

## بررسی تقدم و تأخر بالتجوهر و سير تاريخی آن در فلسفه اسلامی

سعید انواری<sup>۱</sup>، خدیجه هاشمی عطار<sup>۲</sup>

### چکیده

تقدم و تأخر بالتجوهر یا بالماهية با نظریه اصالت ماهیت سازگار دانسته شده و کاربرد آن در نظام اصالت وجود، تنها به تقدم جنس و فصل بر نوع محدود گردیده است. این مقاله با تبیین معنای تجوهر و تفاوت آن با جوهر، به بررسی این اصطلاح در فلسفه اسلامی پرداخته و نحوه شکلگیری و کاربردهای آن را مشخص نموده است. این اصطلاح نخستین بار در آثار شیخ اشراق مطرح شده، سپس میرداماد مصادیق این نوع از تقدم را از تقدم بالطبع تفکیک کرده و آن را یکی از اقسام سه‌گانه تقدم ذاتی قرار داده است. این نوع از تقدم دارای کاربردهای زیادی در نظام اصالت ماهیت بوده که از آن جمله میتوان به موارد زیر اشاره کرد: تقدم علل قوام عقلانی ماهیت (جنس و فصل) یا علل قوام خارجی آن (ماده و صورت) بر ماهیت، تقدم ماهیت بر لوازم ماهوی و وجودی آن و تقدم ماهیت بر وجود. پس از ملاحظه و با غلبه تفکر اصالت وجود، مصادیق تقدم و تأخر بالتجوهر تقلیل یافته و به آنچه با نظام اصالت وجود سازگار باشد، منحصر گردیده است. در

۱۱۳

تاریخ پذیرش: ۹۸/۹/۱۰

تاریخ دریافت: ۹۸/۷/۱۲

۱. دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی (نویسنده مسئول)؛ saeed.avnari@atu.ac.ir

۲. دانش‌آموخته دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده حقوق الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران؛ galex60@gmail.com



مقابل، سایر مصادیق تقدم و تأخر بالتجوهر، از مصادیق تقدم و تأخر بالحقیقة در نظر گرفته شده است.

**کلیدواژگان:** تقدم و تأخر، تجوهر، ماهیت، تشکیک، سه‌روردی، میرداماد، ملاصدرا.

\* \* \*

### طرح مسئله

یکی از اقسام تقدم و تأخر (سبق و لحوق)، تقدم و تأخر بالتجوهر یا بالماهية است. از آنجا که این نوع از تقدم و تأخر بیشتر در نظام اصالت ماهیت کاربرد دارد، در کتابهای فلسفی‌یی که تحت تأثیر نظریه اصالت وجود ملاصدرا قرار دارند، به این نوع از تقدم و تأخر توجه نشده یا توضیحی حداقلی در مورد آن بیان شده است. این نوشتار با نشان دادن مصادیق مختلف تقدم و تأخر بالتجوهر، به بررسی معنا و کاربردهای آن در نظام فلسفی اصالت ماهیت و علت توجه میرداماد به آن، می‌پردازد و نشان می‌دهد که چگونه از نظر تاریخی، عبارات و نظریات فلسفی سه‌روردی باعث شکلگیری این اصطلاح شده است و چگونه این نوع از تقدم و تأخر، از تقدم و تأخر بالطبع تفکیک شده و نوعی مستقل بشمار آمده است. همچنین به بررسی این مسئله می‌پردازیم که آیا همانگونه که میرداماد معتقد است، آنچه سه‌روردی آن را تشکیک در جوهر میداند، همان تقدم و تأخر بالتجوهر است؟

در ادامه نشان داده میشود که چگونه در نظام فلسفی اصالت وجود، این نوع از تقدم و تأخر نقش و کارکرد اصلی خود را از دست داده و تقدم و تأخر بالحقیقه، جانشین آن شده است. لازم به ذکر است که تاکنون مقاله مستقلی در مورد تقدم و تأخر بالتجوهر نوشته نشده است.

### تقدم و تأخر بالتجوهر

تقدم و تأخر که از آن به «سبق و لحوق» و «پیشی و پسی» نیز تعبیر شده



است (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۵۰؛ میرداماد، ۱۳۸۱ الف: ۱۱)، دارای اقسام مختلفی است که عبارتند از: تقدم و تأخر زمانی، مکانی، رتبی، به شرف، به طبع، به علیت، دهری، سرمدی، حقیقت و مجاز، به حق و به تجوهر<sup>(۱)</sup> (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۲۴-۲۲۵). از این میان، تقدم و تأخر بالتجوهر را تقدم و تأخر بالماهیه نیز نامیده‌اند<sup>(۲)</sup> (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ب: ۲۷۷؛ سبزواری، ۱۴۱۶: ۲/ ۳۰۸؛ آشتیانی، ۱۳۷۷: ۲۵۲)؛ همچنین آن را به‌مراه تقدم و تأخر بالطبع و بالعلیه، تقدم و تأخر ذاتی دانسته‌اند<sup>(۳)</sup> (میرداماد، ۱۳۶۷: ۶۳؛ سبزواری، ۱۴۱۶: ۲/ ۳۰۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۲۵؛ جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۱۶/ ۵۶۰).

طرح اولیه این نوع از تقدم و تأخر را به میرداماد نسبت داده‌اند<sup>(۴)</sup> (علیقلی بن قرچغای، ۱۳۷۷: ۲/ ۵۰۰؛ شعرانی، ۱۳۵۱: ۴۹؛ میرداماد، ۱۳۸۱ الف: ۲۲؛ همو، ۱۳۸۵: ۱۶ و ۴۸۷؛ همو، ۱۳۶۷: ۶۶) اما چنانکه در ادامه ذکر خواهد شد، پیش از وی این نوع از تقدم و تأخر در آثار شیخ‌اشراق مطرح شده و در حقیقت میرداماد آن را از تقدم و تأخر بالطبع (بمعنای عام آن) تفکیک کرده و بطور مستقل مورد توجه قرار داده است. همچنین لازم به ذکر است که پذیرش تقدم بالماهیه، به پیروان اصالت ماهیت و کسانی که ماهیت را مجعول میدانند، نسبت داده شده است (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ب: ۲۷۷ و ۲۸۵؛ همو، ۱۳۸۳ الف: ۴۷۹؛ سبزواری، ۱۳۸۳: ۶۴۶؛ نراقی، ۱۳۸۱: ۹۹-۹۸؛ آشتیانی، ۱۳۷۷: ۲۵۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۲۵؛ مطهری، ۱۳۷۸: ۴۷۵؛ جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۱۶/ ۴۸۰).

### تقوم، تقرر و تجوهر

۱۱۵ مراد از «تجوهر» بمعنای مطلق آن، همان «تقرر» و «قوام» است که گاه بمعنای «تحقق»، «فعلیت» و «تحصل» ماهیت نیز بکار می‌رود<sup>(۵)</sup> (ر.ک: علوی، ۱۳۷۶: ۹۷ و ۲۴۰)؛ چنانکه میرداماد مینویسد: «از فعلیت ماهیت، به تجوهر و تقرر تعبیر میشود» (میرداماد، ۱۳۸۵: ۶۱ و ۴۶۸). از آنجا که در نظر میرداماد، ذات‌شئی همان ماهیت آنست، از تقرر ماهیت به تقرر ذات و تجوهر حقیقت



(همو، ۱۳۶۷: ۱۹۱؛ همو، ۱۳۸۵: ۱۷۰ و ۴۷۶) نیز تعبیر شده است. همچنین میرداماد اصطلاح مرتبه تجوهر ماهیت را بمعنای مرتبه تقرر ماهیت و مرتبه فعلیت آن بکار برده است (همو، ۱۳۸۵: ۱۶۵؛ علوی، ۱۳۷۶: ۹۷).  
 بحث از تجوهر با بحث جعل نیز مرتبط است<sup>(۶)</sup> (میرداماد، ۱۳۸۵: ۲۷۸)، و از اینرو تجوهر بمعنای صدور ماهیت (همان: ۱۶) و تحصیل آن (علوی، ۱۳۷۶: ۲۴۰) نیز بکار می‌رود. بر این اساس اصطلاحات زیر در فلسفه میرداماد با یکدیگر مرتبط بوده یا معادل هستند:

تجوهر ماهیت  $\equiv$  تقرر ماهیت  $\equiv$  قوام ماهیت

تحقق ماهیت  $\equiv$  فعلیت ماهیت  $\equiv$  تحصیل ماهیت  $\equiv$  جعل بسیط ماهیت

### تفاوت جوهر و تجوهر

«جوهر» در ترجمه واژه یونانی ousia (اوسیا) بکار رفته که بمعنای ماهیت، ذات و نهاد است (افنان، ۱۳۸۷: ۱۶۷). اما اصطلاح «تجوهر» با جوهر متفاوت است. ابن‌سینا در کتاب *العبارة* به تفاوت جوهر و تجوهر اشاره کرده و مینویسد: در لغت «تجوهر فلان، ای صار جوهرأ من الجواهر» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۲۶/۱). بنظر او معنای «تجوهر» در زبان عربی اینست که آنچه جوهر نامیده میشود، در گذشته حادث شده است (همان: ۲۷). بر این اساس، تجوهر در لغت بمعنای «صیروت الشیء جوهرأ» (رازی، ۱۳۷۵: ۲/۲؛ علوی، ۱۳۷۶: ۲۴۰) و «کون ما لا جوهر جوهرأ» (علوی، ۱۳۷۶: ۲۳۹) یعنی «جوهر شدن»، بکار می‌رود. از آنجا که در میان مشائیان جوهر دارای دو معناست، تجوهر نیز دارای دو معنای مختلف خواهد بود (طوسی، ۱۳۷۵: ۲/۲)<sup>(۷)</sup>

۱۱۶ (۱) جوهر: بمعنای «موجود لا فی موضوع» ← تجوهر: کائن لا فی موضوع

شدن (معنای لغوی)

(۲) جوهر: بمعنای «ذات و حقیقت شیء» ← تجوهر: تحقق حقیقت شیء

(معنای اصطلاحی)

از میان دو معنای فوق، تجوهر در کاربردهای فلسفی آن در معنای دوم



یعنی تحقق حقیقت شیء بکار رفته است (طوسی، ۱۳۷۵: ۲/۲؛ علوی، ۱۳۷۶: ۲۴۰)؛ چنانکه در عنوان نمط اول *الاشارات* و یکی از فصول نخست طبیعیات *نجات* با عنوان: «فی تجوهر الاجسام»<sup>(۸)</sup>، معنای دوم تجوهر مورد نظر است (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۱۹۷؛ طوسی، ۱۳۷۵: ۲/۲).<sup>(۹)</sup>

میرداماد در کتاب *القبسات* به تفاوت جوهر و تجوهر پرداخته و مدعی است در کتاب *التقدیسات* و نیز در *باری/رمیناس (کتاب العبارة)* و *قاطیغوریاس (کتاب المقولات)* *الشفاء* نیز به این مطلب توجه شده است<sup>(۱۰)</sup> (میرداماد، ۱۳۶۷: ۶۸؛ همو، ۱۳۸۱: ۱۴۳). او بر تفاوت میان تجوهر و جوهر تأکید کرده و تجوهر را مستند به جاعل<sup>(۱۱)</sup> و جوهریت را بینیا از علت دانسته است. بر این اساس، تشکیک و تقدم و تأخر در جوهر را انکار کرده و آن را در مورد تجوهر جایز دانسته است (همو، ۱۳۶۷: ۶۸؛ همو، ۱۳۸۱: ۱۴۳؛ همو، ۱۳۸۵: ۱۷۴).

### تعریف و ملاک تقدم و تأخر بالتجوهر

تقدم و تأخر بالتجوهر عبارتست از: «تقدم علل قوام»<sup>(۱۲)</sup> بر معلول، در خود شیئیت ماهیت و جوهر ذات آن» (سبزواری، ۱۴۱۶: ۳۰۸/۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۴: ۱۱۲). در حقیقت اجزاء مرکب در تجوهر و تقرر، بر مرکب تقدم دارند که آن را تقدم بالماهیه مینامند و پذیرش این تقدم را جزو بدیهیات دانسته‌اند (زنوزی، ۱۳۸۱: ۱۰۳). تقدم و تأخر بالماهیه تقدمی ذاتی و عقلانی است (میرداماد، ۱۳۸۵: ۴۷۶؛ همو، ۱۳۸۱ الف: ۲۰)؛ چنانکه میرداماد مینویسد:

در تقدم بالماهیه، معنا و مفهومی که در آن تقدم مطرح است، خود ماهیت و تقوّم و تجوهر و فعلیت آن است، نه بحسب حاق واقع ... بلکه بحسب مرتبه عقلی (همو، ۱۳۶۷: ۶۳).

۱۱۷

ملاک تقدم و تأخر بالماهیه (بالتجوهر) - یعنی امری که باعث تفاوت میان متقدم و متأخر است - را «تقرر ماهیت» دانسته‌اند که متأخر بلحاظ تقرر و تجوهر، متوقف بر متقدم است (همو، ۱۳۸۵: ۴۸۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۴: ۱۱۴؛ همو، ۱۴۱۶: ۲۲۸). از اینرو از تقدم بالماهیه به «تقدم بالماهیه فی التجوهر» (میرداماد، ۱۳۸۵: ۴۷۱) و



بصورت ساده‌تر به «تقدم بالتجوهر» تعبیر کرده‌اند<sup>(۱۳)</sup> (سبزواری، ۱۳۶۰: ۵۰۶). در حقیقت در این نوع از تقدم، اجزاء ماهیت بر کل ماهیت تقدم دارند. میرداماد در توضیح این نوع از تقدم، آن را مربوط به «تجوهر سنخ الماهیه و تقرّر» آن (میرداماد، ۱۳۸۵: ۴۵۲) و «قوام سنخ المهیة و تجوهر نفسها» (همو، ۱۳۹۷: ۳۲۱) دانسته و تقدم بالماهیه را «تقدم آنچه بدون تجوهر آن، تجوهر شیء ممتنع است، و با تجوهر آن بتنهایی، تجوهر شیء واجب نمیشود» بشمار آورده است<sup>(۱۴)</sup> (همو، ۱۳۸۵: ۴۶۹) که از این جهت به تقدم بالطبع شباهت دارد<sup>(۱۵)</sup> (همو، ۱۳۹۷: ۴۷۰).

در مقابل انواع تقدم و تأخر، انواع معیت مطرح شده است، مانند معیت زمانی، رتبی، به شرف و ...<sup>(۱۶)</sup>. بر اساس آنچه گفته شد، میتوان عقول عرضی را دارای معیت بالتجوهر دانست یا ماده و صورت را که همزمان پدید می‌آیند، نسبت به یکدیگر دارای معیت بالتجوهر دانست.

### مصادیق تقدم و تأخر بالتجوهر

در این بخش به بررسی مصادیق ذکر شده برای تقدم و تأخر بالماهیه میپردازیم. لازم به ذکر است که با توجه به رابطه میان تقدم بالماهیه با سایر انواع تقدم ذاتی (تقدم بالطبع و بالعلیه)، برخی از مصادیق تقدم بالماهیه دارای انواع دیگری از تقدم ذاتی نیز هستند. اقسام تقدم و تأخر بالتجوهر را میتوان به سه دسته تقسیم کرد: الف) تقدم علل قوام ماهیت بر ماهیت؛ ب) تقدم ماهیت بر لوازم و لواحق آن؛ ج) تقدم برخی از لوازم ماهیت بر برخی دیگر.

۱۱۸ الف) تقدم علل قوام ماهیت بر ماهیت؛ این موارد را میتوان تقدم ذاتیات ماهیت بر ماهیت دانست. چنانکه میدانیم یکی از خصوصیات ذاتیات آنست که «و کان ما یسبقه تعقلاً» (سبزواری، ۱۴۱۶: ۱/۱۵۴). از آنجا که جنس و فصل اعم از جنس و فصلی است که از ماده و صورت انتزاع میشوند و منشأ خارجی دارند و جنس و فصل اعراض که از تحلیل ذهنی بدست می‌آیند، علل قوام



ماهیت به دو دسته علل قوام خارجی و ذهنی تقسیم میشوند که هر کدام دارای تقدم بالماهیه بر ماهیت هستند؛ چنانکه میرداماد در *القبسات* مینویسد:

اجزاء قوام مرکب، از مواد و صورتها و جوهریات جوهر ماهیت، یعنی اجناس و فصول، از آن جهت که بلحاظ تعین و ابهام اجزاء حد و محدود هستند، دارای دو نحوه از تقدم هستند: یعنی [تقدم] به ماهیت بحسب مرتبه تقدم و تجوهر و [تقدم] بالطبع بحسب مرتبه وجود ... پس عقل پس از تحلیل، حکم میکند که آنچه از جاعل صادر میشود، نخست وجود اجزاء است که وجود مرکب را در پی دارد و تجوهر جوهریات است که تجوهر ماهیت را در پی دارد (میرداماد، ۱۳۶۷: ۶۴).

بر این اساس، دو مورد زیر از مصادیق تقدم بالماهیه بشمار می آیند:

۱- تقدم علل قوام ماهیت بر آن در ذهن (همانجا)، که از آن به تقدم جوهریات ماهیت بر ماهیت و تقدم اجزاء عقلی جوهر نیز تعبیر شده است (همان: ۶۷). تقدم جنس و فصل بر نوع از این دسته به شمار می آید (همان: ۶۴؛ میرداماد، ۱۳۸۵: ۴۸۷؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ۶۷؛ سبزواری، ۱۳۸۳: ۶۴۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۲۵). سبزواری شرط تقدم بالتجوهر در این مورد را این میداند که تقرر ماهیات را منفک از کافه وجودات بپذیریم (سبزواری، ۱۴۱۶: ۳۰۸/۲، حاشیه).

۲- تقدم علل قوام ماهیت بر آن در خارج که میتوان آن را تقدم اجزاء عینی جوهر دانست، مانند تقدم ماده و صورت بر ماهیت خارجی (میرداماد، ۱۳۶۷: ۶۴؛ همو، ۱۳۸۵: ۴۸۷)؛ چنانکه میرداماد مینویسد: «پس ماهیت در مرتبه صدور که بعینه همان مرتبه تقرر است، از مقومات خود متأخر است» (همو، ۱۳۸۵: ۱۶).

تقدم جاعل ماهیت بر ماهیت مجعول نیز از این سنخ بشمار می آید (همان: ۴۸۷ و ۶۸۶؛ همو، ۱۳۸۱ الف: ۲۱؛ همو، ۱۳۶۷: ۶۴ و ۶۷، ۷۲). میرداماد مینویسد: «علت جاعل باید بر مجعول خود تقدم بالماهیه داشته باشد»<sup>(۱۷)</sup> (همو، ۱۳۹۷: ۳۲۱). بنابراین، بر اساس اصالت ماهیت، جاعل بر مجعول و علت بر معلول تقدم بالتجوهر خواهند داشت (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۱۶ / ۵۶۰؛

۱۱۹

یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۱/ ۳۲۰). بر این اساس، تقدم خداوند بر عالم نیز بالماهية است<sup>(۱۸)</sup> (میرداماد، ۱۳۶۷: ۷۵). از سخنان ملاصدرا برداشت میشود که قائلان به تقدم بالتجوهر، علیت میان جوهرهای مفارق، و علیت جوهرهای مفارق برای اجسام، و علیت ماده و صورت برای جسم مرکب<sup>(۱۹)</sup> را از این سنخ دانسته‌اند (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۳۸۱-۳۸۰). همچنین تقدم تجوهر عقل بر نفس نیز جزو این دسته قرار می‌گیرد (علوی، ۱۳۷۶: ۲۳۹-۲۳۸).

ب) تقدم ماهیت بر لوازم و لواحق آن؛ از آنجا که لوازم و عوارض ماهیت به عرضی لازم و مفارق تقسیم میشوند، این دسته را میتوان شامل مصادیق زیر به شمار آورد:

۱- تقدم ماهیت بر لوازم و عوارض لازم و ذاتی آن (میرداماد، ۱۳۶۷: ۶۷ و ۷۱؛ سبزواری، ۱۳۸۳: ۶۴۶؛ همو، ۱۴۱۶: ۲/ ۳۰۹). مانند تقدم چهار بر زوجیت، تقدم مثلث بر زاویه‌دار بودن و تقدم ماهیت بر امکان ذاتی (میرداماد، ۱۳۶۷: ۷۰).

۲- تقدم ماهیت بر لوازم و عوارض مفارق آن. از آنجا که وجود، ذاتی ماهیت نیست و عرضی مفارق آنست، تقدم ماهیت بر وجود جزو این دسته به شمار می‌آید (همو، ۱۳۸۵: ۱۶ و ۴۸۸؛ همو، ۱۳۶۷: ۷۱؛ علوی، ۱۳۷۶: ۶۷ و ۴۶۷؛ سبزواری، ۱۴۱۶: ۲/ ۳۰۹؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۲۷۷). میرداماد مینویسد: «پس ماهیت در ... مرتبه تقرر ... بر وجود تقدم دارد» (میرداماد، ۱۳۸۵: ۱۶) یا «سبقت مرتبه تقرر، یعنی قوام جوهر ماهیت، بر وجود انتزاعی و عارضی، تنها سبق بالماهية است» (همو، ۱۳۸۱ الف: ۲۱). همچنین میتوان تقدم ماهیت بر لوازم وجودی آن، مانند تقدم ماهیت بر وجوب تقرر و وجوب وجود را جزو این دسته به شمار آورد (همو، ۱۳۸۵: ۴۸۸؛ همو، ۱۳۶۷: ۷۱).

ج) تقدم برخی از لوازم ماهیت بر برخی دیگر؛ این موارد نیز از مصادیق تقدم بالماهية به شمار آمده‌اند (همو، ۱۳۶۷: ۷۱) که شامل موارد زیر است:

۱- تقدم لواحق و لوازم ذات بحسب تقرر ماهیت (مانند وجوب سابق یا امکان) بر لواحق آن بحسب وجود؛ مانند اعراض خارجی یا لوازم ذهنی (همو، ۱۳۸۵: ۴۸۸؛ همو، ۱۳۶۷: ۶۷؛ علوی، ۱۳۷۶: ۴۶۷). در اینباره میرداماد به



این عبارت از الشفاء استناد میکند که «آنچه بالذات به شیء ملحق میشود، مقدم است بر آنچه از طرف غیر در مرتبه بعدی به شیء ملحق میشود»<sup>(۲۰)</sup> (میرداماد، ۱۳۸۵: ۴۸۸).

۲- تقدم وجود بر لوازم ماهیت. در دیدگاه میرداماد، مراد از وجود حکایتگری از تقرر ماهیت و موجودیت شیء است (همو، ۱۳۶۷: ۷۲) نه اصطلاحی که در نظام اصالت وجود مطرح است. همچنین باید توجه داشت که در حقیقت دو وجود قابل انتزاع است. یکی وجودی که از مرتبه تقرر ماهیت انتزاع میشود (وجود ذهنی) که اول چیزی است که از ماهیت انتزاع میشود<sup>(۲۱)</sup> (همانجا). این وجود گرچه متأخر از ماهیت است اما بر سایر لوازم ماهیت تقدم عقلانی دارد. بر این اساس میرداماد مینویسد: «وجود بر لوازم ماهیت، تقدم بالماهیه دارد» (همو، ۱۳۸۵: ۴۸۸). اما وجودی که پس از جعل جاعل انتزاع میشود (وجود خارجی)، نسبت به لوازم ذاتی ماهیت متأخر است که در دسته دوم (ب) مورد بررسی قرار گرفت.

بر اساس آنچه گفته شد، بنظر میرسد تقدم مراحل ذکر شده در عبارت: «الشیء قرر، فأمكن فاحتاج، فأوجب فوجب، فأوجد فوجد، فحدث» بر یکدیگر (سبزواری، ۱۴۱۶: ۱۲ / ۲۶۸) از سنخ تقدم بالتجوهر است؛ چنانکه میرداماد مینویسد: تجوهر و نیز وجوب تجوهر آنچه از نظر ماهیت متقدم است، قبل از تجوهر و وجوب تجوهر چیزی است که از نظر ماهیت متأخر است (میرداماد، ۱۳۸۵: ۴۶۹). وجوب سابق و لاحق نیز نسبت به تجوهر «ماهیات جائز الذات» (ماهیات ممکن) مطرح شده‌اند (همو، ۱۳۹۷: ۲۱۵-۲۱۴).

### شیخ اشراق مبتکر تقدم بالماهیه

بنظر میرسد اندیشه تقدم بالماهیه (بالتجوهر) هنگام نقد و بررسی سخنانی از شیخ اشراق که به وجود تشکیک در جواهر اشاره میکند، در ذهن میرداماد ایجاد شده است (ر.ک: همو، ۱۳۶۷: ۶۸) و احتمالاً وی حتی اصطلاح تقدم بالتجوهر را نیز از عبارت زیر از شیخ اشراق بدست آورده است:



و توسط بسیاری پذیرفته شده است که مفارقات که بطور کامل  
بینیاز از محل هستند، از صورتهای منطبع در ماده، از نظر قوام و  
تجوهر، کاملتر هستند (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۱۳).

شیخ اشراق بصراحت تقدم بالماهية را در آثار خویش مطرح کرده است. وی  
هنگامی که جوهریت علت را مقدم بر جوهریت معلول معرفی میکند،  
مینویسد: «فليس التقدم إلا بالماهية»<sup>(۳۲)</sup> (همان: ۳۰۲). میرداماد این عبارت  
را از شیخ اشراق نقل کرده و در ادامه به بحث تقدم بالماهية و نسبت آن با  
تقدم بالطبع پرداخته است (میرداماد، ۱۳۶۷: ۶۷). ملاصدرا نیز تفاوت به  
اقدامیت بحسب ماهیات را به شیخ اشراق نسبت داده است (ملاصدرا، ۱۳۸۲ ب:  
۱۶۵-۱۶۴). همچنین سهروردی با اعتباری دانستن وجود، مینویسد: «و  
[برای] کسی که ثابت کند که وجود در خارج دارای صورت نیست ... تقدم  
تنها بالذات و [در] جوهر خواهد بود»<sup>(۳۳)</sup> (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۲۲۷) که این  
عبارت وی را به تقدم بالتجوهر تفسیر کرده‌اند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۱ / ۳۲۱).

### تاریخچه تفکیک تقدم بالتجوهر از تقدم بالطبع

برای بررسی تاریخی نحوه ایجاد اصطلاح تقدم و تأخر بالتجوهر، لازم است  
چند نکته را مورد توجه قرار دهیم:

اولاً، چنانکه ذکر شد پیش از میرداماد اصطلاح تجوهر اجسام بمعنای  
تحقق حقیقت جسم مطرح بوده است. بعنوان مثال، در *الاشارات و النجاة* از  
تجوهر اجسام بحث شده (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱ / ۲؛ همو، ۱۳۷۹: ۱۹۷؛ رازی،  
۱۳۷۵: ۲ / ۲) و خواجه نصیر به تفاوت میان جوهر و تجوهر اشاره کرده است  
۱۲۲ (طوسی، ۱۳۷۵: ۲ / ۲).

ثانیاً، پیش از میرداماد، به تقدم اجزاء ماهیت بر ماهیت اشاره شده است  
(بعنوان نمونه، ر.ک: فخررازی، ۱۴۱۱: ۱ / ۵۴؛ قوشچی، ۱۳۹۳: ۱ / ۴۳۰)؛  
چراکه ذات کل متوقف بر ذات جزء است (عبودیت، ۱۳۹۴: ۱۱۱).  
ثالثاً، چنانکه نشان داده شد، اصطلاح تقدم بالماهية نخستین بار در آثار



شیخ اشراق بکار رفته است.

با دانستن زمینه‌های تاریخی ذکر شده، میتوان گفت ابتکار میرداماد در حقیقت، تفکیک دقیق تقدم بالماهية از تقدم بالطبع بوده است.<sup>(۲۴)</sup> او گزارش میدهد که ابن‌سینا تقدم بالماهية را نوعی از تقدم بالطبع بمعنای عام آن دانسته است<sup>(۲۵)</sup> که در مقابل تقدم بالعلية قرار دارد:

و شاید شریک در ریاست [ابن‌سینا]، اصطلاح دیگری را در اطلاق اسماء اعتبار کرده است. او آنچه بحسب وجود است و آنچه بحسب ماهیت است را دو نوع از [تقدم] بالطبع قرار داده است و لفظ [تقدم] بالطبع را برای قدر مشترک میان این دو نوع قرار داده است<sup>(۲۶)</sup> (میرداماد، ۱۳۶۷: ۶۵).

سپس مینویسد خواجه‌نصیر در *نقد التنزیل (تعديل المعيار في نقد تنزیل الأفكار)* تقدم جنس بر نوع را نوع دیگری از تقدم، غیر از تقدمهای پنجگانه مشهور دانسته است و می‌افزاید: «من می‌گوییم: بله این نوع دیگری غیر از [تقدمهای] پنجگانه مشهور است و آن چیزی جز تقدم بالماهية بحسب مرتبه عقلی نیست» (همان: ۶۶).

در حقیقت میرداماد در اینجا تقدم بالماهية (بالتجوهر) را بنحو متمایز مطرح کرده و کوشیده است تا با اشاره به عباراتی از بهمنیار،<sup>(۲۷)</sup> برای آراء خود شواهدی ذکر کند (همانجا).<sup>(۲۸)</sup> وی مدعی است رؤسای مشائیان نیز در اثبات تقدم بالماهية اتفاق نظر داشته‌اند و ذهن و عقل صریح نمیتواند منکر چنین تقدمی شود (همان: ۶۷). برای روشن شدن مطلب، در ادامه به تفاوت تقدم بالماهية با تقدم بالطبع اشاره میشود.

۱۲۳

### تفاوت تقدم بالتجوهر با انواع دیگر تقدم ذاتی

تقدم و تأخر ذاتی شامل سه نوع مختلف است (میرداماد، ۱۳۸۵: ۴۷۱، ۴۷۳-۴۷۴ و ۵۱۰؛ همو، ۱۳۸۱ الف: ۲۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۲۵):  
الف) تقدم آنچه شیء متوقف بر آنست، بر شیء؛ بعبارت دیگر، تقدم علل قوام



ماهوی و علل وجودی که با از بین رفتن متقدم، متأخر از میان می‌رود ولی با وجود متقدم، وجود متأخر ضرورت پیدا نمی‌کند. این تقدم خود بر دو نوع است:

۱- **تقدم بالماهیه (بالتجوهر):** آنچه ملاک آن، فعلیت تجوهر است و در مرتبه تقرر جوهر ماهیت با قطع نظر از مرتبه وجود آن (که امری انتزاعی و عارضی است) مطرح می‌شود و مصداق جعل بسیط قرار می‌گیرد؛ «تقدم بالمایه اجزاء شیء بر آن ... بر خلاف شاکله علت صدوری ناقصه است که تقدم بالطبع بر معلولهای خود دارد» (علوی، ۱۳۷۶: ۲۲۸).

۲- **تقدم بالطبع:** آنچه ملاک آن، فعلیت وجود است و در مرتبه وجود که از ذات ماهیت انتزاع می‌شود مطرح شده و مصداق جعل مرکب قرار می‌گیرد<sup>(۳۹)</sup> که میتوان آن را تقدم علل ناقصه بر معلول دانست.

ب) تقدم آنچه شیء از آن نشئت گرفته است، بر شیء؛ بعبارت دیگر، تقدم علل تامه بر معلول در این نوع از تقدم، متقدم در وجود و وجوب بر متأخر مقدم است.

۳- **تقدم بالعلیه:** آنچه ملاک آن فعلیت و استحقاق وجوب و حصول تجوهر و وجود است.

از میان سه نوع تقدم و تأخر ذاتی، ملاک تقدم بالطبع را «امکان وجود»، ملاک تقدم بالعلیه را «وجوب یا ضرورت وجودات» و ملاک تقدم بالتجوهر را «ذات» دانسته‌اند (عبودیت، ۱۳۹۴: ۱۱۲). میرداماد مینویسد:

اما در تقدم بالطبع، پس آنچه تقدم بواسطه آن است، خود وجود است.

اما در تقدم بالمایه، خود تجوهر ماهیت است و اما در تقدم بالعلیه،

هم وجوب تجوهر و هم وجوب وجود است (میرداماد، ۱۳۸۵: ۴۶۸).

از آنجا که ملاک تقدم بالتجوهر با تقدم بالعلیه و بالطبع متفاوت است، در مصادیقی با یکدیگر قابل جمع هستند<sup>(۳۰)</sup> و مصادیق تقدم و تأخر بالتجوهر، دارای تقدم و تأخر بالطبع یا بالعلیه نیز هستند. در اینجا به برخی از اینگونه موارد اشاره می‌کنیم.<sup>(۳۱)</sup>

۱) تقدم اجزاء ماهیت بر ماهیت. «برای جزء ماهیت بر ماهیت دو نوع تقدم وجود دارد، تقدم بالمایه و تقدم بالطبع؛ هر یک از جنبه‌ی» (همان: ۴۷۶).

۱۲۴



بر این اساس قائلان به تقدم بالماهية، تقدم ذاتيات ماهيت بر ماهيت را به دو اعتبار مختلف دارای هر دو تقدم بالماهية و بالطبع دانسته‌اند (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ۴۸۱). بر این اساس اجزاء قوام مرکب (ماده و صورت) و جوهریات جوهر ماهيت (جنس و فصل) را دارای هر دو نوع تقدم دانسته‌اند (میرداماد، ۱۳۶۷: ۶۴).

۲) ماهيت بر لواحق آن بحسب وجود، دارای دو نحوه تقدم است: تقدم بالماهية به نفس تجوهر و تقدم بالطبع به وجود (همو، ۱۳۸۵: ۴۸۸).

۳) علت فاعلی غیرتام (علل ناقصه)، دارای دو تقدم بالطبع بحسب وجود و بالماهية بحسب تقرر ماهيت است (همو، ۱۳۶۷: ۶۴). میرداماد مینویسد:

تحقق دو نحوه از تقدم برای علت جاعل لازم است: [تقدم] بالماهية بحسب مرتبة جوهر ذات؛ و [تقدم] بالطبع بحسب مرتبة وجود که در پایان از آن انتزاع میشود. همانا مذهب افلاطون و قدما، افزودن اثبات تقدم بالماهية بوده است، نه ارجاع تقدم بالطبع به تقدم بالماهية (همان: ۶۷).

عبارات وی ناظر به سخنان شیخ اشراق در کتاب *المشارع* است که تقدم علل جواهر بر آنها را تنها از نوع تقدم بالماهية دانسته است (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۳۰۲-۳۰۱). در ادامه به این سخنان شیخ اشراق اشاره خواهد شد. بنابراین جاعل ماهيت دارای تقدم بالماهية و بالطبع است و اگر بذاته مبدأ ايجاب معلول باشد، دارای سبق بالعلية نیز خواهد بود، مانند خداوند نسبت به مجعول اول (میرداماد، ۱۳۸۵: ۴۸۷).

۱۲۵

پس جاعل ایجادگر ایجابگر تام، از آن حیث که تجوهر ماهيت معلول متوقف بر آن است ... [بر آن] تقدم بالماهية دارد و از آن حیث که وجود معلول متوقف بر آن است ... [بر آن] تقدم بالطبع دارد و از آن حیث که جاعل ایجادگر ایجابگر تام است، [بر آن] تقدم بالعلية در تجوهر و وجود و وجوب دارد (همان: ۴۷۷).

همچنین از آنجا که در نظام اصالت ماهيت، وجود از تقرر و تحقق ماهيت



انتزاع میشود، تقدم بالعلیّة دارای تقدم بالماهیه نیز خواهد بود و از اینرو در موارد زیادی اصطلاح «تجوهر» را در کنار «وجود» آن بکار برده‌اند (بعنوان نمونه: همان: ۱۷۸ و ۴۶۸؛ همو، ۱۳۹۷: ۲۱۴؛ همو، ۱۳۶۷: ۶۴؛ همو، ۱۳۸۱: ۱۱۹). به همین دلیل میرداماد از تعبیر «تقدم بالتجوهر و الوجود»<sup>(۳۲)</sup> نیز استفاده کرده است (همو، ۱۳۶۷: ۶۸؛ علوی، ۱۳۷۶: ۲۴۱).

### تقدم و تأخر در جوهر یا در تجوهر؟

ابن‌سینا و مشائیان تشکیک و تقدم و تأخر در جوهر را نپذیرفته‌اند (ارسطو، ۱۳۸۳: ۱۶۴-۱۶۳؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱/ ۹۳) چراکه «در موضوع بودن» امری تشکیکی یا دارای تقدم و تأخر نیست، اما تشکیک و تقدم و تأخر در «تحقق یافتن جوهر» از نظر ایشان امکانپذیر است؛ بدین معنا که مثلاً جوهر علت، در تحقق مقدم بر جوهر معلول است. این نوع از تقدم و تأخر در نظر مشائیان ذیل تقدم و تأخر بالطبع قرار دارد که چنانکه ذکر شد، میرداماد آن را از تقدم بالطبع تفکیک کرده و بطور مستقل با عنوان تقدم بالتجوهر (بالماهیة) مورد توجه قرار داده است.

همچنین به شیخ‌اشراق نسبت داده شده که وی تشکیک در جوهر را پذیرفته است (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱۶۴؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۳۵۲). او در برخی از آثار خود به این بحث پرداخته است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۳۰۲-۳۰۱؛ همو، ۱۳۸۰ الف: ۱۳؛ همو، ۱۳۸۰: ۱۵۶). عبارت معروف وی که از آن تشکیک در جوهر را استنباط کرده‌اند چنین است:

سپس چون تبیین شد که وجود از امور اعتباری است، پس علت تنها بحسب ماهیت بر معلول مقدم خواهد بود. پس جوهر معلول سایه‌یی از جوهر علت است، و جوهریت علت مقدم بر جوهریت معلول است. و در تمامی اموری که علت و معلول در آن مشترک باشند و آنچه در معلول است از علت بدست آید و معلول مانند سایه‌یی برای علت باشد؛ پس [در آن امور]، علت مقدم است. این معنای سخن ما در برخی از قسمت‌ها است که «جوهرهای جرمانی

۱۲۶



مانند سایه‌یی برای امور عقلی هستند، پس چگونه [ممکن است] در جوهر بودن با آنها برابر باشند؟». یعنی وجود، امری ذهنی است و بنابراین تقدم فقط در ماهیت است و جوهریت علت بر جوهریت معلول مقدم است. این مذهب افلاطون و قدماست و آنها جایز میدانند که نفسی در جوهر خود قویتر از نفس دیگر باشد» (همو، ۱۳۸۰ ج: ۳۰۲-۳۰۱).

وی سپس اشاره میکند که مطالب مربوط به این بحث را در بخشهای مختلف و متفرقه‌یی بیان کرده است (همانجا). اشاره وی میتواند به مطالب زیر باشد:

(الف) وی در چند بخش از آثار خود با بیان مضامینی مشابه، به عبارت «کیف ساواها فی الجوهریه؟» در *التلویحات* اشاره کرده (همو، ۱۳۸۰ الف: ۱۳) و آن را توضیح داده است (همو، ۱۳۸۰ ج: ۳۰۲؛ همو، ۱۳۸۰ د: ۱۵۶).

(ب) وی در *المشارع مینویسد*: تمامی انواع تشکیک منحصر در شدت و ضعف نیست، چنانکه خود مشائیان نیز خداوند را نسبت به ممکنات در موجود بودن اولی میدانند (همو، ۱۳۸۰ ج: ۲۲۳).

(ج) همچنین در ضمن طرح اشکالی بر مشائیان میپرسد: هنگامی که آنها تشکیک در جوهر را نمیپذیرند، چگونه تقدم ماده و صورت بر جسم را توجیه میکنند؟ آیا نمیتوان آن را نوعی تقدم بر اساس جوهر دانست؟ وی سپس از قول ایشان پاسخ میدهد که در جوهریت تقدم و تأخری نیست بلکه تقدم و تأخر در موجود شدن آنهاست<sup>(۳۳)</sup> (همان: ۲۲۵). بر این اساس وی معتقد است که جواهر عقلانی از صور جوهری منطبع در ماده کاملتر هستند (همان: ۱۳؛ شهرزوری، ۱۳۸۵: ۱۴۰/۳) و جواهر عالم جسمانی را ظل (سایه) و شبح و معلول جواهر عالم روحانی میدانند و جوهر علت را کاملتر از جوهر معلول دانسته است (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۳۰۱؛ شهرزوری، ۱۳۸۵: ۱۴۰/۳).

(د) از آنجا که در تعریف حیوان، آن را جوهری حساس که با اراده حرکت میکند تعریف کرده‌اند و میدانیم که احساس در حیوانات مختلف، متفاوت و دارای شدت و ضعف است، پس جواهر نیز بتبع آنها دارای شدت و ضعف

۱۲۷

خواهند بود (سهروردی، ۱۳۸۰ ب: ۸۸؛ شهرزوری، ۱۳۸۵: ۱۳۹/۳).

بر این اساس، سهروردی معتقد است هر تشکیکی بمعنای شدت و ضعف نیست بلکه تشکیک میتواند بمعنای تقدم و تأخر هم باشد. وی برای اثبات نظر خود به سخن مشائیان استناد میکند که معتقدند اشخاص از نظر جوهریت مقدم بر انواع هستند (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۲۲۳؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۱/۳۵۳-۳۵۴).

میرداماد با اشاره به عبارت ذکر شده از شیخ اشراق در کتاب *المشارع و المطارحات*، نخست انحصار تقدم در تقدم بالماهية را رد کرده و معتقد است در مورد علت و معلول هر دو نوع تقدم بالماهية و بالطبع قابل طرح هستند. سپس آنچه در فلسفه سهروردی به تشکیک در جوهر معروف شده است را تشکیک در «تجوهر» دانسته و معتقد است اینکه برخی گمان کرده‌اند که عقل در جوهر بودن کاملتر از نفس است، ناشی از عدم توجه به تفاوت میان تجوهر و جوهر بودن است. تجوهر یافتن جوهر، هلیه بسیطه است که به جاعل مستند است و جوهر بودن، هلیه مرکبه است<sup>(۳۴)</sup> که نیازمند علت نیست، زیرا جوهریت، ذاتی شیء است و «الذاتی لم یکن معللاً». بر این اساس، بحسب هلیه مرکبه، افراد ماهیت در یک سطح قرار دارند، چراکه جوهر بر طبق تعریف، ماهیتی است که غیرقائم در شیء است و این مفهوم تشکیک‌بردار نیست؛ هیچ جوهری در جوهر بودن از جوهر دیگر کاملتر نیست و جواهر اولی بر جواهر ثانی در تجوهر و تحقق، تقدم دارند نه در جوهر بودن (میرداماد، ۱۳۶۷: ۶۸-۶۷).

بنابراین از نظر میرداماد و پیروان وی، عبارت سهروردی که مینویسد: <sup>۱۲۸</sup> «فیتقدم جوهرية العلة علی جوهرية المعلول ... أن یكون نفس أقوى من نفس فی جوهرها» (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۳۰۲-۳۰۱) را باید به صورت «فالعقل اولی فی التجوهر، لا فی الجوهرية، من النفس فی التجوهر لا فی الجوهرية» (علوی، ۱۳۷۶: ۲۳۸) اصطلاح نمود. میرداماد مینویسد:

و از آنجا که مقوله جوهر، ماهیتی صفتپذیر و غیرقائم در اشیاء





است، پس اصلاً تشکیک در آن مطرح نیست و هیچ جوهری در جوهر بودن کاملتر از جوهر دیگر نیست، بلکه جواهر نخستین، در تجوهر و وجود، اولی و اقدم از جواهر ثانوی هستند، نه در جوهر بودن. چه بسا حقیقت جوهری‌یی که بحسب ذات خاصش در مقایسه با حقیقتی دیگری که ناقص و جوهری است، کامل و تام باشد، نه در ذات جوهر بودنش؛ مانند عقل در نسبت با هیولی و انسان در نسبت با اسب (میرداماد، ۱۳۸۱: ب: ۱۴۳).

در واقع میرداماد پذیرفته است که تشکیک در جوهر نداریم ولی تشکیک در تجوهر داریم؛ از اینرو سبق و لحوق بالجواهر نداریم بلکه سبق و لحوق بالتجوهر داریم.

### نقد و بررسی

سخن میرداماد بر اساس نظر مشائیان صحیح است. وی با تفکیک جوهر از تجوهر به اشکال شیخ اشراق که چگونه مشائیان با وجود عدم پذیرش تشکیک در جوهر، تقدم ماده و صورت بر جسم را میپذیرند پاسخ داده است. اما توجه نکرده که جوهر اشراقی با جوهر مشائی متفاوت است. بر این اساس برخلاف تصور بسیاری از محققان، شیخ اشراق قائل به تشکیک در جوهر بمعنای مشائی آن نشده بلکه با تغییر تعریف جوهر، تشکیک در جوهر بمعنای اشراقی آن را پذیرفته است. او مینویسد:

اما اینکه منحصراً گفته‌اند جوهر شدت و ضعف نمیپذیرد به این دلیل که «موجود لا فی موضوع» است و این [تعریف] اختلاف‌بردار و تفاوت‌پذیر نیست، سخن متین و استواری نیست، چراکه این مطلب، تعریف جوهر نیست. پس معنای جوهر بودن غیر از اینست (سهروردی، ۱۳۸۰: ج: ۳۰۱).

وی تصریح میکند که تعریف جوهر از نظر وی، «موجود لا فی موضوع» نیست بلکه «موجود لا فی محل» است (همو، ۱۳۸۰: د: ۱۲۹). او «کمال ماهیت از حیث

۱۲۹

قوام» را حقیقت جوهر میداند (همو، ۱۳۸۰: ب: ۷۰؛ همو، ۱۳۸۰: د: ۱۵۶) که خود، امری مقول به تشکیک است. چنانکه ملاحظه میکنیم، این معنا همان تجوهر است. بنابراین شیخ اشراق حقیقت جوهر را همان تجوهر دانسته و با قائل شدن به تشکیک در تجوهر، بنوعی تشکیک در جوهر را پذیرفته است اما تعریف وی از جوهر با تعریف مشائیان متفاوت است و وی در جوهر مشائیان قائل به تشکیک نشده است (ر.ک: انواری، ۱۳۹۵: ۲۶-۲۷).

### آیا تقدم بالتجوهر میتواند با اصالت وجود سازگار باشد؟

چنانکه ذکر شد، تقدم و تأخر بالتجوهر بر اساس نظام اصالت ماهیت شکل گرفته است (مطهری، ۱۳۷۸: ۴۷۵). ملاصدرا تقدم و تأخر بالماهية (بالتجوهر) را بر اساس اصالت ماهیت قابل طرح میداند و مینویسد:

و کسی که گمان میکند میان ماهیات، جاعلیت و مجعولیت برقرار است، نوع دیگری از تقدم نزد وی پدید می‌آید که عبارتست از تقدم بالماهية؛ و ملاک آن تجوهر [قوام] ماهیت با قطع نظر از وجود است. پس آنجا که ماهیت جاعل تجوهر می‌یابد، ماهیت مجعول تجوهر نیافته است. (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ب: ۲۸۵)

ملاهادی سبزواری نیز در تعلیقات خود بر *الأسفار* مینویسد: «قول به تقدم بالتجوهر با اصالت ماهیت سازگارتر است» (سبزواری، ۱۳۸۳: ۲۷۲) اما در جای دیگر تقدم و تأخر بالتجوهر را بر اساس اصالت وجود نیز قابل طرح دانسته (همان: ۶۴۶؛ جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۱۶ / ۴۸۰)<sup>(۳۵)</sup> و معتقد است تقدم و تأخر ماهیت جنس و فصل بر ماهیت نوع و تقدم ماهیت بر لوازم آن، قطع نظر از وجود، تقدم ۱۳۰ بالماهية است. گرچه این سخنان سبزواری مطابق نظریات ملاصدرا در *الأسفار* و *المشاعر* است (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۳۶۷-۳۶۶؛ همو، ۱۳۸۳ الف: ۶۷)؛ اما چنانکه در ادامه بیان خواهد شد، ملاصدرا این سخن را بر مبنای آراء قوم بیان کرده و بیانگر نظر اصلی وی نیست (همو، ۱۳۹۱: ۳۶۸)<sup>(۳۶)</sup>. علامه طباطبایی نیز لازم ماهیت را به لازم وجود باز میگرداند (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۲؛ جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۱۶ / ۵۲۳) و



از اینرو از نظر ایشان، این نوع از تقدم و تأخر نیز بالتجوهر نخواهد بود. ملاصدرا به تقدم و تأخر بالتجوهر اشاره کرده و آن را در معنایی که میرداماد بکار برده است، نفی کرده و تقدم و تأخر را تنها در وجود قابل طرح دانسته است:

پس هنگامی که اتباع رواقیان<sup>(۳۷)</sup> گمان کردند که وجود دارای حقیقتی در خارج نیست، معتقد شدند که تشکیک در ذاتی از طریق تقدم و تأخر و شدت و ضعف جایز است و معتقد شدند که یک جوهر، در جوهر بودن اقدم و شدیدتر از جوهری دیگر است و جوهرهای این عالم را با صورتهای نوعیه‌شان مانند سایه‌های عالم اعلی و صورتهای مفارق آنها در نظر گرفتند؛ پس تمامی این امور نزد ما به وجود و مراتب و درجات آن در شدت و ضعف و برتری و پستی باز میگردد (ملاصدرا، ۱۳۸۲ الف: ۱/ ۳۷۶).

از آنجا که تقدم و تأخر بالتجوهر بر اساس پذیرش اصالت ماهیت است، در آثار متأخر فلسفی که پس از ملاصدرا نوشته شده‌اند، مورد توجه قرار نگرفته و به تمامی اقسام آن اشاره نشده است. بعنوان مثال، در شرح المنظومه به سه مورد (سبزواری، ۱۴۱۶: ۲/ ۳۰۹-۳۰۸) و در تعلیقات سبزواری بر الأسفار (همو، ۱۳۸۳: ۲۵۶) و بدایة الحکمة به دو مورد (طباطبایی، ۱۴۱۴: ۱۱۲) و در نهایة الحکمة تنها به یک مورد از مصادیق تقدم بالتجوهر اشاره شده است (همو، ۱۴۱۶: ۲۲۵).

چنانکه ذکر شد، تجوهر به معنای «تحقق و وجود یافتن جوهر» است، از اینرو در واقع کارکردی که وجود در اصالت وجود ایفا میکند، تجوهر در اصالت<sup>۱۳۱</sup> ماهیت داشته است. پس از ملاصدرا و با غلبه تفکر اصالت وجود، تفکیک «تجوهر» از «جوهر» کارکرد معنایی خود را از دست داده و بجای یکدیگر بکار رفته‌اند؛ چنانکه در نهایة الحکمة از تقدم و تأخر «بالتجوهر» به تقدم و تأخر «بالجوهر» تعبیر شده است (همانجا).

### جایگزین تقدم و تأخر بالتجوهر در نظام اصالت وجود

ملاصدرا در آثار مختلف خود و در مباحث مختلف فلسفی، گاه بر اساس مکتب حکمت متعالیه و گاه بر اساس آراء قوم (مشائیان یا اشراقیان) سخن گفته است (ر.ک: انواری و حسین‌نیا، ۱۳۹۴). وی در بحث انواع تقدم و تأخر نیز نظریات متفاوتی بیان کرده است:

#### الف) بر مبنای قوم

بر این مبنا علت و معلول دو امر متفاوت از یکدیگر هستند و ملاصدرا در این مقام، تقدم بالذات را شامل تقدم بالطبع و بالعلیه دانسته است (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ب: ۷۹). وی مینویسد:

اگر برای هر یک از جاعل و مجعول، شیئیت و وجودی باشد، پس شیئیت [جاعل] بر شیئیت [مجعول] از جهت اتصاف به وجود دارای تقدم بالذات خواهد بود، چه [این تقدم] بالطبع باشد و چه بالعلیه (همان: ۸۱).

همچنین ملاصدرا تقدم ماهیت بر وجود را در ذهن پذیرفته و مینویسد: بحسب ذهن و در قضایای ذهنیه، ماهیت اصل است و تقدم در آنجا بر حسب ماهیت است نه بر حسب وجود. او این نوع از تقدم را خارج از اقسام تقدمهای پنجگانه معروف بشمار آورده (همو، ۱۳۹۱: ۳۶۷-۳۶۶) و آن را تقدم به اعتبار تجوهر دانسته و تقدم جنس بر نوع را از این سنخ دانسته است (همو، ۱۳۸۳ الف: ۶۷). وی در ادامه این سخنان، در *المشاعر* تصریح میکند که این سخنان را بر مذاق قوم و موافق با آنها بیان کرده است (همو، ۱۳۹۱: ۳۶۸).

#### ب) بر مبنای حکمت متعالیه

بر اساس اصالت وجود و در صورتی که معلول را شأنی از شئون علت بدانیم، انواع سه‌گانه تقدم و تأخر بالذات (بالماهیة، بالطبع و بالعلیه) بیمعنا خواهند بود و تنها میتوان در این مورد از تقدم و تأخرهای بالحقیقه و بالحق سخن گفت (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ب: ۸۱).

بر اساس اصالت وجود، ذات همان وجود است و تجوهر ذات، همان تحقق

۱۳۲



وجود؛ از اینرو ملاصدرا «تجوهر» را به وجود نسبت داده (همو، ۱۳۸۰: ۲۳۴) و مینویسد: «هیچ ماهیتِ جوهری بر ماهیتِ جوهری دیگر در تجوهر و در جوهر بودن، دارای اولیت و اولویت نیست» (همو، ۱۳۹۱: ۳۸۱). وی مشابه این مطلب را در آثار دیگر خود نیز بیان کرده است (همو، ۱۳۷۵: ۱۸۷). او حتی به عبارتی از ابن‌سینا در قاطیغوریاس (کتاب المقولات) اشاره میکند (که پیش از این بیان گردید) و معتقد است این تقدم و تأخر میان جواهر اولی و ثانوی نه چنانکه سهروردی معتقد است در میان جواهر است و نه چنانکه میرداماد میگوید، در تجوهر و ماهیت، بلکه به اعتبار وجود است. در حقیقت ملاصدرا تقدم وجود بر ماهیت را تقدم بالحقیقه دانسته (همو، ۱۳۷۸: ۳۶؛ همو، ۱۳۹۱: ۳۵۸؛ همو، ۱۳۸۳: ۲۷۷) و میرداماد در مقابل، تقدم ماهیت بر وجود را تقدم بالتجوهر بشمار آورده است (میرداماد، ۱۳۸۵: ۱۶؛ جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۱۶/۴۸۶-۴۸۵).

بر اساس اصالت وجود		بر اساس اصالت ماهیت	
تقدم وجود بر ماهیت	تقدم بالحقیقة	تقدم ماهیت بر وجود	تقدم بالتجوهر

– ماهیت تقدم بالتجوهر بر وجود دارد: ماهیت تقرر می‌یابد و از مرتبه تقرر آن، وجود انتزاع میشود.

– وجود تقدم بالحقیقة بر ماهیت دارد: وجود تحقق می‌یابد و از حد آن، ماهیت انتزاع میشود.

۱۳۳ بر این اساس کاربردها و مصادیق تقدم بالتجوهر در نظام اصالت ماهیت، به تقدم بالحقیقة در نظام اصالت وجود منتقل شده است. بعنوان مثال، تقدم عقل بر نفس از نظر میرداماد بالتجوهر است (علوی، ۱۳۷۶: ۲۳۸-۲۳۹) و از نظر ملاصدرا بالحقیقة (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۳۸۱) یا چنانکه ذکر شد، میرداماد تقدم علت بر معلول را بالعلیه میدانند که دارای تقدم بالتجوهر نیز هست، اما ملاصدرا تقدم وجود علی بر وجود معلولی را تقدم بالحق دانسته است (همو، ۱۳۷۸: ۳۶).

بر اساس اصالت وجود، تحقق شیء به وجود آن است، از اینرو تجوهر که بمعنای تحقق جوهر است، از طریق وجود صورت میگیرد. بر این اساس، تقدم و تأخر بالتجوهر که بر اساس اصالت ماهیت شکل گرفته بود، از معنای خود خالی میشود و تنها به چند مصداق خاص تنزل می‌یابد.

چنانکه ملاحظه میشود در بیشتر آثاری که پس از ملاصدرا و با پذیرش اصالت وجود تألیف شده‌اند، تنها مثالی از تقدم بالتجوهر ذکر شده است که مثالی اعتباری است، یعنی تقدم جنس و فصل بر نوع، درحالی که اصل این نظریه بر اساس اصالت ماهیت بوده و معنا و کاربرد دیگری داشته است.

### نتیجه‌گیری

در این مقاله با ذکر معنای تقدم و تأخر بالتجوهر (بالماهیة)، معنای تجوهر از جوهر تفکیک گردید و نشان داده شد که تقدم بالتجوهر بمعنای تقدم در جوهر نیست و آنچه را شیخ اشراق تقدم در جوهر دانسته، باید بر اساس تعریف اشراقیان از جوهر فهمید. همچنین سیر تاریخی تقدم بالتجوهر مورد بررسی قرار گرفت و نشان داده شد که نخستین بار در آثار شیخ اشراق از این نوع تقدم سخن بمیان آمده است. پس از شیخ اشراق، میرداماد در نقد سخنان شیخ اشراق، تشکیک در جوهر را رد کرده و تقدم و تأخر ماده و صورت بر جسم را تقدم بالماهیة (بالتجوهر) بشمار آورده است. وی با تفکیک تقدم بالماهیة از تقدم بالطبع، و با ذکر تفاوت تجوهر با جوهر، کاربردهای وسیعی برای تقدم و تأخر بالماهیة (بالتجوهر) در نظام اصالت ماهیت در نظر گرفته است.

پس از ملاصدرا و با غلبه تفکر اصالت وجود، کارکرد اصلی تقدم بالتجوهر از ۱۳۴ میان رفت. از آنجا که بر اساس اصالت وجود، تقدم و تأخر در تحقق اشیاء بر اساس تشکیک در وجود تبیین میشود، ملاصدرا معنای اصلی تقدم و تأخر بالتجوهر را تغییر داده و آن را به صرف تقدم و تأخر مفاهیم ماهوی و جنس و فصل بر نوع، تقلیل داده است که صرفاً اموری انتزاعی هستند. وی با معرفی تقدم و تأخر بالحقیقة و بالحق، بیشتر کاربردهای تقدم و تأخر بالتجوهر در



نظام اصالت ماهیت را در نظام اصالت وجود، برای تقدم بالحقیقة در نظر گرفته است. از اینرو پس از وی معنای حداقلی از تقدم و تأخر بالتجوهر مطرح شده و این نوع از تقدم و تأخر عملاً جایگاه خود در مباحث مابعدالطبیعی را از دست داده است.

### پی‌نوشتها

۱. از آنجا که از نظر عقلی میان تقدم و تأخر رابطه تضایف برقرار است (ابن‌سینا، ۱۳۹۱: ۱۹۹)، به ازاء اقسام تقدم میتوان از اقسام تأخر نیز یاد کرد.
  ۲. علامه طباطبایی از تقدم و تأخر بالتجوهر به تقدم و تأخر «بالتجوهر» تعبیر کرده (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۲۵) که این تعبیر دقیق نیست.
  ۳. فیاض لاهیجی مینویسد: «لفظ تقدم بالذات در اصطلاح حکما بر دو معنی باشد: یکی اعم از تقدم بالعلیه و تقدم بالطبع، و دیگری مرادف تقدم بالعلیه» (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۲۱۳). بعنوان مثال، گاه ابن‌سینا و سهروردی تقدم بالذات را در مقابل تقدم بالطبع بکار برده‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۵۰؛ سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۳۰۵). تقدم ذاتی بمعنای عام آن، در مقابل انواع دیگر تقدمی قرار دارد که به اعتبار اموری خارج از ذات و عارض بر آن پدید می‌آیند (لاهیجی، ۱۳۵۵: ۲۴۴). قطب‌الدین شیرازی نیز اصطلاح تقدم بذات را بجای تقدم بالعلیه و اصطلاح تقدم حقیقی را بجای تقدم ذاتی بکار برده است (شیرازی، ۱۳۸۵: ۵۰۸).
  ۴. در کتاب فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، به اشتباه ابتکار این نوع از تقدم و تأخر به ملاصدرا نسبت داده شده است (ر.ک: سجادی، ۱۳۷۹: ۲۵۸).
  ۵. میرداماد مینویسد: «آن مرتبه ذات موضوعه فی العین أو فی الذهن، اصطلاح علی‌التعبیر عنها بفعلیة الماهیة و وضع لها اسم هو تقرر الذات و حیثیة هذا المفهوم المصدري المنتزع یسمی بالوجود و یعبّر عنها بالموجودیة» (میرداماد، ۱۳۸۵: ۷).
  ۶. تجوهر را بنحو مجازی بمعنای «صیوروت» نیز بشمار آورده‌اند (همو، ۱۳۶۷: ۶۸؛ خوانساری، ۱۳۸۸: ۴۳/۱).
  ۷. از آنجا که تعریف جوهر در میان اشراقیان با تعریف آن در میان مشائیان متفاوت است (سهروردی، ۱۳۸۰: ب: ۷۰؛ انواری، ۱۳۹۵: ۲۶)، تجوهر در اصطلاح اشراقی نیز دارای معنای متفاوت خواهد بود:
- جواهر: بمعنای «موجود لا فی محل» ← تجوهر: کائن لا فی محل شدن

- جوهر: بمعنای «کمال ماهیت شیء در قوام» ← تجوهر: کمال یافتن ماهیت از حیث قوام
۸. ابن سینا ذیل این عنوان، به بحث تشکیل جسم از ماده و صورت و ابطال نظریه جزء لایتجزی پرداخته (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۲۰۳-۱۹۷؛ همو، ۱۳۷۵: ۱/۲-۹) و تجوهر را مجازاً بمعنای تحقق حقیقت جسم از ماده و صورت بکار برده است (رازی، ۱۳۷۵: ۲/۲).
۹. غیاث‌الدین منصور دشتکی نیز رساله‌یی با عنوان *تجوهر الاجسام* دارد که به نحوه شکلگیری جوهر جسم پرداخته است (دشتکی، ۱۳۹۰: ۱۳۳).
۱۰. عبارت ابن سینا در کتاب *العبارة (باری/رمیناس)* پیش از این بیان شد. عبارت وی در کتاب *المقولات (قاطیغوریاس)* چنین است: «فزعم قوم أن لفظة الجوهر ... فإنما تقع ... بالتشکیک ... و ذلك لأن الهیولی و الصورة أقدم فی معنی الجوهریة من المركب و المفارق الذی هو سبب وجودهما» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱/۱).
۱۱. وی ذات و حقیقت شیء - که میتوان آن را معادل جوهر دانست - را فی نفسه نه متجوهر و نه لا متجوهر دانسته است (میرداماد، ۱۳۸۵: ۲۱۶ و ۲۲۵).
۱۲. چنانکه میدانیم، علتها به علل قوام (یا علل ماهیت) و علل وجود تقسیم میشوند؛ علل قوام خود به خارجی (ماده و صورت) و ذهنی (جنس و فصل) تقسیم شده است (رازی، ۱۳۷۵: ۲/۲).
۱۳. باید توجه داشت که مراد از تقدم بالتجوهر، تقدم جوهر (در مقابل عرض) نیست بلکه چنانکه ذکر شد، مراد از تجوهر، تقوم و تقرر است.
۱۴. سبزواری مینویسد: «التقدم بالتجوهر ... فإن ما فيه التقدم و التأخر هنا ليس الآ جوهر الشيء و قوامه» (سبزواری، ۱۳۶۰: ۵۰۶).
۱۵. به تفاوت میان تقدم بالماهية و بالطبع در ادامه اشاره خواهد شد.
۱۶. تمامی اقسام تقدم و تأخر دارای معیت نیستند. بعنوان مثال، در تقدم بالعلية، معیت دو علت تامه امکانپذیر نیست (سیدعرب، ۱۳۹۱: ۱۴). همچنین لازم به ذکر است که تقابل میان تقدم و تأخر و معیت، از نوع تقابل عدم و ملکه است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۲۸۹).
۱۷. البته از نظر وی، علت جاعل دارای انواع دیگری از تقدم مانند تقدم بالعلية نیز هست که در ادامه به این مطلب اشاره خواهد شد.
۱۸. در این مورد نیز، تقدم خداوند بر عالم دارای اقسام دیگری از تقدم نیز هست.
۱۹. برخی تقدم جوهر بر عرض را نیز تقدم بالتجوهر دانسته‌اند (حکمت، ۱۳۹۰: ۲۵۲) اما این سخن با عبارت ابن سینا در *التعلیقات* که مینویسد: «و تقدم الهیولی و

۱۳۶





الصورة على الجسم ليس هو كتقدم الجوهر على العرض» (ابن‌سینا، ۱۳۹۱: ۷۴) سازگار نیست.

۲۰. عبارت «ما يلحق جوهر الشيء بذاته، أقدم مما يلحقه بغيره في مرتبة متأخرة» عینا در الشفاء وجود ندارد، اما عبارت مشابه آن چنین است: «ما هو مقوم للشيء فهو أقدم و ما أقدم من الجواهر فهو أولى بالجوهريّة» (همو، ۱۴۰۴ الف: ۹۴).

۲۱. ملاصدرا به این وجود در بحث «تخلیه در عین تخلیه وجود از ماهیت» اشاره کرده است (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۳۶۷).

۲۲. سهروردی در المقامات نیز مینویسد: «فتقدم العلة بنفس جوهرها» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۵۶).

۲۳. همچنين آورده است: «و إذا كان الوجود اعتبارياً فالتقدم إنّما هو لجوهر العلة على جوهر المعلول» (همو، ۱۳۸۰ ج: ۱۵۶).

۲۴. سبزواری تقدم بالتجوهر ماهیت بر وجود را به جلال‌الدین دوانی نیز نسبت داده است (سبزواری، ۱۳۶۰: ۵۶۸؛ همو، ۱۳۷۸: ۳۰۷). احتمالاً مراد وی تقدم ماهیت بر وجود در نظر دوانی است، چنانکه زنوزی مینویسد: «ماهیت سابق است به حسب تقرر بر موجودیت، چنانکه مذهب محقق دوانی است» (زنوزی، ۱۳۸۱: ۱۰۶) و بنظر نمیرسد که دوانی از اصطلاح تقدم بالتجوهر یا بالماهية استفاده کرده باشد. این مطلب نیازمند جستجوی بیشتر در آثار دوانی است.

۲۵. احتمالاً از آنجا که طبیعت بمعنای ذات و مقوم ذات نیز بکار رفته است (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۲۶۸) این نوع از تقدم ذاتی را بالطبع نامیده‌اند.

۲۶. میرداماد به این عبارت از التعليقات ابن‌سینا اشاره میکند: «المتقدم على الشيء بالطبع هو ما يكون علة للشيء في ماهيته مثلا: الواحد علة الاثنين، و خطوط المثلث علة له في كونه مثلثاً، و اجزاء الحدّ علة للحد في أنه هو» (ابن‌سینا، ۱۳۹۱: ۴۲۷-۴۲۶).

۲۷. «و الاعتبار في هذا المتقدم هي في الماهية دون الوجود» (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۴۶۸). ۱۳۷

۲۸. تقدم بالطبع بمعنای عام بر تقدم بالعلية نیز اطلاق شده است (لاهیجی، ۱۳۵۵: ۲۴۴). چنانکه ذکر گردید، معنای خاص تقدم بالطبع (که در مقابل تقدم بالعليه قرار دارد) پیش از میرداماد، بر مصادیق تقدم بالتجوهر نیز اطلاق میشده است.

۲۹. میرداماد در مورد خداوند، تقدم فی تجوهر حقیقت را عین تقدم فی الوجود دانسته و ماهیت را در آنجا عین اتیت و وجوب را عین وجود و تجوهر می‌شمارد (میرداماد، ۱۳۸۵: ۴۷۷).

۳۰. ملاهادی سبزواری مینویسد: «و السبق بالطبع و بالتجوهر کائین و الواحد منه اعتبار» (سبزواری، ۱۴۱۶: ۳/۳۱۲).
۳۱. میرداماد در حالت خاصی که متقدم و متأخر بالماهیه دارای تقدم زمانی نباشند (مانند جاعل ماهیت و ماهیت مجعوله)، آنها را دارای تقدم سرمدی نیز دانسته است که پس از جعل ماهیت، دارای معیت دهری خواهند بود (میرداماد، ۱۳۹۷: ۳۲۱؛ همو، ۱۳۸۱ ج: ۳۰۱؛ همو، ۱۳۸۵: ۴۸۹).
۳۲. وجود در نظر قائلان به اصالت ماهیت، امری اعتباری است، از اینرو مراد از «وجود» در اینجا موجود شدن و متحقق شدن است.
۳۳. لازم به ذکر است که «تقدم به وجود» در آثار سهروردی را نباید بمعنای ملاصدرايي آن تفسیر کرد. مراد وی از تقدم در وجود، تقدم در موجود شدن یا بتعبیر دقیقتر، تقدم بالتجوهر (تقدم در جوهر شدن و پدید آمدن) است.
۳۴. باید توجه داشت که در این عبارت، نباید هلیه بسیطه و هلیه مرکبه را بر اساس تفسیر صدرايي از آن درک کرد، بلکه باید آن را در فضای اصالت ماهیتی فهمید.
۳۵. استاد جوادی آملی معتقد است بجز قائلین به اصالت ماهیت، کسانی که میان وجود و عدم واسطه قائل شده و ثابتات ازلیه را نه موجود و نه معدوم میدانند نیز میتوانند از تقدم بالتجوهر سخن بگویند (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۱۶/۴۸۲).
۳۶. ملاصدرا جنس و فصل برای نوع را عارض ماهیت (در مقابل عارض وجود، مانند سیاهی برای جسم) دانسته و معتقد است خاصیت عارض ماهیت آنست که معروض همزمان با عارض موجود میشود نه قبل از آن (ملاصدرا، ۱۳۸۹: ۳۹).
۳۷. مراد وی شیخ اشراق و پیروان وی است.

## منابع

- آشتیانی، میرزا مهدی (۱۳۷۷) *اساس التوحید*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: امیرکبیر.
- ۱۳۸ ابن‌سینا، حسین‌بن عبدالله (۱۳۷۵) *الاشارات و التنبيهات*، به همراه شرح خواجه نصیرالدین طوسی، قم: نشر البلاغة.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹) *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: دانشگاه تهران.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳) *دانشنامه علائی (الهیات)*، تصحیح محمد معین، همدان: دانشگاه بوعلی سینا و انجمن مفاخر فرهنگی.



- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۱) **التعليقات**، تصحيح سيدحسين موسويان، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ الف) **الشفاء (الالهيات)**، تحقيق الأب قنواتي، مراجعة ابراهيم مدكور، قم: كتابخانه آيت الله مرعشي نجفي.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ ب) **الشفاء (المنطق)**، ج ۱، تحقيق الأب قنواتي، مراجعة ابراهيم مدكور، قم: كتابخانه آيت الله مرعشي نجفي.
- ارسطو (۱۳۸۳) **مقولات؛ بهمهراه ايساغوجي فرفوريوس**، ترجمه محمد خوانساري، تهران: مركز نشر دانشگاهي.
- افنان، سهيل محسن (۱۳۸۷) **پيدائش اصطلاحات فلسفي در عربي و فارسي**، ترجمه محمد فيروزكوهي، تهران: سمت.
- انواری، سعید (۱۳۹۵) «تفاوت هیأت در حکمت اشراق با عرض در حکمت مشاء»، **دو فصلنامه فلسفی شناخت**، ش ۱/ ۷۴، ص ۳۸-۲۳.
- انواری، سعید؛ حسین نیا، سیدجلیل (۱۳۹۴) «زمینه‌ها و علل طرح نظریات فلسفی ناسازگار در آثار ملاصدرا»، **خردنامه صدرا**، ش ۷۹، ص ۵۶-۳۱.
- بهمنیار بن المرزبان (۱۳۷۵) **التحصیل**، تصحيح مرتضی مطهری، تهران: دانشگاه تهران.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۵) **رحیق مختوم** (شرح حکمت متعالیه)، ج ۱۶: بخش ششم از جلد سوم، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، قم: نشر اسراء.
- حکمت، نصرالله (۱۳۹۰) **درسنامه حکمت مشاء**، تهران: علم.
- خوانساری، آقا جمال حسین بن محمد (۱۳۸۸) **الحاشیة علی شروح الأشارات**، تصحيح احمد عابدي، قم: بوستان کتاب.
- دشتکی، غیاث‌الدین منصور (۱۳۹۰) **تجوهر الاجسام**، در: **شفاء القلوب و تجوهر الاجسام**، تصحيح علی اوجبی، تهران: کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
- رازی، قطب‌الدین (۱۳۷۵) **المحاکمات**، ذیل: **الاشارات و التنبيهات**، بهمهراه شرح ۱۳۹ خواجه نصیرالدین طوسی، قم: نشر البلاغه.
- زنوزی، ملاعبدالله (۱۳۸۱) **لمعات الهیة**، تصحيح سيدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۰) **تعلیقه بر الشواهد الربوبیة**، تصحيح جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: مركز نشر دانشگاهي.

\_\_\_\_\_ (۱۳۷۸) *الحاشية على الحاشية الجمالية*، تحقيق رضا استادی، قم: مؤتمر المحقق الخوانساری.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۳) *تعليقه بر الأسفار*، ضمیمه *الحكمة المتعالية في الأسفار الاربعة*، ج ۳، تصحيح و تحقيق مقصود محمدی، تهران: بنياد حکمت اسلامي صدرًا. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۶ق) *شرح المنظومة*، تصحيح مسعود طالبي، قم: نشر ناب.

سجادی، سيدجعفر (۱۳۷۹) *فرهنگ اصطلاحات فلسفي ملاصدرا*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي.

سهروردی، شهاب‌الدين (۱۳۸۰الف) *التلويحات*، در: *مجموعه مصنفات شيخ اشراق*، ج ۱، تصحيح هانری کرين، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگي.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۰ب) *حكمة الاشراق*، در: *مجموعه مصنفات شيخ اشراق*، ج ۲، تصحيح هانری کرين، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگي.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۰ج) *المشارع و المطارحات*، در: *مجموعه مصنفات شيخ اشراق*، ج ۱، تصحيح هانری کرين، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگي.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۰د) *المقاومات*، در: *مجموعه مصنفات شيخ اشراق*، ج ۱، تصحيح هانری کرين، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگي.

سيدعرب، حسن (۱۳۹۱) «تقدم و تأخر»، *دايرة المعارف تشيع*، ج ۵، تهران: حکمت. شعرانی، ابوالحسن (۱۳۵۱) *ترجمه و شرح فارسي كشف المراد*، تهران: کتابفروشی اسلاميه. شهرزوری، شمس‌الدين محمد (۱۳۸۵) *رسائل الشجرة الالهية*، تصحيح نجفقلی حبيبي، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

شيرازی، قطب‌الدين (۱۳۸۵) *درة التاج*، تصحيح سيدمحمد مشكور، تهران: حکمت.

طباطبایی، محمدحسين (۱۴۱۴ق) *بداية الحكمة*، قم: مؤسسه نشر اسلامي.

\_\_\_\_\_ (۱۴۱۶ق) *نهاية الحكمة*، قم: مؤسسه نشر اسلامي.

طوسی، نصير الدين (۱۳۷۵) *شرح الاشارات و التنبیيات*، قم: نشر البلاغة.

عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۴) *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، ج ۱، تهران: سمت.

علوی، احمد بن زين‌العابدين (۱۳۷۶) *شرح كتاب القبسات ميرداماد*؛ تحقيق حامد ناجی اصفهانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامي دانشگاه تهران.

عليقلی بن قرچغای خان (۱۳۷۷) *احیای حکمت*، تصحيح فاطمه فنا، تهران: میراث مکتوب.

فخررازی، محمدبن عمر (۱۴۱۱ق) *المباحث المشرقية في علم الالهيات و الطبيعيات*، قم: بيدار.



- قوشچی، علاء‌الدین علی بن محمد (۱۳۹۳) *تجريد الكلام في تحرير عقاید الاسلام* (شرح تجريد العقائد)، تصحيح محمدحسين زارعی رضایی، قم: راند.
- لاهیجی، حسن بن عبدالرزاق (۱۳۵۵) *زواهر الحكم، در: منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران (از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر)*، ج ۳، تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، با مقدمه هانری کرین، مشهد: انجمن فلسفه.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳) *گوهر مراد*، تصحيح مؤسسه تحقیقاتی امام صادق (ع)، تهران: نشر سایه.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۸) *شرح مبسوط منظومه (۲)*، در: *مجموعه آثار*، ج ۱۰، تهران: صدرا.
- ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۳۷۵) *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین*، تصحيح حامد ناجی اصفهانی، تهران: حکمت.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۸) *رسالة فی الحدوث*، تصحيح و تحقیق سیدحسین موسویان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۰) *الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة*، ج ۲: تصحيح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲ الف) *شرح و تعلیقه صدرالمتألهین بر الهیات شفا*، تصحيح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲ ب) *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکية*، تصحيح و تحقیق سیدمصطفی محقق داماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳ الف) *الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة*، ج ۱: تصحيح و تحقیق غلامرضا اعوانی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳ ب) *الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة*، ج ۳: تصحيح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹) *اتصاف الماهیة بالوجود*، تصحيح سیدمحمد یوسف‌ثانی، در: *مجموعه رسائل فلسفی*، ج ۱، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۱) *المشاعر*، تصحيح مقصود محمدی، در: *مجموعه رسائل فلسفی*، ج ۴، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- میرداماد، محمدباقر (۱۳۶۷) *القبسات*، به اهتمام مهدی محقق، تهران: دانشگاه تهران.

۱۴۱



- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱ الف) *الایماضات*، در: *مجموعه مصنفات میرداماد*، ج ۱، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱ ب) *التقدیسات*، در: *مجموعه مصنفات میرداماد*، ج ۱، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱ ج) *خلسة الملكوت*، در: *مجموعه مصنفات میرداماد*، ج ۱، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵) *الافق المبین*، در: *مجموعه مصنفات میرداماد*، ج ۲، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۷) *تقویم الایمان*، به همراه شرح آن با عنوان *کشف الحقائق* نوشته میرسید احمد علوی، تصحیح علی اوجبی، تهران: نشر وایا.
- نراقی، ملامحمد مهدی (۱۳۸۱) *اللمعات العرشية*، کرج: عهد.
- یزدان پناه، سیدیدالله (۱۳۸۹) *حکمت اشراق (۱)*، تحقیق و نگارش مهدی علی پور، قم: سمت.