

## «جوهر» از دیدگاه ملاصدرا

دکتر رضا اکبریان \*

### چکیده

نظر ملاصدرا درباره جوهر و عرض با نظر ابن سینا و ارسطو متفاوت است. طبق نظر او وجود عرض، وجود فی غیره است، نه وجود فی نفسه لغیره؛ آن طور که ابن سینا معتقد بود. و به حکم اینکه حقیقتی است تابع جوهر، لازمه عرض بودنش این است که هیچ استقلالی در مقابل جوهر نداشته باشد و نه تنها استقلال ندارد، بلکه از مراتب وجود جوهر است، و بالاتر از این، مجموع جوهر و عرض شخص واحدی را به وجود می آورند که گویی اصلاً اثنییتی بین آن دو وجود ندارد. به گفته ملاصدرا، وجود ذهنی یا حضور صور در نفس یا ذهن که در نتیجه آن علم به اعیان خارجی و علم به ذات حاصل می شود، فراتر از مقولات جوهر و عرض است و با حقیقت وجود یکی است. به همین وجه، ما دیگر جوهر را نه در مقابل پدیدار و عرض قرار می دهیم و نه در برابر سیورورت و تغیر و دگرگونی. سخن ملاصدرا در اثبات حرکت جوهری بر این پایه استوار است که وجود شیء، همه چیز شیء است و ماهیت امری اعتباری است. او بر اساس اصل حرکت جوهری، اثبات می کند که حرکت در جوهر و ذات اشیاء ساری و جاری است و دگرگونی در اعراض و ظواهر، ریشه در ذات و جوهر اشیاء دارد، بنابراین، نیاز به محرک نخستین به عمق وجودات سیال راه یافته و در واقع وجودشان عین فقر و نیاز است. صدرالمتألهین ملاک ربط متغیرات به ثابت و حادثات به قدیم را همین جوهر سیال می داند که هویتی گذرا دارد و از جنبه هستی پذیری متکی به علت خویش است. بدین ترتیب حرکت طبیعی ارسطویی و تغیر دفعی یک جوهر به جوهر دیگر - که ابن سینا آن را همراه با تغیر تدریجی پذیرفته و از آن به کون و فساد تعبیر کرده است - جای خود را به حرکت جوهری وجودی می دهد که از منبع فیض لایزال الهی که دائم الفیض و دائم الفضل است، نشأت می گیرد. تحلیل چنین نظریه ای از ملاصدرا در باب جوهر و بیان تفاوت آن با نظر ارسطو و ابن سینا هدف اصلی این مقاله است.

### واژه های کلیدی

جوهر، عرض، جوهر سیال، حرکت جوهری، اصالت وجود، ملاصدرا.

\* - دانشیار گروه فلسفه و حکمت دانشگاه تربیت مدرس تهران.

ریشه و اصل مسأله جوهر - و نه مقوله عرضی - فکری ارسطویی است. خرده‌ای که ارسطو بر افلاطون گرفته، این است که وی کلی و جوهر را یکی شمرده، حال آنکه کلی در مقابل فردی است. از نظر ارسطو، شناخت وجود چیزی جز شناخت ماهیت و جوهر اشیا نیست که در صورت آنها یافت می‌شود، نه در ماده‌شان. پس صورت است که جوهر است، نه کلی. ارسطو که موجود و جوهر را یکی می‌داند و برای اعراض وجودی مستقل از جوهر قائل نیست، می‌تواند جوهر را موضوع مابعدالطبیعه قرار دهد و در نتیجه، فلسفه را علم به جوهر تعریف کند؛ بر خلاف فارابی و ابن‌سینا که جوهر و عرض را از تقسیمات ماهیت می‌داند، نه وجود. وقتی که ابن‌سینا وجود را به عنوان یک عنصر متافیزیکی متمایز از ماهیت، اساس تحلیلهای فلسفی خود قرار داد، وجود و راه شناخت آن اهمیت خارق‌العاده‌ای پیدا کرد. ابن‌سینا با چنین کاری فراتر از ارسطو رفته و تحلیل مفهوم وجود را به ورای ساحت جوهر؛ یعنی به ساحت وجود کشانده است. او بر خلاف ارسطو، ماهیت موجودات را به جوهر و عرض تقسیم کرده و مقولات ارسطویی را بر ماهیت اشیا موجود تطبیق داده است. در نظر او، هر یک از جوهر و عرض ماهیتی دارند و وجودی؛ چیزی که هست، وجود عرض قائم به وجود جوهر است.

لفظ «sub-stance» که معادل آن در اصطلاح فلسفی ما جوهر یا گوهر است، جمعاً به معنی چیزی است که در زیر ظواهر، پایدار است؛ بدین وجه که جزء دوم دلالت بر استمرار و ثبات جوهر دارد، و جزء اول مشعر بر اینکه این استمرار و ثبات در زیر کیفیاتی است که همواره دستخوش تغییرات و تبدلات ملحوظ شده‌اند. از همین جا معلوم می‌شود که تصور جوهر مستلزم اضافه و نسبت با غیر خود است؛ زیرا بودن زیر چیزهای دیگر دلیل بر این است که چیزهای دیگری غیر از جوهر نیز وجود دارد. پس در اینجا نوعی دوگانگی میان جوهر و عرض هست که آن را ذهن انجام می‌دهد.

به لحاظ سابقه تاریخی از لفظ یونانی «ousia» هم ذات و هم جوهر مراد می‌شده است. اشکال تصور جوهر را می‌توان بدین سان بیان کرد که در عین اینکه آن مستلزم تصور اضافه و نسبت است، حاجت فکری ما آن را مستقل از محمولها و پدیدارهایی می‌خواهد که در آنها نمایان می‌شود. به عبارت دیگر، می‌خواهیم همبستگی جوهر با اوصافش محفوظ بماند، و هم اینکه تصور جوهر مستقل از خصوصیات و اوصافش باشد. البته، جمع میان این دو ناممکن به نظر نمی‌آید؛ زیرا تبعیت محمولها و اوصاف را نسبت به جوهر، و استقلال جوهر را نسبت به آنها می‌توان ملحوظ داشت، اما از طرف دیگر، لااقل از این جهت که از جوهر خالی از اوصاف و اعراض نمی‌توان سخن گفت، جوهر نسبت به آنها نوعی تبعیت دارد.

نخستین فیلسوفان برحسب نوع جوهری که برای اصل و اساس اشیا قائل بودند، حوزه‌های مختلفی را پی‌افکنند. در یکی آتش و در یکی هوا و در دیگری آب، جوهر و اصل همه اشیا انگاشته شد. دیدیم که تصور جوهر مستلزم نوعی ثنویت است؛ مثلاً وقتی طالس می‌گفت که آب پر از خدایان است، در عین آنکه حضور خدایان را در آب بیان می‌کرد، میان آب و خدایانی که آن را پر کرده بودند، فرق می‌گذاشت. افلاطون در محاضرة سوفسطایی نظریه‌های مختلفی را جمع به جوهر ذکر کرده است، و فیلسوفان عقیده‌مند به سکون و ثبات را در مقابل معتقدان به تغییر و حرکت قرار داده و گفته است جوهر را پارمینیدس ساکن و ثابت و هراکلیتوس حرکت می‌دانسته است. افلاطون می‌گوید نباید دیگر مانند فیلسوفان پیش از سقراط جوهر را در بین عناصر جستجو کرد، چه آب و آتش و هوا هیچ کدام جوهر

نیستند، بلکه هر یک مرکب و نتیجه اختلاط چیزهایی است که از آنها ابتدایی‌تر است. جوهر همان مثال است و نفس با آن خویشاوند. در اینجا است که نخستین بار می‌بینیم که به جوهر مجرد توجه شده است. به نظر افلاطون رأی هراکلیتوس درباره بی‌ثباتی عالم متغیر درست است، لیکن در فوق دنیای متغیر، عالم مثل قرار دارد که عالم وحدتها؛ یعنی مثالها باشد.

نظریه افلاطون مورد انتقاد ارسطو قرار گرفت، و نظریه ارسطو تأثیر مهمی در بسط و تفصیل تصور جوهر کرد. ارسطو بر خلاف افلاطون که کلی و جوهر را یکی شمرده، بر این باور است که کلی در مقابل فردی است، و کلی آن است که حمل و اسناد آن به موضوعهای متعدد ممکن باشد، در صورتی که فردی چنین نیست. جوهر آن است که بتوان آن را با انگشت نشان داد، اما کلی، این صفت یا آن صفت است و دلالت دارد بر نوع و جنس اشیا، نه بر خود شیء فردی. خلاصه آنکه کلی جوهر نیست. به گفته ارسطو جوهر هر چیز مخصوص همان چیز است و به چیز دیگر تعلق ندارد، و حال آنکه کلی به اشیا و افراد بسیار تعلق می‌گیرد. به عقیده ارسطو، افلاطون در اینکه جوهر را با ذات یکی می‌پنداشته، در اشتباه بوده است، اما ارسطو جوهر را اتحاد صورت و ماده می‌دانسته، و هر چیزی را در این جهان، مرکب از صورت و ماده می‌انگاشته است. و از آنجا که تعیین و تفرد اشیا به صورت آنهاست و صورت است که با اتصال به تکه‌ای از ماده، به آن وحدت می‌بخشد، پس صورت است که جوهر است، نه کلی. با این همه، چیزهایی هم هستند که جوهرند و عاری از ماده، مانند صورتهای محض و مجرد. به عقیده ارسطو نفس، صورت بدن است، و نفس و بدن مانند صورت و ماده به هم متصل و پیوسته‌اند. نفس جوهر است؛ از این حیث که صورت بدن است و بالقوه دارای حیات است. ارسطو نه می‌توانست بگوید که آن صورت است، بی‌آنکه به نظریه مثل افلاطونی برگشته باشد، و نه می‌توانست بگوید که آن ماده است که در این صورت از اصحاب اصالت ماده به شمار می‌آمد. پس ناچار گفت آن اتحاد صورت و ماده است و بنابراین، جوهر همان فرد است، اما اگر فرد خود جوهر باشد، دیگر در پی جوهر بودن چه حاصلی دارد؟

ارسطو همانند متفکران یونانی معتقد بود که جهان، نظمی معقول است و تفکر عقلانی تنها می‌تواند صورت را تحصیل کند و به اعتبار این اعتقاد می‌کوشید با تعریف ماهیت اشیا، علم را به پیش ببرد. در واقع، علم ارسطویی در پی آن بود که از طریق استدلال عقلی، علل غایی و معقول اشیا را در علم خداوند کشف کند؛ عللی که تمام پدیده‌های جهان را بالضرورة متعین کرده است و پدیده‌ها نمی‌توانند به نحو دیگری جز آنچه هستند، باشند. او که در جوهر همه صور وجود؛ یعنی عقل و نفس و هیولی و صورت و جسم را می‌بیند و اعراض را دارای وجود مستقل از جوهر نمی‌داند، می‌تواند جوهر را موضوع مابعدالطبیعه قرار دهد و در نتیجه، فلسفه را علم به جوهر و ذات اشیا تعریف کند، لکن این سینا نمی‌تواند موضوع فلسفه را جوهر بداند؛ زیرا جوهر از آن جهت که ماهیت است، ممکن‌الوجود است و مابعدالطبیعه محدود به بحث در ممکن نمی‌شود.

### سرنوشت جوهر بعد از ارسطو

ارسطو مقولات دهگانه را مقولات وجود می‌داند، نه مقولات ماهیت؛ در حالی که ابن‌سینا به تبع فارابی، موجودات ممکن را مرکب از دو جزء تحلیلی عقلی به نام «وجود» و «ماهیت» می‌داند و آنها را از حیث ماهیت به مقولات دهگانه

جوهر و عرض تقسیم می‌کند (۱۴/ جزء اول، ص ۳۵؛ جزء ثانی، ص ۵۰۲). این تقسیم را نباید تصرف کوچکی در یکی از ابواب فلسفه به شمار آورد، زیرا این تقسیم، منشأ بسیاری از مسائل اساسی در فلسفه اسلامی می‌شود که در آثار یونانیان به چشم نمی‌خورد. اساس این مقولات بر این است که برای جوهر وجودی است و برای هر یک از مقولات عرضی وجودی جداگانه؛ چیزی که هست، وجود مقولات عرضی قائم به وجود جوهر است؛ یعنی موجودات عالم دسته‌بندی شده‌اند و در ده مقوله قرار گرفته‌اند. یک مقوله که جوهر است موضوع قرار می‌گیرد برای مقولات دیگر و خود آن مقولات هم گاهی موضوع قرار می‌گیرند برای مقولات دیگر؛ یعنی عرض موضوع برای عرض دیگر می‌شود، و هر جا هم که عرض موضوع عرض دیگر واقع بشود، در نهایت امر باید منتهی به جوهر شود، و محال است که خود آن عرض قائم به عرض باشد و آن هم قائم به عرض دیگر و در نهایت، به جوهر منتهی نشود. پس اساس این فکر بر نوعی بینونت و جدایی میان جوهر و عرض است؛ یعنی به هر حال جوهر از خود ماهیتی دارد و عرض هم از خود ماهیتی دیگر.

جهانی که ارسطو با آن سر و کار دارد، جهانی است که بالفعل موجود است. جهان اشیایی که وجود دارند، آن جهانی نیست که ممکن است فکر شود که می‌تواند موجود نباشد. آفرینش جهان به معنی تورات و انجیلی یا قرآنی برای ارسطو نمی‌توانست مشکلی باشد، زیرا جهانی که وی تصور می‌کند، جهانی است فاقد امکان موجود نبودن؛ جهانی که غیر ممکن است در گذشته‌ای بی‌آغاز وجود نداشته باشد. در چنین نظام مابعدالطبیعی جایی برای مسأله فرق و تمایز و رابطه و نسبت میان ماهیاتی که وجود ندارند، از همان آغاز کنار زده شده‌اند. اندیشه‌ای که در این جا بدان اشاره شده؛ یعنی اینکه جوهر از لحاظ وجود شناسی به عنوان یک موجود یکپارچه بی‌شکاف به تصور آمده که در آن ماهیت و وجود و وحدت کاملاً با یکدیگر متحد و یکی شده‌اند، توسط خود ارسطو با حداکثر وضوح در کتاب **متافیزیک** او بیان شده است<sup>(۱)</sup> (۱۴/ گاما، ۲، ۱۰۰۳، ب/صص ۲۶-۲۷).

درست در همین جاست که فلسفه ابن‌سینا و اساساً تفکر فلسفی مسلمین از فلسفه ارسطو جدا می‌شود. ابن‌سینا فاعلیت خدا را از نوع فاعلیت ایجاد می‌داند. از نظر او فاعل طبیعی چنانکه در جهان بینی ارسطو ذکر شده است، مبدأ تحریک؛ و فاعل الهی آن‌گونه که در فلسفه اسلامی در کنار فاعل طبیعی مورد توجه قرار گرفته است، مبدأ وجود است. برای ارسطو عدم، مسأله فلسفی نبوده، مسأله و معضل فلسفی او را چگونگی آمدن هستی از هستی تشکیل می‌داده است و برای حل همین مسأله و معضل است که او اصل حرکت را به عنوان اصلی اساسی در فلسفه خود مطرح کرده است. ارسطو در این چارچوب فکری است که سلسله حرکات و محرکات را به محرک نامتحرک منتهی می‌کند و آن را به عنوان موجودی که فاقد هر نوع حرکت و تغییری بوده، صرف کمال و کمال محض است، تئوس؛ یعنی خدا می‌نامد؛ خدایی که چون کمال محض است باید فاقد هرگونه حرکت و تغییری در ذات خود باشد؛ چون حرکت و تغییر برای وصول به کمال بالاتر و رفع نقص وجود در هستی محدود است (۱۴/ لاند، و بعد).

مسأله وجود و راه شناخت آن برای اولین بار به طور صریح به وسیله فارابی مطرح شد و وقتی که ابن‌سینا وجود را به عنوان عنصری متافیزیکی متمایز از ماهیت، اساس تحلیلهای عقلی - فلسفی خود قرار داد،<sup>(۲)</sup> اهمیت خارق‌العاده‌ای به خود گرفت. ابن‌سینا با چنین کاری فراتر از ارسطو رفته و تحلیل مفهوم وجود را به ورای ساحت جوهر؛ یعنی به ساحت وجود بالفعل کشانده است (۱۴/ ص ۲۰۸ و ۱۳/ ص ۴۰۰؛ ۱۴/ ۷ و ۱۲، فصل ۲، ۱۰۲۸b۲ و فصل ۷، ۱۰۷۲b۱۱).

ابن‌سینا همانند فارابی بین شناخت ماهیت اشیا و وجود آنها تمایز قائل می‌شود و نشان می‌دهد که ضمیمه کردن ماهیت کلی و فاقد تشخیص به ماهیت کلی و نامتشخص دیگر موجب تشخیص آنان نمی‌شود. از نظر او، ملاک تشخیص را نمی‌توان در انضمام و اقتران ماهیات جستجو کرد. تشخیص لازمه ذاتی وجود است و ماهیت تنها در سایه وجود، تعیین می‌یابد. این سخن فارابی، نقطه عطفی در تاریخ فکری - فلسفی به شمار می‌رود، زیرا تا این زمان، بحثهای فلسفی مبتنی بر این بود که موجودات خارجی را تنها به وسیله ماهیات باید شناخت و در حقیقت، ماهیت، محور اصلی مباحث فلسفی را تشکیل می‌داد، در حالی که پس از فارابی و ابن‌سینا توجه فلاسفه به سوی وجود معطوف شد و آنها دانستند که وجود عینی دارای احکام ویژه‌ای است که آنها را از راه احکام ماهوی نمی‌توان شناخت.

هنگامی که ارسطو در **متافیزیک** (۱۳/ ص ۴۰۰؛ مطابق با ۱۴/ کتاب ۱۲، فصل، ۱۰۷۲ الف ۱۱) خود، وجود را مورد بحث قرار می‌دهد و بین دو نوع آن صریحاً فرق قائل می‌شود، منظور او از وجود، جوهر است. نظریه وجود را در فلسفه ارسطو نمی‌توان جدا از نظریه او درباره جوهر بیان کرد. جوهر به عقیده ارسطو «یا صورت محض است اگر لاجسمانی باشد، و یا اتحاد صورت و ماده است اگر جسم باشد. هر یک از آنها من حیث هو، بر حسب فلسفه ارسطویی، موجودی بنفسه است که برای بقا، مستغنی از غیر است» (۲۰/ ص ۱۲۵). ابن‌سینا، ماهیت موجودات را به جوهر و عرض نیز تقسیم کرده و مقولات ارسطویی را به آن صورت که توسط فورفوریس تنظیم یافته، بر ماهیت اشیای موجود تطبیق داده است. بنابراین تمایز، ماهیتی که وابسته به چیز دیگری باشد - مانند رنگ روی دیوار - عرض است، و ماهیتی که مستقل باشد - مانند خود دیوار - جوهر است. مقوله جوهر نیز به ترتیب ذیل به سه قسمت منقسم می‌شود: عقل که کاملاً از ماده و امکان بی‌نیاز است؛ نفس که در عین بی‌نیازی از ماده، در فعل خود به جسمی نیازمند است؛ جسم که قسمت پذیر است و طول و عرض و عمق دارد.

برهانی که ابن‌سینا بر وجود جوهر اقامه کرده است، قابل مناقشه نیست. روی برهان فلسفی، شیء یا وجود بنفسه دارد یا وجود لغیره، و به حصر عقلی نمی‌تواند بیرون از این دو باشد. اگر وجود لغیره داشته باشد، آن غیر نیز یا وجود بنفسه دارد یا لغیره، آن چیز دیگر هم همین‌طور تا در نهایت امر، وجودهای لغیره باید منتهی شود به وجود بنفسه. پس جوهر قطعاً وجود دارد و اگر شکی باشد، در عرض است که وجود دارد یا ندارد. (۳) این مثل این است که بگویید دو شیء - به همان معنی که علیت و معلولیت را می‌شناسیم - علت و معلول یکدیگر باشند، که تقدم شیء بر نفس لازم می‌آید. در مورد عرض و موضوع هم همین‌طور است. اگر شیء عرض بود و موضوع داشت، دو نسبت مختلف در اینجا حکمفرماست، یعنی عرض نیازمند به موضوع و موضوع بی‌نیاز از عرض است و محال است یک شیء نسبت به شیء دیگر هم نیازمند باشد و هم بی‌نیاز. پس در باب جوهر و عرض، از نظر فلاسفه حسی، عرض وجود دارد، چون از طریق حس آن را می‌یابیم و کشف می‌کنیم، اما جوهر که حس آن را به ما نمی‌نمایاند، وجود ندارد. روی برهان فلسفی مطلب برعکس است، وجود جوهر مسلم است و وجود عرض قطع نظر از برهان مشکوک است.

در دنیای جدید، درباره جوهر و عرض از سوی فلاسفه حسی، فکری که پیدا شده، در جهت نفی جوهر بوده و تا حدود زیادی اساس این فکر را متزلزل کرده است. گفته‌اند اینکه ما می‌آییم اشیاء را به جوهری و اعراضی تقسیم می‌کنیم، و جوهر را موضوع و محل اعراض می‌دانیم و می‌گوییم یک چیزی هست که همه اعراض قائم به آن است، از کجا که چنین چیزی باشد؟ وقتی که فلسفه حسی پیدا شد و گفت جز به آنچه که حس به ما می‌دهد نمی‌شود اعتماد

کرد، قهرا هر جوهری جز مجموع اعراض چیز دیگری نیست. این که جوهر را به منزله اصل قرار داده‌اید، و اعراض را به منزله خواص جوهر و می‌گویید جوهر چیزی است که همه این اعراض قائم به آن هستند، و وجود لافسه نمی‌توانند داشته باشند، از کجا چنین ادعایی می‌کنید؟ جان لاک، جوهر را با تصدیق به وجود آن، چیزی شمرد که ما نمی‌توانیم به درستی بدانیم که چیست. بارکلی مدعی شد که چون درباره جوهر مادی چیزی نمی‌توانیم بدانیم، پس جوهر مادی وجود ندارد، و تصور جوهر، خاص امور غیر مادی است. هیوم نه فقط مانند بارکلی جوهر مادی را نفی کرد، بلکه جوهر مجرد را هم، که مورد تصدیق بارکلی بود، منتفی دانست. رأی هیوم در حقیقت نتیجه منطقی گفته جان لاک است که جوهر امری است که من نمی‌دانم چیست. بدین وجه تصور روشن و متمایز جوهر، چنانکه دکارت آن را بیان کرده بود، مشکلاتی برانگیخت که به نفی تصور جوهر از جانب هیوم منجر شد.

در این نظر نوعی بی‌اعتنایی و عدم توجه به ماهیات و خود امور و در عوض پرداختن به آنچه تحصیل و تحقق ظاهری دارد و به اصطلاح رایج در فلسفه پوزیتیویسم پوزیتیو است و رذّه هر گونه باطنی برای ظاهر امور مورد قبول است. در برابر ایشان، ابن‌سینا می‌گوید گو اینکه ما حس جوهرشناس نداریم، اما با عقل خود می‌فهمیم که موجود خارجی یا اینکه حالت و صفتی برای شیء دیگر و نیازمند به موضوعی است که متصف به آن شود و در این صورت عرض خواهد بود و یا نیازمند به موضوع و موصوف خارجی نیست و در این صورت آن را جوهر می‌نامیم. پس آنچه متعلق ادراکات حسی قرار می‌گیرد، اگر عرض باشد ناچار نیازمند به موضوع جوهری است و اگر نیازی به موضوع نداشته باشد، خود آن جوهر خواهد بود و به هر حال، از نظر عقل چاره‌ای جز پذیرفتن وجود جوهر جسمانی نیست.

در این باب، کانت آنچه را که هیوم خواسته بود تصدیق بشود، پذیرفته، اما بر خلاف شیوه هیوم، از دریافت نشدن آن به وسیله تجربه، منتفی بودن آن را نتیجه نگرفته است، بلکه چنین انگاشته که این ذهن آدمی است که آن را بار اشیا می‌کند. بنا بر عقیده او در جهان خارج از خود ما چیزی نیست که ما به ازای تصور ما از جوهر باشد؛ ما هستیم که آن را با خود آورده‌ایم. کانت، بودن پدیدارها و امور مشهود را فرع موجود بودن ذوات معقول می‌داند. به عبارت دیگر، وجود پدیدارها را از این جهت تصدیق دارد که قائل به وجود ذات معقول است. سعی کانت در مجموع، مصروف اثبات این است که اصل جوهر فقط در محدوده اعراض و پدیدارهاست که در کار است و از آنجا تجاوز نمی‌کند. اما عقیده نیچه این است که آنچه هست، پدیدار است و جز آن نیست و ورای این ظاهر هیچ نیست. طرفداران اصالت مصلحت عملی هم می‌گویند جوهر امر موهومی است. اما برگسن برای لفظ جوهر دو معنی در نظر گرفته است: یکی به معنی امری ثابت که آن را مطرود و منتفی می‌داند؛ و دیگری به معنی دیمومت که آن را می‌پذیرد و تار و پود اشیا و جوهر آنها می‌انگارد. بدین نحو جوهر همان تغیر است و یادآور قول هراکلیتوس. در نوشته های راسل هم آثار فکر هراکلیتوس دیده می‌شود؛ آنجا که گفته است: در علم فیزیک تاکنون جانب نظر پارمنیدس نگاه داشته می‌شد، و امروزه گرایش به رعایت عقیده هراکلیتوس غلبه دارد، و جز تغیر و جز حرکت چیزی وجود ندارد، و در علم به جای تصورات جوهر و علت، تصورات قانون و نسبتها فرمان رواست.

در آرای وایتهد هم لافل در بادی نظر آثاری از فکر هراکلیتوس به چشم می‌خورد. تصور جوهر چنانکه در فلسفه دکارت منظور نظر بود، دیگر پاسخگوی واقعیت - که به عقیده برگسن و وایتهد همواره در حرکت است - نیست. از این لحاظ، دیگر محلی نه برای جوهر باقی می‌ماند و نه برای مسأله ارتباط جوهرها با یکدیگر؛ چنانکه در



فلسفه دکارت مطرح شده بود. دکارت با قرار دادن فکر در یک طرف و امتداد در طرف دیگر، بی‌جهت انشعابی ایجاد کرده بود، و حال آنکه فقط حوادث هست و می‌توان آنها را خواه از نظرگاه فکر و خواه از نظرگاه امتداد به لحاظ آورد. هیدگر هم از تصور جوهر انتقاد کرده است. به نظر وی، حالات مطلقاً مختلفی برای وجود هست؛ چنانکه وجود یا به قولی جوهر یک سنگ، با حالت وجود یا جوهر یک آلت و افزار، و یا با حالت وجود یک آدمی هیچ شباهتی ندارد. اگر انسانی را در نظر بگیریم، می‌بینیم که نمی‌توانیم ذات او را در یک طرف بنهیم و هست بودنش را در طرف دیگر؛ ذات انسان عبارت است از هست بودنش؛ یعنی بودنش بیرون از خود و داشتن ارتباط با دیگران و با موجودات دیگر بودن. جوهری در صندوقی در بسته وجود ندارد، و می‌توان گفت اصلاً ذات جوهر واقعی این است که جوهر به معنی متداول آن نباشد.

سهروردی در مخالفت با نظر ابن‌سینا در باب تمایز مابعدالطبیعی بین وجود و ماهیت، بحث مهمی مطرح می‌کند که اگر بین جوهر خارجی و وجود آن تمایز حقیقی وجود داشته باشد، در این صورت چنان که جوهر به واسطه وجود خودش موجود شده باشد، به سبب امری عارضی موجود شده است و بدین ترتیب، ماهیت باید به وجهی، قبل از وجود آن وجود داشته باشد و وجود آن موجود هم باید وجود داشته باشد؛ الی غیر النهایه.<sup>(۴)</sup> او عقیده دارد که مفاهیمی چون وجود محض، ماهیت محض، شیئیت، حقیقت، ذات، وحدت، امکان، جوهر بودن و غیره، اعتباراتی عقلی هستند که واقعیتهای جدای از خود شیء با آنها منطبق نیست. الوان خاص، اشیای واحد جزئی و موجودات متشخص البته وجود دارند، اما رنگ کلی، وحدت کلی وجود کلی و... فقط اعتباراتی عقلی و مفاهیمی ذهنی هستند و بس (۲۴/صص ۶۴ و ۶۵). این دیدگاه به نوبه خود بر بنیادی عرفانی استوار است که وجهه نظر اصولی او نسبت به واقعیت است و به نظر او در باب تمایز میان علم حصولی و حضوری ارتباط دارد. در نظر شیخ اشراق، جواهر نوریه، موجوداتی جزئی و عینی هستند که بالذات ظاهر بنفسه و علت ظهور اشیای دیگرند (۲۴/صص ۱۱۰-۱۱۳ و ۲۸۹-۲۹۰). او اساساً نور را اشیای متکثری می‌داند که بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند و به واسطه چیزی که خود ظهوری ذاتی دارد، ظاهر برای یکدیگر خلق شده‌اند. از نظر او اگرچه موجودات، مطلقاً گسسته و منفصل از هم هستند، لکن نسبت به هم از چنان موقعیتی برخوردارند که می‌توان هر یک از آنها را بر حسب درجه قربشان به نور اعلا و درجه منور بودن آنها، شدید و ضعیف ندانست. بدین ترتیب، این انوار را باید موجودات خواند و نه وجود. آنها جوهر فرد هستند، نه امواج اقیانوس واحد وجود.

سهروردی وجود هیولی را به عنوان یک جوهر بدون فعلیت و جزئی از جوهر جسمانی انکار کرده و صورت جسمیه را همان جوهر جسمانی دانسته و سایر صورتهای عنصری و معدنی و نباتی را به عنوان اعراضی برای جوهر جسمانی پذیرفته است و در میان پنج نوع جوهری که مشائین قائل شده‌اند، تنها سه نوع از آنها جوهر عقلانی، جوهر نفسانی و جوهر جسمانی را قبول کرده است، ولی نوع دیگری از موجودات را به عنوان واسطه‌ای میان مجرد تام و مادی محض به نام اشباح<sup>(۵)</sup> مجرده و صور معلقه اثبات کرده که بعداً در اصطلاح متأخرین به نام جوهر مثالی و برزخی<sup>(۶)</sup> معروف شده است.<sup>(۷)</sup> او همچنین تقسیم دیگری از موجودات دارد که به درجه ادراک و آگاهی آنها بستگی دارد. یک موجود یا از وجود، آگاه است یا از آن غافل است. اگر آگاه است، یا این آگاهی از خود اوست، چنانکه انیات محضه و وجودات صرفه، چون نور اعلی و فرشتگان و نفوس بشری و رب‌النوعها چنین‌اند، یا برای آگاه شدن به چیز

دیگری نیازمند است، مانند ستارگان و آتش؛ به همین ترتیب اگر موجودی از خود غافل است، یا وجود آن از خود اوست و عین تاریکی است، مانند همه اجسام طبیعی، و یا وجود آن بسته به چیزی جز خود اوست، مانند رنگها و بوها. به این ترتیب است که مراحل مختلف سلسله مراتب موجودات با یکدیگر اختلاف پیدا می‌کنند. در نتیجه، ملاک برای تفاوت درجه موجودات، نوری است که هریک دارند، و این نور همان معرفت و آگاهی است. به این ترتیب، جهان از نور اعلی پدیدار می‌شود، بی‌آنکه پیوستگی مادی و جوهری میان آن دو وجود داشته باشد. علاوه بر این، نورالانوار در هریک از قلمروها خلیفه یا تمثیل و رمز مستقیمی از خود دارد، مانند خورشید در آسمان، آتش در میان عناصر، و نور اسفهدی در نفس آدمی، بدان صورت که در هر جا نشانه‌ای از او دیده می‌شود و همه چیز بر حضور او گواهی می‌دهد.

نظیر همین افکار را در نوشته‌های ملاصدرا می‌یابیم. آنجا که ما را به گذشتن و فراتر رفتن از علم حصولی و مفاهیم کلی فرامی‌خواند. اگر رهنمودهای ملاصدرا را به کاربندیم، از جوهر، تصویری غیر عقلی صرف خواهیم داشت. در نظر وی، در ورای عرصه اشیاى مرئی و مدرک به عقل، زمینه‌ای در خود ما و در اشیا هست که انسان از درک حقیقت آن توسط مفاهیم و صور ناتوان است. این نظریه، کاملاً مخالف نظریه متعارف است که برحسب آن جوهر امری است بیان شدنی. بنابراین، به جای تصور جوهری قابل توصیف و بیان، قائل به جوهری می‌شود توصیف نشدنی به نام وجود که بیشتر یک نوع اشراق باطنی و تجربه درونی است. در مقابل فلسفه مذهب متعارف عقلی که بر حسب آن تمام عناصر اصلی و حدهای واقعیت را می‌توان با مفاهیم بیان کرد، به مذهب اصالت وجود می‌رسیم که هم غیر عقلی است و از طریق دریافت شهودی برای ما حاصل می‌شود و هم عقلی است؛ یعنی برای بحث درباره آن چاره‌ای جز استفاده از مفاهیم و صور عقلی وجود ندارد.

بر این اساس، موجود به عنوان یک مفهوم عام که حاکی از مطلق واقعیت است، اختصاص به فلسفه ابن‌سینا و یا ارسطو ندارد. هر فلسفه‌ای از جمله فلسفه ملاصدرا عهده‌دار بحث درباره واقعیت است. آنچه که نظر فلاسفه را از هم متمایز می‌کند، محکی «موجود» در خارج است. ارسطو، واقعیت را منحصر در جوهر و عرض می‌داند و معتقد می‌شود که آنچه در خارج واقعیت دارد، ماهیت موجود است؛ در حالی که ابن‌سینا واقعیت را به دو قسم واجب و ممکن تقسیم می‌کند و آن را منحصر در ماهیت موجوده نمی‌داند. از نظر وی، می‌توان موجودی را در خارج تصور کرد که وجود صرف و بدور از ماهیت است، همان طور که می‌توان موجودی را در خارج در نظر گرفت که مرکب از وجود و ماهیت است. از این روست که گفته می‌شود ابن‌سینا با مفهومی به عنوان موجود سرو کار دارد که از اصل واقعیت حکایت می‌کند و می‌تواند ماهوی و یا غیر ماهوی باشد. به گفته ملاصدرا، وجود ذهنی یا حضور صور در نفس یا ذهن که در نتیجه آن علم به اعیان خارجی و علم به ذات حاصل می‌شود، فراتر از مقولات جوهر و عرض است و با حقیقت وجود یکی است. نظر صدرالمتألهین در این باب با نظر ابن‌سینا فرق دارد. ابن‌سینا بحث خود را درباره وجود در کتاب شفا، بخش الهیات، با این گفتار آغاز می‌کند که وجود یکی از مفاهیم اولی یا اساسی است که حاکی از وجودات متکثره است، حال آنکه ملاصدرا با حقیقت واحد وجود سروکار دارد که باطن وجودات و جواهر متکثره است.<sup>(۸)</sup>

مسأله ارتباط جوهرها با یکدیگر که در صورت فرض تعدد آنها حل آن بسیار مشکل می‌نمود، دیگر لاینحل نخواهد بود، بخصوص اگر آنها را ظهورات وجودات بینگاریم. ملاصدرا گفته است ما باید شاکله و شمایل را که ابن‌سینا از وجود کشیده بود، به کنار بنهیم و از طرحی که در این زمینه ریخته بود، صرف نظر کنیم و بدانیم که جوهری



نیست که در جوهری دیگر یا در جوهرهای دیگر، نباشد. ملاصدرا از ظهور هستی یاد کرده و گفته بود جوهر به تبع وجودات جدا از یکدیگر نیستند، زیرا که آنها با یکدیگر و با وجود مستقیماً مرتبطند. به همین وجه، ما دیگر جوهر را نه در مقابل پدیدار و عرض قرار می‌دهیم و نه در برابر صیوررت و تغیر و دگرگونی. به هر حال، به جایی می‌رسیم بسیار دور از عقیده معمولی دربارهٔ جوهر. اگر چیزی یافت بشود که جوهر باشد، آن دیگر به معنی متداول این لفظ تصور نمی‌شود، بلکه در ورای حدها و نسبتها در حالاتی که نزدیک به ناخودآگاهی است، خودنمایی می‌کند. در این مورد ما باید در جستجوی حقیقت باشیم و حقیقت را با اتحاد جوهر و اوصافش و با اتحاد با وجود جستجو کنیم.

نباید ادعا کرد که ملاصدرا راه شناخت حقیقت وجود را منحصر در درک شهودی و حضوری آن می‌داند. از نظر او کسانی که به درک شهودی آن نرسیده‌اند، می‌توانند از طریق تحلیلهای عقلی به مطالعه دربارهٔ آن بپردازند. می‌دانیم که ارسطو راه درک جوهر اشیا را عقل می‌دانست. ابن‌سینا هم برای درک جوهر اشیا و همچنین درک وجود اشیا و احکام ضروری و ذاتی مربوط به آن، راه عقل را تنها راه شناخت معرفی می‌کرد. اما ملاصدرا به پیروی از شیخ اشراق، راه درک وجود را تنها تحلیلهای عقلی نمی‌داند، بلکه به کشف و شهود عرفانی نیز توجه دارد.<sup>(۹)</sup> او همواره اظهار می‌کند که بدیهی بودن وجود در مقام تصور به این معنی نیست که از لحاظ مابعدالطبیعی نیز بدیهی و روشن باشد. از این رو، تمام هدفش این است که در فلسفه‌اش، این معنای هستی را بروشنی در آورد و احکام ضروری آن را به روش عقلی مبرهن و مدلل سازد. او بر این نکته تأکید می‌کند که علم به وجود یا از طریق مشاهدهٔ حضوری است و یا به واسطهٔ استدلال کردن بر آن از طریق آثار و لوازمش.<sup>(۱۰)</sup> درک این واقعیت تا زمانی که شعور انسان بر پایهٔ تجربهٔ روزمرهٔ باقی بماند، قابل حصول نیست. انسان در این ساحت از معرفت، نه تنها قادر به درک وجود نیست، بلکه نمی‌تواند جوهر اشیا را نیز درک کند، چرا که انسان نه حس جوهریاب دارد و نه حس وجودیاب.

صدرالمتألهین با استفاده از حرکت جوهری و با قول به اتحاد عالم و معلوم، رشد و تعالی علم انسانی را در گرو اشتداد و استکمال وجودی و رشد درونی و ذاتی او می‌داند که طی آن، مدرک از مرتبهٔ وجودی خود فراتر می‌رود و به مرتبهٔ وجودی مدرک می‌رسد. بنابراین، وقتی گفته می‌شود ماهیت، معلوم است، معلوم بودن، حقیقتاً وصف ماهیت نیست، بلکه وصف و نعت خود وجود است. علمی که نفس از اعیان حاصل می‌کند، همانند اشراق نور وجود است که ساری و جاری در همه چیز است و از وحدت اطلاقی سعی برخوردار است.

هنگامی که ملاصدرا تلاش می‌کند تا ضمن اصل اتحاد عالم و معلوم، تبیین متافیزیکی خاصی از رابطهٔ ذهن و عین ارائه دهد،<sup>(۱۱)</sup> نشان می‌دهد که حقیقت وجود بر حسب مراحل رشد و تعالی انسان و درجات مختلف شعور و آگاهی وی به صورتهای مختلف ادراک می‌شود. او در تبیین این معنا از اصل حرکت جوهری استفاده می‌کند که بر اساس آن در باب علم و ادراک و نحوهٔ پیدایش آن سخنی متفاوت با سخن پیشینیان ارائه می‌شود.<sup>(۱۲)</sup> آنها اختلاف نفوس انسانها را از عالیترین مرتبه تا پایین‌ترین مرتبه به اعراض می‌دانستند و می‌گفتند که در جوهر انسانی تحولی ایجاد نمی‌شود، ولی ملاصدرا جوهر نفس را حقیقت واحد مشکک می‌داند که هماهنگ با درجات مختلف علم و ادراک، از حرکت استکمالی و اشتداد وجودی برخوردار است (۲۵/ج ۳، صص ۳۲۱-۳۲۷). از نظر او - که قائل به اصل اتحاد عالم و معلوم است - رشد و تعالی علم انسانی در گرو اشتداد و استکمال وجودی و رشد درونی نفسانی است، نه اینکه شخص دارای روحی باشد که به طور ثابت همراه او باقی است و فقط علم او همانند حالات و صفاتش دگرگون شود.

اما چرا خود را جوهر می‌انگاریم؟ زیرا در خود حقیقتی وجودی را مستقیم و بی‌واسطه شهود می‌کنیم که ثابت و پابرجاست، و همین هویت ما را تشکیل می‌دهد. هیوم عقیده داشت که نخستین عنصر احساس درونی ما دربارهٔ جوهر، همان احساس دوام و استمرار خودمان است و این استمرار و دوام، ابتدا استمرار بعضی از احساسهای بدنی است که اساس فیزیولوژیک شخصیت ماست و گوئی در زیر پدیدارهای دیگر بدن ما، استوار است، و عنصر دیگر، پدیدارهای عاطفی و خاطره‌ای است که می‌توان تا حدودی آنها را مربوط به یکدیگر دانست. از نظر ملاصدرا اگر ما خود نفس را با اندیشه و حالات نفسانی خود، چون ادراک و اراده مورد توجه قرار دهیم و سپس حال وجودی آنها را با همدیگر بسنجیم، آشکارا خواهیم دید که وجود ادراک و اراده به وجود نفس قائم است، نه به عکس. به بیان دیگر، وجود ادراک و اراده عین وجود نفس نیست، ولی خارج از وجود من نیز نیست؛ یعنی دو گونه وجود است که یکی از آنها در تحقق خود محتاج به دیگری است که او را مهد خود موضوع قرار داده تا نام هستی را دارا شود. ما این دو وجود را به نام جوهر و عرض می‌نامیم. از همین جا، خواص و آثاری را که از خارج به ما وارد می‌شوند، نام عرض داده، اعراض می‌دانیم و همان موضوعی را که این اعراض به حسب وجود می‌خواهند، با اینکه حس نمی‌کنیم، جوهر می‌دانیم. به بیان ساده‌تر، ما حاسهٔ جوهر شناس نداریم، ولی محسوساتی که با حواس خود می‌یابیم چون اعراض هستند، همراهشان جوهری را اثبات می‌کنیم.

صدرالمتألهین بر پایهٔ اصالت وجود و وحدت تشکیکی آن، تبیینی وجودی از نفس ارائه می‌کند. از نظر او نفس، جوهر مستقلی است که نخست به صورت جسم ظاهر می‌شود، آن‌گاه از طریق حرکت جوهری به نفس نباتی، نفس حیوانی و سرانجام نفس ناطقهٔ انسانی تبدیل می‌شود. تمامی این مراحل در جوهر ابتدایی یا نطفه نهفته است؛ نطفه‌ای که از طریق حرکت جوهری تمامی مراحل جوهری را طی می‌کند تا آنکه یکسره از تعلق ماده و قوهٔ آزاد می‌گردد و در عالم عقول مجرد به جاودانگی دست می‌یابد. به بیانی دقیق‌تر، نفس در آغاز، جسم است که با دگرگونی درونی از مراحل گوناگون می‌گذرد تا سرانجام از قید ماده و تغییر مطلقاً آزاد می‌گردد (۲۷/ص ۱۵۲ به بعد). ملاصدرا مطابق اصل حرکت جوهری، نفس را محصول (۲۵/الجزء الاول من السفر الرابع باب هفتم، فصل ششم، ص ۳۹۰ به بعد) حرکت جوهری بدن می‌داند. در نظر او نفس، موجود خاصی است که در پیدایش و ظهور، نیازمند زمینهٔ مادی است، اما در بقا و دوام مستقل از ماده و شرایط مادی است. نخست به صورت جسم ظاهر می‌شود و آن‌گاه از طریق حرکت جوهری به نفس نباتی، نفس حیوانی و سرانجام نفس ناطقهٔ انسانی تبدیل می‌شود. نکتهٔ مهم اینجاست که تمامی این مراحل در جوهر ابتدایی به نحو قوهٔ تحقق دارند و سپس از طریق تحول ذاتی درونی و طی تمامی این مراحل وجودی، در نهایت از تعلق ماده و قوهٔ آزاد می‌گردد. قاعدهٔ مشهور ملاصدرا «النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» که به نام او در متون فلسفی ضبط است، ناظر به حقیقت فوق است (۲۵/الجزء الاول من السفر الرابع باب ۷، فصل ۱، ص ۳۲۸)..

ملاصدرا بر اساس حرکت جوهری، در باب علم و ادراک<sup>(۱۳)</sup> و نحوهٔ پیدایش آن نیز، سخنی دارد که با سخن پیشینیان<sup>(۱۴)</sup> متفاوت است. از نظر او که قائل به اصل بسیار مهم اتحاد عقل و عاقل و معقول است، رشد و تعالی علم انسانی در گرو اشتداد و استکمال وجودی و رشد درونی نفسانی است، نه اینکه شخص دارای روحی باشد که به طور ثابت همراه او باقی باشد و فقط علم او همانند حالات و صفاتش دگرگون شود. او پس از ایراد نقضهای متعدد بر

شیخ‌الرئیس<sup>(۱۵)</sup> اثبات این اصل را متفرع بر تحقیق در اصولی چند از مبانی حکمت متعالیه و عدول از بسیاری از مسائل حکمت رایج می‌داند. او علاوه بر قبول جاودانگی بخش عقلانی نفس انسانی به تبعیت برخی از عرفا، برای قوه خیال نیز گونه‌ای جاودانگی قائل می‌شود و نشان می‌دهد که نفس در مرحله اول، همچون موجودات متعلق به عالم برزخ، پس از مفارقت از بدن و گذراندن رنج و عذاب سرانجام به وصال حق می‌رسد (۲۸/ صص ۳۴۱-۳۵۸). در میان قوای نفس، تعقل و تخیل، ذاتی نفس است و از جوهر نفس نشأت می‌گیرد، در حالی که قوای نباتی و حیوانی از طریق جسم منتقل می‌شود. از نظر او در آخرت به تمام نفوس قدرت خلق صور خارجی داده می‌شود و اعضای بدن که به نظر خارجی می‌آیند، در آخرت از درون و ذات و جوهر نفس خلق می‌شوند؛ به طوری که حشر نفس واقعاً با حشر بدن همراه خواهد بود.

### ارتباط میان جوهر و عرض

ملاصدرا در این باب بیان دقیقی دارد که از نظر او در باب جوهر نشأت می‌گیرد. نظر ملاصدرا درباره رابطه جوهر و عرض، با نظر ابن‌سینا و حتی ارسطو متفاوت است. طبق این نظر، وجود عرض، «وجود فی غیره» است که از آن به وجود رابط، تعبیر می‌شود و متأثر از نظر ملاصدرا در باب علیت است. از این جهت، عرض به حکم اینکه حقیقتی است تابع جوهر، لازمه عرض بودنش این است که هیچ استقلالی در مقابل جوهر نداشته باشد. بنابراین، در تمام احکام تابع جوهر است و اگر عرض متغیر باشد، امکان ندارد که جوهر متغیر نباشد. بر این تکیه شده است که وجود عرض لافسه عین وجوده لغیره است. با این وصف، عرض هیچ استقلالی در مقابل جوهر ندارد، و نه تنها استقلال ندارد، بلکه از مراتب وجود جوهر است؛ یعنی مجموع جوهر و عرض شخص واحدی را به وجود می‌آورند، نه اینکه دو شخص و دو تشخص باشند، ولی در کنار یکدیگر قرار دارند. این سخن ملاصدرا ریشه در سخنان پیشینیان دارد. در جهان اسلام، این جریان به طور تدریجی بدون اینکه توجه زیادی جلب کند، بعدها، میان خود فلاسفه پیدا شد که بسیاری از این اعراض<sup>(۱۶)</sup> از عرض بودن خودشان افتادند؛ یعنی به آن معنای ارسطویی عرض نیستند. یکی از آنها «کم»<sup>(۱۷)</sup> است. از زمان ابن‌سینا به این سو، مسلم شده است که «کم» عرض تحلیلی جوهر است، نه عرض خارجی؛ یعنی این‌طور نیست که در واقع و در خارج جوهر ماهیتی داشته باشد و کم ماهیتی دیگر؛ جوهر وجودی داشته باشد و کم وجود دیگری که در ظرف خارج عارض بر آن شده باشد که ظرف عروض و ظرف اتصاف هر دو خارج باشد؛ خیر، بلکه کم و جسم یعنی جسم طبیعی و جسم تعلیمی فرقشان اعتباری است؛ یعنی اگر جسم را لایشرط از تعیین در نظر بگیریم، جسم طبیعی است، و اگر با تعیین در نظر بگیریم، جسم تعلیمی است. پس کم در ظرف ذهن عارض بر جوهر می‌شود، نه در ظرف خارج. وقتی چنین بود، از مقولات ارسطویی خارج می‌شود. ملاصدرا در ضمن بحث از مکان و زمان روشن ساخت که کمیتهای متصل از چهره‌های وجود اجسام هستند و وجودی جداگانه از وجود جسم ندارند و به اصطلاح جعل تألیفی و ایجاد مستقلی به آنها تعلق نمی‌گیرد، هرچند ذهن می‌تواند آنها را به عنوان ماهیات مستقلی در نظر بگیرد. با در نظر گرفتن این نکته می‌توان آنها را به یک معنی از اعراض اجسام به حساب آورد، اما اعراضی که وجود آنها عین وجود جسم است و همه ماهیات آنها با یک وجود موجود می‌شوند.

در مورد «کم منفصل» هم، ملاصدرا همانند فلاسفه پیشین عدد را دو می‌داند که قابل انقسام به دو واحد است و یک را مبدأ عدد می‌نامد، ولی نوعی از اعداد به شمار نمی‌آورد. در نظر او، در خارج غیر از اشیایی که متصف به وحدت

و کثرت می‌شوند؛ یعنی معدودات، چیزی به نام عدد تحقق نمی‌یابد؛ مثلاً هنگامی که یک فرد انسان در جایی قرار دارد، غیر از وجود خودش چیزی به نام وحدت در او به وجود نمی‌آید، اما با توجه به اینکه انسان دیگری در کنار او نیست، مفهوم واحد از او انتزاع می‌شود. همچنین هنگامی که فرد دیگری در کنار وی قرار می‌گیرد، فرد دوم هم یک واحد است، ولی ما ایشان را با هم در نظر می‌گیریم و مفهوم دو را به آنان نسبت می‌دهیم و گرنه میان آنها عرضی خارجی به نام عدد دو تحقق نمی‌یابد و راستی چگونه می‌شود عرض واحدی به نام عدد دو قائم به دو موضوع باشد و باز هنگامی که فرد سومی در کنار آن دو نفر می‌نشیند، از مجموع آنان عدد سه را انتزاع می‌کنیم، اما چنان نیست که یک عرض عینی به نام دو نابود شده و عرض دیگری به نام سه به وجود آمده باشد و در همین حال می‌توانیم همان دو نفر سابق را در نظر بگیریم و عدد دو را به ایشان نسبت دهیم؛ چنانکه می‌توانیم یکی از آنان را با فرد جدیدالورود با هم در نظر بگیریم و آنها را دو نفر بنامیم. از جمله شواهد بر اعتباری بودن مفهوم عدد این است که اگر عدد امری عینی می‌بود، می‌بایست در موضوعات محدودی بی‌نهایت عدد تحقق داشته باشد. دیگر اینکه عدد به مجردات و مادیات و امور حقیقی و اعتباری به طور یکسان نسبت داده می‌شود. آیا می‌توان هنگامی که عدد را به مجردات نسبت می‌دهیم، آن را عرضی مجرد بدانیم و هنگامی که آن را به مادیات نسبت می‌دهیم، آن را عرضی مادی تلقی کنیم و آیا می‌توانیم هنگامی که عددی را به امور حقیقی نسبت می‌دهیم، آن را امری حقیقی بدانیم، اما هنگامی که همان عدد را بر امور اعتباری حمل می‌کنیم، امری اعتباری بشماریم یا اینکه برای امور اعتباری صفت و عرضی حقیقی و عینی اثبات کنیم.

مقوله دیگر مقوله اضافه است. ملاصدرا تصریح می‌کند که اضافه هم در خارج، وجودی جدا از وجود مضاف ندارد، حتی در مورد اضافه یک قدم بالاتر می‌رود و می‌گوید اساساً اضافه از معقولات ثانیه است؛ یعنی صرفاً یک مفهوم انتزاعی است که ماهیت و وجودی در خارج ندارد. بنابراین، مقوله اضافه هم از مقوله بودن خارج می‌شود. کار اضافه که به اینجا برسد، چند مقوله دیگر که آنها هم مقولات نسبی هستند، همین سرنوشت را پیدا می‌کنند. مقوله متی، وضع، این، جده. مقوله ان یفعل و ان ینفعل چون داخل در باب حرکت می‌شوند کارشان به شکل دیگر مشکل می‌شود. همچنین از نظر اینکه مقولات نسبی هستند، از جهت دیگری با مشکل مواجه می‌شوند. و اینکه در مورد آنها کلمه هیأت را اضافه می‌کنند، دردی را دوا نمی‌کند. از این رو، نمی‌توان اضافه را از مفاهیم ماهوی و معقولات اولی دانست و بهترین دلیل این است که نسبت دادن موجودی به موجود دیگر، بستگی به شخص نسبت دهنده دارد که آنها را با یکدیگر مقایسه می‌کند و مفهومی که در گروه مقایسه و نسبت‌سنجی باشد نمی‌تواند از یک امر عینی و مستقل از اعتبار و لحاظ ذهنی حکایت کند؛ مثلاً نسبت برادری بین دو برادر یا نسبت پدرفرزندی میان پدر و فرزند یک امر عینی نیست که میان آنها به وجود بیاید بلکه ذهن با در نظر گرفتن این که دو نفر از یک پدر و مادر به وجود آمده‌اند و در این جهت شریک هستند، اضافه متشابهه الاطرافی به نام برادری را انتزاع می‌کند. همچنین مفاهیم بزرگی و کوچکی، دوری و نزدیکی و... همه از مفاهیمی هستند که با نسبت‌سنجی به دست می‌آیند و هیچ کدام از آنها ما بازای عینی ندارد؛ هر چند هر یک از آنها منشأ انتزاع خاصی دارد و نمی‌توان به دلخواه هر مفهوم اضافی و نسبی را به هر چیزی نسبت داد. از جمله شواهد اعتباری بودن اضافه این است که از یک سو در رابطه خدای متعال با انواع مخلوقاتش صدق می‌کند و از سوی دیگر، بین دو امر اعتباری و بین یک موجود و یک معدوم و حتی میان دو امر ممتنع الوجود نیز برقرار می‌شود و روشن است که خدای متعال معروض هیچ عرضی واقع نمی‌شود و همچنین امور اعتباری و معدومات نمی‌توانند

متصف به صفات عینی و خارجی شوند. با دقت در سایر مقولات نسبی نیز روشن می‌شود که غیر از طرفین نسبت که منشأ انتزاع این مفاهیم هستند، امر عینی دیگری به نام نسبت خارجی وجود ندارد؛ چه رسد به اینکه در اثر نسبت، هیأت خاصی هم برای موضوع پدید آید و اتصاف اشیای خارجی به این گونه مفاهیم دلیل وجود مابازای عینی برای آنها نیست؛ چنانکه امر در همه مقولات ثانیه فلسفی به همین منوال است.

در مقوله کیف هم، علم جدید بعضی از اقسام آن را از اعتبار انداخته است. کیفیات جسمانی از قبیل الوان، امروزه دیگر به صورت امور قائم به جسم شناخته نمی‌شوند. سفیدی چیزی نیست جز عکس‌العمل اجسام نسبت به نور. بعضی از اجسام، نور را به تمام اجزایش جذب می‌کند، این می‌شود سیاه. جسمی هست که تمام آن را پس می‌دهد، این می‌شود سفید. برخی اجسام بعضی را پس می‌دهند و بعضی را جذب می‌کنند و به این ترتیب رنگهای دیگر را تشکیل می‌دهند. در واقع، آن را که ما می‌بینیم خود نور است، نه چیزی که قائم به این جسم است. پس کیفیت قائم به جسم نیست، نور را اگر ذرات بدانیم که خودش جوهر می‌شود، و اگر هم موج بدانیم، باز کیفیتی می‌شود قائم به آن ماده‌ای که حامل موج است، ولی در عین حال، کیفیاتی داریم که جسم نمی‌تواند خالی از آنها باشد. یکی از آنها شکل است، چه اینکه جسم را ما ذرات بدانیم یا ندانیم، بالاخره اگر جسمی در عالم وجود داشته باشد، شکل هم وجود خواهد داشت. همچنین هر انسانی سلسله‌ای از حالات مختلف روانی را در درون خویش با علم حضوری می‌یابد، مانند شادی و اندوه، ترس و امید و... همچنین با حواس ظاهری خودش صفاتی را از اجسام درک می‌کند که غالباً تغییرپذیرند، مانند رنگها، مزه‌ها، صداها و... به هر حال، در میان مقولات عرضی آنچه را می‌توان به طور قطع و یقین عرض خارجی و دارای مابازاء عینی دانست، مقوله کیف است که بعضی از مصادیق آن با علم حضوری خطا ناپذیر درک می‌شود.<sup>(۱۸)</sup>

در چنین تصویری از رابطه جوهر و عرض، ملاصدرا طبیعت جوهری را سیال بالذات و نحوه وجود طبیعت را نحوه وجود سیال می‌داند، به طوری که حرکت از آن انتزاع شود؛ یعنی حرکت لازمه ذاتی وجودش باشد. در چنین تصویری، رابطه علیت میان طبیعت جوهری و اعراض مطمح نظر نیست، بلکه نفس رابطه «عروض» مورد نظر است. عرض به حکم اینکه حقیقتی است تابع جوهر، لازمه عرض بودنش این است که هیچ استقلالی در مقابل جوهر نداشته باشد. بنابراین، در تمام احکام تابع جوهر است، اگر عرض متغیر باشد، امکان ندارد که جوهر متغیر نباشد. حکمای قبل از صدرالمآلهین حرکت را در چهار مقوله از مقولات عرضی «کم، کیف، وضع و این» قائل بوده‌اند. ملاصدرا جنبش و حرکت را از خواص موجود جسمانی دانسته است. به عقیده او هیچ موجودی جسمانی ثابت نیست. ثابت باید امری مجرد از ماده باشد. همه مادیات به نظر او به حسب جوهر ذات متحرکند. حرکت و جنبش در اعراض، معلول سیلان اصل جوهر است. اعراض در شئون و اطوار وجودی، تابع جوهر و اختلاف حرکت در اعراض، ناشی از اختلاف حرکت و جنبش در جواهر صوریه است.

ملاصدرا در پرتو این نظریه تصویر جدیدی از ارتباط میان جوهر و عرض ارائه می‌دهد. حکیمان تا قبل از طلوع نظریه حرکت جوهری، عموماً بر این مطلب متفق بودند که حرکت و تحوّل در جوهر یک شیء، امری نامعقول و امکان‌ناپذیر است. سخنان عارفان و متکلمان اسلامی را که قائل به آفرینش مستمر بوده‌اند، می‌توان تا حدی قابل انطباق بر این نظریه دانست (۳/ مقاله ۲، فصل ۴؛ مقاله ۴، فصل ۴؛ مقاله ۱، فصل ۴/ص ۶۷)، اما کسی که این مسأله را صریحاً عنوان کرد و



شجاعانه بر اثبات آن پای فشرد، ملاصدرا بود. او که حرکت را چیزی جز تجدید و تجدد مداوم عالم در هر لحظه نمی‌داند، در نظام فلسفی خود به این نتیجه می‌رسد که نه تنها اعراض، بلکه خود جوهر عالم هم همواره در حرکت و نوآفرینی است.

ابن‌سینا در کتاب **شفا** به استناد شبهه عدم بقای موضوع با صراحت غیر قابل تأویلی به نفی حرکت جوهری پرداخته، آن را ناممکن می‌داند. وی هر چند به عنوان یک فیلسوف متأله مایل است که بقا و پایداری جهان را در هر آن و هر لحظه، وابسته به آفرینش و اراده ذات باری بداند، اما چون گرفتار شبهه فوق است، صریحاً به انکار حرکت در جوهر می‌پردازد. از نظر وی، چیزی که موهوم حرکت ممتد جوهری است، در واقع فاقد امتداد، بلکه امری منقطع و پراکنده فواصل است که در تحت تصرف نیرویی خارج از قلمرو طبیعت قرار دارد. پس حرکت در جوهر نیست، چون صور جوهری، محصول حرکت نبوده، بلکه مخلوق اراده خالق خارج از سیر درونی طبیعت است.

آنچه مسلم است، این است که در طبیعت، چه در جوهر و چه در عرض، تغییر پیدا می‌شود و امثال شیخ منکر این جهت نیستند، ولی می‌گویند تغییرها به نحو کون و فساد است؛ یعنی یک جوهر ممکن است تغییر بکند؛ به نحوی که ماهیتش عوض بشود، صورتی از آن از بین برود و صورت جدیدی بیاید. آنها چنین تغییری را به کون و فساد تعبیر می‌کنند. ارسطو هم کتابی به نام **کتاب الكون و الفساد** دارد که بابی از ابواب کتابهای اوست. مضمون این کتاب این است که جواهر عالم به این شکل تغییر می‌کنند که جوهری فاسد می‌شود و جوهری کائن می‌گردد، ولی نه اینکه جوهری به ماده و صورتش یکسره معدوم شود، بلکه صورت و قوام فعلیتش معدوم می‌شود و صورتی جدید بر ماده موجود عارض می‌شود، بدون اینکه ماده بلاصورت بماند. از نظر ارسطو و شیخ، خروج شیء از قوه به فعل یا دفعی است و یا تدریجی. اگر به نحو تدریج بود، حرکت است و اگر به طور دفعی بود کون و فساد است. ملاصدرا می‌گوید خروج از قوه به فعل جز به نحو تدریج امکان ندارد؛ یعنی باید قائل شد که در جوهر هیچ تغییر و خروج از قوه به فعل نیست، و جواهر عالم از ازل تا به ابد به یک حالت هستند. و الا اگر قبول کنیم که در جوهر تغییرها پیدا می‌شود، این تغییر ممکن نیست مگر با خروج شیء از قوه به فعلیت، و خروج از قوه به فعل ممکن نیست مگر به نحو تدریج. پس تغییر در جوهر ممکن نیست، مگر اینکه به نحو تدریج باشد.

نخستین دلیل ملاصدرا بر اثبات حرکت در جوهر (۲۵/ ج ۳، صص ۶۱-۶۷) بر این مقدمه استوار است که حرکت یافتن و تحوّل پذیرفتن یک شیء صفتی عاریتی نیست که از چیزی به چیز دیگر منتقل شود، زیرا چنین چیزی که از آن به انتقال عرض<sup>(۱۹)</sup> تعبیر می‌شود، مستلزم این است که امری متکی به غیر، در لحظه‌ای متکی به خود شود و هویتش که عین اتکای به غیر است، از اتکا دست بکشد و مستقل گردد و این تناقض در فرض است. پس رابطه حرکت و متحرک، رابطه شیء است با چیزی که از خود آن شیء نشأت می‌گیرد و از این رو، وقتی تحوّل در جسمی حادث گردد، خود آن شیء به دلیل شرایطی که برایش پیش می‌آید، تحوّل خیز می‌شود. عوامل بیرونی فقط جوهر شیء را آماده حرکت می‌کنند و از آن پس آن جوهر است که حرکت زاست (۲۵/ ج ۲، فصل ۲۶، ص ۱۰۱).

مقدمه دوم این است که جوهر شیء که موجب حرکت است، ناگزیر باید خودش متحرک و ناآرام و بلکه عین تحوّل و حرکت باشد. این بدان خاطر است که مطابق یک اصل فلسفی، هر معلول متغیر، علتی متغیر دارد و هر معلول ثابت، علتی ثابت. حال که جوهر، علت حرکت عرض است و علت حرکت، خود باید متحرک باشد؛ پس چرا نباید باور



کرد که جوهر، ذاتاً متحرک است؟ مقدمهٔ اول این دلیل، ناظر به همین اصل معروف است که بر اساس آن فاعل قریب و بی‌واسطه همه حرکات، طبیعت است و هیچ حرکتی را مستقیماً نمی‌توان به فاعل مجرد نسبت داد. این اصل مبتنی بر نظریه‌ای در باب رابطهٔ میان جوهر و عرض است که اختصاص به فلسفهٔ ملاصدرا ندارد. ابن‌سینا هم همانند ارسطو دگرگونیهای اعراض را معلول طبیعت جوهری و طبیعت جوهری را علت برای اعراض می‌داند. طبق این نظر تحولات عرضی معلول طبیعت جوهری آنهاست؛ یعنی فاعل قریب و بی‌واسطه همه حرکات طبیعت است و هیچ حرکتی را مستقیماً نمی‌توان به فاعل مجرد نسبت داد. ممکن است سؤال شود که اگر طبیعت جوهری ذاتاً متحرک است، پس چرا گاهی معلولهای آن - که همان اعراض باشند - ساکن و بی‌تحرک هستند و چرا نمی‌توان سکون اعراض را دلیل بر سکون طبیعت جوهری دانست؟ این سؤال را به این صورت می‌توان پاسخ داد که طبیعت جوهری علت تامه حرکت نیست، بلکه تأثیر آن منوط به شرایط خاصی است که با فراهم آمدن آنها حرکات عرضی هم تحقق می‌یابد و حرکت فعلی است که نیازمند به فاعل طبیعی است، هر چند فاعل آن علت تامه برای انجام آن نباشد؛ بر خلاف سکون که امری عدمی؛ یعنی عدم ملکه حرکت است و نمی‌توان آن را فعلی نیازمند به فاعل به حساب آورد.

از سوی دیگر، ممکن است پرسیده شود که قایلان به حرکت جوهری هم ناچارند حرکت در جوهر را به فاعل مجردی نسبت دهند که ثابت و غیر قابل تغییر و حرکت است، پس چرا استناد حرکات عرضی را به جوهر ثابت صحیح نمی‌دانند؟ پاسخ این است که حرکت جوهری عین وجود جوهر است و تنها نیازمند به فاعل الهی و هستی‌بخش است و ایجاد جوهر عیناً همان ایجاد حرکت جوهری است، ولی ایجاد جوهر عین ایجاد اعراض و حرکات عرضی نیست و به همین جهت است که به طبیعت جوهری نسبت داده می‌شود و فعلی برای آن به شمار می‌رود و چنین فعلی است که احتیاج به فاعل طبیعی دارد و تغییر آن نشانهٔ تغییر فاعل است. اما در بارهٔ این سخن اشکال دیگری را می‌توان مطرح کرد که حرکت همچنانکه خود صدرالمتألهین تبیین فرموده است، مابازاء عینی مستقلاً از منشأ انتزاعش؛ یعنی وجود سیال جوهری یا عرضی ندارد. پس حرکت چه در جوهر فرض شود و چه در عرض، عین وجود آن خواهد بود و علت آن هم همان علت وجود جوهر یا عرض است. بنابراین، چه مانعی دارد که وجود سیال عرض را مستقیماً به فاعل الهی و ماوراء طبیعی نسبت دهیم و نقش جوهر را در تحقق آن نظیر نقش ماده برای تحقق صورت به حساب آوریم، نه به عنوان علت فاعلی و اگر چنین فرضی صحیح باشد، دیگر از راه فاعلیت جوهر برای اعراض و حرکات آنها نمی‌توان برای اثبات حرکت در جوهر استدلال کرد، ولی به هر حال، این دلیل دست کم به عنوان یک بیان جدلی برای کسانی که فاعلیت طبیعت جوهری را برای اعراض و حرکات آنها پذیرفته‌اند، نافع خواهد بود.

در فلسفه ارسطو مسألهٔ ماده و صورت، مسألهٔ حرکت را به دنبال دارد. ابن‌سینا چنین سخنی را کافی نمی‌داند. او برخلاف ارسطو معتقد بود که از طریق صورت و ماده به تنهایی نمی‌توان وجود عینی یک شیء مادی را در فلسفه تفسیر و تبیین کرد. آنچه از این طریق به دست می‌آید، صرفاً کیفیات ذاتی و عرضی شیء است که تنها می‌تواند تأمین‌کنندهٔ شناخت ما نسبت به ماهیت شیء باشد. او در کتاب *شفا* (۲/صص ۱۲۴ و ۱۲۳؛ ۲/ج ۱، مقاله دوم، فصل دوم، ص ۴۳) به تفصیل رابطهٔ صورت و ماده را تحلیل نموده و به این نتیجه رسیده است که هم صورت و هم ماده از نظر وجودی وابسته به خدا یا عقل فعال است و جز از این طریق شناخته نمی‌شود. ابن‌سینا با صراحت تمام نشان می‌دهد که موجود متناهی که مرکب از ماهیت و وجود است، نمی‌تواند علت وجود خود باشد، بلکه وجود آن باید از منبع دیگری؛

یعنی خالق و معطی وجود افاضه شود. بدین‌گونه او برای شناخت عقلانی وجود اشیا از علل فاعلی ایجاد آنها کمک می‌گیرد و بعد از اثبات وجود خدا بر این نکته محوری تأکید می‌کند که با فرض وجود خدا می‌توان وجود عالم را شناخت.

سخن ملاصدرا در اثبات حرکت و تغییر و تبدل اشیا بر این پایه استوار است که وجود شیء، همه چیز شیء است و ماهیت امری اعتباری است. این سخن که از آن به اصل تقدّم وجود بر ماهیت تعبیر می‌شود، ضرورت دیدگاهی وجودی را برای درک معنای حرکت و حقیقت آن فراهم می‌سازد. در فلسفه ملاصدرا، حرکت طبیعی ارسطویی و تغییر دفعی یک جوهر به جوهر دیگر که ابن‌سینا آن را همراه با تغییر تدریجی پذیرفته و از آن به کون و فساد تعبیر کرده است، جای خود را به حرکت جوهری «وجودی» می‌دهد که از منبع فیض لایزال الهی که دائم فیض و دائم الفضل است، نشأت می‌گیرد. البته با توجه به این نکته که منبع فیض، ایجاد حرکت نمی‌کند، بلکه موجد صور دائمی به هم پیوسته‌ای است که نفس حرکت ثمره آن است. صدرالمتهلین بالصراحه اظهار می‌دارد که تحریک در حرکت جوهری این نیست که محرک به چیزی حرکت دهد «یجعل وجود الشیء متحرکاً»، بلکه تحریک همان ایجاد و آفرینش است که محرک در آن موجد چیزی است که ذاتی‌اش سیلان و تصرّم است «یجعل وجود الشیء». در واقع، طبق حرکت جوهری حرکت و متحرک در خارج یک چیزند که همان وجود گذرا و سیال است و سیلانیت و گذرا بودن حرکت، لازم وجود متحرک است.

ملاصدرا امکان تغییر دفعی یک جوهر را به جوهر دیگر که ابن‌سینا پذیرفته بود، رد می‌کند. به عقیده او، حرکت چیزی جز تجدید و تجدد مدام عالم در هر لحظه نیست. نه تنها اعراض؛ بلکه خود جوهر عالم هم همواره در حرکت و ضرورت و در نوزایی و نوآفرینی است. این تغییر و نو‌شدگی به چشم و حس نمی‌آید و تداوم و هویت هر موجودی را در سیر مدام حرکت جوهری خود حفظ می‌کند. این سخن جز بر این پایه استوار نیست که وجود شیء همه چیز شیء است و ماهیت امری اعتباری است. با قبول اصالت وجود، سیلان نحوه‌ای از هستی می‌شود و این سؤال که در حرکت جوهری خودشیء چه می‌شود، قابل طرح نخواهد بود، زیرا خودشیء وجود شیء است و حرکت، نحوه وجود آن محسوب می‌شود (۲۵/ج ۳، ص ۹۷).

همان‌طور که بیان کردیم، ملاصدرا بر خلاف ارسطو و ابن‌سینا، بحث حرکت را بحثی مربوط به متافیزیک می‌داند و آن را در ذیل یکی از مسائل تقسیمی فلسفه خود زیر عنوان وجود ثابت و سیال مطرح می‌کند. منظور وی از وجود در اینجا حقیقت وجود است، نه مفهوم وجود. از نظر او حرکت نحوه وجود سیال و وجود سیال مرتبه‌ای از مراتب حقیقت عینیّه وجود است و ماهیت و اقسام اولی آن؛ یعنی جوهر و عرض اعتباری و در نتیجه ثانوی و تبعی‌اند و به عنوان ظهور وجود تلقی می‌شوند. حرکت جوهری که تعبیر ثانوی و مجازی وجود سیال است، دارای دو جنبه تغییر و ثبات است و دورو دارد؛ رویی به سوی عالم بالا و رویی به سوی عالم طبیعت. روی نخست، روی ثبات است و روی دوم، روی تجدد و نو آفرینی. بدین سبب چنین نیست که وجود داشتن و «بودن» با «شدن و تغییر» منافات داشته باشد، بلکه شدن خود نوعی بودن است. از نظر صدرالمتهلین اساساً بودن بر دو نوع است: یکی بودن ثابت و دیگری بودن سیال. اولی بودنش عین ثبات و حضور است و دومی بودنش عین سیلان و گذر. ملاصدرا با استفاده از نظرش در باب جوهر و اثبات، اصل حرکت جوهری بسیاری از مسائل دقیق طبیعی و مابعدالطبیعی از جمله حدوث عالم، رابطه میان ثبات

و تغییر، خلق عالم، آفرینش نفس، معاد جسمانی و مسائل گوناگون مربوط به معاد را اثبات می‌کند. این اصل را در واقع باید به منزله یکی از ویژگیهای اساسی و ممتاز نظریه پردازان صدرالمتهلین به شمار آورد.

حرکت جوهری در واقع نو شدن دمام وجود جوهر است و ربطی به حرکات ستارگان و کهکشانها و سحابیها ندارد. همچنین حرکات اتمها و مولکولها و حرکات ذرات درون اتم به دور هسته و حتی اگر حرکتی در درون هسته هم فرض شود، ربطی به حرکت جوهری نخواهد داشت، زیرا همه اینها حرکت در مکان و اعراض است و اساسا حرکت جوهری مسأله‌ای است فلسفی و عقلی، نه علمی و تجربی. اعراضی که ساکن و بی‌حرکت به نظر می‌رسند، دارای حرکت نامحسوس دایمی هستند، زیرا وجود آنها هم در بستر زمان گسترده است و تا یک جزء زمانی از آنها نابود نشود، جزء دیگری پدید نمی‌آید. بنابراین، همه جهان مادی یکسره در حال نابود شدن و پدید آمدن و نو شدن است و هیچ موجود ثابت و ساکنی در آن یافت نمی‌شود و به دیگر سخن، وجود سکون نسبی است و سکون مطلق وجود نخواهد داشت.

صدرالمتهلین در بیان این نظریه، سیلان و ثبات را دو وصف تحلیلی برای وجود سیال و ثابت می‌داند. چنین اوصافی نیاز به موصوف عینی مستقل از وصف ندارند. این سخن ملاصدرا اختصاص به حرکت جوهری ندارد. به طور کلی، در جمیع انحاء حرکت، باید حرکت را عرض تحلیلی برای موضوع به شمار آورد و آن را به «وجود» نسبت داد. بر این اساس می‌توان ادعا کرد که سؤال از اینکه در حرکت جوهری، خود شیء چه می‌شود، سؤالی است برخاسته از نگرش اصالت ماهیتی. خود شیء بنا بر اصالت وجود، وجود شیء است و حرکت هم نحوه وجود است و بدین لحاظ در حرکت جوهری، خود شیء همان وجود متحرک است، نه چیزی که آن چیز در حرکت است.

تاکنون ملاصدرا طبیعت را فاعل حرکات و اعراض جسمانی معرفی کرد، اما در فصل ۲۶ اسفار می‌گوید: «اعلم ان الطبیعه الموجوده فی الجسم لایفید شیئا من الامور الطبیعیه لذاتها». یعنی طبیعت لذاتها، فاعل حرکات و اعراض جسمانی نیست.<sup>(۲۰)</sup> حال باید دید آیا این حرف بر خلاف سخنان سابق ملاصدراست یا این حرف را طبق مذاق دیگران بیان کرده و یا اینکه این مطلبی است در سطحی بالاتر که در عین حال منافات با سخن قبلی او ندارد. اینکه می‌گوییم طبیعت مفید آثار است، مقصود این است که اگر جسمی حرکت کند، علت حرکتش طبیعت خود جسم است، نه علت بیرونی؛ یعنی نباید تصور کرد نظام عالم این چنین است که این آثار به وسیله علت‌هایی از بیرون بر اشیا تحمیل می‌شود، بلکه علتها در درون خود اشیا است، منتهی آن علت درونی چون خودش طبیعت است، باز از درون خودش متکی به علت دیگری است که می‌رسد به محرک اول. این سخن سابق ملاصدراست. ولی در اینجا مدعی این است که علت اعراض و یا تغیر آنها طبیعت نیست، چون اگر طبیعت، علت باشد، لازم می‌آید که طبیعت در وجود خودش از ماده مستغنی باشد. می‌گویند ما ثابت کردیم و دیگران هم قبول دارند که طبیعت هر جا که بخواهد مؤثر باشد، در فعل خود نیازمند به اوضاع خاص است. چون ایجاد فرع وجود است و از آنجا که شیء در وجود نیازمند به ماده است، در ایجادش هم نیازمند به ماده است و چون در ایجاد هم نیازمند به ماده است، پس باید میان فاعل و منفعل وضع و محاذات مخصوص و نسبت مخصوص برقرار بشود (۴۱/ فصل ۲۶، ص ۹۷).

پس چه رابطه‌ای است میان طبیعت و آثار طبیعت؟ تعبیرش این است که همه این آثار از لوازم و توابع وجود طبیعت هستند، نه از آثار طبیعت. کأن بینوتی میان طبیعت و آثارش نیست تا ما طبیعتی قائل بشویم بیرون از آن و بعد طبیعت را علت آن حساب بکنیم، بلکه یک نوع وحدتی میان این دو تا هست، که لازمه‌اش این است که سیلان در یکی، عین سیلان در دیگری است و از یکدیگر قابل تفکیک نیست. وقتی دو موجود باشند، تفکیک فرض می‌شود که بگوییم جوهر وجودی دارد و عرض وجودی، عرض سیال است و حرکت در آن واقع می‌شود ولی جوهر وجود ثابتی دارد. ملاصدرا می‌گوید: اصلاً رابطه طبیعت و آثارش که از لوازمش هستند، مثل رابطه ماده و صورت است. اگر در آنجا شنیده‌اید که صورت علت ماده است یا شریکه العله للماده است، مقصود حقیقی حکما این نیست که واقعا علت و معلولی در آنجا وجود دارد، یکی صورت است و دیگری ماده، بلکه به معنای این است که فیض وجود از صورت مرور می‌کند و به ماده می‌رسد؛ یعنی ماده وجود طفیلی نسبت به صورت دارد. اینجا هم علیت و معلولیت واقعی بین طبیعت و عرض وجود ندارد، بلکه دو وجودی هستند که به نحوی با هم اتحاد دارند. در کتاب **شواهد** تشبیه به مراتب نفس می‌کند. در باب مراتب نفس می‌گوییم: النفس فی وحدتها کل القوی، این تعبیر؛ یعنی اینکه نسبت نفس به قوای خودش، نسبت موضوع به عرض نیست، که عرضی حلول کرده باشد در موضوع، بلکه یک حقیقت گسترده‌ی ذی مراتب است. پس اینجا هم می‌خواهیم بگوییم طبیعت و اعراض هم به منزله یک امر واحد گسترده است. ملاصدرا در اینجا مطلبی را در سطح بالاتری بیان می‌کند که با حرفهای دیگرش منافات ندارد.

### نفی اثنیت جوهر و عرض در بیان ملاصدرا

تاکنون درباره دو نوع رابطه بین جوهر و عرض در آثار ملاصدرا سخن گفتیم. رابطه علیت و رابطه حالیت و محلیت. هم اکنون می‌خواهیم قسم سوم رابطه را مورد بحث قرار دهیم و آن رابطه مشخص بودن عرض برای جوهر است. در این قسم سوم مطلب به نحوی بیان شده است که گویی اصلاً ما می‌خواهیم اثنیت را برداریم و این مسأله قابل توجهی است، اگر بگوییم طبیعت علت است برای عرض و عرض از توابع جوهر است و استقلال در مقابل جوهر ندارد، بیشتر نظر به رابطه حالیت و محلیت داریم. رابطه تشخیص؛ یعنی اینکه عرض مشخص جوهر است (۲۵/ج ۳، برهان مشرقی آخر، ص ۱۰۳). این بیان بر معلول بودن حرکات عرضی نسبت به طبیعت جوهری تکیه نشده است، بلکه آنچه در خارج واقعیت دارد، وجود واحد است (وحدت شخصی وجود جوهر و عرض) نه دو وجود، یکی علت و دیگری معلول؛ و یا یکی مستقل و دیگری رابط. بر این اساس، ملاصدرا اعراض و صفات هر شیء را از نظر هستی از مراتب و شؤونات وجود جوهر می‌داند. از نظر او هر موجود جسمانی وجود واحدی دارد که خودبه‌خود مشخص و متعین است و اعراض هر موجودی، نموده‌ها یا پرتوهایی از وجود آن هستند. تصور عموم این است که اشیاء در تمایزشان و در تشخیصشان نیازمند صفات خویش‌اند؛ اما مطابق اصالت وجود در حکمت متعالیه، این صفات گوناگون مایه تشخیص نیستند، بلکه علامات تشخیص‌اند.

«برهان مشرقی آخر: کل جوهر جسمانی له نحو وجود مستلزم لعوارض ممتنعه الانفکاک عنه... و تلك العوارض اللازمة هي المسمات بالمشخصات عند الجمهور، و الحق انها علامات للتحخص» (۲۵/ج ۳، ص ۱۰۳).

یعنی موجودات مختلف ذاتاً و از پیش خود و با تکیه بر وجود خاص خود از هم متمایزند و به دلیل این تشخیص هویت است که صفاتشان متفاوت می‌گردد، نه بالعکس. از این‌رو هر موجود، یک هویت بیش نیست که آن هویت واحد، چهره‌ها و نمودهای گوناگون دارد. طبق این بیان، تشخیص از خارج بر وجودات تحمیل نمی‌شود، بلکه از درون خود وجودات نشأت می‌گیرد. حال که چنین است، هرگونه صفتی و عارضه‌ای در شیء عیناً صفت و عارضه وجود خاص آن شیء است و از تحلیلات عقلی آن به شمار می‌آید و بدین قرار، حرکت شیء در واقع عین هویت شیء است، نه چیزی جدای از آن. به سخن دیگر، اعراض و صفات هر شیء از نظر هستی از مراتب و شؤون وجود جوهرند و بدین طریق نوشتن اعراض جز از طریق نوشتن جوهر میسر نیست؛ نوشتنی پیوسته و متصل و سازگار با حفظ شخصیت شیء و این همان حرکت در جوهر است.<sup>(۲۱)</sup>

در اینجا مجموع جوهر و عرض شخص واحدی را به وجود می‌آورند، نه اینکه دو شخص و دو تشخیص در کنار یکدیگر باشند. در این قسم، نقطه اتکا، وجود لغیره عرض نیست؛ بلکه رابطه‌ای است که به این صورت تعبیر می‌شود که اعراض، مشخص جوهر و «تشخص» جوهر به اعراض است. ارسطو اعراض را مشخصات جوهر می‌داند؛ به این معنی که جوهر در طبیعت خودش یک طبیعت کلی است، مثل «انسان» که قابل صدق بر کثیرین است. با ضمیمه شدن اعراض به این طبیعت، این کلی تبدیل به شخصی می‌شود (۱۴/ منطق ارسطو، جزء اول، ص ۳۵؛ جزء ثانی، ص ۵۰۲؛ ۱۴/ متافیزیک ارسطو، گاما، ۲، ۱۰۰۳، ب ۲۶-۲۷). ملاصدرا این سخن را قبول ندارد. او در این باب سخنی دارد که ریشه‌های آن را در فلسفه فارابی می‌توان یافت. سخن فارابی اگرچه با «اصالت وجود» سازگاری دارد، اما با آن یکی نیست. حرف مشهور و معروف فارابی این است که «تشخص به وجود است»؛ یعنی آن اموری که بنا به نظر قدما شیء را «شخصی» می‌کند، هیچ کدام از آنها با نظر به ذات و ماهیتشان سبب تشخیص نمی‌شوند؛ یعنی همان‌طور که انسان به حسب ماهیت، کلی است، انسان سفید هم کلی است. کوچک شدن دایره، کلیت را نقض نمی‌کند. اگر میلیونها قید هم به آن بزنیم و آن قیدها از قبیل ماهیتی باشند که به ماهیت اول ضمیمه شده باشند، ممکن است که به صورت کلی منحصر در فرد در بیاید، اما باز هم «کلی» است، و این همان چیزی است که به آن «ماهیت جزئی» گفته می‌شود.<sup>(۲۲)</sup> و همان‌طور که ابن‌سینا هم به آن توجه کرده است، حتی تصوراتی که از جزئیات داریم هم قابل صدق بر کثیرین است. ممکن است گفته شود که این تصور جزئی است، زیرا فقط بر یک فرد صدق می‌کند، در حالی که این مطلب درست نیست. اگر به فرض محال بتوان شخص مورد نظر را تکثیر کرد و یک شخص در خارج چند شخص بشود در عین حفظ همه مشخصات، این مفهوم ذهنی از صدقش بر افراد دیگر ابا ندارد.

ملاصدرا ملاک تشخیص را وجود می‌داند. از نظر او همان وجودی که مشخص معروض است، همان مصداق خود جوهر و مصداق همه اعراض هم هست؛ یعنی یک وجود واحد است که مصداق انسان متکلیف متکمم متحیز ذی وضع و ذی این است. بنابراین، تمام این چیزهایی که مشخصات می‌دانیم، وقتی با جوهر در نظر بگیریم، همه به منزله عناوین مختلف شیء واحد می‌شوند. پس در اینجا تقریباً یک قدم دیگر برداشته‌ایم که کثرت و اثنییت میان جوهر و عرض را از بین ببریم (۲۵/ ج ۳، صص ۱۰۳-۱۰۴ و ۱۱۵-۱۱۸). در بیان اول تحت عنوان اینکه این همه اعراضی که ما خیال می‌کنیم مراتب خود جوهرند، جزء شخصیت جوهر واحدند.<sup>(۲۳)</sup> و این سخن گامی است در راه وحدت جوهر و عرض. در این بیان کوشش شده است که این اثنییت میان جوهر و عرض را از بین ببرد، ولی بر خلاف فلسفه اروپا که



به نفع عرض عمل شده و در وجود جوهر تشکیک شده است، در این بیان ملاصدرا بیشتر از عرض مایه گذاشته شده است که در آن به صورت جلوه‌ای از جوهر و عنوانی از عناوین آن در آمده است؛ یعنی جوهر از سر تا پا جوهر است، و در عین حال از سر تا پا متکمم و متکیف و... نیز هست، نه آن حرف معروفی که گفته می‌شود مقام عرض یک مقام جدایی است، و مثلاً بیاض است که ابیض بالذات است و جوهر ابیض بالعرض است؛ نه، این طور نیست. این جوهر است که به تمام وجودش متکمم و متکیف است. این قدم بزرگی است که در راه یگانگی جوهر و عرض برداشته شده است.

اینکه ملاصدرا صحبت از یگانگی جوهر و عرض می‌کند، معنایش این نیست که به طور کلی نفی عرض بشود. همچنانکه در باب کم، باز به یک معنی برای کم شخصیتی قائل هستیم، اما نه به آن معنی که وجودش در خارج عروض داشته باشد، بلکه به این معنا که به صورت تعین جوهر وجود دارد. تعین شیء بیرون از وجود شیء نیست، در عین حال عین وجود شیء هم نیست، چون تعینها عوض می‌شوند، ولی خود شیء هست. مثلاً اگر جسم نرمی مثل شمع، شکلها و تعین‌های مختلف پیدا کند، یک چیز است که تعین‌های مختلف پیدا کرده است. با این بیان می‌توان گفت وقتی که همه اعراض، تعینات وجود جوهر هستند، امکان اینکه در جوهر هیچ تغییری پیدا نشود و در مقام خودش ثابت باشد و فقط تعینها عوض بشوند، وجود ندارد. و این تنها بر این فرض درست است که تغییرات و تعینات، عین تغییرات جوهر باشد، با این تفاوت که تغییرات جوهر سبب نمی‌شود که ذات جوهر از بین برود، ولی ذات این تعین می‌رود و ذات تعین دیگر به وجود می‌آید؛ مثل حقیقت انسان در این دنیا که بدن و قوای مادی او دائماً در تغیر و تبدل است و نفس ناطقه او ثابت و باقی است و این همه تغییرات و تبدلات مختلفه ضرری به وحدت شخصی او نمی‌زند. همچنین مثل ذات طبیعت که بهره‌مند از جوهر ثابت مفارق است و به واسطه اتصال و اتحادش با فرد عقلانی محیط به شراشر وجودش، وحدت و ثباتش محفوظ است.

بنابراین، ملاصدرا تشخص هر ماهیتی را به نحوه وجود فایض از علت می‌داند که بر اساس آن، مشخصات با قطع نظر از وجود خاص، تشخصی ندارند و امارات و علایم و لوازم تشخص به شمار می‌روند. انفکاک این لوازم و عوارض از طبیعت موجود جسمانی ممتنع است و مبدأ انبعاث و ظهور اعراض و لوازم و امارات تشخص، نفس وجود خاص جوهر است که دائماً محفوف به اعراض مختلفه است و اعراض از لوازم وجود خاص خارجی طبیعت هستند. بین اعراض و لوازم و ملزوم که طبیعت جسمانی باشد، یک نحوه اتحادی موجود است و اعراض با قطع نظر از موضوعات در نظام وجود حظی از وجود ندارند و وجودشان مرتبه‌ای از وجود موضوع، بلکه با موضوع به وجود واحد موجودند، لذا اعراض بر موضوعات به حمل شایع حمل می‌شوند. صحت حمل دلیل بر اتحاد وجودی است. هر جوهر جسمانی مصداق متکمم و متحیز و سایر مشتقاتی است که مبدأ اشتقاق آن به واسطه حرکت حاصل می‌شود و این اعراض متبدله بر آن جوهر حمل می‌شوند و چون الوان و اوضاع و مقادیر متبدل‌الوجودند، این تبدل به واسطه اتحاد وجودی با جوهر نشانه تبدل جوهر است، به این معنا که وجود سیلانی اول به جوهر رسیده و از جوهر مرور نموده به عرض می‌رسد.

ملاصدرا در اقامه دلیل بر وجود حرکت در جوهر از این اصل استفاده می‌کند که اعراض از شئون وجود جوهر و علامات تشخص آن هستند و تحول آنها علامت تحول در ذات جوهر است. این دلیل در مورد عوارض تحلیلیه مانند



کمیتها و لوازم آنها روشن است، اما در مورد اعراض خارجی مانند کیفیات نفسانی و کیفیات محسوسه قابل مناقشه است، زیرا نمی‌توان وحدت وجود آنها را با موضوعاتشان اثبات کرد. این دلیل از دو مقدمه تشکیل می‌شود یکی آنکه اعراض وجود مستقلی از موضوعاتشان ندارند، بلکه در واقع از شؤون وجود جوهر هستند و مقدمه دوم آنکه هر گونه تغییری که در شؤون موجودی روی دهد، تغییری برای خود آن و نشانه‌ای از تغییر درونی و ذاتی آن به شمار می‌رود. نتیجه آنکه حرکات عرضی نشانه‌هایی از تغییر وجود جوهری است. صدر المتألهین در توضیح این دلیل می‌گوید هر موجود جسمانی وجود واحدی دارد که خود به خود مشخص و متعین است و اعراض هر موجودی نمودها یا پرتوهایی از وجود آن هستند که می‌توان آنها را علامات تشخیص آن به شمار آورد و نه علت تشخیص آن. بنابراین، دگرگونی این علامات، نشانه دگرگونی صاحب علامت است. پس حرکت اعراض نشانه‌ای از حرکت وجود جوهری خواهد بود.

در این دلیل چنانکه ملاحظه می‌شود، بر معلول بودن حرکات عرضی نسبت به طبیعت جوهری تکیه نشده، بلکه اعراض به عنوان نمودها و شؤون وجود جوهر معرفی شده‌اند و همان طور که بیان کردیم، این مطلب در مورد کمیت‌های متصل قابل قبول است، زیرا ابعاد و امتدادات موجود جسمانی چیزی جز چهره‌هایی از آن نیست و می‌توان آن را در مورد کیفیت‌های مخصوص به کمیات مانند اشکال هندسی نیز جاری دانست، اما مقولات نسبی مفاهیم انتزاعی است و تنها منشأ انتزاع بعضی از آنها مانند زمان و مکان را می‌توان از شؤون وجود جوهر به شمار آورد که بازگشت آنها هم به کمیات متصل است و اما کیفیاتی از قبیل کیفیات نفسانی که به معنای دقیق کلمه اعراض خارجی هستند، هر چند به یک معنی نمودها و جلوه‌هایی از نفس به شمار می‌روند، ولی وجود آنها عین وجود نفس نیست، بلکه نوعی اتحاد و نه وحدت میان آنها با نفس برقرار است و از این روی، جریان این دلیل در چنین اعراضی دشوار است (۲۵/ ج ۳، صص ۱۰۳-۱۰۴ و صص ۱۱۵-۱۱۸). بنابر مبنای صدر المتألهین این دلیل در مورد زمان هم قابل تصور است، زیرا زمان مقدار طبیعت متجدده است و هر پدیده مادی غیرمنفک از زمان، بلکه زمان در جوهر ذات و طبیعت آن به حسب وجود خارجی مأخوذ است.

ملاصدرا زمان را یک امتداد نامرئی یا بعد چهارمی از وجود مادی می‌داند. از نظر او زمانندی اجسام، نشانه نوعی امتداد در هستی آنهاست و حکایت از حرکتی عمیق و بنیادین در جهان می‌کند که در هیچ لحظه‌ای جهان را برقرار سابق خویش وانمی‌گذارد. عبارات (۲۵/ الجزء الثالث من السفر الاول، فصل ۳۳، بحث و تحصیل، ص ۱۳۳) وی در چهار بعدی بودن موجودات مادی صراحت تام دارد. هر موجود مادی در تحلیل دقیق او دو امتداد دارد: یکی در بستر مکان و دیگری در بستر زمان: کشش مکانی موجد سه بعد هندسی است و کشش زمانی منبعت از سیلان درونی کاینات مادی است. بدین ترتیب، ملاصدرا از طریق شناخت حقیقت زمان به عنوان امتدادی گذرا از موجودات جسمانی دلیلی بر وجود حرکت در جوهر اقامه می‌کند. بر این اساس، او هر موجود مادی را زمانمند و دارای بعد زمانی می‌داند. از نظر او زمانی که در پدیده‌های زمانمند دخالت دارد، همان زمان حرکت جوهری است و قطع حرکت جوهری به منزله قطع زمان است. در چنین دیدگاهی، در مجموع جهان، حرکتی بنیادین هست و این حرکت، عین هستی و هویت آن است.

صدرالمتألهین بر اساس اصل حرکت جوهری، اثبات می‌کند که حرکت در جوهر و ذات اشیا ساری و جاری است و دگرگونی در اعراض و ظواهر، ریشه در ذات و جوهر اشیا دارد، بنابراین، نیاز به محرک نخستین به عمق وجودات سیال راه یافته و در واقع وجودشان عین فقر و نیاز است. با توجه به آنچه که از سوی صدرالمتألهین در این باب ارائه شده، هر موجودی در این عالم، ذاتاً دارای امکان فقری وجودی است و این سخن معنایی جز این ندارد که هر چیزی در این عالم به خودی خود چیزی جز عدم یا ناموجود نیست. ملاًصدرا هستی‌های این جهانی را هستی‌هایی تعلقی می‌داند که هستی آنها عین تعلق آنهاست و اگر لحظه‌ای این تعلق از آنها گرفته شود، بنابر فقر ذاتی خود آن‌ها در جهت ابطال خود روان می‌شوند. اینکه هر موجودی به اقتضای فقر وجودی‌اش به نفی خود گرایش دارد، دقیقاً همان معنایی است که از مفهوم سیلان و تجدد در فلسفه متعالیه ادراک می‌شود. اینجاست که برحسب نظریه حرکت جوهری می‌گوییم هر پدیده مادی در ذات و جوهر خود دگرگون شونده است و وجود آن در هر لحظه، غیر از وجود آن در لحظه‌ای دیگر است و فعل خلق دایم از سوی ذات مطلق الهی بی‌وقفه افزوده می‌شود. در فصل مشترک این دو عامل؛ یعنی فقر وجودی تمام اشیا و افاضه دایم فیض از سوی منبع مطلق است که مفهوم خلق جدید و یا خلق مدام تحقق می‌یابد.

چگونگی ارتباط موجودات متغیری که در جهان ماده وجود دارند با خداوند که ذاتاً ثابت است، از غوامض مسائل فلسفی است. صدرالمتألهین پس از طرح حرکت در جوهر، مشکل را حل شده تلقی می‌کند و می‌گوید: اینکه می‌گوییم معلول متغیر و حادث، علتی متغیر و حادث می‌خواهد، در مورد موجوداتی صادق است که حدود و تغییر زاید بر آنهاست و از بیرون بدانها راه می‌یابد. در مورد این موجودات است که علت باید دو کار کند: یکی آفریدن خود شیء و دوم ایجاد دگرگونی و حرکت در آن؛ اما موجوداتی که ذاتاً سیال‌اند و هویتشان عین سیلان و تصرم است، نیاز آنها به علت نیازی است بسیط، نه مرکب؛ یعنی آفریده شدن آنها عین سیلان آنهاست و برای علت، خلق کردن آنها عین حرکت دادن به آنهاست، چرا که بودنشان عین سیلان و تحرک است (۲۵/ الجزء الثالث من السفر الاول، فصل ۲۱، در کیفیت ارتباط ثابت به متغیر، ص ۶۸؛ ۳۰/ المفتاح الثانی عشر، صص ۳۹۵ و ۳۹۶؛ ۲۵/ ج ۷، موقف دهم، صص ۲۸۵ و ۲۹۲). از نظر او ملاک ربط متغیرات به ثابت و حادثات به قدیم، همین جوهر سیال است که هویتی گذرا دارد و از جنبه هستی پذیری متکی به علت خویش است. در واقع، چنین موجودی دارای دو جهت است: جهت ثبات و جهت تغییر. از جهت ثبات هویتش، منتسب به خالق است، زیرا آنچه را از علت دریافت می‌کند، همان هستی اوست؛ یعنی خالق به او حرکت نمی‌دهد، بلکه خود او را به او می‌دهد؛ اما همین هستی که نسبتش با خالق نسبت ثبات است، خودش عین تحوّل و سیلان است و چنین است که موجودی که از یک چهره ثابت است و از چهره دیگر متحوّل، منشأ تحوّل در جهان می‌گردد.

### نتیجه

صدرالمتألهین بر پایه اصالت وجود و وحدت تشکیکی آن، تبیینی وجودی از جوهر ارائه می‌کند. نظر او درباره جوهر با نظر ابن‌سینا و ارسطو متفاوت است. ابن‌سینا جوهر و عرض را از تقسیمات ماهیت می‌داند، نه وجود. او بر خلاف ارسطو، ماهیت موجودات را به جوهر و عرض تقسیم کرده و مقولات ارسطویی را بر ماهیت اشیا موجود تطبیق داده

است. به گفته ملاصدرا وجود شیء، همه چیز شیء است و ماهیت و اقسام اولی آن؛ یعنی جوهر و عرض اعتباری و در نتیجه ثانوی و تبعی اند و به عنوان ظهور وجود تلقی می‌شوند. طبق نظر او وجود عرض، وجود فی غیره است و به حکم اینکه حقیقتی است تابع جوهر، لازمه عرض بودنش این است که هیچ استقلال در مقابل جوهر نداشته باشد، و نه تنها استقلال ندارد بلکه از مراتب وجود جوهر است (طبق نظریه وحدت تشکیکی وجود)، و بالاتر از این مجموع جوهر و عرض شخص واحدی را به وجود می‌آورند که گویی اصلاً اثنبیتی بین آن دو وجود ندارد (طبق نظریه وحدت شخصی وجود). به همین وجه، ما دیگر جوهر را نه در مقابل پدیدار و عرض قرار می‌دهیم و نه در برابر صیوررت و تغیر و دگرگونی. ملاصدرا بر اساس اصل حرکت جوهری، اثبات می‌کند که حرکت در جوهر و ذات اشیا ساری و جاری است و دگرگونی در اعراض و ظواهر، ریشه در ذات و جوهر اشیا دارد. اعراض در شؤون و اطوار وجودی، تابع جوهر و اختلاف حرکت در اعراض، ناشی از اختلاف حرکت و جنبش در جواهر صوریه است که هویتی گذرا دارد و از جنبه وجودی متکی به علت خویش است. چنین موجودی از جهت ثبات هویتش، منتسب به خالق است؛ و از جهت تحوّل و سیالانش منشأ تحوّل در جهان.

### پی‌نوشتها

- ۱- در متافیزیک ارسطو تعدادی از معادلات جالب توجه را با در نظر گرفتن «انسان» به عنوان نمونه‌ای از «ماهیت» برقرار می‌کند، معادلاتی که وی برقرار می‌کند، اینها هستند: (۱) انسان = انسان؛ (۲) انسان موجود = انسان؛ (۳) یک انسان موجود = یک انسان؛ (۴) یک انسان موجود = انسان موجود. در اینجا «موجود» و «یک» جز به عنوان مفاهیم از یکدیگر جدا نشدنی‌اند؛ و این دو، همراه با «ماهیت»، یک کل کامل را می‌سازند که هیچ‌جا شکاف درونی را نشان نمی‌دهد (گاما، ۲، ۱۰۰۳، ب، ۲۶ - ۲۷).
- ۲- نظر ابن‌سینا در باب وجود بر اصل تمایز مابعدالطبیعی میان ماهیت و وجود مبتنی است. ماهیت فی حدّ ذاته، دلیل وجود واقعیش را در بر ندارد. اگر خدا وجود واقعی او را به حالتی از خلقت اعطا نکند، ماهیت هر گز وجود پیدا نمی‌کند. این تمایز نزد ارسطو تمایزی واقعی است. برای ارسطو هیچ وجهی ندارد که فراتر از قلمرو منطق به قلمرو مابعدالطبیعه برود. از دیدگاه وی جهان هم ازلی است و هم ضروری؛ آنچنانکه در آن جهان، اثبات حقیقت یک ذات در حکم اثبات هستی آن است. (ر.ک: نگارنده: «مسأله وجود در فلسفه ابن‌سینا»، مجله مدرس، شماره ۵، زمستان ۱۳۷۶، ص ۱۳۸ به بعد).
- ۳- این برهان درست مثل برهانی است که امثال بوعلی بر اثبات واجب اقامه می‌کنند. در آنجا هم نظر به واقعیت این شیء خاص نیست که یا ممکن است یا واجب، بلکه نظر به مطلق موجود است و گفته می‌شود: موجود یا ممکن است یا واجب، اگر واجب است که واجب است و اگر ممکن است، وجود ممکن مستلزم وجود واجب است. پس فیلسوف با نظر کلی خودش که به عالم هستی نگاه می‌کند، اولین چیزی که برایش ثابت می‌شود، وجود واجب است، اما وجود ممکن مورد بحث و سؤال است. وجود واجب روی این برهان، مفروض و قطعی است، بعد به اشیا که نگاه می‌کنیم، وقتی می‌بینیم خواص واجب در آنها نیست، مثلاً محدود، متغیر و متحرکند، پس به این دلیل به وجود ممکن پی می‌بریم. برهان می‌گوید واجب به طور مسلم وجود دارد. حس می‌گوید ممکن هم وجود دارد. پس جهان از واجب و ممکن مرکب است.
- ۴- همان، ص ۶۵. دلایلی که بر رد سخن شیخ‌الرئیس در این باب اقامه می‌شود، دقیق است و سهروردی در چند جا از آثارش و به اشکال گوناگون آنها را بازگو می‌کند. (همان/ صص ۶۴-۷۲؛ و صص ۱۸۲ - ۲۰۲؛ ضمناً ر.ک: سهروردی، مجموعه

مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، صص ۲۱-۲۶ و صص ۳۴۰-۳۷۱). قطب‌الدین شیرازی در حالی که به شرح و تفسیر کلام سهروردی می‌پردازد، در تعریفی از نور می‌گوید: نور جلی فی‌نفسه و مظهر لغیره است و یا به تعبیری ساده‌تر «فال‌نور هو الظهور و زیاده». (قطب‌الدین شیرازی، **شرح حکمة الاشراق**، صص ۲۸۳-۲۸۴).

۵- تعبیر اشباح و مانند آن درباره این عالم بدین معنی نیست که موجودات این عالم صورتهای کمرنگی از موجودات جسمانی و از نظر مرتبه وجودی ضعیفتر از آنها هستند، بلکه این تعبیر نشان دهنده وجود صورتهای ثابت و تغییرناپذیری در آن عالم است که نه تنها ضعیفتر از موجودات مادی نیستند، بلکه قویتر از آنها به شمار می‌آیند. شیخ اشراق صورتهایی را که در آینه دیده می‌شود، از قبیل اشباح مجرد پنداشته و نیز صورتهایی که در خواب دیده می‌شود و همچنین جنیان را مربوط به این عالم دانسته، بلکه ادراک حسی را نیز مشاهده صورتهای مثالی موجود در این عالم تلقی کرده است، ولی صدرالمتهلین ادراکات حسی را مربوط به مرتبه مثال نفس دانسته است، ولی صورتهایی را که در آینه دیده می‌شود، در اثر انکسار نور می‌داند و معتقد است که هیچ ربطی به عالم مثال ندارد. همچنین طبق ظواهر کتاب و سنت، جن، موجود جسمانی لطیفی است که به تعبیر قرآن کریم از آتش آفریده شده و دارای خصایص جسمانی است و حتی در تکلیف و ثواب و عقاب با انسان شریک است؛ هر چند در اثر لطافت مورد احساس افراد عادی قرار نمی‌گیرد.

۶- شیخ اشراق اصطلاح برزخ را درباره این عالم؛ یعنی عالم جواهر مثالی و صور معلقه به کار نمی‌برد و آن را بر عالم مادی اطلاق می‌کند. نیز باید توجه داشت که اطلاق مثال بر این عالم به معنای دیگری غیر از مثالهای افلاطونی است، زیرا آنها مجرد تام و از قبیل جواهر عقلانی هستند، در صورتی که جوهر مثالی نوعی دیگر از موجودات به شمار می‌رود که نه مانند جوهر عقلانی بکلی فاقد صفات و حدود جسمانی است و نه مانند جوهر جسمانی قسمت‌پذیر و مکاندار است، بلکه از قبیل صورتهای خیالی است که در ذهن انسان مرتسم می‌گردد و برای اینکه مثلاً نصف آنها را تصور کنیم، باید دو صورت کوچکتر را در ذهن خودمان به وجود بیاوریم، نه اینکه صورت بزرگتر به دو نیمه تقسیم شود.

۷- بعضی از فلاسفه کوشیده‌اند با استفاده از قاعده امکان اشرف عالم مثال را اثبات کنند؛ چنانکه صدرالمتهلین از قاعده دیگری که به نام قاعده امکان احس تاسیس کرده، سود جسته است، ولی اشکال کار این است که نمی‌توان تشکیک خاصی را به طور قطعی میان جوهر عقلی و جوهر مثالی و جوهر جسمانی اثبات کرد؛ به گونه‌ای که بتوان عالم جسمانی را پرتوی از عالم مثال به حساب آورد و آن را واسطه در ایجاد عالم اجسام شمرد. نهایت چیزی که می‌توان گفت، این است که برای صور حسی و خیالی که در نفس انسان تحقق می‌یابد، می‌توان مبادی جوهری مجردی را در نظر گرفت که افاضه‌کننده این صورتهای محسوب شوند، در عین حال که دارای مرتبه عقلانی نیستند و بدین ترتیب بر اساس قاعده امکان اشرف وجود آنها را اثبات کرد. برای اثبات جوهر مثالی بر مکاشفات و سخنان معصومین (ع) نیز می‌توان اعتماد کرد و در روایات تعبیراتی مانند اشباح و اظلال وارد شده که قابل انطباق بر آنهاست و کمتر کسی است که قدمی در راه سیر و سلوک برداشته باشد و چیزی از این قبیل موجودات را مشاهده نکرده باشد، هر چند اثبات آنها از راه برهان عقلی چندان آسان نیست.

۸- ان الموجود والشيء والضرورة معانيها ترتسم في النفس ارتساماً اولياً ليس ذلك الارتسام مما يحتاج الي ان يجلب باشياء اعرف منها. (ابن سینا، بوعلی، **الشفاء، الهیات**، قاهره، ۱۹۶۰ م، ص ۲۹).

۹- این اصل که یک عارف، بدون نیروی تفکر نظری، عارفی ناقص و غیر کامل است، درست همان گونه که یک فیلسوف بدون تجارب عرفانی، فیلسوفی ناقص است، روح حاکم بر تفکر فلسفی شیخ اشراق و ملاصدرا است. (همان، **حکمة الاشراق**، صص ۱۲-۱۳؛ قطب‌الدین شیرازی، **شرح حکمة الاشراق**، صص ۲۶-۲۷؛ همان، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، مطارحات، ص ۳۶۱).

۱۰- «فالعالم بها اما ان يكون بالمشاهدة الحضورية او بالاستدلال عليها بآثارها و لوازمها فلا تعرف بها الا معرفة ضعيفة» (صدرالدین شیرازی، **الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه**، بیروت، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۵۳).

۱۱- اصل اتحاد عالم و معلوم بر اصولی مبتنی است که اختصاص به فلسفه ملاصدرا دارد و در آثار عرفا و فلاسفه قبل از او یافت نمی‌شود؛ اصولی چون اصالت وجود، وحدت تشکیکی وجود، حرکت جوهری، تجرّد ادراک حسی و خیالی در قوس صعود و غیره، اما این سخن به این معنا نیست که از سوی فلاسفه و عرفای قبل از او مطالبی شبیه به آن مطرح نشده است و دقیقاً به همین خاطر است که شارحان ملاصدرا به ریشه‌های عرفانی این بحث در آثاری چون فتوحات مکیّه، فحاحات و نصوص صدرالدین قونوی، مصباح الانس حمزه فناری، تمهیدالقواعد ابن ترکه و مثنوی مولانا، اشاره می‌کنند. (ر.ک: حاج ملاهادی سبزواری، **شرح مثنوی**، تصحیح مصطفی بروجردی، تهران، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۴۱؛ دفتر دوم، تصحیح نیکلسون، شماره‌های ۲۷۷ - ۲۷۸).

۱۲- ملاصدرا هر چند قول به اتحاد عاقل و معقول را به فرفورئوس و فیلسوفان اولیه یونان اسناد می‌دهد (اسفار، ج ۳، مرحله ۱۰، فصل ۸، ص ۳۲۲)، لکن خود را نخستین فیلسوفی می‌داند که بر اساس اصول و مبانی موجود در نظام فلسفی‌اش این قاعده را اثبات کرده است. او در اسفار می‌گوید که این مسأله از دشوارترین و پیچیده‌ترین مباحث فلسفی است که برای هیچ یک از فلاسفه اسلامی از ابن‌سینا تا سهروردی و خواجه نصیرطوسی تاکنون روشن و مشخص نشده است. او درک حقیقت این معنا را در اسفار به استغاثه و استمداد به درگاه الهی مربوط می‌کند و در مشاعر خاطر نشان می‌کند که اگر عنایت و لطف الهی نبود، او به هیچ وجه نمی‌توانست به اثبات این مسأله بپردازد. (ر.ک: اسفار، ج ۳، مرحله ۱۰، فصل ۷، ص ۳۱۲؛ **المشاعر**، المشعرالسابع، ص ۵۱).

۱۳- ملاصدرا بحث اتحاد علم و معلوم را منحصر در اتحاد عاقل و معقول نمی‌داند. مقصود او اتحاد مدرک و مدرک به نحو عام است و چند جای اسفار و مشاعر نسبت به آن تصریح می‌کند. «و هذا البرهان جار في سائر الادراکات الوهمیة و الخیالیة و الحسیة» (**المشاعر**، المشعرالسابع، صص ۵۰ و ۵۱. **الاسفار**، ج ۳، مرحله ۱۰، فصل ۷، ص ۳۱۳).

۱۴- ملاصدرا هر چند قول به اتحاد عاقل و معقول را به فرفورئوس و فیلسوفان اولیه یونان اسناد می‌دهد (اسفار، ج ۳، مرحله ۱۰، فصل ۸، ص ۳۲۲)؛ لکن خود را نخستین فیلسوف اسلامی می‌داند که بر اساس اصول و مبانی موجود در نظام فلسفی خود این قاعده را اثبات کرده است. (همان، ص ۳۱۲).

۱۵- شیخ‌الرئیس در آثار خود با اتحاد عاقل و معقول مخالفت می‌کند (**الشفاء**، ج ۲، ص ۲۸۲؛ **الاشارات**، ج ۳، نمط ۷، فصل ۷-۱۱، ص ۲۹۲-۲۹۳)، لکن در بعضی موارد عباراتی دارد که با چنین سخنی سازگار است. (**الشفاء**، **الالهیات**، مقاله ۹، فصل ۷، ص ۲۶؛ **المبدأ والمعاد**، مقاله اولی، فصل ۱۳، ص ۱۹؛ **النجاة**، چاپ مصر، ص ۲۹۳).

۱۶- مشهور بین فلاسفه این است که جوهر جنس عالی و مقوله خاصی است، که دارای انواع مختلفی است، اما عرض مقوله خاصی نیست، بلکه مفهوم عامی است که از نه مقوله انتزاع می‌شود و حمل آن بر هر یک از آنها حمل عرضی است، نه ذاتی. در برابر این قول می‌توان به سه قول دیگر اشاره کرد: یکی قول میرداماد که عرض را مانند جوهر مقوله و جنس عالی می‌داند و آنچه را دیگران مقولات عرضی می‌نامند، وی آنها را انواع عرض می‌شمارد. قول دیگر این است که مقولات عبارتند از جوهر، کمیت، کیفیت، نسبت، اما سایر مقولات عرضی به حسب این قول انواعی از نسبت به شمار می‌روند و بالاخره قول شیخ اشراق این است که مقولات عبارتند از چهار مقوله نامبرده بعلاوه حرکت. اما به نظر می‌رسد که اولاً جوهر و عرض هر



دو از قبیل معقولات ثانیه فلسفی هستند و نباید هیچ کدام از آنها را جنس عالی و مقوله ماهوی به حساب آورد و ثانیاً همان گونه که صدرالمتهالین تصریح فرموده، حرکت از مفاهیم وجودی است و نه خودش مقوله است و نه مندرج در هیچ مقوله ماهوی است و ثالثاً بسیاری از آنچه به نام عرض خارجی و به عنوان مقوله یا نوعی از آن شمرده شده و از جمله همه مقولات نسبی هفتگانه از مفاهیم انتزاعی هستند و هیچ کدام از آنها از اعراض خارجی نیست تا مقوله ماهوی مستقل یا نوعی از مقولات به شمار آید.

۱۷- مقوله کمیت به این صورت تعریف شده: عرضی است که ذاتا قابل انقسام است و قید ذاتا به این منظور آورده شده که تعریف شامل انقسام سایر مقولات نشود، زیرا انقسام آنها به تبع انقسام کمیت حاصل می‌شود. کمیت به طور کلی به دو نوع متصل مقدار هندسی و منفصل عدد تقسیم می‌شود که هر کدام از آنها دارای انواع مختلفی است که در دو علم هندسه و حساب مورد بحث قرار می‌گیرند.

۱۸- امکان ذاتی وصفی است عقلی برای ماهیت؛ از این نظر که ذاتا اقتضائی نسبت به وجود و عدم ندارد و هیچ کدام از آنها برای آن ضرورتی ندارد و امکان وقوعی وصف عقلی دیگری است برای ماهیت، از این نظر که علاوه بر اینکه وجود آن ذاتا محال نیست، مستلزم امر محال دیگری هم نیست؛ (۲- ر. ک: اسفار ج ۲ ص ۳۷۶؛ ۳- ر. ک: ملاصدرا، مبدأ و معاد، صص ۳۱۸ - ۳۱۹).

۱۹- اینکه عرض قابل نقل و انتقال نیست، مورد اتفاق جمهور متکلمان نیز هست. (ر. ک: تفتازانی، شرح مقاصد، ج ۱، ص ۱۷۸) «اتفق الحكماء و المتكلمون على امتناع انتقال العرض من محل الى محل آخر»؛ (خواجه نصیرالدین طوسی، ج ۲، ص ۲۸۷؛ ج ۱، ص ۱۰۲)؛ «والموضوع من جملة المشخصات والعرض لا یصح علیه الانتقال»

۲۰- ملاصدرا در اسفار، جلد ۳، فصل ۲۶ می‌گوید: «اعلم ان الطبیعه الموجوده فی الجسم لا یفید شیئا من الامور الطبیعیه لذاتها» مقصود او چیست؟ آیا مقصود ملاصدرا این است که طبیعت اصلا مفید این آثار نیست؟ یا می‌خواهد بگوید طبیعت لذاتها مفید این آثار نیست؟ ملاصدرا در آخر فصل ۲۵ میان دو طبیعت فوق؛ یعنی طبیعت موجود در جسم و طبیعتی که آن طبیعت از صقع نفس است، تفکیک قائل می‌شود؟ اگر طبیعت موجود در جسم علت آثار طبیعی در خود جسم باشد، لازم می‌آید طبیعت از ماده‌ای که در آن حلول دارد مستغنی باشد، و التالی باطل فالمقدم مثله تالی باطل است، چون طبیعت صورت است و صورت مستغنی از ماده نمی‌تواند باشد، و اساسا طبیعت به چیزی می‌گوییم که در وجود محتاج به ماده باشد، و الا اگر محتاج به ماده نباشد که آن عقل یا نفس است، و حتی نفس هم لا اقل در فعل محتاج به ماده است.

۲۱- «فاذا تقرّر هذا فنقول: کل شخص جسماني يتبدل علیه هذه المشخصات كلاً او بعضاً كالزمان والكم والوضع و الأین و غیرها فتبدلها تابع لتبدل الوجود المستلزم ایها بل عینه بوجه. فان وجود کل طبیعه جسمانية یحمل علیه بالذات إنه الجوهر المتصل المتکمم الوضعی المتحیز الزماني لذاته فتبدل المقادیر الألوان و الأوضاع یوجب تبدل الوجود الشخصي الجوهري الجسماني، و هذا هو الحركة فی الجوهر اذ وجود الجوهر جوهر کما إن وجود العرض عرض» (همان، ص ۱۰۴).

۲۲- جزئی بودن غیر از تشخص است. جزئی بودن که در مقابل کلی بودن است، از معقولات ثانیه منطقی است و عارض مفهوم در ذهن است. «المفهوم ان امتنع فرض صدقه علي کثیرین فجزئی و الا فکلی». جزئیت مثل کلیت صفت مفهوم است. اگر به شیء خارجی بگوییم جزئی، مسامحه در تعبیر است. مفهوم زید در ذهن ما جزئی است. اما تشخص امر دیگری است، آن چیزی که شیء را در خارج وحدت می‌دهد و واقعیت می‌دهد و ملاک تمیز



واقعی او از اشیا دیگر است، که در این صورت شیء خودش خودش است و غیر خودش نمی‌تواند باشد، نفس واقعیت است که "وجود" است. ماهیت از آن جهت که ماهیت است، ملاک تشخیص نیست.

۲۳- روح نظریه ملاصدرا مسأله تبعیت عرض است از جوهر، خواه علت عرض خود طبیعت جوهری باشد یا علت عرض، آن نباشد. برای اینکه آن جوهری که علت عرض خودش هست، قهرا این جوهر روی حساب همه حکما مرکب است از ماده‌ای و صورتی. آنهایی که می‌گویند جوهر علت است، معنایش این است که این جوهر بصورتی علت اعراض خودش هست و بمادته محل موضوع اعراض خودش هست. پس در آن واحد دو رابطه میان جوهر و عرض وجود دارد، بنابراین که جوهر خودش علت اعراض خودش باشد: یک رابطه، رابطه علیت و معلولیت میان جوهر و عرض خودش، و یک رابطه رابطه حالیت و محلّیت و مانعی ندارد که یک شیء خودش علت در خودش واقع بشود، کالطیب یعالج نفسه، که در آن واحد هم فاعل است و هم قابل، فاعل بصورتی آئی بنفسه، و قابل بمادته آئی ببدنه.

### منابع

- ۱- ابن سینا، حسین بن عبدالله: **الاشارات و التنبیها**، چاپ اول، دفتر نشر کتاب، قم ۱۳۷۸ ش.
- ۲- \_\_\_\_\_: **الشفاء، الطبيعيات، السماع الطبيعي**، تصدیر و مراجعه ابراهیم مدکور، منشورات مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، قم، ۱۴۰۵، هـ.ق.
- ۳- \_\_\_\_\_: **الشفاء، الالهيات**، تصدیر و مراجعه ابراهیم مدکور، منشورات مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، قم، ۱۴۰۵ هـ.ق.
- ۴- \_\_\_\_\_: **التعليقات**، تحقیق و تصحیح عبدالرحمن بدوی، چاپ اول، قم، مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ هـ.ق.
- ۵- \_\_\_\_\_: **المباحثات**، تحقیق و تعلیق بیدارفر، چاپ اول، بیدار، قم ۱۳۷۱ هـ. ش.
- ۶- \_\_\_\_\_: **المبدأ و المعاد**، به اهتمام عبدالله نورانی، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۶۳ ش.
- ۷- \_\_\_\_\_: **النجاة من الغرق فی بحر الضلالات**، تصحیح محمد تقی دانش‌پژوه، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴ هـ. ش.
- ۸- \_\_\_\_\_: **النجاة من الغرق فی بحر الضلالات**، مطبعة السعادة، مصر ۱۳۳۱ هـ.ق.
- ۹- ابن‌رشد: **تفسیر مابعدالطبیعه**، ج ۱، چاپ اول، حکمت، تهران ۱۳۷۷ هـ. ش.
- ۱۰- ابن‌عربی، محی‌الدین محمدبن علی: **شرح فصوص الحکم**، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵ ش.
- ۱۱- \_\_\_\_\_: **الفتوحات المکیه**، ۴مجلد، دار احیاء التراث العربی (دار صادر)، بیروت، بی تا.
- ۱۲- \_\_\_\_\_: **الاشارات و التنبیها**، ۳جلد، همراه با شرح خواجه طوسی و قطب‌الدین شیرازی، نشر البلاغه، قم ۱۳۷۵ ب.
- ۱۳- ارسطو: **مابعدالطبیعه**، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، چاپ دوم، نشر گفتار، تهران ۱۳۶۷ ش.
- ۱۴- اکبریان، رضا: «مسأله وجود در فلسفه ابن‌سینا»، **مجله مدرس**، شماره ۵، ۱۳۷۶.
- ۱۵- بهمینار بن المرزبان: **التحصیل**، تصحیح، مقدمه و تعلیق، استاد مرتضی مطهری، دانشگاه تهران، ۱۳۴۹ هـ. ش.
- ۱۶- تفتازانی، سعدالدین مسعود ابن عمر ابن عبد الله: **شرح المقاصد**، تصحیح، تعلیق و مقدمه الدكتور عبد الرحمن عمیره، عالم الکتب، بیروت ۱۴۰۹ ق.
- ۱۷- خواجه نصیرالدین طوسی: **شرح الاشارات و التنبیها**، چاپ اول، دفتر نشر کتاب، قم ۱۳۷۸ ش.
- ۱۸- ژان وال: **مابعدالطبیعه**، ترجمه جمعی از نویسندگان، چاپ اول، خوارزمی، تهران ۱۳۷۰ هـ. ش.

- ۱۹- ژیلسون، اتین: **روح فلسفه قرون وسطی**، ترجمه علیمراد داوودی، چاپ دوم، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران ۱۳۶۶ش.
- ۲۰- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی: **التلویحات**، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، تصحیح و مقدمه هانری کرین، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران ۱۳۹۶ ق.
- ۲۱- \_\_\_\_\_: **مجموعه مصنفات شیخ اشراق، المطارحات**، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، تصحیح و مقدمه هانری کرین، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران ۱۳۹۶ ق.
- ۲۲- \_\_\_\_\_: **حکمة الاشراق**، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، تصحیح و مقدمه هانری کرین، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران ۱۳۹۷ ق.
- ۲۳- شیرازی، ملاصدرا: **الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه**، دارالاحیاء التراث العربی، بیروت ۱۹۹۰م.
- ۲۴- \_\_\_\_\_: **المشاعر**، با مقدمه و ترجمه فرانسوی هانری کرین، انجمن حکمت و فلسفه، تهران ۱۳۴۲ش.
- ۲۵- \_\_\_\_\_: **الشواهد الربوبیه با حواشی ملاحیدی سبزواری**، تصحیح، تعلیق و مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم، تهران ۱۳۶۰ش.
- ۲۶- \_\_\_\_\_: **ملاصدرا، رساله فی الحشر**، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، حکمت، ۱۳۷۵ش.
- ۲۷- \_\_\_\_\_: **المبدأ و المعاد**، با تصحیح و مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، انجمن فلسفه و حکمت ایران، تهران ۱۳۵۴ش.
- ۲۸- \_\_\_\_\_: **مفاتیح الغیب**، تصحیح و مقدمه محمد خواجه‌سوی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول، تهران ۱۳۶۳ش.
- ۲۹- \_\_\_\_\_: **المسائل القدسیه**، رسائل فلسفی صدرالمتألهین، تعلیق و مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ دوم، قم ۱۳۶۲ش.
- ۳۰- صائن‌الدین علی ابن محمد ترکیه: **تمهید القواعد**، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه، تهران ۱۳۶۰ هـ.ش.
- ۳۱- فناری، محمد ابن حمزه: **مصباح الانس فی شرح مفتاح غیب الجمع و الوجود**، مع تعلیقات میرزا هاشم بن حسن ابن محمد علی الکیلانی اشکوری، فجر، چاپ دوم، تهران ۱۳۶۳ش.
- ۳۲- قطب‌الدین شیرازی: **شرح حکمة الاشراق**، بیدار، چاپ سنگی، قم ۱۳۱۵ ق.
- ۳۳- قاضی عضد‌الدین ایجی: **شرح المواقف**، منشورات الشریف الرضی، قم ۱۹۰۷م.
- ۳۴- قونوی، صدرالدین: **نصّ النصوص**، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲ش.
- ۳۵- \_\_\_\_\_: **نفحات**، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲ش.
- ۳۶- قیصری، داوود: **شرح فصوص الحکم**، ج اول، بیدار، قم بی تا.
- ۳۷- \_\_\_\_\_: **رسائل قیصری**، با تعلیق و تصحیح و مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی، رساله **نهایه البیان فی درایه الزمان**، انجمن فلسفه و حکمت، ۱۳۵۷ش.
- ۳۸- ملاحادی، سبزواری: **شرح مثنوی**، تصحیح مصطفی بروجردی، ج ۱، دفتر دوم، تصحیح نیکلسون، تهران ۱۳۷۴.
- ۳۹- مطهری، مرتضی: **حرکت و زمان**، ج ۲، درسهای اسفار، مرتضی مطهری، حکمت، ۱۳۶۹ش.

41- Ross W.D. (1995). Aristotle, with an Introduction by L.Ackrill, Sixth Edition. Routledge, London and New York.



پروژه‌های علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی