



Explanation of Motion in Quiddity (Māhiyya) Based on Mullā Ṣadrā's Philosophical Principles

Sajjād Ziyā'ī¹  | Mohammad Sarbakhshi² 

1. Student of 4th level at Qom Seminary.

E-mail (Corresponding author): sajjadziaei66@gmail.com

2. Associate Profesor, Imam Khomeini Educational and Research Institute.

E-mail: Msarbakhshi@gmail.com

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 2025/09/21

Received in revised form

2025/12/25

Accepted 2025/12/26

Published online

2026/06/22

Keywords:

motion, motion in quiddity, substantial motion, gradation in quiddity, primacy of existence, mental nature of quiddity, Mullā Ṣadrā.

ABSTRACT

One of the pivotal pillars of Transcendent Philosophy, which plays an irreplaceable role in Mullā Ṣadrā's philosophical system, is substantial motion. Without doubt, substantial motion is conceivable only on the basis of the primacy of existence, since quiddity in itself neither admits motion nor gradation (*tashkīk*). For this reason, Islamic philosophers have deemed gradation and, consequently, motion in quiddity impossible. Yet this issue appears to depend entirely on how we interpret the primacy of existence and the mental nature of quiddity. If the mental nature is taken to mean "purely mental and lacking external reality," then gradation and motion in quiddity are impossible. However, if it is understood to mean that quiddity has no intrinsic realization (*taḥaqquq bi-dh-dhāt*) but only accidental realization (*taḥaqquq bi-l-'araḍ*), then both gradation and motion in quiddity become intelligible and demonstrable. This study, employing a descriptive-analytical method and relying on the foundations of Ṣadr al-Muta'allihīn, seeks to establish the possibility of "accidental motion in quiddity" in light of this particular interpretation of the mental nature of quiddity (*i'tibāriyya*).

Cite this article: Ziyā'ī, S; Sarbakhshi, M (2026). Explanation of Motion in Quiddity (Māhiyya) Based on Mullā Ṣadrā's Philosophical Principles, *History of Islamic Philosophy*, 5 (2), 163-180. <https://doi.org/10.22034/hpi.2025.547950.1170>



© The Author(s).

Publisher: Ale-Taha Higher Education Institute.

DOI: <https://doi.org/10.22034/hpi.2025.547950.1170>

Extended Abstract

Explanation

Motion has long been a topic of discussion in natural philosophy. Mullā Ṣadrā revitalized the discourse by introducing motion into metaphysics and affirming substantial motion (*al-ḥarakah al-jawhariyya*). Substantial motion is explicable only through the acceptance of the primacy of existence. If one denies the primacy of existence, substantial motion cannot be proven, since the primacy of quiddity and motion within it would require gradation in quiddity (*tashkīk*), which the philosophers have considered impossible. The central question, therefore, is: given the acceptance of the primacy of existence and the mental nature of quiddity, can motion in quiddity and, consequently, gradation in quiddity be admitted? This issue has not been treated independently in philosophical works. Accordingly, the present study aims to examine it in light of Mullā Ṣadrā's principles and a particular interpretation of the primacy of existence and the mental nature of quiddity.

Method

This study employs a descriptive-analytical approach, conducted through a library-based investigation.

Findings

1. The interpretation of the primacy of existence and the mental nature of quiddity plays a decisive role in explaining motion in quiddity.
2. If the primacy is taken to mean external reality and the mental nature to mean pure mental existence without externality, then gradation and motion in quiddity are impossible.
3. If the primacy of existence means existence has intrinsic realization, and the mental nature of quiddity means quiddity has accidental realization, then gradation and accidental motion become possible.

Conclusion

It becomes clear that our interpretation of the primacy and the mental nature is decisive in resolving this issue. If the primacy is understood as externality and the mental nature as pure mental existence, then there is no room for gradation or motion in quiddity, since quiddity is merely a mental construct devised by the intellect. Concepts, as such, have no capacity for gradation or motion. Unless, following Mullā Ṣadrā, one allows for accidental attribution of existence, thereby opening a path for gradation or motion. If, however, the primacy of existence means existence has intrinsic realization, and the mental nature of quiddity means quiddity has accidental (or derivative) realization, then gradation and accidental motion are possible. In this case, although quiddity does not essentially move, it truly undergoes transformation in external reality, since it is

a delimiting aspect of existence that is itself essentially in motion. This transformation is real, not merely a mental attribution. Thus, the supposed impasse of "the impossibility of motion in quiddity" in Islamic philosophy is not intrinsic but arises from a particular interpretation of the mental nature as pure mental existence. By revisiting Ṣadrā's foundations and offering a more precise interpretation of quiddity as "the limit of existence" and "accidentally realized," not only does gradation in quiddity become intelligible, but motion in quiddity also becomes demonstrable as a logical corollary and explanatory principle of substantial motion. This finding enriches our understanding of the dynamism of the material world within the framework of Transcendent Philosophy.



تبیین و بررسی حرکت در ماهیت با تکیه بر مبانی صدر المتألهین

سجاد ضیائی^۱ | محمد سربخشی^۲

۱. مدرس و دانش پژوه سطح ۴ حوزه علمی و دانش پژوه دکتری مدرسی مبانی نظری اسلام (نویسنده مسئول).
E-mail: sajjadziaei66@gmail.com
E-mail: Msarbakhshi@gmail.com
۲. دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

چکیده

اطلاعات مقاله

یکی از ارکان مهم حکمت متعالیه که نقشی بی‌بدیل در نظام فلسفی ملاصدرا دارد، حرکت جوهری است. بدون تردید حرکت جوهری تنها با فرض اصالت وجود امکان دارد و ماهیت به‌خودی خود پذیرای حرکت و نیز تشکیک نیست؛ از این رو حکمای اسلامی تشکیک و به تبع آن حرکت در ماهیت را محال دانسته‌اند، لیکن به نظر می‌رسد این مسئله، کاملاً به تفسیر ما از اصالت وجود و اعتباریت ماهیت وابسته است؛ بدین معنی که اگر اعتباریت ماهیت به معنای «ذهنی بودن و عدم خارجیت» تلقی شود، آن‌گاه امکان تشکیک و حرکت در ماهیت وجود ندارد، اما اگر مقصود از اعتباریت این باشد که «ماهیت تحقق بالذات نداشته و تحقق بالعرض دارد»، چنان‌که دیدگاه مختار همین است؛ در این صورت هم تشکیک در ماهیت معنی دارد و هم حرکت در ماهیت اثبات‌پذیر خواهد بود. پژوهش پیش رو در صدد است تا با روش تحلیلی توصیفی و با تکیه بر مبانی صدر المتألهین به «اثبات حرکت بالعرض در ماهیت» به تبع تفسیر خاص از اعتباریت بپردازد.

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۳۰

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۰/۰۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۰۵

تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۴/۰۱

واژگان کلیدی:

حرکت، حرکت در ماهیت، حرکت جوهری، تشکیک در ماهیت، اصالت وجود، اعتباریت ماهیت، ملاصدرا.

استناد: ضیائی، سجاد؛ سربخشی، محمد (۱۴۰۵). تبیین و بررسی حرکت در ماهیت با تکیه بر مبانی صدر المتألهین، تاریخ فلسفه اسلامی، ۵ (۲)، ۱۸۰-۱۶۳. <https://doi.org/10.22034/hpi.2025.547950.1170>

ناشر: موسسه آموزش عالی آل طه

© نویسندگان.

DOI: <https://doi.org/10.22034/hpi.2025.547950.1170>



مقدمه

بحث حرکت از جمله مباحثی است که از دیرباز در فلسفه مطرح بوده است. صدرالمتهلین با طرح حرکت در الهیات، جان تازه‌ای به آن داده و با پذیرش حرکت جوهری، از آن به عنوان مقدمه‌ای برای توضیح فرایند شکل‌گیری نفس استفاده کرد. حرکتی که ملاصدرا مطرح می‌کند براساس پذیرش اصالت وجود توضیح‌پذیر است و الا اگر کسی اصالت وجود را نپذیرد امکان اثبات حرکت جوهری وجود ندارد. لازمه پذیرش حرکت در ماهیت با حفظ اصیل بودن آن، پذیرش تشکیک در ماهیت است که حکما آن را محال می‌دانند. حال سؤال این است که با توجه به پذیرش اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، می‌توان حرکت را و به تبع آن تشکیک در ماهیت را پذیرفت یا نه؟ این بحث به صورت مستقل پرداخته نشده است و معمولاً به همین که حرکت را منحصر در وجود کرده و از ماهیت سلب نموده‌اند اکتفا شده است. گویی پیش‌فرضی وجود داشته که چون حرکت و تشکیک، هر دو از احکام و لوازم وجود هستند و اصالت هم با وجود است؛ پس دیگر جایی برای حرکت و تشکیک در ماهیت باقی نمی‌ماند. شاید به همین دلیل هم اثر مستقلی در این زمینه نگاشته نشده است. در حالی که این دیدگاه گرچه براساس برخی از تفاسیر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، درست است، اما با توجه به برخی تفاسیر دیگر جای تحقیق و بررسی دارد؛ از این جهت نوشتار پیش رو در صدد است تا براساس مبانی ملاصدرا و تفسیر مختار از اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، این مهم را بررسی کند. پیش از پرداختن به اصل مسئله، لازم است مقدمات و مبانی بحث بیان شود تا بر آن پایه راحت‌تر بتوان به دیدگاه مطلوبی در این زمینه رسید؛ از این جهت ابتدا به تفسیر مختار از اصالت وجود و نحوه اعتباریت ماهیت در نگاه صدرا پرداخته و سپس حرکت جوهری و نقش آن در این بحث بیان می‌شود. بعد از این، دیدگاه ملاصدرا در تشکیک ماهیت بررسی شده و در نهایت، تحلیلی از حرکت در ماهیت با تکیه بر مبانی صدرالمتهلین ارائه خواهد شد؛

۱. اصالت وجود و اعتباریت ماهیت

هر شیء ممکن، مرکب از وجود و ماهیت است.^۱ در این میان ماهیت، وجه و ظهور وجود

۱. کل ممکن زوج ترکیبی کما قالته الحکما من وجود و ماهیه (صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ص ۱۲۹).

و بیانگر ذاتیات آن شیء محسوب می‌شود. در واقع وجود است که هویت اصلی شیء را تشکیل می‌دهد و قوام‌دهنده به آن ذات است و به واسطه آن آثار و صفات آن شیء پدیدار می‌شود؛ به عبارت دیگر آنچه که متن واقع را پر کرده و صاحب اثر است و تحقق بالذات دارد، وجود است و ماهیت تنها ظل این وجود محسوب می‌شود.

ملاصدرا با وجود اصالت بخشی به وجود و اعتباری دانستن ماهیت، ماهیت را امری هیچ و پوچ یا ذهنی صرف تلقی نمی‌کند. در نگاه او «اعتباری بودن» در کنار «اصیل بودن» و در متن همان عالم خارج معنی می‌یابد. او می‌گوید وجود بر ماهیت مقدم است اما نه به تقدم‌هایی از قبیل آنچه قدما می‌گفتند، بلکه تقدم وجود بر ماهیت تقدم بالحقیقه است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸، ص ۳۶). توضیح این که در متن وجودی محدود و متعین، افزون بر وجود متعین و محدود، حد و تعین آن نیز - که در فلسفه از آن با عنوان ماهیت یاد می‌شود - در عالم خارج واقعیت و حقیقت دارد. گرچه همه متن این واقعیت محدود را وجود فراگرفته است، اما این سخن به معنای نفی واقعیت و تحقق خارجی از ماهیت و ذهن ساخته بودن آن نیست، بلکه ماهیت نیز که حد و چگونگی این وجود است با وساطت و حیثیت تقییدیه وجود موجود و متحقق است؛ یعنی چون وجود تحقق دارد، ماهیت نیز که کیفیت و چگونگی و حد آن است و از همین جهت با آن متحد است، متحقق و موجود خواهد بود. ممکن است سؤال شود که اگر ماهیت در خارج متحقق است پس چرا فیلسوفان و از جمله خود صدرالمتألهین، حد و تعین را امری عدمی شمرده‌اند؟ پاسخ این سؤال این است که مقصود از عدمی بودن، عدمی در مقایسه با متن وجود است؛ یعنی حد ذاتاً حظی از وجود ندارد و سنخ و جنس وجود نیست نه این که اصلاً در خارج نیست (امینی‌نژاد، ۱۳۹۴، ص ۱۵۴-۱۵۹). ماهیات، حد ایجابی وجودی خارجی حقایق ممکنه هستند و سلب‌ها و عدم‌ها از لوازم این حد وجودی محسوب می‌شوند؛ بنابراین در یک وجود محدود، وجود مصداق بالذات و حقیقی موجود است و ماهیت، گرچه در خارج هیچ و پوچ نیست و نفس‌الامر دارد، هرگز مانند وجود موجود و متحقق نیست بلکه مصداق بالعرض موجود به‌شمار می‌رود و به حیثیت تقییدیه نفادیه^۱ همان وجود متعین، متحقق خواهد بود. ملاصدرا این تحقق مجازی ماهیت را مجاز عرفانی می‌نامد (صدرالدین

۱. برای مطالعه بیشتر در انواع حیثیت تقییدیه ر.ک: امینی‌نژاد، ۱۳۹۴، ص ۱۵۳-۱۷۳.

شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۸۷؛ همان، بی تا، ص ۱۵۶). از اینجا روشن می شود که اصیل یعنی آنچه تحقق بالذات دارد و متن واقع را پر کرده است و اعتباری یعنی آنچه تحقق بالعرض دارد و به حیث تقییدی وجود موجود است (ضیایی، ۱۴۰۴، ص ۳۲۱).

۲. حرکت جوهری

ارسطو قائل بود تغییر در عرض به نحو حرکت در بستر زمان است، اما تغییر در جوهر زمانی نیست، بلکه در آن و به صورت کون و فساد صورت می گیرد (عبودیت، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۲۶۲). او حرکت در اعراض را نیز منحصر در سه مقوله کم، کیف و این می دانست. ابن سینا دیدگاه ارسطو را پذیرفته است. او در فصل سوم «سماع طبیعی»^۱ تحت عنوان «فصل فی بیان المقولات الّتی تقع الحركة فیها وحدها لا غیرها»، وقوع حرکت در مقوله جوهر را محال دانسته است (ابن سینا، ۱۴۰۵ ق، ص ۹۸)؛ البته ایشان علاوه بر حرکت در سه مقوله کم، کیف و این، حرکت در وضع را نیز ثابت می کند (ابن سینا، ۱۴۰۴ ق، ج ۱، ص ۱۰۳).

ملاصدرا براساس اصالت وجود این ساختار را تغییر داد و پس از پاسخ به تمام اشکالات مطرح شده در باب حرکت در جوهر و نیز نفی کون و فساد در تغییر جواهر، ثابت کرد تغییر در جوهر، زمانی و از نوع حرکت است، بلکه براساس این که زمانی بودن جواهر جسمانی بدون حرکت در این جواهر امکان ندارد، این حرکت را به تمام عالم ماده و سپس به خود ماده اولی تعمیم داد. از آنجا که ممکن نیست جوهر تغییر کند، اما اعراض آن ثابت بماند، حرکت در جمیع اعراض را نیز به تبع حرکت جوهری پذیرفت؛ بنابراین در نگاه صدرا، حرکت در جمیع مقولات عشر جریان دارد. همین امر باعث شد تا سنت دیرین فلسفی را شکسته و بحث حرکت را از طبیعیات خارج و در الهیات مطرح کند؛ زیرا مادی بودن مساوی با سیلان و تجرد مساوی با ثبات خواهد بود و همان طور که «موجود بما هو موجود» را می توان تقسیم کرد به مجرد و مادی، ثابت و سیال هم از تقسیمات موجود بما هو موجود است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۲۰).

نکته مهم این است که حرکت جوهری در واقع پیاده سازی تشکیک در عالم ماده است؛

۱. سماع طبیعی، همان مقاله دوم از فن اول طبیعیات شفا است که ابن سینا در سیزده فصل، بحثی جامع در حرکت و زمان مطرح کرده است.

چون از طرفی براساس دیدگاه ملاصدرا حرکت نحوه وجود است و وجود حقیقتی مشکک است و از طرف دیگر حرکت همان خروج تدریجی از قوه به فعل است؛ بنابراین آنچه حرکت در آن رخ می‌دهد حقیقتی واحد است که هر لحظه در حال شدن و به فعلیت رسیدن است.

۳. حرکت در ماهیت

براساس حرکت جوهری، وجود جوهر است که حرکت می‌کند و به تبع آن عوارض آن که شئون وجود جوهری هستند نیز حرکت می‌کنند. اکنون به پرسش اصلی مقاله می‌رسیم؛ آیا ماهیت نیز حرکت می‌کند؟ از آنجا که حرکت مستلزم وجود یک «مابه‌الآتحد» و یک «مابه‌الآختلاف» است و این همان معنای تشکیک است، پذیرش حرکت در ماهیت، در گرو امکان‌پذیری «تشکیک در ماهیت» است. این در حالی است که حکما به طور سنتی تشکیک در ماهیت را محال دانسته‌اند. ازاین‌رو پیش از اثبات حرکت ماهوی، باید ابتدا مسئله تشکیک در ماهیت و ادله طرفین را بازخوانی کنیم.

۳-۱. تشکیک در ماهیت

مقصود از تشکیک در ماهیت این است که ماهیت به صورت مساوی بر مصادیقش حمل نمی‌شود، بلکه دارای شدت، ضعف، تخالف و تغایر است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۵۷)؛ یعنی ماهیت در خارج، دارای مراتب است. لازم به ذکر است که مقصود از ماهیت در اینجا همان ماهیت بالمعنی الأخص است که در بحث اصالت وجود، تحقق خارجی آن به حیث تقییدی وجود بیان شد، نه مفهوم ماهیت؛ زیرا چنانچه در ادامه روشن خواهد شد، نتیجه بحث با توجه به دیدگاه‌های مختلف در حقیقت ماهیت و نحوه تحقق آن در خارج، مختلف خواهد شد.

۳-۱-۱. ادله قائلین

شیخ اشراق به خاطر انکار اصالت وجود و پذیرش اصالت ماهیت از طرفی و کشف اختلاف تشکیکی از طرف دیگر، قائل به تشکیک در ماهیت است (سهروردی، ۱۳۵۵، ج ۱، ۲۷۷).

قائلین به این دیدگاه، ادله‌ای ذکر می‌کنند که به دو دلیل آن‌ها در اینجا اشاره می‌شود؛ دلیل اول از راه تحلیل تعریف حیوان است که در اینجا با تکمیل مختصری بیان می‌شود. براساس تعریف حیوان به «جوهر جسم نامی حساس متحرک بالاراده»، حساس و دارای حرکت ارادی، دو صفت ذاتی برای حیوان است که آن را از سایر اجسام نامی جدا کرده و فصل حیوان را تشکیل می‌دهد. حال از طرفی تمام حقیقت شیء را فصل ذاتی آن شیء تشکیل می‌دهد و از طرف دیگر «حساس» و «حرکت ارادی»، از اوصاف تشکیک‌پذیر و دارای مراتب هستند. این شدت ضعف به راحتی قابل فهم است و حیوانات مختلف، علاوه بر این که در فصل ذاتی با هم فرق دارند، در این دو صفت نیز تفاوتشان محسوس است؛ هر حیوانی که وسعت حس و حرکت ارادی او (کما و کیفاً) بیشتر باشد، در حیوانیت کامل‌تر است. از اینجا معلوم می‌شود که تشکیک در ماهیت جوهری، ممکن و بلکه ضروری است (قطب‌الدین شیرازی، بی تا، ص ۲۳۷-۲۳۸).

دلیل دوم براساس سلسله طولی نظام عالم است؛ جواهر مجرده‌ای که در مرتبه عقول و مفارقات هستند، علت فاعلی جواهر مثالی و مادی محسوب می‌شوند. از آنجا که علت بر معلول خویش تقدم دارد و این تقدم امری ضروری است و تقدم و تأخر از مصادیق تشکیک است؛ بنابراین تشکیک در ماهیت جوهری ممکن و بلکه ضروری است (سهروردی، ۱۳۵۵، ج ۱، ص ۳۰۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۵۳۵).

چنانچه روشن است مبنای هر دو استدلال، اصالت ماهیت است و با نگاه وجودی همین ادله، به گونه دیگری تبیین می‌شود؛ زیرا با پذیرش اصالت وجود، روشن می‌شود که شدت و ضعف در «ادراک و حرکت ارادی» و نیز «تقدم و تأخر بین علت و معلول»، همه از آثار وجود است و اگر به ماهیت نسبت داده می‌شود بالعرض و المجاز^۱ است.

۳-۱-۲. ادله منکرین

اما کسانی که قائل به محال بودن تشکیک در ماهیت هستند نیز ادله‌ای دارند که از جمله این

۱. مقصود از مجاز در اینجا مجاز ادبیاتی نیست که دروغ باشد، بلکه مقصود مجاز فلسفی و عرفانی است که به معنای تحقق بالعرض است و بهره‌ای از واقعیت دارد. در اصطلاح فلسفی به این نوع از تحقق، تحقق بحیثیه تقییدیه نفادیه گفته می‌شود (امینی‌نژاد، ۱۳۹۴، ص ۱۵۸).

ادله این است که مفاهیم و ماهیات در قبول یا عدم قبول تشکیک مساوی هستند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۶۴). از آنجا که هیچ امر ذهنی در حد ذات خود متصف به کلیت و جزئیت نمی‌شود و آنچه متصف به کلیت نشود متواطی و یا مشکک نیز نیست؛ بنابراین مفهوم من حیث هو و ماهیت من حیث هی، متصف به کلیت و جزئیت و تواطؤ و تشکیک نمی‌شود. اوصاف مذکور تنها در صورتی حاصل می‌شود که ماهیات و مفاهیم در قیاس با مصادیق خارجی سنجیده شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۷۲). این بیان نشان می‌دهد که ماهیت به خودی خود نمی‌تواند مشکک باشد و آنچه متصف به تشکیک می‌شود مصداق خارجی است و چون آنچه خارج را پر کرده است وجود است و بس، پس تشکیک تنها در وجود راه دارد.^۱ استدلالی که ذکر شد، بر این پایه چینش شده است که ماهیت امری ذهنی محض است. بر این اساس واضح است که امر ذهنی متصف به تشکیک نمی‌شود، اما بنابر تفسیر مختار از اعتباریت که ماهیت به حیث تقیدی وجود خارجیت دارد نیز می‌توان این استدلال را بیان کرد؛ زیرا حذف این جمله (هیچ امر ذهنی در حد ذات خود متصف به کلیت و جزئیت نمی‌شود و آنچه متصف به کلیت نشود متواطی و یا مشکک نیز نیست) خدشه‌ای به استدلال وارد نمی‌کند؛ چون ماهیت به خودی خود (من حیث هی هی)، هیچ‌یک از این اوصاف را نمی‌پذیرد.

استدلال دیگری که منکرین تشکیک در ماهیت از آن بهره برده‌اند این است که ماهیات مثار کثرت و اختلاف هستند و هر ماهیتی صرفاً خودنماست و از ماهیات دیگر جداست؛ به عبارت دیگر بین ماهیات، کثرت حکم‌فرماست و وحدت حقیقی وجود ندارد. این در حالی است که تشکیک چهار رکن اساسی دارد؛ وحدت حقیقی، کثرت حقیقی، احاطه وحدت حقیقی به کثرت (بدین معنی که وحدت عامل کثرت و کثرت ظهور همان وحدت است) و منطوی بودن کثرت حقیقی در واحد حقیقی (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۵۴۸). گرچه ماهیات دارای کثرت حقیقی هستند، ولی این کثرت بازگشت به وحدت حقیقی نداشته و به تبع آن دو رکن دیگر نیز بین آن‌ها جاری نیست؛ بنابراین تشکیک در

۱. فاعلم أن كل المفاهيم والماهيات حتى مفهوم الوجود من حيث هو لا من حيث الحكاية عن المعنونة على السواء في نفى تشكيك عنها على أنحاء بأجمعها من الأولوية والآخريّة والأوليّة و خلافتها والأشدية والأضعفية والأزيدية والأنقصية والأكثرية والأقلية (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۱۸).

ماهیت بی‌معنی و باطل است؛ برای مثال ماهیت «انسان» و «اسب» دو حقیقت کاملاً متباین هستند و به هیچ‌وجه مشترک ذاتی (وحدت حقیقی) میان آن‌ها نیست که یکی را مرتبه ضعیف دیگری بدانیم. از این‌رو کثرت میان ماهیات، کثرت تباینی است نه تشکیکی.

۳-۱-۳. دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا در برخی موارد دیدگاه شیخ اشراق در تشکیک در جواهر را می‌پذیرد؛ با این توضیح که جواهر مادی معالیل و اظلال جواهر مجرد هستند. براساس قاعده جعل علاوه بر این‌که وجود علت مقدم است بر وجود معلول، اوصاف آن نیز بر اوصاف معلول مقدم است؛ بنابراین علت در جوهریت و ماهیت نیز تقدم بر معلول خودش دارد و این تقدم به‌معنای کمال علت در استقلال و قوام است.^۱ در شواهد الربوبیه نیز بر این مطلب صحنه گذاشته و دیدگاه خود در اسفار را تأیید می‌کند؛^۲ لیکن نکته‌ای اضافه کرده که راه را برای فهم دقیق مسئله باز می‌کند و آن این‌که اولاً تشکیک در معانی، به تشکیک در وجود برمی‌گردد؛ برای مثال مفهوم نور که همان ظهور است و یک معنای کلی است، در اصل مفهومیست هیچ تفاوتی وجود ندارد و تفاوت تنها در انوار خارجی است که وجودات محضه هستند؛^۳

۱. فاعلم أن الحكماء المتقدمين مثل أنباذقلس وأفلاطن ومن بعدهما حكموا بأن جواهر هذا العالم الأدنى أظلال لجواهر العالم الأعلى وأرادوا بذلك أنها معلولة لتلك إذ المعلول كظل لما هو علته والعلّة جوهريتها أقدم من جوهرية المعلول كما علمت من قاعدة الجعل ومن أن الوجود عين الحقائق الخارجية — على ما قررناه فتقدم العلة على المعلول بماهيتها الحقيقية والجوهرية إشارة إلى كماليتها في القوام والاستقلال وإذا استفيدت جوهرية المعلول من جوهرية العلة فكيف يساويها في الجوهرية بل لا بد وأن يكون جوهرية العلة أتم من جوهرية المعلول — ولا معنى للشدة إلا ذلك فبعض الجواهر أشد جوهرية من بعض من حيث المعنى — سواء أطلقت عليه صيغة المبالغة أم لا إذ الحقائق لا تنقص من الإطلاقات العرفية. هذا هو المراد مما أشار إليه الشيخ الإلهي في التلويحات بقوله إن الحكماء المتقدمين قاطبة على أن جواهر هذا العالم كظل للعالم الأعلى كيف ساوتها في الجوهرية (صدرالدين شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۴۴۰).

۲. أما تفصيل مباحث التشكيك مستقصى فقد أوردناه في الأسفار ورجحنا هناك جانب القول بالأشدية بحسب الماهية والمعنى وهاهنا نقول هذا التفاوت كالتفاوت بالأقدمية يرجع إلى أنحاء الوجودات فلوجود أطوار مختلفة في نفسه والمعاني لأطواره (صدرالدين شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۳۵).

۳. وأما المعاني الكلية أيما كانت وأينما كانت فإنما يلحقها التقدم والتأخر والكمال والنقص بواسطة وجوداتها

بنابراین دیدگاه مشاء که تشکیک عامی و مفهومی است را درست نمی‌داند. ثانیاً تشکیک در ماهیت نیز به تشکیک در وجود برمی‌گردد و شیخ اشراق چون قائل به اصالت ماهیت بوده و وجود را امری انتزاعی ذهنی دانسته، تصور کرده است که مثلاً ماهیت نور یا سواد و یا ماهیت جوهر، به حسب معنای نوعی یا جنسی، قابلیت شدت و ضعف و یا تقدم و تأخر دارد.^۱ در حالی که تفاوت در همه این‌ها نیز به تفاوت در انحاء وجود برمی‌گردد.

از آنچه گذشت سه مطلب روشن می‌شود؛ اول این که ملاصدرا، دلیل شیخ اشراق بر اثبات تشکیک در ماهیت را پذیرفته است؛ دوم این که اصالت را به وجود داده و ماهیت را اعتباری می‌داند و مطلب سوم نیز این است که تشکیک را از احکام وجود می‌داند. حال سؤال این است که جمع بین این سه چگونه ممکن است؟ با توجه به تفسیری از اعتباریت ماهیت که قبلاً ذکر شد، پاسخ این سؤال روشن است. اعتباری در نگاه ملاصدرا به معنای ذهنی محض نیست، بلکه به معنای امری است که تحقق بالعرض و المجاز^۲ دارد؛ یعنی موجود است اما نه بالذات بلکه با حیث تقییدی نفادی وجود است که تحقق و موجودیت پیدا می‌کند؛ بنابراین می‌توان این گونه نتیجه گرفت که ماهیت، من حیث هی هی، نسبت به تشکیک و عدم آن علی السویه است، اما ماهیت موجوده که حد وجود است و به حیث تقییدی وجود تحقق می‌یابد؛ به حیث تقییدی وجود، احکام وجود را نیز می‌پذیرد؛ از جمله این احکام، شدت و ضعف، کمال و نقص و تقدم و تأخر است. پس ماهیت نیز تشکیک‌پذیر است، اما نه بالذات بلکه بالعرض. ملاصدرا حتی تشکیک عامی و مفهومی را هم به همین صورت توضیح می‌دهد و می‌گوید معانی نیز به تبع وجود است که شدت و ضعف می‌پذیرند و مفهوم بما هو مفهوم شدت و ضعف‌بردار نیست؛ «و جمیع ذلک عند

الخاصة فالنور مثلاً لا يتفاوت في مفهومه وهو نفس الظهور والمعنى الكلى وإنما يتفاوت الأنوار الخارجية التي هي وجودات محضة (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۳۵).

۱. وصاحب الإشراق لرأى أن الوجود أمر انتزاعي ذهني لا صورة له في الأعيان وزعم أن الماهيات كما هيّة النور و السواد وغيرهما وكذا ماهية الجوهر مما يقبل الأشد والأضعف والتأخر بذواتها أي بحسب معناها النوعي أو الجنسي وهذا غير صحيح عند أهل الفقر... وجميع ذلك عند أصحابنا وإخواننا يرجع إلى أنحاء الوجودات المتفاوتة في الموجودية (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۳۵-۱۳۶).

۲. به همان معنای از مجاز که پیش‌تر بیان شد.

أصحابنا وإخواننا يرجع إلى أنحاء الوجودات المتفاوتة في الوجودية» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۳۵-۱۳۶).

۳-۲. اثبات حرکت در ماهیت

همان‌طور که گذشت، حرکت جوهری تنها در بستر اصالت وجود قابل تصویر است و نگاه اصالت ماهوی این امکان را به ما نمی‌دهد که حرکت در جوهر را ترسیم کنیم. لیکن نکته مهم این است که وقتی وجود جوهری حرکت کرده و از قوه به فعلیت می‌رسد و لباس بعد لباس^۱ رخ می‌دهد، وضعیت ماهیت به چه صورتی است؟ آیا همواره ماهیتی از بین رفته و ماهیت دیگری موجود می‌شود یا این که در ماهیت نیز حرکت قابل تصویر است؟ به تعبیر دیگر آیا درحالی که وجود شیء تدریجاً در حال شدن است و هر لحظه فعلیت شیء شدیدتر می‌شود، ماهیت آن به‌نحو کون و فساد است و یا ماهیت نیز به همراه وجود حرکت کرده و جوهریت آن شدیدتر می‌شود؟ با توجه به مقدماتی که گذشت پاسخ این سؤال روشن می‌شود؛ براساس اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، وجود تحقق بالذات داشته و ماهیت تحقق بالعرض دارد. هر یک از وجود و ماهیت، احکام اختصاصی خود را دارند، اما این بدین معنی نیست که به هیچ‌وجه نمی‌توانند متصف به احکام یکدیگر شوند، بلکه هم ماهیت می‌تواند به عرض وجود، متصف به احکام وجود شود و هم وجود می‌تواند به عرض ماهیت احکام ماهیت را بپذیرد؛ مثلاً ماهیتی که به وجود خاص تحقق می‌یابد؛ به عرض وجود، تشخیص، تعین، فعلیت و وحدت یافته است؛ هرچند به لحاظ ذاتش نسبت به این احکام، لا اقتضاء است. حرکت و تشکیک نیز از این قاعده مستثنی نیستند؛ یعنی درست است که این دو از احکام خاص وجود هستند و ماهیت، به صورت مستقل و من حیث هی هی، نمی‌تواند پذیرای این احکام باشد، اما از آنجا که به حیث تقییدی وجود موجودیت و خارجیت دارد، این احکام را نیز با حفظ همان حیثیت می‌پذیرد. برای روشن تر شدن این مطلب، به فرایند رشد و حرکت جوهری انسان که در قرآن کریم هم بدان اشاره

۱. لباس بعد از لباس، اصطلاحی است که در حرکت جوهری اشتدادی و استکمالی استفاده می‌شود؛ گویی جوهر در سیر اشتدادی خود، لباسی از فعلیت را پوشیده و در مرتبه بعد لباسی بر آن لباس و فعلیتی بر آن فعلیت افزوده می‌شود. در این حالت مرتبه جدید، دربردارنده جمیع مراتب مادون نیز هست.

شده است^۱ دقت کنید؛ وجود انسان، در سیر تکاملی خود از خاک مراحل را طی کرده تا به مرحله نطفه رسیده است و در ادامه این حرکت به علقه تبدیل شده و سپس مضغه، تا این که بالآخره نفس انسانی شکل گرفته و خلقت او تمام می شود. حرکت جوهری می گوید یک وجود است که در هر لحظه در حال شدن و شدت یافتن است. حال براساس آنچه بیان شد به لحاظ ماهوی هم از همان ابتدا انسان است؛ زمانی که متولد می شود هم انسان است؛ حتی وقتی روح از بدنش جدا شده و به سیر خود بدون بدن مادی ادامه می دهد باز هم انسان است که هرچه می گذرد بر جوهریت او افزوده می شود؛ یعنی از ابتدا تا انتها این سیر، یک ماهیت انسان است که با وساطت وجود، دارای مراتب و شدت و ضعف شده است؛ نه این که یک وجود باشد که ماهیات مختلف را پشت سر گذاشته تا به ماهیت نهایی خود برسد؛ بنابراین حرکت وجودی جوهری بالذات که به صورت لبس بعد لبس است، حرکت جوهری ماهوی را هم بالعرض و المجاز رقم می زند و آن هم به صورت لبس بعد لبس خواهد بود؛ به عبارت دیگر حرکت جوهری وجودی، باعث پدیدار شدن مراتب شدیدتر و کامل تر از یک ماهیت واحد می شود، نه این که ماهیت به کلی عوض شود؛ بنابراین لازمه حرکت جوهری وجودی، کون و فساد ماهوی نیست، بلکه «تکامل ماهوی» است. این وجود سیال است که در هر آن، مرتبه ای کامل تر از ماهیت «انسان» را به نمایش می گذارد. انسان در مرحله علقه، مرتبه ضعیف تری از همان ماهیتی است که در مرحله نفس ناطقه به کمال خود می رسد.

۱. وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا * ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ (مؤمنون، ۱۲-۱۴).

و یقیناً ما انسان را از [عصاره و] چکیده ای از گِل آفریدیم؛ سپس آن را نطفه ای در قرارگاهی استوار [چون رحم مادر] قرار دادیم؛ آن گاه آن نطفه را علقه گردانیدیم، پس آن علقه را به صورت پاره گوشتی درآوردیم، پس آن پاره گوشت را استخوان هایی ساختیم و بر استخوان ها گوشت پوشانیدیم، سپس او را با آفرینشی دیگر پدید آوردیم؛ پس همیشه سودمند و با برکت است خدا که نیکوترین آفرینندگان است.

خاتمه

از آنچه گذشت روشن می‌شود که تفسیر ما از اصالت و اعتباریت، نقش تعیین‌کننده‌ای در حل این مسئله دارد؛ زیرا همه آنچه بیان شد، از لوازم تفسیر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت است؛ اگر اصالت به معنای خارجیت و اعتباریت به معنای عدم خارجیت و ذهنی محض بودن باشد، جایی برای تشکیک و حرکت در ماهیت باقی نمی‌ماند؛ چون ماهیت تنها مفهومی ذهنی است که عقل آن را از سر اضطرار ساخته است؛ در حالی که مفاهیم، شأنی برای تشکیک و به تبع آن حرکت، ندارند. مگر این که با عنایت به بیان ملاصدرا بخواهیم به نحوی در اینجا هم به عرض وجود راهی برای تشکیک و حرکت پیدا کنیم، اما اگر معنای اصالت وجود، تحقق بالذات داشتن وجود و معنای اعتباریت ماهیت هم تحقق بالعرض (و یا بالتبع) داشتن بود، در این صورت راه برای تشکیک و حرکت بالعرض (یا بالتبع) نیز باز می‌شود. ممکن است کسی بگوید که «حرکت بالعرض» چیزی جز یک اسناد مجازی نیست و حقیقت خارجی ندارد؛ بنابراین حرکت در ماهیت، یک بازی لفظی است. در پاسخ به این اشکال، تأکید می‌شود که «مجاز عرفانی» یا تحقق بالعرض در حکمت متعالیه به معنای امری موهوم و غیرواقعی نیست، بلکه به معنای «تحقق تبعی و غیرمستقل و با وساطت در عروض» است. ماهیت گرچه بالذات حرکت نمی‌کند، اما در خارج واقعاً و حقیقتاً متحول می‌شود؛ زیرا حیث تقییدیه وجودی است که ذاتاً در حرکت است. این تحول یک تحول واقعی است، نه صرفاً یک اسناد ذهنی؛ بنابراین بن‌بست «امتناع حرکت در ماهیت» در فلسفه اسلامی، بیش از آن که یک بن‌بست ذاتی باشد، ناشی از تفسیری خاص از اعتباریت ماهیت (به معنای ذهنی بودن) است. با بازخوانی مبانی صدرا و ارائه تفسیری دقیق‌تر از ماهیت به مثابه «حد وجود» و «متحقق بالعرض»، نه تنها «تشکیک در ماهیت» امری معقول می‌گردد، بلکه «حرکت در ماهیت» نیز به عنوان لازمه منطقی و تبیین‌گر حرکت جوهری، قابل اثبات خواهد بود. این یافته درک ما از پویایی عالم ماده را در چارچوب حکمت متعالیه کامل‌تر می‌سازد.

منابع و مآخذ

قرآن.

ابن سینا (۱۴۰۴ ق). الشفا، قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفی.

ابن سینا (۱۴۰۵ ق). الشفا (الطبیعیات، السّماع الطبیعی)، قم: منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفی.

امینی نژاد، علی (۱۳۹۴). حکمت عرفانی، چ ۳، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). رَحِیق مَخْتوم، چ ۳، قم: نشر اسراء.

سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹). شرح منظومه (تعلیقات حسن زاده)، تهران: نشر ناب.

سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۵۵). المشارع و المطارحات (مجموعه مصنفات)، به کوشش هانری کرین، تهران: انجمن فلسفه ایران.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. قم: مكتبة المصطفوی.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۷۵). شواهد الربویّة (مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین)، تهران: انتشارات حکمت.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۷۸). رسالة فی الحدوث (حدوث العالم)، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (بی تا). رسالة فی التشخیص (الرسائل)، قم: مكتبة المصطفوی (استخراج شده نرم افزار حکمت اسلامی نور، نسخه ۲).

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۰). الشواهد الربویة فی المناهج السلوکية، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (بی تا). المبدأ و المعاد (استخراج شده نرم افزار حکمت اسلامی نور، نسخه ۲).

ضیائی، سجاد (۱۴۰۴). «تبیین حدوث و قدم بالحقیقة و المجاز با تکیه بر آراء صدرالمتألهین»، تاریخ فلسفه اسلامی، ۴ (۲)، ۲۳۲-۲۰۹.

عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۴). درآمدی به نظام حکمت صدرایی، چ ۷، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته.

مصلح شیرازی، قطب الدین (بی تا)، شرح حکمة الاشراق، قم: انتشارات بیدار (استخراج شده نرم افزار حکمت اسلامی نور، نسخه ۲).

References

The Qur'ān

- ‘Abūdīyat, ‘Abd al-Rasūl (1394). *Daramadī be Niẓām-e Hikmat-e Šadrā’ī* [*An Introduction to the Šadrā’ī System of Wisdom*], 7th ed, Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute (in Persian).
- Amīnī-Nejād, ‘Alī (1394 Sh). *Hikmat ‘Irfānī* [*Mystical Wisdom*], 3rd ed, Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute Press (in Persian).
- Ibn Sīnā (1404 AH). *al-Shifā’*, Qom: Maktabat Āyat Allāh al-‘Uẓmā al-Mar‘ashī al-Najafī (in Arabic).
- Ibn Sīnā (1405 AH). *al-Shifā’: al-Ṭabī‘iyyāt, al-Samā’ al-Ṭabī‘ī*, Qom: Maktabat Āyat Allāh al-‘Uẓmā al-Mar‘ashī al-Najafī (in Arabic).
- Javādī Āmolī, ‘Abd Allāh (1386). *Raḥīq Makhtūm* [*The Sealed Nectar*], 3rd ed Qom: Isrā’ Publications (in Persian).
- Muṣliḥ Shīrāzī, Quṭb al-Dīn (n.d.). *Sharḥ Hikmat al-Ishrāq* [*Commentary on Hikmat al-Ishrāq*], Qom: Bidār Publications (Extracted via Nūr Islamic Philosophy Software, ver. 2) (in Arabic).
- Šadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Šadrā), Muḥammad b. Ibrāhīm (1368). *al-Hikma al-Muta‘āliyya fī al-Asfār al-‘Aqliyya al-Arba‘a*, Qom: Maktabat al-Muṣṭafawī (in Arabic).
- Šadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Šadrā), Muḥammad b. Ibrāhīm (1375). *Shawāhid al-Rubūbiyya*, Tehran: Hikmat Publications (in Arabic).
- Šadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Šadrā), Muḥammad b. Ibrāhīm (1378). *Risāla fī al-Ḥudūth*, Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation (in Arabic).
- Šadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Šadrā), Muḥammad b. Ibrāhīm (n.d.). *al-Mabda’ wa al-Ma‘ād* (Extracted via Nūr Islamic Philosophy Software, ver. 2) (in Arabic).
- Šadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Šadrā), Muḥammad b. Ibrāhīm (n.d.). *Risāla fī al-Tashakhkhuṣ*, Qom: Maktabat al-Muṣṭafawī (in Arabic).
- Šadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Šadrā), Muḥammad b. Ibrāhīm (1360). *al-Shawāhid al-Rubūbiyya fī al-Manāhij al-Sulūkiyya*, Tehran: University Publishing Center (in Arabic).
- Sabzawārī, Mullā Hādī (1369). *Sharḥ al-Manzūma*, Tehran: Nāb Publications (in Arabic).
- Suhrawardī, Shihāb al-Dīn Yaḥyā (1355). *al-Mashāri’ wa al-Muṭāraḥāt*, Ed. Henry Corbin. Tehran: Iranian Philosophical Society (in Arabic).
- Ziyā’ī, Sajjād (1404). “Explication of Creation and Eternity in the Real and the Metaphorical, based on Mullā Šadrā’s Views”, *History of Islamic Philosophy*, 4(2), 209–232 (in Persian).