

امکان انتقال حرکت از یک مقوله به مقوله دیگر بر پایه اصالت وجود

دکتر عبدالعلی شکر

دانشیار دانشگاه شیراز

Ashokr@shirazu.ac.ir

چکیده

مسئله اصلی نوشتار پیش رو 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 الحدود 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 تجرد 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.

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 داده اند. 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 دانسته اند. مساله اصلی این نوشتار آن است که آیا بر مبنای حکمت متعالیه صدرایی که قائل به اصالت وجود است و از طرفی ماهیت متحد با وجود و تابع آن است، می توان این انقلاب ذاتی را به گونه ای توجیه کرد که مستلزم محال نباشد؟ پاسخ این مقاله به این پرسش مثبت است؛ زیرا بر این مبنا، وجود وجه مشترک موجودات به شمار می رود. در این صورت عبور از یک مرحله به مرحله دیگر امکان پذیر خواهد بود. از طرفی ماهیات مطابق نظر ملاصدرا در خارج متحد با وجود و در احکام تابع آن هستند. بنابر این اگر از هر مرحله و مرتبه تشکیکی وجود، یک ماهیت قابل انتزاع باشد، می توان گفت به تبع تحولات وجودی، تبدل در مقولات ماهوی نیز صورت گرفته است. این بیان با اثبات حرکت جوهری تقویت می شود. 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 می شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ۶۹-۷۵). اما این که آیا حرکت می تواند 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. معنای حرکت در مقوله

ملاصدرا به پیروی از ابن سینا (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۹۸) چهار معنا برای حرکت در مقوله را ذکر و تنها یکی از آنها را می پذیرد و بقیه را نقد و نفی می کند.^۱ معنای اول این است که مقوله موضوع حقیقی حرکت باشد و بدون واسطه عارض آن شود. این را ملاصدرا نمی پذیرد؛ 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.

۱. 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 وتغيراً على التدرج والحق هو هذا القسم الأخير دون البواقي (ملاصدرا ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۶۹؛ نیز رک: ابن سینا، ۱۴۰۴ق، 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 نمی تواند موضوع حرکت باشد، به طریق اولی واسطه در عروض حرکت هم نمی تواند باشد. وقتی خود نتواند معروض حرکت باشد، نمی تواند واسطه در عروض حرکت برای غیر نیز باشد.

معنای سوم که ملاصدر آن را نیز نمی پذیرد، این است که مقوله جنس حرکت باشد. یعنی مقوله دارای انواعی باشد که یکی از آن انواع، حرکت است. براین 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 می شود 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 می شود. 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 نمی شود (جوادی، ۱۳۹۳، ج ۱۲، ص ۳۹۹) و نیازمند دلیل مستقلى است که مباحث حرکت جوهری متکفل تأمین آن است.

۲. انقلاب حقیقت یا استکمال وجودی

ملاصدرا انقلاب شیء را عبارت از این می داند 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^۲. 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 گونه ای که متقوم شود به اوصاف ذاتی دیگری غیر از آنچه در ابتدا واجد آن بوده است را ممتنع نمی داند؛ 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 می رسند و به صورت عقلیه منقلب و متبدل می شوند که در عالم اعلای عقلی با وصف وحدت و تجرد موجود می شوند. عکس این انقلاب در مورد نفوس نیز اتفاق می افتد؛ به این معنی که از عالم تجرد عقلی به عالم ماده منقلب می شوند و به جهت وجود ضعیفی که پیدا می کنند وابسته به بدن مادی و طبیعی می گردند. این موارد از انقلاب محال نیستند^۳ (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص: ۳۶۸-۳۶۹).

۲. 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 مرحله ای دارای ذاتیاتی است و در مراحل دیگر ذاتیات دیگری دارد (مطهری، مرتضی، ۱۳۶۹ش، ج ۱، ص ۴۳۷-۴۳۸).

۳. 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 واستكمال صورة جوهرية في نفسه حتى يصير متقوماً

۳. 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 حرکت‌های 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؛ 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، 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.

بأوصاف ذاتية أخرى؛ غير ما كانت أولا فليس ذلك بممتنع لأن الوجود متقدم على الماهية وهو أصل و الماهيات تبعة 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 جوهرأً مبسوطاً متحداً عقلياً فتكثرت 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).

۴. فأما 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).

بهمینار: 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 أنّ الجوهر لازم نسبة العرض الى ما تحته؛ ... فيشبه ان يكون الجوهرية من لوازم الجسم وغيره مما هو تحت الجوهر (بهمینار، ۱۳۷۵ ش، ۳۵۲). 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.

فخر رازی: میرداماد و بهمینار 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، ۱۳۹۶ ش، 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، اي حمل الجنس على انواعه؛ والاقلون على أنه محمول حمل اللوازم الغير المقومة. والحق مع الاقلين (فخر رازی، ۱۴۱۱ اق، 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، ۱۴۱۱ اق، 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، ۱۳۶۷ش: 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 نمی کند، زیرا به طور مثال ضاحک ذاتی انسان نیست و از معقولات ثانیه هم به شمار نمی رود (قوشچی، بی تا: ۱۶۶-۱۶۷).

بنابر این بر اساس نظر کسانی که جوهر را جنس انواع جوهری نمی دانند باید گفت در حرکت جوهری و استکمالی نفس که جسمانیة الحدود 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 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.

۴. 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 می شود. 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 می شود (جوادی آملی، ۱۳۹۳ش، 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^۵ همان رفتارها و اعتقاداتی است که در دنیا توسط انسان انجام می شود و در عالم آخرت به شکل واقعی خود تجسم پیدا می کند. آثار رفتار و اعمال انسان در نفس وی مستقر شده به شکلی

۵. اصطلاحات مشابهی مانند «تجسد اعمال» (ر.ک: ملا محمد مهدی نراقی، بی تا، ج ۱، ص ۳۶) و «تمثل اعمال» (ر.ک: خمینی، ۱۳۷۳ش، ص ۴۳۹) و «تجسد اعراض» و «تجسم اعتقادات» (ر.ک: حسن زاده آملی، ۱۳۷۵ش، ص ۳۹۱ و ۴۰۴) و «مشاهده احوال» (ر.ک: شیخ بهایی،

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 مطلقا محال است (حسن زاده آملی، ۱۳۷۵ش، 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، ۱۹۸۱م، 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، ۱۹۸۱م، 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 محشور 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، ۱۳۷۹ش، ج ۵، ص ۳۵۳؛ همو، ۱۳۸۳ش، ص ۴۲۲).

۵. 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

۱۳۷۴ش، ۶۱۱-۶۱۲) نیز وجود دارد. ملاصدرا از تعبیر «تجسیم الاخلاق و تکوین النیات» نیز استفاده کرده است (رک: ملاصدرا، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۷۳۷).

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 ملاّی اعلیّ ملحق و رفیق ملاّیک می‌گردد. این معنای سعادت حقیقی انسان است که از این طریق دارای حیات بالفعل و در قوام عقلی بی نیاز از ماده می‌شود.^۶ 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 جزء ملکات عقلی و بالفعل دارای ملکات عقلی شود که سعادت انسان در گرو اوست، آن وقت مطابق نظر صدرای که علم امر وجودی می‌داند، سیر از یک مرحله به مرحله دیگر صورت پذیرفته است.

۶. 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 (قرآنی، ۱۳۸۳ ش، ج ۵، ص ۱۲۲). خداوند می‌فرماید: «نَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ عُمًى وَ بُكْمًا وَ صُمًّا» (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^۷ مردمان سخن چینند، اما کسانی که به صورت خوک محشور می‌شوند حرام خواراند، و اما کسانی که به صورت وارونه محشور می‌شوند ربا خواراند، و کسانی که نابینا محشور می‌شوند همان کسانی هستند که در حکم دادن حق کشی می‌کنند، و کسانی که لال محشور می‌شوند که به اعمال خود مغرورند، و کسانی که زبانهایشان را می‌جویند، 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 (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۱۰، ص ۶۴۲).

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

۶. اذ 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 يتلوّه 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 بالملاّ 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 حياً بالفعل غير محتاج في قوامها العقلي إلى مادة (همان، ص ۲۷۱).

۷. وَ جَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرْدَةَ وَ الْخَنَازِيرَ وَ عَبْدَ الطَّاغُوتِ (مائدة: ۶۰).

همچنین از امام صادق (ع) چنین نقل شده است که فرمودند: «کسب الحرام بین 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 بذریه‌های صور اخروی‌اند (حسن زاده، ۱۳۷۵ش، ص ۴۰۳).

۷. 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 (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷، صص ۲۲۹ - ۲۳۰)؛ 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 (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 عَرَض 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 می‌تواند با قرائت

مشایی نیز سازگار باشد. بدین قرار حرکت از یک مقوله به مقوله دیگر امکان پذیر می‌شود؛ زیرا ماهیات از منظر حکمت متعالیه و اصالت وجود متحد با وجود^۸ و تابع آن هستند^۹.

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 امکان پذیر است. همانگونه که ملاصدرا در مورد جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس، این امر را مبرهن و محقق ساخته است^{۱۰} (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 جوهر 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

۸. 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 می‌کند. البته روشن است که وجود بالاصاله و ماهیت بالعرض و المجاز در خارج موجود است.

۹. 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 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 (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۲، ص ۳۰۰). به عبارت دیگر موجودات و ماسوی الله معنای حرفی پیدا می‌کنند. در حالی که 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، ۱۳۷۶، ج ۶، ص ۲۳ و ۴۴).

۱۰. 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).

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 گر نه 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، 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 للمواد (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 منتزعه نیز نامتناهی هستند. بدین قرار اگر ماهیت اصیل باشد لازم می‌آید انواع نامتناهی بالفعل و حاصر 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 محذوریتی 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

قرآن کریم.

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

- بهمنیار بن المرزبان، ابوالحسن. التحصیل. تصحیح و تعلیق از استاد شهید مرتضی مطهری. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵ ش.
- جوادی آملی، عبدالله. رَحِیقِ مَخْتومِ شَرَحِ حَکْمَتِ مَتَعَالِیَهِ ج ۶، تنظیم و تدوین حمید پاسانیا. قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۶ ش.
- جوادی آملی، عبدالله. رَحِیقِ مَخْتومِ شَرَحِ حَکْمَتِ مَتَعَالِیَهِ ج ۱۲. تنظیم و تدوین حمید پاسانیا. قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۹۳ ش.
- جوادی آملی، عبدالله. تفسیر موضوعی قرآن کریم. قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۵۲ ش.
- حسن زاده آملی، حسن. اتحاد عاقل به معقول. قم: انتشارات قیام، ۱۳۷۵ ش.
- خمینی، روح الله. چهل حدیث. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام، ۱۳۷۳ ش.
- رازی، فخرالدین. المباحث المشرقية فی علم الالهیات و الطبیعیات. قم: انتشارات بیدار، چاپ دوم، ۱۴۱۱ ق.
- سبزواری، ملاهادی. اسرار الحکم. مقدمه از استاد صدوقی و تصحیح از کریم فیضی. قم: مطبوعات دینی، ۱۳۸۳ ش.
- سبزواری، ملاهادی. شرح منظومه. تصحیح و تعلیق از آیت الله حسن زاده آملی و تحقیق و تقدیم از مسعود طالبی. تهران: نشر ناب، ۱۳۷۹ ش.
- شیخ بهایی، محمد. الکشکول. ترجمه و تحقیق عزیزالله کاسب. تهران: انتشارات گلی، ۱۳۷۴ ش.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. شرح أصول الکافی (صدرا). محمد خواجهوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. المبدأ و المعاد. مصحح: سیدجلال الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ ش.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. ج ۳ و ۴ و ۸ و ۹. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م-۱۹۹۰م.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. مفاتیح الغیب. مقدمه محمد خواجهوی. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۱۹ ق.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. تصحیح و تعلیق از سید جلال الدین آشتیانی. مشهد: مرکز الجامعی للنشر، چاپ دوم، ۱۳۶۰ ش.
- طبرسی، فضل بن حسن. مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تحقیق محمد جواد بلاغی. تهران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ سوم، ۱۳۷۲ ش.
- طوسی، خواجه نصیر الدین. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. شرح علامه حلی. قم: انتشارات شکوری، ۱۳۶۷ ش.
- قزائنی، محسن. تفسیر نور. تهران: مرکز فرهنگی درسهای از قرآن چاپ یازدهم، ۱۳۸۳ ش.

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

کلینی، محمد بن یعقوب. الکافی (ط - الإسلامية). محقق - مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دار الکتب الإسلامية، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.

مجلسی، محمدباقر. بحار الانوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. بیروت: دار إحياء التراث العربي، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.

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

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

ملایی، موسی، مرتجی، فاطمه. «بررسی انتقادی جنس انگاری جوهر در حکمت صدرایی». پژوهشهای هستی شناختی. سال ششم، شماره ۲۱، ۱۳۶۹ش: ۵۷-۷۲.

میرداماد، محمد باقر. القیسات. به کوشش مهدی محقق، سید علی موسوی بهبهانی، پروفیسور ایزوتسو، ابراهیم دیباجی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۷ش.

میرداماد، محمد باقر، السید احمد العلوی. تقویم الایمان و شرحه کشف الحقائق. مقدمه و تحقیق از علی اوجبی. تهران: موسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۷۶ش.