

امکان وقوع حرکت از یک مقوله به مقوله دیگر

دکتر عبدالعلی شکر

دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه شیراز

ashokr@shirazu.ac.ir

چکیده

مساله اصلی نوشتار پیش رو این است که آیا حرکت می تواند 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 می افتد و می توان گفت انقلاب ذاتی نه تنها محال نیست، بلکه وقوع نیز پیدا کرده است؛ یعنی حرکت می تواند از یک مقوله به مقولات دیگر منتقل شود. این در حالی است که قدما مقولات را متباین به تمام ذات تلقی می کردند به گونه ای که انتقال از یک مقوله به مقوله دیگر محال می دانستند. 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 می شود که نفس انسان از طریق حرکت جوهری از مرحله جسمانی به عنوان یک مقوله جوهری به مرحله تجرد عقلی به عنوان مقوله جوهری دیگر منتقل می شود. در بحث تجسم اعمال، رفتار انسان که در زمره مقولات عرضی قرار دارد، بر اثر تکرار به ملکات نفسانی تبدیل می شود که در حوزه مقولات جوهری است. این مقاله به روش توصیفی - تحلیلی به بررسی این مسئله پرداخته است.

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

مقدمه و طرح مساله

حکما از زمان ارسطو برای تمایز میان اشیاء جهان، آنها را دسته بندی 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 مبنا در 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 مساله با اثبات حرکت جوهری تقویت می‌شود. به همین جهت ملاصدرا در جلد سوم اسفار اربعه در بحث مسافت حرکت، در باره 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 (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۳، ۶۹-۷۵). اما این که 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 به ویژه اصالت وجود و نیز حرکت جوهری، نشان داده شود که این امر قابل اثبات است.

۱. 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 شد (فارابی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۷) و کسانی نظیر ابن سینا آن را تفصیل دادند (ابن سینا، ۴۰۴ق الف، ص ۳۶). به دنبال آن، این مساله محل توجه قرار گرفت که این زیادت در خارج از ذهن اتفاق می‌افتد یا فقط امر ذهنی است. کسانی مانند خواجه نصیر الدین طوسی خارجیت این زیادت را نفی و بر ذهنی بودن آن اصرار ورزیدند (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۹). از آنجا که این بحث با محوریت ماهیت و پیش فرض 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 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 بینهایت محصور بین حاصرین باشد که محال است»^۱ (ملاصدرا، ۱۳۶۳ش، ص ۱۷-۱۸). این استدلال مبتنی

۱. إن ما يكشف عن وجه هذا المطلب وينور طريقه، أن مراتب الشديد والضعيف - في ما يقبل الأشد والأضعف - أنواع متخالفة بالفصول المنطقية عندهم. ففي الاشتداد الكيفي - مثلاً في السواد - وهو حركة كيفية، يلزم عليهم، لو كان الوجود اعتبارياً عقلياً، أن يتحقق أنواع بلا نهاية محصورة بين

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 ابن سینا در مورد حرکت در مقوله کیف است. او وقوع حرکت اشتدادی در مقوله کیف را با تعبیر استحاله بیان می‌کند (ابن سینا، ۱۴۰۴ ق ب، ج ۱، ص ۱۰۷؛ همان ص ۹۳). 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 (ابن سینا، ۱۴۰۴ ق الف، ص ۴۴). 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 یا 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 (ر.ک: اکبری، ۱۳۹۲ ش، ص ۲۴). 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.

۲. معنای حرکت در مقوله

ملاصدرا به پیروی از ابن سینا (ابن سینا، ۱۴۰۴ ق ب، ج ۱، ص ۹۸) چهار معنا برای حرکت در مقوله را ذکر و تنها یکی از آنها را می‌پذیرد و بقیه را نقد و نفی می‌کند.^۲ 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.

حاصرین. و ثبوت الملازمة كبطان اللازم معلوم لمن تدبر واستبصر أن بإزاء كل حد من حدود الأشد والأضعف، إذا كان ماهية نوعية، كانت هناك ماهيات متباينة بحسب المعنى والحقيقة حسب انفراض الحدود الغير المتناهية. فلو كان الوجود أمراً عقلياً نسبياً، كان تعدده بتعدد المعاني المتميزة المتخالفة الماهيات، فيلزم ما ذكرناه (ملاصدرا، ۱۳۶۳ ش، ص ۱۷-۱۸).

۲. إذا قلنا حركة في مقولة كذا احتمل وجوها أربعة: أحدها أن المقولة موضوع حقيقي لها والثاني أن الموضوع وإن كان هو الجوهر ولكن بتوسط تلك المقولة والثالث أن المقولة جنس لها والرابع أن الجوهر يتبدل ويتغير من نوع تلك المقولة إلى نوع أو من صنف إلى صنف آخر تبدلاً وتغيّراً على التدريج والحق هو هذا القسم الأخير دون البواقي (ملاصدرا ۱۹۸۱ م، ج ۳، ص ۶۹؛ نیز رک: ابن سینا، ۱۴۰۴ ق ب، ج ۱، ص ۹۸).

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 عروض 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 (جوادی آملی، ۱۳۹۳ش، ج ۱۲، ص ۳۹۵).

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 (ملاصدرا ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۶۹-۷۵). البته این اقسام چهارگانه چون دارای حصر عقلی نیستند، با ابطال سایر اقسام، قسم چهارم اثبات نمی‌شود (جوادی، ۱۳۹۳، ج ۱۲، ص ۳۹۹) و نیازمند دلیل مستقلى است که مباحث حرکت جوهری متکفل تأمین آن است.

۳. انقلاب حقیقت یا استکمال وجودی

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^۳. 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^۴ (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص: ۳۶۸-۳۶۹).

۳. 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، مرتضی، ۱۳۶۹ش، ج ۱، ص ۴۳۷-۴۳۸).

۴. انقلاب الشیء عبارة عن ان ينقلب ماهية شيء من حيث هي الى ماهية شيء آخر بحسب المعنى والمفهوم وهذا ممتنع، لأن الماهية من حيث هي ليست إلا هي؛ وكذا يمتنع أن ينقلب وجود ماهية إلى وجود ماهية أخرى من غير مادة مشتركة يتبدل عليها الصور بحسب الانفعالات المتوارة عليها او ينقلب حقيقة بسيطة الى حقيقة بسيطة أخرى. وأما اشتداد الوجود في كماله و استكمال صورة جوهرية في نفسه حتى يصير متقوماً

۴. عرضی عام بودن جوهر برای مقولات جوهری

با فرض این که 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 الحدود 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 حرکتهاى مزبور تحت مقوله جوهر خواهد بود و حرکت از یک مقوله به مقوله دیگر جوهری اتفاق نمی‌افتد (جوادی آملی، ۱۳۹۳ش، ص ۴۱۵ و ۴۱۶). 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: ایشان 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 لاحقہ 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 نمی‌گیرد^۵ بلکه از اعراض و لوازم مقولات جوهری است (میرداماد، ۱۳۷۶ش، ص ۲۰۴-۲۰۵). 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 (میرداماد، ۱۳۷۶ش، ص ۲۰۵؛ نیز ر.ک: قیسات، ۱۳۶۷، ص ۴۰).

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 عالی هستند که وجه مشترک ندارند و متباین بالذات هستند. برخی شارحین در مجموع، نظر وی را این گونه تلقی کرده‌اند که جوهر را نظیر عرض جنس عالی نمی‌داند (جوادی آملی،

بأوصاف ذاتية أخرى؛ غير ما كانت أولاً فليس ذلك بممتنع لأن الوجود متقدم على الماهية وهو أصل و الماهيات تبعه له ألا ترى أن الصور الطبيعية تتكامل و تشتد إلى أن تتجرد عن المادة و تنقلب صورة عقلية موجودة في العالم الأعلى العقلي على وصف الوحدة و التجرد؛ و كذلك النفوس بعكس ذلك كانت في عالم العقل شيئاً واحداً جوهرًا مبسوطاً متحدًا عقلياً فتكثر و تنزلت في هذا العالم و صارت لضعف تجوهرها متشعبة بآبدان طبيعية ساكنة في منازل سفلية فليس في هذين الأمرين انقلاب في الحقيقة على الوجه المستحيل (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص: ۳۶۸-۳۶۹).

۵. فأمّا مفهوم الموجود بالفعل لا في الموضوع فهو ليس المعنى الذي جئناه لمقولة الجوهر، بل هو من عرضياتها اللاحقة، و كذلك مفهوم الموجود بالفعل في الموضوع؛ فإنه ليس المعنى الذي جئناه لمقولات الأعراض، بل إنه من العوارض اللاحقة لها بحسب الوقوع في الأعيان و بحسب الحصول في الذهن جميعاً؛ ولمقولة الجوهر أيضاً ولكن من جهة الوجود الذهني فقط و من حيث خصوص حصولها في الذهن و بحسب شخصيتها الذهنية فقط، لا بحسب جوهر الماهية المرسلة (میرداماد، ۱۳۷۶ش، ص ۲۰۴-۲۰۵).

۱۳۹۳ش، ج ۱۱، ص ۳۱۴). 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: ایشان 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 نسبتہ الى المقولات التسع، و لعل نسبة الجوهر الى ما تحته في أن الجوهر لازم نسبة العرض الى ما تحته؛ ... فيشبه ان يكون الجوهرية من لوازم الجسم وغيره مما هو تحت الجوهر (بهمنیار، ۱۳۷۵ش، ۳۵۲). وی در مقایسه مفهوم عرض و نسبت آن با مقولات عرضی با جوهر و نسبت آن با مقولات جوهری مشابَهت 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.

فخر رازی: میرداماد و بهمنیار در عرضی دانستن جوهر نسبت به مقولات تحت خود بیشتر به ادعا بسنده کرده و دلیل مشخصی ارایه نکرده‌اند، اما فخر رازی 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 فخر رازی و نقدهای ملاصدرا، استدلالهای فخر رازی را قوی و نقادی ملاصدرا را ضعیف ارزیابی کرده‌اند (ر.ک: ملایری، مرتجی، ۱۳۹۶ش، ص ۵۸).

فخر رازی ابتدا اصل ادعا را به این شکل مطرح می‌کند:

الاكثرون على أنه محمول على ما تحته حمل المقوم المتقوم المقول في جواب ما هو بحال الشركة، أي حمل الجنس على أنواعه؛ والاقليون على أنه محمول حمل اللوازم الغير المقومة. و الحق مع الاقلين (فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۴۲).

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 فخر رازی 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 این که 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 (فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۴۲).

ملاصدرا ضمن ضعیف خواندن ادله وی، در رد دلیل فوق تنها به عقل اشاره می‌کند و از ذکر نفس که در استدلال فخر رازی 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 (ملاصدرا، ۱۹۸۱،

ج ۴، ص ۲۴۷). به عبارت دیگر نزد حکما 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 این که در خصوص نفس که مورد اشکال فخررای بود پاسخی نداده است، پاسخ وی در مورد بساطت و ترکیب عقل از این جهت نیز قابل نقد است که ترکیب را به مقام ذهن منتسب ساخته است؛ در حالی که مدعیان از جمله فخررازی، بر جنسیت جوهر در عالم خارج تاکید دارند و این که 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 (ملایری، مرتجی ۱۳۹۶، ص ۵۸).

خواجه نصیرالدین طوسی: ایشان معتقد است جوهر و عرض جنس انواع تحت خود نیستند؛ بلکه مفهوم عارضی و از معقولات ثانیه هستند؛ به دلیل این که 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. در حالی که جنس یک چیز به عنوان ذاتی، جایز نیست ثبوتش برای آن چیز متوقف بر برهان باشد (طوسی، ۱۳۶۷ ش: ۱۴۱). 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 (قوشچی، بی تا: ۱۶۶-۱۶۷).

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

۵. تجسم اعمال و انتقال حرکت از عرض به جوهر

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 (جوادی آملی، ۱۳۹۳ ش، ج ۱۲ ص ۴۱۵ و ۴۱۶). بر این اساس امکان این که 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 اعمال^۶ 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.

بنابر این 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 این که تجافی مطلقاً محال است (حسن زاده آملی، ۱۳۷۵ ش، ص ۴۰۴). 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 (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۸، ص ۳۴۷ و ص ۱۱؛ همان، ج ۳، ص ۸۵-۱۰۵). 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 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 به عنوان عرض بر اثر تکرار و اشتداد کیفی به شکل ملکه راسخ؛ یعنی صورت نفسانی جوهری در می‌آید و در نتیجه مبدا آثار خاص می‌گردد (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۹، ص ۲۹۱). 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 (رک: همان، ج ۳، ص ۳۱۲ و ۳۲۱). بنابر این تجسم اعمال، علاوه بر رفتار ظاهری، شامل اعمال غیر ظاهری همانند نیت، اندیشه و اعتقادات نیز می‌شود. بدین قرار انسان که در این جهان به عنوان نوع واحد شناخته می‌شود، اما در آخرت دارای کثرت نوعی است؛ به جهت این که 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 محصور می‌شود (همان، ج ۹، ص ۴ و ۲۲۵). 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 (رک: سبزواری، ۱۳۷۹ ش، ج ۵، ص ۳۵۳؛ همو، ۱۳۸۳ ش، ص ۴۲۲).

۶. اصطلاحات مشابهی مانند «تجسد اعمال» (ر.ک: ملا محمد مهدی نراقی، بی تا، ج ۱، ص ۳۶) و «تمثل اعمال» (ر.ک: خمینی، ۱۳۷۳ ش، ص ۴۳۹) و «تجسد اعراض» و «تجسم اعتقادات» (ر.ک: حسن زاده آملی، ۱۳۷۵ ش، ص ۳۹۱ و ۴۰۴) و «مشاهده احوال» (ر.ک: شیخ بهایی، ۱۳۷۴ ش، ۶۱۱-۶۱۲) نیز وجود دارد. ملاصدرا از تعبیر «تجسیم الاخلاق و تکوین النیات» نیز استفاده کرده است (ر.ک: ملاصدرا، ۱۴۱۹ ق، ج ۲، ص ۷۳۷).

۶. 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 ملائیک می‌گردد. این معنای سعادت حقیقی انسان است که از این طریق دارای حیات بالفعل و در قوام عقلی بی نیاز از ماده می‌شود.^۷ اما شقاوت اخروی هم زمانی است که 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 (ملاصدرا، ۱۳۵۴ ش، ص ۱۵۳ و ۲۷۱؛ همو، ۱۹۸۱ م، ج ۹، ص ۲۷). 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. مویادات 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 تجسم عمل انسان است (قرآنی، ۱۳۸۳ ش، ج ۵، ص ۱۲۲). خداوند می‌فرماید: «نَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ عُمًيًّا وَبُكْمًا وَصُمًّا» (الاسراء: ۹۹).

پیامبر گرامی اسلام (ص) درباره آیه «يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا» (۱۸) فرمود: ده گروه از امت من به صورت پراکنده محشور می‌شوند ... و اما کسانی که به صورت بوزینه محشور می‌شوند^۸ مردمان سخن چینند، اما کسانی که به صورت خوک محشور می‌شوند حرام خوارانند، و اما کسانی که به صورت 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 زبانهایشان را می‌چوند، 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

۷. از الإنسان له سبيل الى أن يكتسب سعادة حقيقية، بأن يخرج أولاً قوته العقلية من القوة إلى الفعل، لينتقل بالوجود كله على ترتيبه و نقشه و هيئته و نقشه. فيدرك الأول و ما يتلوه من الملائكة المقربين و ما بعده من الموجودات و ربما يحس بأدنى لذة من الاطلاع عليها في هذه النشأة، لمكان اشتغاله بالبدن. فإذا فارق البدن بالموت، أو حصل له ما حصل للمتجردين من جلباب البشرية، يعني ملكة خلع البدن حيثما شاء، يلحق بالملا الأعلى و يصير رفيق الملائكة. و هناك لجة الوصول. و هذا معنى السعادة في حق الإنسان (ملاصدرا، ۱۳۵۴ ش، ص ۱۵۳). و أما ذلك الكمال العقلي فهو السعادة الحقيقية التي يصير بها الإنسان حيا بالفعل غير محتاج في قوامها العقلي إلى مادة (همان، ص ۲۷۱).

۸. وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْفِرْدَوْسَ وَ الْخَنَازِيرَ وَ عَبْدَ الطَّاغُوتِ (مائدة: ۶۰).

محشور می‌شوند که در پی شهوتها و لذتها می‌روند و حق خدا را از اموال خود نمی‌پردازند، کسانی که جُبه پوشیده محشور می‌شوند، فخر فروشان و متکبرانند (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱۰، ۶۴۲).

از امام صادق (ع) نیز چنین روایت شده است: «یحشر الناس علی صور اعمالهم». در روایت دیگری چنین آمده است: «علی صور نیاتهم». همچنین در نقل دیگر چنین آمده است: «علی صورة تحسن عندها القردة والخنازیر» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۷، ص ۲۰۹؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۵ و ۲۲۷؛ همو، ۱۳۸۳ش، ج ۱، ۳۳۶).

همچنین از امام صادق (ع) چنین نقل شده است که فرمودند: «کسب الحرام یبین فی ذریته» کسب حرام در فرزند انسان اثر می‌گذارد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۱۲۵). 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 (جوادی آملی، ۱۳۹۳ش، ج ۱۲، ص ۴۱۵ و ۴۱۶).

بنابراین رفتار انسان همه عرض‌اند و این عرض قشری است که لب آن جوهر است، از تکرار افعال، جوهری به نام ملکات در نفس حاصل می‌شود که مواد بذره‌های صور اخروی‌اند (حسن زاده، ۱۳۷۵ش، ص ۴۰۳).

۸. 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 نشاء وجود ندارد و آنچه در این نشاء محال است در عالم آخرت نیز محال است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷، صص ۲۲۹ - ۲۳۰)؛ زیرا این یک قاعده عقلی است و تخصیص‌بردار 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 (شیخ بهایی، ۱۴۱۵ق، ص ۱۹۱). 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 عرض پنداری اعمال و رفتار از باب خلط تکوین و اعتبار است (جوادی آملی، ۱۳۵۲ش، ج ۵، ص ۹۲).

اما براساس آنچه در این نوشتار مبتنی بر اصالت وجود گفته شد، پاسخ روشن است؛ زیرا مراتب وجود 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 به عنوان 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 مساله به این است که با نگاه صدرایی سیر استکمالی مراتب وجود می تواند با قرائت مشایی نیز سازگار باشد. بدین قرار حرکت از یک مقوله به مقوله دیگر امکان پذیر می شود؛ زیرا ماهیات از منظر حکمت متعالیه و اصالت وجود متحد با وجود^۹ و تابع آن هستند^{۱۰}.

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 می آید. اما با نگاه هستی شناختی صدرایی و اصالت وجود و تشکیک آن، چنین امری امکان پذیر است. همانگونه که ملاصدرا در مورد جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس، این امر را مبرهن و محقق ساخته است^{۱۱} (ملاصدرا، ۱۳۶۰ش، ص ۲۲۱ - ۲۲۲).

بر مبنای وجودشناختی و بر اساس این که 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

۹. ملاصدرا معتقد است وجود و ماهیت در عالم خارج متمایز و جدای از یکدیگر نیستند: «فان الوجود لا یمتاز عن الماهية فی الاعیان» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۱۲ و ۸۴). در این صورت حکم یکی از آنها به دیگری نیزسرایت می کند. البته روشن است که وجود بالاصاله و ماهیت بالعرض و المجاز در خارج موجود است.

۱۰. لازم به ذکر است که بر مبنای وجود رابط که مورد تاکید ملاصدرا است، ماهیت به دلیل این که هیچ هویت استقلالی ندارد به حوزه مفهوم منتقل می شود 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 (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۲، ص ۳۰۰). به عبارت دیگر موجودات و ماسوی الله معنای حرفی پیدا می کنند. در حالی که ماهیت چون در جواب ماهو می آید طرف و محمول واقع می شود و طرف هرگز نقش ربط بازی نمی کند. 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 نمی آید و مفهوم فاقد فرد خارجی است (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج ۶، ص ۲۳ و ۴۴).

۱۱. إعلم أنّ نفس الإنسان جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء إذا استکملت و خرجت من القوة إلى الفعل. و البرهان علیه أنّ کل مجرد عن المادّة لا یلحقها عارض قریب لما مرّ من أنّ جهة القوة و الاستعداد راجعة إلى أمر هو بذاته قوة صرفة و یتحصل بالصور المقومة له و ما هو إلا الهیولی الجرمانیة. فیلزم من فرض تجرد النفس عن المادّة اقترانها بها. هذا خلف (ملاصدرا، ۱۳۶۰ش، ص ۲۲۱ - ۲۲۲).

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 قرار می‌گیرد. روشن است که با پذیرش اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، حرکت در وجود هر مقوله صورت گرفته است و این که 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 ابن سینا حرکت در کیف همان استحاله است که به تدریج شکل می‌گیرد (ابن سینا، ۱۴۰۴ق ب، ج ۱، ص ۱۰۲-۱۰۱). 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 (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۸۵). چنانچه اصالت به ماهیت داده شود، هرگز حرکت اشتدادی صورت نمی‌پذیرد به همین دلیل حرکات اشتدادی نشانه اصالت وجود است (مطهری، ۱۳۶۹ش، ج ۱، ص ۴۳۸). حکما یکی از ادله اصالت وجود را همین مراتب اشتدادی می‌دانند. مرحوم سبزواری این نکته را چنین بیان می‌کند:

کون المراتب فی الاشتداد انواعا استنار للمراد (سبزواری، ۱۳۷۹ش، ج ۲، ص ۶۳). 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 متحصله هستند. این انواع چون از حرکت اتصالی انتزاع می‌شوند و حرکت اتصالی قابل انقسام نامتناهی است، پس انواع منزعه نیز نامتناهی هستند. بدین قرار اگر ماهیت اصیل باشد لازم می‌آید انواع نامتناهی بالفعل و حاضر بین محصورین باشد (سبزواری، ۱۳۷۹ش، ج ۲، ص ۷۰-۷۱؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۸۳-۸۴).

نتیجه

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. بنابر این با حرکت اشتدادی در مراتب هستی و انتزاع ماهیت از این مراتب، حرکت از یک مقوله به مقوله دیگر اتفاق افتاده است. مبحث جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء نفس انسان در سیر استکمالی و نیز تجسم اعمال که مویذات 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

۱. قرآن کریم
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله. الشفاء (الطبیعیات). به تحقیق سعید زاید. قم: مکتبة آية الله المرعشی، ۱۴۰۴ق ب.

۳. ----- .التعليقات. تحقيق از عبد الرحمن بدوي. بيروت: مكتبة الاعلام الاسلامي، ١٤٠٤ق الف.
۴. اكبري، رضا. اصالت وجود و اصالت ماهيت؛ مواجهة دو مسئله فلسفي يا دو نظام فلسفي؟. حكمت معاصر، پژوهشگاه علوم انساني و مطالعات فرهنگي، سال چهارم، شماره دوم، ١٣٩٢ش، ص ٢١-٣٦.
۵. بهايي، محمد. الكشكول. ترجمه و تحقيق عزيزالله كاسب. تهران: انتشارات گلي، ١٣٧٤ش.
۶. بهمنيار بن المرزبان، ابوالحسن. التحصيل. تصحيح و تعليق از استاد شهيد مرتضى مطهرى. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ١٣٧٥ش.
۷. جوادى آملی، عبدالله. رحيق مختوم شرح حكمت متعاليه. ج ٦، تنظيم و تدوين حميد پاسانيا. قم: مركز نشر اسراء، ١٣٧٦ش.
۸. ----- .رحيق مختوم شرح حكمت متعاليه. ج ١٢. تنظيم و تدوين حميد پاسانيا. قم: مركز نشر اسراء، ١٣٩٣ش.
۹. ----- .تفسير موضوعى قرآن كريم. قم: مركز نشر اسراء، ١٣٥٢ش.
۱۰. حسن زاده آملی، حسن. اتحاد عاقل به معقول. قم: انتشارات قيام، ١٣٧٥ش.
۱۱. خمینی، روح الله. چهل حديث. قم: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام، ١٣٧٣ش.
۱۲. رازى، فخرالدين. المباحث المشرقية فى علم الالهيات و الطبيعيات. قم: انتشارات بيدار، چاپ دوم، ١٤١١ق،
۱۳. سبزواری، ملاهادی. اسرار الحكم. مقدمه از استاد صدوقی و تصحيح از كريم فيضى. قم: مطبوعات دينی، ١٣٨٣ش.
۱۴. ----- .شرح منظومه. تصحيح و تعليق از آيت الله حسن زاده آملی و تحقيق و تقديم از مسعود طالبی. تهران: نشر ناب، ١٣٧٩ش.
۱۵. صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم. شرح أصول الكافي (صدرا). محمد خواجوى. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، ١٣٨٣ش.
۱۶. ----- .المبدأ و المعاد. مصحح: سيد جلال الدين آشتياني. تهران: انجمن حكمت و فلسفه ايران، ١٣٥٤ش.
۱۷. ----- .الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة. ج ٣ و ٤ و ٨ و ٩. بيروت: دار احياء التراث العربى، ١٩٨١م-١٩٩٠م.
۱۸. ----- .مفاتيح الغيب. مقدمه محمد خواجوى. بيروت: مؤسسة التاريخ العربى، ١٤١٩ق.
۱۹. ----- .الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية. تصحيح و تعليق از سيد جلال الدين آشتياني. مشهد: المركز الجامعى للنشر، چاپ دوم، ١٣٦٠ش.
۲۰. ----- .المشاعر. به اهتمام هانرى كربين. تهران: كتابخانه طهورى، چاپ دوم، ١٣٦٣ش.
۲۱. طبرسى، فضل بن حسن. مجمع البيان فى تفسير القرآن. تحقيق محمد جواد بلاغى. تهران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ سوم، ١٣٧٢ش.
۲۲. طوسى، خواجه نصير الدين. كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد. شرح علامه حلى. قم: انتشارات شكورى، ١٣٦٧ش.
۲۳. ----- .شرح الاشارات و التنبيهات للمحقق الطوسى. قم: نشر البلاغة، ١٣٧٥ش.
۲۴. فارابى، ابو نصر. التعليقات فى الاعمال الفلسفية. بيروت: دار المناهل. ١٤١٣ق.
۲۵. قرائتى، محسن. تفسير نور. تهران: مركز فرهنگى درسهاى از قرآن چاپ يازدهم، ١٣٨٣ش.

۲۶. قوشجی، علی بن محمد. شرح تجرید العقائد (تجرید الکلام). قم: انتشارات بیدار، بی تا.
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب. الکافی (ط - الإسلامية). محقق - مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دار الکتب الإسلامية، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.
۲۸. مجلسی، محمدباقر. بحار الانوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. بیروت: دار إحياء التراث العربي، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق.
۲۹. مطهری، مرتضی. حرکت و زمان در فلسفه اسلامی. تهران: انتشارات حکمت، چاپ سوم، ۱۳۶۹ ش.
۳۰. ملایری، موسی، مرتجی، فاطمه. «بررسی انتقادی جنس انگاری جوهر در حکمت صدرایی». پژوهشهای هستی شناختی. سال ششم، شماره ۲۱، ۱۳۶۹ ش: ۷۲-۵۷.
۳۱. میرداماد، محمدباقر. القبسات. به کوشش مهدی محقق، سید علی موسوی بهبهانی، پروفسور ایزوتسو، ابراهیم دیباجی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۷ ش.
۳۲. ----، السيد احمد العلوی. تقویم الایمان و شرحه کشف الحقائق. مقدمه و تحقیق از علی اوجبی. تهران: موسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
۳۳. نراقی، ملا محمد مهدی. جامع السعادات. بیروت: انتشارات اعلمی، چاپ چهارم، بی تا.