقلاب یک حقیقت بسیط به حقیقت بسیط دیگر نیز صادق است. ملاصدرا اشتداد وجود در مسیر کمال و نیز استکمال صورت جوهری به گونه‌ای که متقوم شود به اوصاف ذاتی دیگری غیر از آنچه در ابتدا واجد آن بوده است را ممتنع نمی‌داند؛ زیرا وجود متقدم بر ماهیت بوده و اصالت دارد و ماهیت تابع آن است. به عنوان مثال صور طبیعی در اثر اشتداد و تکامل به مرحله تجرد از ماده می‌رسند و به صورت عقلیه منقلب و متبدل می‌شوند که در عالم اعلای عقلی با وصف وحدت و تجرد موجود می‌شوند. عکس این انقلاب در مورد نفوس نیز اتفاق می‌افتد؛ به این معنی که از عالم تجرد عقلی به عالم ماده منقلب می‌شوند و به جهت وجود ضعیفی که پیدا می‌کنند وابسته به بدن مادی و طبیعی می‌گردند. این موارد از انقلاب محال نیستند.^۲

۴- عرضی عام بودن جوهر برای مقولات جوهری

با فرض اینکه جوهر نظیر عرض یک مفهوم عارضی باشد و جنس عالی برای ماهیات جوهری قرار نگیرد، در ذیل این مفهوم پنج مقوله جوهری یعنی عقل، نفس، جسم، ماده و صورت جسمیه قرار می‌گیرند. اگر حرکت جوهری نیز پذیرفته شود و نفس پدیده‌ای جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء باشد، شیء واحد می‌تواند در مسیر حرکت خود از یک مقوله به مقوله دیگر وارد شود؛ زیرا متحرک تا هنگامی که ماده است داخل یک مقوله و زمانی که به مرتبه تجرد رسید، داخل در مقوله دیگر است. اما اگر جوهر جنس برای انواع خود باشد در این صورت حرکت‌های مزبور تحت مقوله جوهر خواهد بود و حرکت از یک مقوله به

۱. بنابر اصالت ماهیت تبدل ذات به ذات دیگر و یا نوع به نوع دیگر محال است؛ زیرا امر واحد و محفوظی به عنوان ماده مشترک در میان نیست تا گفته شود آن امر واحد به چیز دیگری مبدل شد. اما بنابر اصالت وجود، در واقع حقیقت وجود است که در مراحل اشتدادی خود در هر مرحله‌ای دارای ذاتیاتی است و در مراحل دیگر ذاتیات دیگری دارد (مطهری، حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، ۱/ 437-438).

۲. «انقلاب الشیء عبارة عن ان ينقلب ماهیة شیء من حیث هی الی ماهیة شیء آخر بحسب المعنی و المفهوم و هذا ممتنع، لأن الماهیة من حیث هی لیست إلا هی؛ و کذا یمتنع أن ینقلب وجود ماهیة الی وجود ماهیة أخرى من غیر مادة مشتركة یتبدل علیها الصور بحسب الانفعالات المتوارة علیها او ینقلب حقیقة بسیطة الی حقیقة بسیطة أخرى. و اما اشتداد الوجود فی کمالیته و استکمال صورة جوهریة فی نفسه حتی یصیر متقوماً بأوصاف ذاتیة أخرى؛ غیر ما کانت أولاً فلیس ذلك یمتنع لأن الوجود متقدم علی الماهیة و هو أصل و الماهیات تبعه له ألا ترى أن الصور الطبیعیة تتکامل و تشتد الی أن تتجرد عن المادة و تنقلب صورة عقلیة موجودة فی العالم الأعلى العقلی علی وصف الوحدة و التجرد؛ و كذلك النفوس بعکس ذلك کانت فی عالم العقل شیئاً واحداً جوهرماً مبسوطاً متحداً عقلیاً فتکثرت و تنزلت فی هذا العالم و صارت لضعف تجوهرها متشبثةً بآبدان طبیعیة ساکنة فی منازل سفلیة فلیس فی هذین الأمرین انقلاب فی الحقیقة علی الوجه المستحیل». (صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ۸/ 369-368).

مقوله دیگر جوهری اتفاق نمی‌افتد.¹ میرداماد، بهمنیار و فخر رازی معتقدند جوهر نمی‌تواند جنس برای انواع تحت خود باشد؛ بلکه مانند عرض مفهوم عرضی برای مقولات ذیل خود است. فخر رازی نیز با چند دلیل به اثبات نظر خویش پرداخته و ملاصدرا نیز آن‌ها را بررسی و نقادی کرده است. در ادامه به این دیدگاه‌ها اشاره می‌شود.

میرداماد در کتاب تقویم الایمان مفهوم موجود بالفعل لا فی الموضوع را غیر از معنای جنسی جوهر می‌داند، بلکه جوهر را مانند مقولات عرضی، از اعراض لاحقه مقولات جوهری قرار می‌دهد. به دیگر سخن همان‌گونه که موجود بالفعل فی الموضوع یعنی عرض را جنس مقولات عرضی قرار نمی‌دهیم، جوهر نیز جنس مقولات جوهری قرار نمی‌گیرد² بلکه از اعراض و لوازم مقولات جوهری است.³ اما وی در ادامه این بحث و نیز در جای دیگر به دو جنس عالی اشاره دارد و می‌گوید تحت هر یک از دو جنس عالی انواع اولیه و محصلی قرار دارد که به لحاظ ماهوی متباین هستند و از اجناس انواع به شمار می‌روند.⁴ منظور وی از این دو جنس عالی، جوهر و عرض است. انواع متباین ذیل مقوله جوهر، همان اقسام مشهور پنجگانه است. اما عبارت اخیر وی بیان می‌کند که انواع تحت هریک از این دو جنس اقصی، به لحاظ ماهوی متباین هستند. متباین تلقی کردن این انواع بدین معناست که آن‌ها وجه مشترکی ندارند که در این صورت همان جنس عالی هستند؛ زیرا تنها اجناس عالیه هستند که وجه مشترک ندارند و متباین بالذات هستند. برخی شارحین در مجموع، نظر وی را این‌گونه تلقی کرده‌اند که جوهر را نظیر عرض جنس عالی نمی‌داند.⁵ در عین حال کلمات ایشان خالی از ابهام نیست؛ زیرا از یک طرف مفهوم و معنای جوهر را مانند عرض، مفهومی عرضی تلقی می‌کند و از طرف دیگر و در اثر دیگر خود اجناس عالی را به دو جنس تقلیل می‌دهد.

بهمنیار در کتاب التحصیل عبارتی دارد که نشان می‌دهد نسبت جوهر به مقولات جوهری را نظیر نسبت عرض به مقولات عرضی تحت آن، از لوازم آن‌ها می‌داند. بدین ترتیب جوهر جنس برای انواع تحت خود نیست: «قد سبق تحديد العرض و نسبه الى المقولات التسع، و لعل نسبة الجوهر الى ما تحته في أن

1. جوادی آملی، رحیق مختوم شرح حکمت متعالیه، 415، 416.

2. «فإنما مفهوم الموجود بالفعل لا فی الموضوع فهو ليس المعنى الذى جئناه لمقولة الجوهر، بل هو من عرضياتها اللاحقة، وكذلك مفهوم الموجود بالفعل فی الموضوع؛ فإنه ليس المعنى الذى جئناه لمقولات الأعراض، بل إنه من العوارض اللاحقة لها بحسب الوقوع فى الأعيان وبحسب الحصول فى الذهن جميعاً؛ ولمقولة الجوهر أيضاً ولكن من جهة الوجود الذهنى فقط و من حيث خصوص حصولها فى الذهن وبحسب شخصيتها الذهنية فقط، لا بحسب جوهر الماهية المرسله». (میرداماد، تقویم الایمان و شرحه کشف الحقائق، 204-205).

3. میرداماد، تقویم الایمان و شرحه کشف الحقائق، 204-205.

4. میرداماد، تقویم الایمان و شرحه کشف الحقائق، 205؛ نیز ر.ک: میرداماد، قیسات، 40.

5. جوادی آملی، رحیق مختوم شرح حکمت متعالیه، 314/11.

الجوهر لازم نسبة العرض الى ما تحته؛ ... فيشبه ان يكون الجوهرية من لوازم الجسم وغيره مما هو تحت الجوهر».¹ وی در مقایسه مفهوم عرض و نسبت آن با مقولات عرضی با جوهر و نسبت آن با مقولات جوهری مشابهت قایل است و جوهریت را از لوازم جسم و سایر مقولات جوهری تحت آن می‌داند. البته ادعای ایشان به نوعی با تردید همراه است و به همین جهت دلیلی برای ادعای خود ارایه نکرده است.

میرداماد و بهمنیار در عرضی دانستن جوهر نسبت به مقولات تحت خود بیشتر به ادعا بسنده کرده و دلیل مشخصی ارایه نکرده‌اند، اما فخررازی با پنج دلیل ادعای خود را مستدل نموده است. این ادله به قدری اهمیت دارد که ملاصدرا به بررسی آن‌ها پرداخته است. برخی محققین در تحلیل ادله فخررازی و نقدهای ملاصدرا، استدلال‌های فخررازی را قوی و نقادی ملاصدرا را ضعیف ارزیابی کرده‌اند.²

فخررازی ابتدا اصل ادعا را به این شکل مطرح می‌کند: «الاکثرون علی أنه محمول علی ما تحته حمل المقوم المتقوم المقول فی جواب ما هو بحال الشریکة، ای حمل الجنس علی انواعه؛ و الاقلون علی أنه محمول حمل اللوازم الغير المقومة. و الحق مع الاقلین».³ این عبارت نشان می‌دهد کسانی هر چند اندک قبل از وی نیز معتقد بوده‌اند که جوهر جنس عالی برای انواع خود نیست. در اینجا به اقتضای بحث به یکی از دلایل پنج‌گانه فخررازی اشاره می‌شود.

ایشان معتقد است اگر جوهر جنس برای انواع تحت خود باشد، مقوم انواع جوهری خواهد بود. در این صورت دو محذور لازم می‌آید. یکی اینکه هر یک از انواع جوهری مرکب از جوهر به عنوان جنس و یک فصل به عنوان ما به الامتیاز آن‌ها خواهد بود. عقل و نفس که از جمله این انواع هستند، به باور و اجماع فلاسفه بسیط و غیر مرکب هستند. قول به بساطت و مرکب بودن عقل و نفس امری متناقض است. محذور دیگر این است که قاعده الواحد نیز نقض می‌شود؛ زیرا عقل اول نیز مرکب خواهد بود که در این صورت از واحد بما هو واحد بیش از یک چیز صادر شده است.⁴

ملاصدرا ضمن ضعیف خواندن ادله وی، در رد دلیل فوق تنها به عقل اشاره می‌کند و از ذکر نفس که در استدلال فخررازی اشاره شده صرف نظر کرده است. وی در توجیه و دفاع از بساطت صادر نخست، عقل اول را به لحاظ خارج بسیط الذات معرفی می‌کند؛ اما در مقام تحلیل و به اعتبار ترکیب عقلی، ترکیب عقل را مفروض گرفته و معتقد است عقل به تقدم فصل بر جنس حکم می‌کند.⁵ به عبارت دیگر نزد حکما

1. بهمنیار، التحصیل، 352.

2. ر.ک: ملایری، مرتجی، «بررسی انتقادی جنس‌نگاری جوهر در حکمت صدرایی»، 58.

3. فخررازی، المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات، 142/1.

4. فخررازی، المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات، 142/1.

5. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 247/4.

این امر مسلم است که عقل ما قادر است حتی از بسائط، مابه الاشتراک به عنوان جنس و ما به الامتیاز به- عنوان فصل لحاظ کند و به واسطه آنها ترکیب عقلی بسازد. این ترکیب عقلی خللی در بساطت عقل و صادر اول وارد نمی‌کند.

ملاصدرا علاوه بر اینکه در خصوص نفس که مورد اشکال فخرای بود پاسخی نداده است، پاسخ وی در مورد بساطت و ترکب عقل از این جهت نیز قابل نقد است که ترکیب را به مقام ذهن منتسب ساخته است؛ درحالی که مدعیان از جمله فخر رازی، بر جنسیت جوهر در عالم خارج تاکید دارند و اینکه جنسیت جوهر مستلزم ترکیب عقل و نفس در خارج از ذهن است. در این صورت بیان ملاصدرا به نوعی موید نظر آنان است. آنها نیز معتقدند مفهوم جوهر همانند عرض، از مقومات انواع جوهری نیست، بلکه مفهومی عرضی و از لوازم انواع جوهری است.¹

خواجه نصیرالدین طوسی معتقد است جوهر و عرض جنس انواع تحت خود نیستند؛ بلکه مفهوم عارضی و از معقولات ثانیه هستند؛ به دلیل اینکه مستغنی از محل یا محتاج به محل، امور اعتباری و از احکام ذهنی هستند؛ زیرا ذهن برای انتساب ذاتی بودن یکی از آنها برای انواع ذیل خود محتاج به دلیل است. درحالی که جنس یک چیز به عنوان ذاتی، جایز نیست ثبوتش برای آن چیز متوقف بر برهان باشد.² بنابراین چنانچه جوهر جنس و ذاتی انواع مندرج در تحت خود باشد، اثبات آن محتاج به دلیل نیست؛ چون ذاتی شیء بدیهی است، اما برای جوهریت نفس باید به استدلال متمسک شد. قوشچی بر این عقیده است که بیان خواجه طوسی دلالت بر آن دارد که جوهر ذاتی افراد مندرج در آن نیست؛ اما معقولات ثانیه بودن را نیز ثابت نمی‌کند، زیرا به طور مثال ضاحک ذاتی انسان نیست و از معقولات ثانیه هم به شمار نمی‌رود.³

بنابراین بر اساس نظر کسانی که جوهر را جنس انواع جوهری نمی‌دانند باید گفت در حرکت جوهری و استکمالی نفس که جسمانیة الحدوث و روحانیة البقااست، حرکت از یک مقوله که همان جسمانیت و ماده است به مقوله دیگر که از عالم مجردات است منتقل شده است. جسمانیة الحدوث ناظر به مقوله جوهری ماده و روحانیة البقاء ناظر به مرتبه و مقوله جوهری عقل است. بدین قرار نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء صدرایی با دیدگاه کسانی که به جنسیت جوهر قایل نیستند نیز سازگار است.

5- تجسم اعمال و انتقال حرکت از عرض به جوهر

1. ملایری، مرتجی، «بررسی انتقادی جنس‌انگاری جوهر در حکمت صدرایی»، 58.

2. طوسی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، 141.

3. قوشچی، شرح تجرید العقائد، 166-167.

بر اساس آنچه اشاره شد با انتقال مسافت حرکت از مدار ماهیات به وجود، احتمال انتقال از یک مقوله به مقوله دیگر تقویت شده، بلکه امکانش نیز اثبات می‌شود. این مهم مویدات نقلی هم دارد که به آن اشاره خواهد شد. بنابراین تبدیل حالات به ملکات و ملکات به فصول منوعه انسانی مصداق بارزی از انتقال حرکت از مقوله عرض به مقوله جوهر است. یعنی اندیشه و عمل انسان ابتدا به صورت عوارض و حالات ناپایدار و سپس به صورت عوارض راسخ درآمده و در نهایت به منزله فصل و مقوم وجودی انسان می‌شود.¹ بر این اساس امکان اینکه شیء متحرک از یک مقوله عرضی خارج شده و به مقوله جوهر وارد شود نیز وجود دارد.

یکی از مصادیق حرکت از یک مقوله به مقوله دیگر، تجسم اعمال است. تجسم اعمال² همان بازتاب رفتارها و اعتقاداتی است که در دنیا توسط انسان انجام می‌شود و در عالم آخرت به شکل واقعی خود تجسم پیدا می‌کند. آثار رفتار و اعمال انسان در نفس وی مستقر شده به شکلی که بخشی از ملکات و از شئون وجودی آن می‌گردد. بر این اساس اعمال و رفتار انسان با نفس وی متحد شده و قیام جوهری نسبت به خود پیدا کرده است. رفتار و کردار انسان در این دنیا از اعراض به شمار می‌روند، اما بر اثر تکرار آن، جزء ملکات نفسانی خواهند شد. این ملکات نفسانی امر جوهری و وجودی هستند. تجسم، حاکی از جوهر و اعمال، حاکی از اعراض است؛ یعنی از دل این اعراض، جوهر پدیدار می‌شود.

بنابراین حاصل و نتایج اعمال انسان، ملکاتی قائم به ذات نفس خواهد بود، بلکه همان گوهر و شئون و اطوار وجودی ذات نفس‌اند؛ یعنی چیزی که قیام به ذات خود دارد. ادعا این نیست که اعمال و رفتار انسان به عنوان عرض با حفظ مرتبه دنیایی به اجسام تبدیل شوند؛ چه اینکه تجافی مطلقاً محال است.³ صدرالمتألهین بر مبنای فلسفی خود نظیر جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس و حرکت جوهری، و الهام از مضامین آیات کریمه الهی و روایات معصومین (ع) در تبیین این دیدگاه تلاش قابل ملاحظه‌ای داشته است.⁴ به اعتقاد وی افعال و رفتار انسان در آغاز، «حال» و عرض است؛ اما بر اثر تکرار به «ملکه» تبدیل می‌شود و به شکل «صورت جوهری» ظهور پیدا می‌کند. گفتار و رفتار تا زمانی که در مسیر تحولات و حرکات مادی قرار دارد، فاقد بقا و ثبات است؛ اما در نفس انسان آثاری از خود بر جای می‌نهد که با

1. جوادی آملی، ریحی مختوم شرح حکمت متعالیه، 415/12، 416.

2. اصطلاحات مشابهی مانند «تجسد اعمال» (ر.ک: نراقی، جامع السعادات، 36/1) و «تمثل اعمال» (ر.ک: خمینی، چهل حدیث، 439) و «تجسد اعراض» و «تجسم اعتقادات» (ر.ک: حسن‌زاده آملی، اتحاد عاقل به معقول، 391، 404) و «مشاهده احوال» (ر.ک: شیخ بهایی، الکشکول، 611-612) نیز وجود دارد. ملاصدرا از تعبیر «تجسیم الاخلاق و تکوین النیات» نیز استفاده کرده است (ر.ک: صدرالدین شیرازی، مفاتیح الغیب، 737/2).

3. حسن‌زاده آملی، اتحاد عاقل به معقول، 404.

4. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 347، 11/8؛ همان، 105-85/3.

تکرار، این آثار در نفس او راسخ و مستحکم می‌شود؛ تا حدی که این حالات ناپایدار به ملکات راسخ در نفس انسان تبدیل می‌شود. تمایز ملکه و حال در شدت و ضعف آن‌هاست و این اشتداد کیفی به حصول صورت جوهری در نفس منجر می‌شود. در این صورت است که کیفیت نفسانی به‌عنوان عرض بر اثر تکرار و اشتداد کیفی به شکل ملکه راسخ؛ یعنی صورت نفسانی جوهری در می‌آید و در نتیجه مبدا آثار خاص می‌گردد.¹ با حرکت جوهری و اتحاد عاقل به معقول، انسان با رفتار، اعتقادات و اندیشه‌های خود متحد می‌شود و حقیقت او به همان شکل محقق و مجسم می‌شود.² بنابراین تجسم اعمال، علاوه بر رفتار ظاهری، شامل اعمال غیرظاهری همانند نیت، اندیشه و اعتقادات نیز می‌شود. بدین قرار انسان که در این جهان به‌عنوان نوع واحد شناخته می‌شود، اما در آخرت دارای کثرت نوعی است؛ به جهت اینکه صورت نفسانی‌اش ماده قابل برای صور اخروی با گونه‌های مختلف است. این تنوع و گوناگونی بر پایه اعراض و ملکات به دست آمده است که مطابق آموزه‌های وحیانی، خداوند در عالم اخروی و روز قیامت صورت مناسب را بر آن می‌پوشاند و با همان صورت نیز محشور می‌شود.³ این صورت‌ها در واقع همان اجسام‌اند و تمام ویژگی‌های جسم و جسمانی را دارا هستند. انسان به تناسب رفتار و اخلاقش به صور مختلف ظاهر می‌شود، او به جهت باطن و حقیقت وجودیش به شکل ملک یا حیوان یا شیطان مجسم می‌شود.⁴

6- حصول ملکات نفسانی و معنای حقیقی سعادت

از نظر ملاصدرا انسان شایسته کسب سعادت حقیقی است و این سعادت زمانی به دست می‌آید که قوه عقلی او از قوه به فعلیت رسیده و سراسر به وجود پیوند خورده و واجد ادراکات عقلی شده و این ادراکات ملکه وجودی و عقلی او بشود. در این وضعیت است که ملکه علوم عقلانی و ادراک کلیات برای انسان حاصل و عین حقیقت وجودی او شده و مراتب هستی را ادراک می‌کند. هنگامی که با مرگ از بدن مادی مفارقت کرد به ملا اعلی ملحق و رفیق ملائک می‌گردد. این معنای سعادت حقیقی انسان است که از این طریق دارای حیات بالفعل و در قوام عقلی بی‌نیاز از ماده می‌شود.⁵ اما شقاوت اخروی هم زمانی است که

1. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 291/9.

2. رک: همان، 312/3، 321.

3. همان، 4/9، 225.

4. رک: سبزواری، شرح منظومه، 353/5؛ همو، اسرار الحکم، 422.

5. «اذ الإنسان له سبیل الى أن یکتسب سعادة حقیقیة، بأن یرجأ أولا قوته العقلیة من القوة إلى الفعل، لیتنقش بالوجود كله علی ترتیبه و نقشه و هیئته و رقصه. فیدرك الأول و ما یتلوه من الملائكة المقربين و ما بعده من الموجودات و ربما یحس بأذنی لذة من الاطلاع علیها فی هذه النشأة، لمكان اشتغاله بالبدن. فإذا فارق البدن بالموت، أو حصل له ما حصل للمتجردین من جلباب البشریة، یعنی ملکه خلج البدن حیثما شاء، یلحق بالملا الأعلى و یصیر رفیق الملائكة. و هناك لجة الوصول. و هذا معنی السعادة فی حق الإنسان» (صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، 153). «و أما ذلك الكمال العقلی فهو السعادة الحقیقیة التي یصیر بها الإنسان حیا بالفعل غیر محتاج فی قوامها العقلی إلى مادة» (همان، 271).

صفات شیطانی بر او غلبه کند و دارای ملکات رذیله و باورهای باطل شود که در این حالت با شیاطین و بهایم محشور خواهد شد.^۱ اگر علم را که مربوط به عقل نظری و ادراکات است از مقوله اضافه بدانیم، در این صورت اگر جزء ملکات عقلی و بالفعل دارای ملکات عقلی شود که سعادت انسان در گرو اوست، آن وقت اگر سعادت‌مندی از نوع و مقوله دیگری باشد، گذر و تبدل از یک مقوله به مقوله دیگر اتفاق افتاده است. اما مطابق نظر صدرا اگر علم امر وجودی باشد در آن صورت سیر از یک مرحله به مرحله دیگر صورت پذیرفته است.

۷- مویّدات نقلی

براساس آیاتی از قرآن کریم کسی که از گوش، چشم و زبان خود در مسیر حق یافتن، حق گفتن و حق دیدن بهره نگیرد، در قیامت نیز کور، کر، لال و واژگون محشور می‌شود. این در واقع نوعی تجسّم عمل انسان است.^۲ خداوند می‌فرماید: «نَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ عُمِيَآ وَ بُكْمًا وَ صُمًّا».^۳ پیامبر گرامی اسلام (ص) درباره آیه «يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا» فرمود: «ده گروه از امت من به صورت پراکنده محشور می‌شوند ... و اما کسانی که به‌صورت بوزینه محشور می‌شوند^۴ مردمان سخن چینند، اما کسانی که به‌صورت خوک محشور می‌شوند حرام خوارانند، و اما کسانی که به‌صورت وارونه محشور می‌شوند ربا خوارانند، و کسانی که نابینا محشور می‌شوند همان کسانی هستند که در حکم دادن حق کشی می‌کنند، و کسانی کر و لال محشور می‌شوند که به اعمال خود مغرورند، و کسانی که زبان-هایشان را می‌جوند، عالمان و قاضیانی هستند که کردارشان بر خلاف گفتارشان است، و کسانی که دست و پا بریده محشور می‌شوند آنانند که همسایگان خود را می‌آزارند، و به دار آویختگان بر شاخه‌های آتش کسانی هستند که نزد حکمران از مردم سعایت می‌کنند، و کسانی بد بوتر از مردار محشور می‌شوند که در پی شهوت‌ها و لذت‌ها می‌روند و حق خدا را از اموال خود نمی‌پردازند، کسانی که جُبّه پوشیده محشور می‌شوند، فخر فروشان و متکبرانند».^۵

از امام صادق (ع) نیز چنین روایت شده است: «يحشر الناس على صور اعمالهم». در روایت دیگری چنین آمده است: «على صور نيائهم». همچنین در نقل دیگر چنین آمده است: «على صورة تحسن عندها

۱. صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، ۱۵۳، ۲۷۱؛ همو، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ۲۷/۹.

۲. قرآنی، تفسیر نور، ۱۲۲/۵.

۳. الاسراء: ۹۹.

۴. وَ جَعَلَ مِنْهُمْ الْفِرْدَ وَ الْخَنَازِيرَ وَ عَبَدَ الطَّاغُوتِ (مانند: ۶۰).

۵. طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ۶۴۲/۱۰.

همچنین از امام صادق (ع) چنین نقل شده است که فرمودند: «کسب الحرام یبین فی ذریته» کسب حرام در فرزند انسان اثر می‌گذارد.² حرمت یک امر اعتباری است که ریشه در امر تکوینی دارد ابتدا به صورت یک فعل است و از آن پس به صورت یک امر جوهری در می‌آید.³ بنابراین رفتار انسان همه عرض‌اند و این عرض قشری است که لب آن جوهر است، از تکرار افعال، جواهری به نام ملکات در نفس حاصل می‌شود که مواد بذریه‌های صور اخروی‌اند.⁴

8- دلایل مخالفین تجسم اعمال

برخی از مخالفین تجسم اعمال با اشاره به استحاله انقلاب عرض به جوهر و تبدیل عرض به جوهر، معتقدند تجسم عمل نیز از قبیل انقلاب محال است و بدین معناست که این انقلاب در دنیا مستحیل و در آخرت ممکن است و این نوعی سفسطه است؛ زیرا تفاوتی بین این دو نشأ وجود ندارد و آنچه در این نشأ محال است در عالم آخرت نیز محال است؛⁵ زیرا این یک قاعده عقلی است و تخصیص بردار نیست. برخی در پاسخ به این اشکال معتقدند یک پدیده، امکان دارد در یک جا عرض و در جای دیگر جوهر باشد، به طور مثال یک شیء مبصر، چون در موطن حس بصر ظاهر گردد و بر این حس عرضه شود، ناچار دارای ویژگی‌ها و به اصطلاح دارای عوارضی است که چون همین شیء و در مقام حس مشترک پدیدار شود، عاری و فارغ از آن‌هاست.⁶ برخی دیگر نیز در حل این مشکل با اعتباری خواندن اعمال و رفتار انسان، وجود عینی آن را انکار کرده به گونه‌ای که متصف به جوهر و عرض نمی‌شوند. آنچه عمل انسان شناخته می‌شود، همان اثری است که در جان و نفس انسان تاثیر می‌گذارد و بعد از مرگ در قبر وی به صورتی نورانی ظاهر می‌شود؛ چون از نیت و اراده روح او برخاسته و از نوعی ثبات درونی برخوردار است. از نظر ایشان عَرْض پنداری اعمال و رفتار از باب خلط تکوین و اعتبار است.⁷ اما براساس آنچه در این نوشتار مبتنی بر اصالت وجود گفته شد، پاسخ روشن است؛ زیرا مراتب وجود

1. مجلسی، بحار الانوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، 67/ 209؛ صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 5/ 9، 227؛ همو، صدرالدین شیرازی، شرح اصول الکافی، 1/ 336.

2. کلینی، الکافی، 5/ 125.

3. جوادی آملی، ریح مختوم شرح حکمت متعالیه، 12/ 415، 416.

4. حسن‌زاده، اتحاد عاقل به معقول، 403.

5. مجلسی، بحار الانوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، 7/ 229 - 230.

6. شیخ بهایی، الکشکول، 191.

7. جوادی آملی، تفسیر موضوعی قرآن کریم، 5/ 92.

سیر استکمالی دارد؛ به گونه‌ای که در هر مرتبه ماهیتی قابل انتزاع است. رفتار انسان که در ابتدا عرض است، با تکرار به «ملکه» تبدیل شده و به شکل «صورت جوهری» ظاهر می‌شود. بنابراین کیفیت نفسانی به‌عنوان عرض با تکرار، اشتداد وجودی در نفس پیدا می‌کند و به صورت نفسانی جوهری تجسم می‌یابد. اما سوال اینجاست که با پذیرش مبانی صدرایی نظیر اصالت وجود، تشکیک و مراتب و بساطت آن، آیا جایی برای مقولات و ماهیات در مباحث فلسفی باقی می‌ماند؟ آیا با این مبانی می‌توان نتیجه‌ای بر مبنای مشایی گرفت؟ در نظر حکمای مشاء مقولات متباین به تمام ذات هستند و این بیان با مبانی خودشان سازگار است. حل مسئله به این است که با نگاه صدرایی سیر استکمالی مراتب وجود می‌تواند با قرائت مشایی نیز سازگار باشد. بدین قرار حرکت از یک مقوله به مقوله دیگر امکان‌پذیر می‌شود؛ زیرا ماهیات از منظر حکمت متعالیه و اصالت وجود متحد با وجود^۱ و تابع آن هستند.^۲

با نگرش مشایی و اصالت ماهوی و نیز تبیین وجودات، این امکان وجود ندارد که حرکت از یک مقوله به مقوله دیگر منتقل شود؛ چون انقلاب لازم می‌آید. اما با نگاه هستی‌شناختی صدرایی و اصالت وجود و تشکیک آن، چنین امری امکان‌پذیر است. همانگونه که ملاصدرا در مورد جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس، این امر را مبرهن و محقق ساخته است.^۳

بر مبنای وجودشناختی و بر اساس اینکه جوهر از لوازم مصادیق خود تلقی شود و عرض عام نسبت به جواهر پنج‌گانه باشد باز در مراتب اشتدادی مدعای حرکت در مقولات صادق است؛ زیرا با فرض پنج جوهر عالی، مراتب استکمال نفس از مرتبه جسمانی تا مرتبه تجرد عقلی، نشان می‌دهد که از یک مقوله به مقوله دیگر حرکت صورت گرفته است. اما اگر جوهر خودش جنس عالی باشد باز حرکت اشتدادی در مراتب اتفاق افتاده است به گونه‌ای که از هر مرتبه یک ماهیت انتزاع می‌شود که هر کدام تحت یک جنس

۱. ملاصدرا معتقد است وجود و ماهیت در عالم خارج متمایز و جدای از یکدیگر نیستند: «فان الوجود لا یمتاز عن الماهية فی الاعیان» (صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ۱۲/۲، ۸۴). در این صورت حکم یکی از آن‌ها به دیگری نیز سرایت می‌کند. البته روشن است که وجود بالاصاله و ماهیت بالعرض و المجاز در خارج موجود است.

۲. لازم به ذکر است که بر مبنای وجود رابط که مورد تأکید ملاصدرا است، ماهیت به دلیل اینکه هیچ هویت استقلالی ندارد به حوزه مفهوم منتقل می‌شود و در خارج جز وجود چیز دیگری نخواهد بود. بر اساس وجود رابط ماسوای ذات حق عین ربط به اوست و هیچگونه استقلالی ندارد و تنها ظهور و نمود و ظل و سایه اوست (صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ۳۰۰/۲). به عبارت دیگر موجودات و ماسوای الله معنای حرفی پیدا می‌کنند. درحالی‌که ماهیت چون در جواب ماهو می‌آید طرف و محمول واقع می‌شود و طرف هرگز نقش ربط بازی نمی‌کند. بدین قرار با پذیرش وجود رابط، ماهیت در خارج جایگاهی ندارد نه بالاصاله و نه بالتبع زیرا آنچه غیر حق است عین ربط است و از ربط چیزی جز مفهوم به ذهن نمی‌آید و مفهوم فاقد فرد خارجی است. (جوادی آملی، ریحان مختوم شرح حکمت متعالیه، ۲۳/۶، ۴۴).

۳. «اعلم أنَّ نفس الإنسان جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء إذا استکملت و خرجت من القوة إلى الفعل. و البرهان علیه أنَّ کل مجرد عن المادة لا یلحقها عارض قریب لما مرَّ من أنَّ جهة القوة و الاستعداد راجعة إلى أمر هو بذاته قوة صرفة و یتحصل بالصور المقومة له و ما هو إلا الهیولی الجرمانية. فیلزم من فرض تجرد النفس عن المادة اقترانها بها. هذا خلف» (صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، ۲۲۱ - ۲۲۲).

قرار می‌گیرد. روشن است که با پذیرش اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، حرکت در وجود هر مقوله صورت گرفته است و اینکه انقلاب در ذات را محال دانسته‌اند بر اساس اصالت ماهیت است و گرنه با اصالت وجود چنین محالی لازم نمی‌آید. بنابراین می‌توان گفت لازمه هرگونه حرکت اشتدادی انقلاب در ذات است. حرکت اشتدادی نه تنها در جوهر بلکه در کیف نیز اتفاق می‌افتد. از نظر ابن‌سینا حرکت در کیف همان استحاله است که به تدریج شکل می‌گیرد.¹ این حرکت تدریجی همان اشتداد است. ملاصدرا از همین مطلب استفاده می‌کند و معتقد است اگر در حرکت کمی و کیفی، بالقوه انواع بی‌نهایت بین طرفین آن‌ها جایز باشد، در حالتی که وجود متجدد، امر واحد شخصی از باب کم و کیف است؛ در مورد جوهر نیز این امر جایز خواهد بود.² چنانچه اصالت به ماهیت داده شود، هرگز حرکت اشتدادی صورت نمی‌پذیرد به همین دلیل حرکات اشتدادی نشانه اصالت وجود است.³ حکما یکی از ادله اصالت وجود را همین مراتب اشتدادی می‌دانند. سبزواری این نکته را چنین بیان می‌کند: «کون المراتب فی الاشتداد انواعا استتار للمراد».⁴ این مراتب اشتدادی همان حرکت است که دارای اتصال تدریجی است و می‌توان حدود نامتناهی که همان انواع هستند در آن فرض کرد که هر کدام دارای ماهیت متحصلة هستند. این انواع چون از حرکت اتصالی انتزاع می‌شوند و حرکت اتصالی قابل انقسام نامتناهی است، پس انواع منتزعه نیز نامتناهی هستند. بدین قرار اگر ماهیت اصیل باشد لازم می‌آید انواع نامتناهی بالفعل و حاصر بین محصورین باشد.⁵

نتیجه‌گیری

ماهیات دارای مرز بسته‌ای هستند که با اصیل پنداشتن آن، انتقال از یکی به دیگری به جهت فقدان ماده مشترک، انقلاب در ذات محسوب شده و محال است. اما با نظر به اصالت وجود، چنین مرز بسته و محذوری وجود ندارد و سیر در مراتب وجود امری ممکن بلکه لازم است. با اثبات حرکت جوهری این امر تقویت می‌شود که حرکت در مقولات و تبدل آن از مقوله‌ای به مقوله دیگر امری ممکن الوقوع است. با پذیرش اصالت وجود، ماهیات بالعرض و المجاز در خارج حضور داشته و در احکام متحد و تابع وجود هستند. بنابراین با حرکت اشتدادی در مراتب هستی و انتزاع ماهیت از این مراتب، حرکت از یک مقوله به

1. ابن سینا، الشفاء (الطبیعیات)، 101-102.

2. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، 85/3.

3. مطهری، حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، 438/1.

4. سبزواری، شرح منظومه، 63/2.

5. سبزواری، شرح منظومه، 71-70؛ صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، 83-84/3.

مقوله دیگر اتفاق افتاده است. مبحث جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء نفس انسان در سیر استکمالی و نیز تجسم اعمال که مویدات عقلی نیز به همراه دارد، نشانگر امکان وقوع حرکت از مقوله‌ای به مقوله دیگر است. همچنین با توجه به برخی نظریات راجع به عرضی دانستن مفهوم جوهر نسبت به مصادیق آن، مواردی است که از مصادیق سیر از یک مرتبه وجودی به مرتبه دیگر و به تبع آن مصداق حرکت از یک مقوله به مقوله دیگر به شمار می‌رود.

منابع

قرآن کریم.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. التعليقات. به تحقیق عبدالرحمن بدوی. بیروت: مكتبة الاعلام الاسلامی، 1404 ق.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. الشفاء (الطبیعیات). به تحقیق سعید زاید. قم: مكتبة آية الله المرعشی، 1404 ق.
- اکبری، رضا. «اصالت وجود و اصالت ماهیت؛ مواجهه دو مسئله فلسفی یا دو نظام فلسفی؟». حکمت معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال چهارم، ش. 2 (1392): 21-36.
- بهایی، محمد. الکشکول. ترجمه و تحقیق عزیزالله کاسب. تهران: انتشارات گلی، 1374 ش.
- بهمنیار بن المرزبان، ابوالحسن. التحصیل. به تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، 1375 ش.
- جوادی آملی، عبدالله. تفسیر موضوعی قرآن کریم. قم: مرکز نشر اسراء، 1352 ش.
- جوادی آملی، عبدالله. ریح مختوم شرح حکمت متعالیه. تنظیم و تدوین حمید پاسانیا. قم: مرکز نشر اسراء، ج 6، 1376 ش؛ ج 12، 1393 ش.
- حسن‌زاده آملی، حسن. اتحاد عاقل به معقول. قم: انتشارات قیام، 1375 ش.
- خمینی، روح‌الله. چهل حدیث. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام، 1373 ش.
- سبزواری، ملاهادی. اسرار الحکم. مقدمه از صدوقی و به تصحیح کریم فیضی. قم: مطبوعات دینی، 1383 ش.
- سبزواری، ملاهادی. شرح منظومه. به تصحیح و تعلیق آیت‌الله حسن‌زاده آملی، تحقیق و تقدیم از مسعود طالبی. تهران: نشر ناب، 1379 ش.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. بیروت: دار احیاء التراث العربی، 1981 م-1990 م.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. به تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی. مشهد: مرکز الجامعی للنشر، چاپ دوم، 1360 ش.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. المبدأ و المعاد. به تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و

فلسفه ایران، 1354 ش.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. المشاعر. به اهتمام هانری کرین. تهران: کتابخانه طهوری، چاپ دوم، 1363 ش.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. شرح اصول الکافی (صدرا). به تصحیح محمد خواجهوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، 1383 ش.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. مفاتیح الغیب. مقدمه محمد خواجهوی. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی، 1419 ق.

طبرسی، فضل بن حسن. مجمع البیان فی تفسیر القرآن. به تحقیق محمد جواد بلاغی. تهران: انتشارات ناصرخسرو، چاپ سوم، 1372 ش.

طوسی، خواجه نصیرالدین. شرح الاشارات و التنبیها للتحقیق الطوسی. قم: نشر البلاغة، 1375 ش.
طوسی، خواجه نصیرالدین. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. شرح علامه حلی. قم: انتشارات شکوری، 1367 ش.

فارابی، ابو نصر. التعليقات فی الاعمال الفلسفية. بیروت: دارالمناهل. 1413 ق.

فخرالدین رازی. المباحث المشرقية فی علم الالهیات و الطبیعیات. قم: انتشارات بیدار، چاپ دوم، 1411 ق.

قزائنی، محسن. تفسیر نور. تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، چاپ یازدهم، 1383 ش.

قوشچی، علی بن محمد. شرح تجرید العقائد (تجرید الکلام). قم: انتشارات بیدار، بی تا.

کلینی، محمد بن یعقوب. الکافی (ط - الإسلامية). به تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دارالکتب الإسلامية، چاپ چهارم، 1407 ق.

مجلسی، محمدباقر. بحار الانوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم، 1403 ق.

مطهری، مرتضی. حرکت و زمان در فلسفه اسلامی. تهران: انتشارات حکمت، چاپ سوم، ۱۳۶۹ ش.

ملایری، موسی و فاطمه مرتجی. «بررسی انتقادی جنس‌انگاری جوهر در حکمت صدرایی». پژوهش‌های هستی-شناختی. سال ششم، ش. 21 (1369): 57-72.

میرداماد، محمدباقر. القبسات. به کوشش مهدی محقق، سید علی موسوی بهبهانی، پروفیسور ایزوتسو، ابراهیم دیباجی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم، 1367 ش.

میرداماد، محمدباقر. تقویم الایمان و شرحه کشف الحقائق. به شرح السید احمد العلوی، مقدمه و تحقیق از علی اوجبی. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، 1376 ش.

نراقی، ملا محمد مهدی. جامع السعادات. بیروت: انتشارات اعلی، چاپ چهارم، بی تا.

Transliterated Bibliography

Qurān-i Karīm.

Akbarī, Riḍā. "Iṣālat Vujūd va Iṣālat Māhiyat; Muvājihah-yi Dū Mas'alah-yi Falsafī yā Dū Niẓām Falsafī?".

Hikmat Mu'āshir, Pazhūhishgāh-i 'Ulum Insānī va Muṭālī'āt Farhangī, yr. 4, no. 2 (2014/1392): 21-36.

Bahāyī, Muḥammad. *Kashkūl*. Translated and researched by 'Azīz Allāh Kāsib. Tehran: Intishārāt-i Gulī, 1996/1374.

Bahmanyār ibn al-Marzbān. Abū al-Ḥasan. *Taḥṣīl*. Ed. Murtaḍā Muṭaharī. Tehran: Intishārāt-i University of Tehran, 1997/1375.

Fakhr al-Dīn Rāzī. *al-Mabāḥith al-Mashriqiya fi 'Ilm al-Ilāhiyat wa al-Ṭabriyat*. Qum: Intishārāt-i Bīdār, 1991/1411.

Fārābī, Abū Naṣr. *Ta'liqāt fi al-A'māl al-Falsafiyah*. Beirut: Dār al-Manāhil, 1993/1413.

Ḥasanzādih Āmulī, Ḥasan. *Itihād 'Aqil bi Ma'qūl*. Qum: Intishārāt-i Qiyām, 1997/1375.

Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn 'Abd Allāh. *al-Ta'liqāt*. researched by 'Abd al-Raḥmān Badawī, Beirut: Maktab al-I'lām al-Islāmī, 1984/1404.

Ibn Sīnā. Ḥusayn ibn 'Abd Allāh. *al-Shifā' (al-Ṭabriyat)*. researched by Sa'īd Zāyid. Qum: Maktaba Āyat Allāh al-Mar'ashī, 1984/1404.

Javādī Āmulī, 'Abd Allāh. *Raḥīq Makhtūm Sharḥ Hikmat Muta'aliyah*. Tanzīm va Tadvīn Ḥamid Pārsāniyā. Qum: Markaz-i Nashr-i Asrā', vol. 6, 1998/1376; vol. 12, 2014/1393.

Javādī Āmulī, 'Abd Allāh. *Tafsīr Mawzū'ī Qurān-i Karīm*. Qum: Markaz-i Nashr-i Asrā'. 1973/1352.

Khumaynī, Rūḥ Allāh. *Chihil Ḥadith*. Qum: Mū'assisah-yi Tanzīm va Nashr-i Āṣār-i Imām, 1995/1373.

Kulīnī, Muḥammad ibn Ya'qūb. *al-Kāfī (T-al-Islāmiyya)*. researched by 'Alī Akbar Ghafārī va Muḥammad Ākhūndī. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya, Chāp-i Chāhārum, 1987/1407.

Majlisi, Muḥammad Bāqir. *Biḥār al-Anwār al-Jāmi'a li-Durar Akhbār al-A'imma al-Athār*. Beirut: Dār Ihya' al-Tūrāth al-'Arabī. Chāp-i Duwwum, 1983/1403.

Malāyri, Mūsā va Fāṭimah Murtaja. "Barrisī Intiqādī Jinsnigārī Javhar dar Hikmat Ṣadrā'ī". *Pazhūhish-hā-yi Hastishinākhtī*, yr. 6, no. 21 (1990/1369): 57-72.

Mirdāmād. Muḥammad Bāqir. *Al-Qabasāt*. researched by Maḥdī Muḥaqqiq, Sayyid 'Alī Mūsawī Bahbahānī, Purūfusur Izutsu, Ibrāhīm Dibāji. Tehran Intishārāt-i University of Tehran, Chāp-i Duwwum, 1988/1367.

Mirdāmād. Muḥammad Bāqir. *Taqwīm al-Imān wa Sharḥuhu Kashf al-Ḥaqāʾiq*. Bi Sharḥ al-Sayyid Aḥmad al-ʿAlawī. Muqaddamah va researched by ʿAlī Awjabī. Tehran: Mūʾassisa Muṭāliʿāt Islāmī, 1998/1376.

Muṭaharī, Murtażā. *Ḥarkat va Zamān dar Falsafah-yi Ialāmī*. Tehran: Intishārāt-i Ḥikmat, Chāp-i Sivum, 1990/1369.

Narāqī, Mulā Muḥammad. Maḥdī *Jāmiʿ al-Saʿādāt*. Beirut: Intishārāt Aʿlamī. Chāp-i Chāhārum. s.d.

Qirāʾatī, Muḥsin. *Tafsīr Nūr*. Tehran: Markaz-i Farhangī Dars-hā-yi az Qurān. Chāp-i Yazdahum, 2005/1383.

Qūshjī, ʿAlī ibn Muḥammad. *Sharḥ Tajrīd al-ʿAqāʾid (Tajrīd al-Kalām)*. Qum: Intishārāt-i Bidār, s.d.

Sabzavārī, Muḥ Hādī. *Asrār al-Ḥikam*. Muqaddamah az Ṣadūqī va Taṣḥīḥ Karīm Fiyḍī. Qum: Maṭbūʿāt Dīnī, 2005/1383.

Sabzavārī, Mulā Hādī. *Sharḥ al-Manzūmah*. Bi Taṣḥīḥ va Taʿlīq Āyat Allāh Ḥasan Ḥasanzādih Āmulī, researched by Masʿūd Ṭālibī, Tehran: Nashr Nāb, 2001/1379.

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Ḥikma al-Mutaʿaliya fi al-Asfār al-ʿAqliya al-Arbaʿa*. Beirut: Dār Ihyaʾ al-Tūrāth al-ʿArabī, 1981/1401-1990/1410.

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Mabdaʾ wa al-Maʿād*. Ed. Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Tehran: Anjuman Ḥikmat va Falsafah-yi Irān, 1976/1354.

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Mashāʾir*. researched by Henry Corbin. Tehran: Kitābkhānah-yi Ṭahūrī. Chāp Duwum, 1984/1363.

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Shawāhid al-Rubūbiyah fi Manāhij al-Sulūkiyah*. Ed. Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Mashhad: al-Markaz al-Jāmiʿī li-l-Nashr, Chāp-i Duwum, 1982/1360.

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Maṭāʾiḥ al-Ghayb*. Muqaddamah Muḥammad Khvājavi. Beirut: Mūʾassisa al-Tārikh al-ʿArabī, 1998/1419.

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Sharḥ Uṣūl al-Kāfi (Ṣadrā)*. Ed. Muḥammad Khvājavi. Tehran: Mūʾassisah-yi Muṭāliʿāt va Taḥqīqāt Farhangī, 2005/1383.

Ṭabarsī. Faḍl ibn Ḥasan. *Majmaʿ al-Bayān fi Tafsīr al-Qurʾān*. researched by Muḥammad Javād Balāghī. Tehran: Intishārāt-i Nāṣir Khusrū. Chāp-i Sivum. 1994/1372.

Ṭūsī, Khwājah Naṣir al-Dīn. *Kashf al-Murād fi Sharḥ Tajrīd al-Iʿtiqād*. Bi Sharḥ ʿAllāmah Ḥillī. Qum: Intishārāt-i Shakūrī, 1989/1367.

Ṭūsī, Khwājāh Naṣīr al-Dīn. *Sharḥ al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt li-l-Muḥaqqiq al-Ṭūsī*. Qum: Nashr al-Balāghah, 1997/1375.