

ذهنی بودن جوهریت و عرضیت در فلسفه صدرایی

سید علی علم الهدا^۱

چکیده

در این مقاله نشان داده می‌شود در تفکر صدرایی " وجود " هم نقش تبیین چگونگی کثرت در افراد یک ماهیت نوعیه را برعهده دارد و هم اینکه براساس نظریه حرکت جوهری لازم نیست عرض های یک ذات نقش تبیین چگونگی تحقق حرکت در یک ماهیت را به عهده گیرند. به عبارت دیگر در فلسفه ملاصدرا قرار دادن ساحت جوهریت در مقابل اعراض برای یک ماهیت به نحو عینی و ابژکتیو نه لازم است و نه ضروری. از سوی دیگر نیز اقتضاء رابطه اتحادی جوهر و عرض که از سوی برخی پیروان ملاصدرا (و در برخی موارد بطور ناخودآگاه از سوی خود ملاصدرا) مورد تفوه قرار گرفته است ، ریشه در مبانی هستی شناختی وی دارد. و از همین رو مکتب حکمت متعالیه را وادار می سازد زیادت عینی و خارجی اعراض بر جوهر را نفی کند. اما سؤال پیش روی این مقاله آنستکه آیا اگر عرضیت به نحو خارجی و عینی زائد بر جوهریت نیست پس آیا حتما باید قائل شد اعراض به نحو معقول ثانی فلسفی تحقق دارند. این مقاله نهایتاً می گوید دو گانه جوهریت و عرضیت براساس مبانی ملاصدرا میتواند ساختارهای پیشینی ذهن در

✦ تاریخ دریافت: ۹۶/۱/۹؛ تاریخ پذیرش: ۹۷/۳/۳۰

۱. دانشیار فلسفه اسلامی دانشگاه پیام نور، alamolhoda@pnu.ac.ir

نظر گرفته شود و تقسیم جوهر و عرض به معنای دقیقاً کانتی آن یک تقسیم سوژکتیو تلقی گردد پس بر این اساس لازم نیست حتماً عرضیت یا جوهریت را به نحو معقول ثانی فلسفی دارای تحقق و وجود بدانیم بلکه میتواند امری یکسره ذهنی و از ساختارهای ذهن تلقی شود.

واژگان کلیدی: جوهر، عرض، ذات، وجود، ملاصدرا

مقدمه

فلسفه صدرایی با قائل شدن به اصالت وجود و آموزه های مبتنی بر این اصل بنیادین مانند این که ملاک تشخیص موجودات وجود آنها است و نه اعراض ایشان. و پذیرش حرکت در حقیقت موجودات و نظریه حرکت جوهری، مسیری را در پیش می گیرد که با فلسفه ارسطویی و حکمت سینوی به نحو اساسی دچار تمایز است. و این تمایز به مباحث اصلی وجودشناسی این دو نظام فلسفی سایه می افکند. اما از سوی دیگر آنچنان که باید و شاید نظام فلسفی ملاصدرا از مفاهیم و اصطلاحات متافیزیکی تفکر ارسطویی پالایش نشده و به نظر می رسد یکی از وظایف متفکران معاصر در حوزه فلسفه اسلامی همت گماشتن به بازخوانی مجدد فلسفه صدرایی با هدف تعیین تکلیف نمودن این تفکر با بسیاری از مصطلحات و تقسیم بندی های رایج در تفکر مشایی می باشد. یکی از تقسیم بندی های مهم و اصیل در تفکر مشائی تقسیم موجودات به جوهر و عرض است که با انگیزه های متافیزیکی و وجودشناختی خاصی مانند حل مسئله حرکت و تشخیص افراد ماهیات نوعیه جسمانی، صورت پذیرفته است ولی این خلاها به وسیله وجود در حکمت صدرایی پاسخ داده می شود و لذا به نظر می رسد پذیرش تقسیم بندی یاد شده در نظام فلسفی ملاصدرا فاقد وجهت می شود از سوی دیگر نگاه این فلسفه به نسبت عرض با جوهر نگاهی اتحادی است که این معنا اقتضای آن را دارد تا فهم جدیدی نسبت به نحوه تقسیم بندی موجودات به جوهر و عرض انجام شود. البته مقالات علمی - پژوهشی متعدد و قابل توجهی پیرامون مسئله جوهر و عرض در چند سال اخیر نگارش یافته است ولی مسئله اصلی آن بیشتر تبیین نسبت اتحادی جوهر و عرض در تفکر ملاصدرا است ولی مسئله اصلی این مقاله آن است که بر مبنای تفکر صدر المتألهین آیا لازم است این تقسیم بندی به عنوان یک تقسیم بندی ابژکتیو و واقعی و منتزع از واقع لحاظ شود؟ یا خیر می تواند یک تقسیم بندی ذهنی پیشینی و سوژکتیو لحاظ گردد؟

مسئله این مقاله بنا به بررسی نگارنده در هیچ یک از مقالات و کتب قبلی که به بحث از مسئله جوهر و عرض در فلسفه مشائی یا صدرایی پرداخته اند، مسوق به سابقه نیست و

لذا می‌توان هم مسئله و هم فرضیه نهایی آن را نگاهی جدید میان آثار نگارش یافته در این حوزه محسوب کرد. اما برای بررسی این سؤال ابتدا به معنا و خصوصیات جوهر و عرض در تفکر مشائیان پرداخته می‌شود و سپس خاستگاه طرح این تقسیم بندی در نظام فلسفی ارسطو و مشاء بررسی می‌شود. سپس رابطه اتحادی جوهر و عرض در فلسفه صدرایی تبیین می‌شود و نهایتاً نیز لوازم وجود شناختی قائل شدن به این رابطه اتحادی در نظام فلسفی ملاصدرا تبیین خواهد شد و در مقام جمع بندی بنا به لوازم یاد شده سعی می‌شود نگاه جدیدی به چگونگی تقسیم بندی موجودات به جوهر و عرض به عنوان دیدگاه فلسفه صدرایی ارائه شود.

۱. جوهریت در نگاه مشائیان مسلمان

قبل از ارسطو، افلاطون واژه اوسیا (معادل یونانی جوهر) را در رساله فیدون و اتوفرن و جمهوری استفاده نموده است ولی ارسطو این واژه را که برگرفته از "اینای" به معنای وجود داشتن، است به عنوان اصطلاحی فلسفی و کلیدی به کار گرفت. و لذا در ترجمه‌های نخستین آثار وی به لاتین معادل اوسیا، واژه "Essentia" استفاده شد ولیکن به مرور واژه "Substantia" به معنای ذات و جوهر جایگزین آن گردید و لذا در ترجمه‌های عربی از متون لاتین نیز به نوعی وجودزدایی از این اصطلاحی فلسفی صورت گرفت و واژه "جوهر" و "ذات" معادل آن به کار گرفته شد که اطراد در چپستی و ساحت ماهیت موجودات دارد نه در هستی و ساحت وجود آنها. (طاهری سر تشنیزی، ۱۳۹۰، ص ۱۲۱-۱۱۱) البته برخی از معاصرین نگاه دیگری به این مسئله دارند و معتقدند اصولاً در فلسفه یونان آنچه واقعاً هست همراه با صورت می‌باشد. و از همین رو موجود، صورت و جوهر غالباً به یک معنا به کار رفته اند و از همین رو باید فلسفه یونان را متافیزیک صورت دانست و نه متافیزیک وجود (ایلخانی، ۱۳۸۷، ص ۷). ولی در تفکر فارابی و ابن سینا جوهر از وجود جدا می‌شود و وجود ممکن (ماهیات) به جوهر و عرض تقسیم می‌شود (فارابی، ۱۳۴۶، ص ۵، ابن سینا، ۱۳۸۵، ص ۷۱). و لذا اصولاً تفکر ارسطویی این ظرفیت را ندارد که در آن اوسیا معادل وجود به همان معنای ساحت

مقابل چیستی و ذات اشیاء لحاظ شود. بلکه در نظام فکری ارسطویی اصولاً اوسیا می تواند معادل همان جوهر و ذات و صورت تلقی گردد و ترجمه آن به موجود یا وجود ناصواب خواهد بود. ارسطو جوهر را آن چیزی می داند که بر امور دیگر حمل نمی شود بلکه سایر چیزها بر آن حمل می شود (ارسطو ، ۱۳۶۴ ، ص ۲۱۲). ابن رشد معتقد است مشائیان مسلمان فی المجموع همین تعریف از جوهر را مبنای تفکر خویش قرار داده اند (ابن رشد ، ۱۳۸۰ ، ص ۵۰۵). اما آنچه محل اختلاف مشائیان مسلمان بوده است ، معمولاً تعداد جواهر است. ابن سینا و قاطبه مشائیان مسلمان تعداد آنها را پنج تا (عقل و نفس و صورت و ماده و جسم) می دانند (ابن سینا ، ۱۳۸۵ ، ص ۷۴-۷۱). ولی بهمنیار تعداد آنها را چهار تا می داند (عقل و نفس را با هم یکی می گیرد) (بهمنیار ، ۱۳۷۵ ، ص ۳۰۳). و سهروردی با نفی هیولا تعداد آنها را سه تا می داند (سهروردی (الف) ۱۳۵۵ ، ص ۷۴). و البته کسانی نیز مانند جرجانی جوهر را در سه قسم ماده و صورت و جسم منحصر نموده و جوهر مجرد را نفی می کنند (جرجانی ۱۳۷۰ ، ص ۷۴).

البته آنچه برای این تحقیق مهم است آن است که تعریف جوهر و خصوصیات آن از نظر مشائیان مسلمان چیست؟ ابن سینا مجموعاً ۵ تعریف برای جوهر ذکر می کند (الف) اسمی مشترک که به ذات هر شیئی مثل انسان یا بیاض اطلاق می شود. (ب) موجودی که در تحقق خود به ذات دیگری نیازمند نباشد. (ج) ماهیتی که می تواند قبول اضداد کند. (د) ذاتی که وجودش در محل نباشد. (ه) ذاتی که وجود آن در موضوع نباشد (ابن سینا ، ۱۴۰۰ ، ص ۹۹). از این تعاریف و دیگر تعاریفی که ابن سینا در سایر کتبش ذکر می کند ، چنین فهمیده می شود که اساس و لب دیدگاه ابن سینا آن است که " جوهر موجودی است که در موضوع تحقق ندارد " (ابن سینا ، ۱۳۶۴ ، ص ۴۹۷). البته قاطبه پیروان حکمت سینوی نیز بنیان نگاه خویش بر جوهر را همین تعریف قرار داده اند (مصطفوی ، ۱۳۸۶ ، ص ۳۸-۳۵).

در تفکر ابن سینا و پیروان وی مجموعاً شش خصوصیت نیز برای جواهر بمانی جواهر لحاظ می شود. (الف) جوهر شامل صور ذهنی نمی شود زیرا آنها قائم به ذهن

مدرک هستند. ب) جوهر قبول شدت و ضعف و تقدّم تأخّر نمی‌کند و بر همین اساس ابن سینا نظریه حرکت جوهری را نیز رد می‌کند. ج) جوهر قبول حرکت نمی‌کند. د) جوهر ضد ندارد. ه) جوهر بر عرض تقدّم وجودی دارد. و) جوهریت و عرضیت نفسی هستند و نه نسبی (شانظری (الف)، ۱۳۹۱، ص ۶۰-۵۱).

۲. عرضیت در نگاه متکلمان و مشائیان مسلمان

ابوالقاء (صاحب کلیات) عرض را به معنی "زائد بر ذات جوهر" تعریف می‌کند (فخر رازی، ۱۴۰۱، ص ۲۳۷). و جوینی آن را به معنای قائم به جوهر در نظر می‌گیرند (جوینی، ۱۳۶۹، ص ۳۹) اما فخر رازی مبنایی را در تعریف عرض می‌گذارد که سایر متکلمان بعدی اعم از اشعری و معتزلی و شیعی (به استثنا متکلمان مشائی مشرب مانند خواجه و علامه حلّی و ...) تقریباً از آن تبعیت کرده اند (خواجه، ۱۳۵۹، ص ۱۴۳). وی عرض را محدث حال در متحیز می‌داند یعنی به عبارت دیگر مقسم تقسیم به جوهر و عرض را محدث متحیز برمی‌شمارد. ایجی و تفتازانی نیز تقریباً همین تعبیر را در خصوص عرض مطرح می‌کنند (تفتازانی، ۱۴۱۵، ص ۲۳).

قاضی عبدالجبار معتزلی نیز در تعریف عرض آن را عارض بر وجود می‌داند که آن وجود بقا و دوام ندارد (یعنی محدث است) (قاضی عبدالجبار، ۱۴۱۶، ص ۲۳). نوبختی نیز نگاهی مانند ایشان به تعریف عرض دارد (نوبختی، بی تا، ص ۳۰).

اما ابن سینا در تعریف عرض می‌گوید "عرض موجودی است که در محلی محقق می‌شود و آن در قوام ماهیتیش از آن عرض بی‌نیاز بوده و لذا عرض جزء ذات آن محل محسوب می‌شود" (ابن سینا، ۱۳۸۵، ص ۴۳۹). علامه حلّی نیز از همین تعریف تبعیت می‌کند (علامه حلّی، ۱۴۰۵، ص ۲۵). و لاهیجی نیز تقریباً همین مضمون را تأیید می‌کند (لاهیجی، بی تا، ص ۲۶۰-۲۵۹).

آنچه به عنوان جمع بندی عرض در نگاه متکلمان و فیلسوفان مشائی مسلمان می‌توان نتیجه گرفت آن است که متکلمان دچار این مشکل هستند که به قید مستغنی بودن محل حلول عرض از آن توجه ندارند و از سوی دیگر فیلسوفان مشائی نیز در مقام تعریف

عرض، به این نکته که صرفاً اعراض خارجی بر جوهر جسمانی (جوهر متحیز) امکان عروض دارند، توجه نکرده اند. اما به نظر می‌رسد در مقام مقایسه این دو نگاه به عرض، نگاه مشائیین هم خصوصیات مهمتری از اعراض را مد نظر قرار داده و هم به تعداد بیشتری از آنها توجه نموده است (خادمی، ۱۳۸۶، ص ۸۴-۷۵). از همین رو تعریف مد نظر در این تحقیق از سوی اندیشمندان پیش از ملاصدرا همان تعریف ابن سینا و حکیمان سینیوی لحاظ می‌گردد.

در مقام تبیین خصوصیات عرض باید به سه نکته توجه کرد: نکته اول آن است که اعراض از نظر فیلسوفان مشایی همگی بسیط هستند و نه مرکب. زیرا اگر بنا باشد جنس و فصل داشته باشند، از آن جا که این دو همان ماده و صورت لابشرط هستند پس لازم می‌آید دارای ماده و صورت و در نتیجه جسم و جوهر جسمانی باشند و این یعنی جوهر شدن عرض که محال است. نکته دوم آن است که اعراض خارجی که بر جوهر عارض می‌شوند، نمی‌توانند بر صورت که یک فعلیت خاص و مشخص دارد، عارض شوند بلکه بر هیولی و ماده جوهر می‌توانند صرفاً عارض شوند (این نکته در بحث خاستگاه تقسیم موجودات به جوهر و عرض خیلی شفاف تبیین خواهد شد). نکته سوم نیز آن است که به تبع نکات اول و دوم عرض هم می‌تواند مقابل جوهر تلقی شود زیرا به لحاظ نحوه وجودی، مقابل آن است و هم می‌تواند مقابل ذات اجسام لحاظ شود زیرا ذوات اجسام مرکب هستند ولی اعراض بسیط هستند. از همین رو برخی از معاصرین تفاوت عرض و عرضی و تفاوت جوهر و ذات را اعتباری دانسته اند و همانند ماده و جنس و صورت و فصل، تفاوت عرض و عرضی و جوهر و ذات را تفاوت لابشرط و بشرط لا محسوب کرده اند (شانظری(ب)، ۱۳۹۱، ص ۱۲). الموجود فی شیء آخر ذالک الشئ الاخر متحصل القوام والنوع فی نفسه وجوداً لا کوجود جزء منه من غیر الواضح مفارقه لذلک الشئ هو الموجود فی الموضوع.

البته غالب منطق دانان مسلمان تفاوت عرض و عرضی و ذات و جوهر را یک تمایز حقیقی می‌دانند و خلط اینها با یکدیگر را از مغالطات شایع لحاظ می‌نمایند زیرا اعراض جنس و جنس الاجناس واقع می‌شوند ولی عرضی جنس نیست و ضمناً عرضی به عام و خاص تقسیم می‌شود و مانند سایر کلیات خمس نسبی است (مثل ماشی که در نسبت به انسان عرض عام و در نسبت با حیوان عرض خاص است). و لذا معتقدند اینها صرفاً تفاوتشان به اعتبار معتبر نیست (مظفر، ۱۳۷۸، ص ۸۵-۸۴).

۳. خاستگاه تقسیم بندی موجودات به جوهر و عرض در فلسفه مشایی

هدف از پرداختن به بحث از خواستگاه تقسیم موجود به جوهر و عرض در تفکر ارسطویی و مشایی آن است که نهایتاً مشخص شود چه میزان ضرورت‌های یادشده در تفکر صدرایی باقی می‌مانند. به عبارت دیگر آیا در فلسفه اصالت وجود نیز ضرورت تقسیم موجود به جوهر و عرض همچنان به قوت خویش باقی است؟ در تفکر مشائیان با دو ضرورت عمده در قبول عرض به عنوان یک نوع مستقل از موجودات خارجی در مقابل جوهر مواجه هستیم که در ذیل به آن‌ها اشاره می‌شود.

۳-۱. عرض و مسأله حرکت

اصولاً تفکر افلاطون و ارسطو در پاسخ به مسئله سوفسطائیان پیرامون حرکت مطرح شد این دو در صدد بودند مسیر حقیقت را از مسیر حرکت جدا سازند لذا افلاطون عالم مثل را به عنوان حقیقت و امر ثابت مطرح کرد و حرکت را به عالم حسّی محدود نمود و ارسطو ذوات موجود در ضمن افراد را مبری از حرکت دانست و آن را ثابت محسوب کرد و حرکت را صرفاً در خارج از ذات موجودات (عوارض) لحاظ کرد. پس ضرورت اول در قبول ساحت اعراض (در مقابل ذات) برای موجودات خارجی؛ آن است که حرکت این موجودات در این ساحت تحقق یابد و ذوات آنها مبری از حرکت باشند. بر اساس این راهبرد، حکمت مشاء در مقابل شبهه سوفسطائیان پیرامون غیر قابل شناخت

بودن حقیقت، این ایده را مطرح می‌نماید که شناخت حقیقی به ذوات تعلق می‌گیرد و نه به عوارض و لذا اصولاً منطق ارسطویی در تعریف و در استدلال به دنبال آن است که توضیح دهد، چگونه شناخت تصویری و تصدیقی نسبت به ذات موجودات خارجی، امکان دارد و حدّ و قیاس برهانی را نیز به عنوان دو روش برای این نحو شناخت‌ها ارائه می‌کند. پس ضرورت طرح عرض در تفکر مشاء آن است که به نوعی حرکت در عالم خارج را به این ساحت محدود نماید و ذات را ثابت و غیر متحرک نگه دارد. و از همین رو است که قاطبه حکیمان مشایی و ارسطویی با نظریه حرکت جوهری به مخالفت جدی پرداخته‌اند و ابن سینا و پیروان وی این دیدگاه را تخطئه می‌کنند و حرکت را فقط در چهار مقوله عرضی «کم و کیف و وضع و این» مجاز می‌شمارند (سبزواری، ۱۴۱۶، ص ۲۸۱-۲۷۸).

۳-۲. عرض و مسأله تشخص

دومین ضرورتی که قبول اعراض را به عنوان موجوداتی مستقل در مقابل جواهر در حکمت مشاء ایجاب می‌نماید تبیین چگونگی کثرت در ماهیات نوعیه است. در تفکر مشاء هویت اصلی ذات به صورت است اما صورت یک فعلیت محض واحد است که اقتضاء یک موجودیت را دارد ولی اگر طبق نظر ارسطو ذرات جسمانی در ضمن افرادشان موجودند پس این افراد باید همگی مصداق آن جوهر باشند؟ اما تعدد این افراد با وحدت آن ذات ناسازگار است برای حلّ این ناسازگاری در تفکر ارسطویی در کنار صورت به عنوان هویت اصلی ذات، امری دیگر به نام ماده (هیولا) لحاظ می‌شود که چون لافعلیت است لذا نسبت به قبول هر نوع علیتی لابشرط می‌شود و می‌تواند فعلیت‌های متعددی را قبول نماید. از همین رو می‌تواند عوارض مختلف را قبول کند (صورت نمی‌تواند چنین نقشی ایفا کند زیرا دارای فعلیت واحد مشخصی است) پس هیولا و صورت یک امر واحد در ذات هستند و آنچه سبب می‌شود این ذات افراد متعدد و متکثر پیدا کند، عوارض هستند. پس منشاء کثرت در یک ذات عوارض هستند و لذا ذواتی که ماده ندارند و صرفاً صورت هستند منحصر در یک مصداق می‌شوند زیرا ذات آنها خالی از

فاکتوری است که بتواند اعراض مختلف را قبول کند و به این وسیله، دارای افراد متعدد بشود. پس اعراض خارجی اولاً و صرفاً بر جوهر جسمانی که مرکب از ماده و صورت هستند قابل عروض هستند و نه بر جوهر مجرد و یا حتی صورت و نفس و هیولی به تنهایی. و لذا صرفاً جوهر جسمانی هستند که می‌توانند افراد متکثر و متعدد داشته باشند و مابقی جوهر منحصر در فرد می‌باشند پس ضرورت دوم در قبول اعراض به عنوان موجوداتی خارجی در مقابل جوهر، آن است که به وسیله آنها بتواند چگونگی کثرت افراد جوهر جسمانی را تبیین کنند و به عبارت دیگر اعراض منشاء تشخیص و تعیین افراد یک جوهر جسمانی نوعیه می‌باشند.

۴. فلسفه صدرایی و واقعی (خارجی) بودن اعراض

بر اساس سه آموزه مهم در فلسفه صدرایی می‌توان ادعا کرد در این نظام فکری هیچ ضرورتی برای خارجی و واقعی فرض کردن اعراض وجود ندارد. اولین آموزه همانطور که علامه طباطبایی اشاره می‌کنند آن است که در این فلسفه تمام ماسوی الله دچار وجود رابط هستند و لذا استقلال وجودی ندارند پس نمی‌توان از آنها ماهیت بصورت یک معنای مستقل نیز انتزاع کرد (طباطبایی، ۱۳۸۵، ص ۱۲۹). البته خود ملاصدرا نیز به دفعات در آثار متعدد خویش صراحتاً به رابط بودن وجود ماسوی الله تأکید دارد (ملاصدرا، ج ۱، ۱۹۸۱، ص ۳۳۰). پس اگر ماسوی الله فاقد ماهیت هستند، دیگر تقسیم آنها به جوهر و عرض نیز بلاوجه خواهد بود و نمی‌توان گفت موجودات خارجی ممکن شامل جوهر و عرض می‌شوند (اسماعیلی، ۱۳۹۵، ص ۲۲).

آموزه دوم در فلسفه صدرایی که قبول عرض را به عنوان یک قسم از موجودات خارجی ممکن فاقد اعتبار می‌سازد، نظریه حرکت جوهری است. به عبارت دیگر همانطور که اشاره شد فلسفه طرح اعراض به عنوان یک قسم از موجودات خارجی در تفکر فیلسوفان ارسطویی و مشایی آن بود که می‌خواستند برای پرهیز از شبهه عدم بقاء موضوع و قابل شناخت شدن حقیقت خارجی، حرکت را صرفاً محدود به عوارض بدانند و نه ذوات ولی با تغییر نگرش در فلسفه صدرایی به بحث حرکت و این که حرکت امری

اشتدادی و لبس بعد اللبس می‌شود دیگر نه شبهه عدم بقاء موضوع پیش می‌آید و نه این که شناخت حقیقی قرار است به ذوات و ماهیات تعلق گیرد (بلکه به وجود تعلق می‌گیرد) تا متحرک شدن ذوات بخواهد سبب غیرقابل شناخت شدن حقیقت بشود. پس در نظام فلسفی ملاصدرا اصولاً پذیرش حرکت در جوهر و ذات بلااشکال می‌شود و ضرورتی ندارد که در مقابل ذوات قائل به ساحت اعراض در اشیاء خارجی بشویم و حرکت را صرفاً در ساحت اعراض مجاز بدانیم.

سومین آموزه‌ای که در فلسفه صدرایی واقعی و خارجی بودن اعراض را نفی می‌کند آن است که در تفکر اصالت وجود، مینا و ملاک تشخیص، وجود می‌باشد و نه اعراض (ملاصدرا، ۱۳۸۹، ص ۱۰۷-۱۰۴). به عبارت دیگر یکی دیگر از ضرورت‌های طرح اعراض خارجی در تفکر مشاء تبیین چگونگی کثرت افراد یک ماهیت جسمانی نوعیه بود اما در تفکر ملاصدرا این وجه نیاز به اعراض خارجی نیز منتفی می‌شود، زیرا مناط کثرت ماهیات وجود خارجی افراد آنها است و نه عوارض این افراد پس در نظام فلسفی صدرایی وجه نیاز قبول قسمتی از موجودات خارجی به عنوان اعراض، مبنائاً منتفی می‌شود و از همین رو در این تفکر نیازی به قبول اعراض خارجی نیست و تقسیم موجودات خارجی به جوهر و عرض مبنائاً منتفی است.

۵. تبیین اتحادی بودن رابطه جوهر و عرض در فلسفه صدرایی

در مقام تبیین نسبت اتحادی جوهر با عرض حال در آن براساس فلسفه صدرایی لازم است ابتدا نسبت اتحادی در این تفکر تبیین شود و سپس نگاه‌های متفاوتی را که ملاصدرا پیرامون نسبت عرض با جوهر مطرح می‌کند، توضیح داده و آنها را بر مدار اتحادی بودن ایننسبت، تبیین کرد.

۵-۱. نسبت اتحادی در تفکر صدرایی

در توضیح این که نسبت اتحادی میان دو شیء چگونه اتفاق می‌افتد؟ ملاصدرا بحث مبسوطی را در استدلال پیرامون رابطه اتحادی ماده و صورت مطرح می‌کند که از خلال

آن می‌توان به ویژگی‌های این رابطه اتحادی پی برد (عبودیت، ۱۳۸۸، ص ۴۱-۲۶).
 از این استدلال سه ویژگی به عنوان خصوصیات نسبت اتحادی می‌توان فهم نمود
 الف) صحت حمل میان دو شیئی که رابطه اتحادی میان آنها برقرار است. ب) دو شیئی که
 رابطه اتحادی میان آنها برقرار است نباید مستقلاً به صورت بالفعل تحقق داشته باشند و ج)
 وجود خارجی دو شیء متحد باید موجود به یک وجود واحد عددی باشد. با رعایت چنین
 خصوصیات می‌توان قائل شد دو شیء مورد نظر واجد نسبت اتحادی هستند. از نظر خود
 ملاصدرا این نوع نسبت در پنج مسئله اتفاق می‌افتد. ملاصدرا نسبت میان علت و معلول و
 نسبت میان نفس و صور ادراکی و نسبت میان نفس و بدن و نسبت میان ماهیت و وجود و
 نسبت میان ماده و صورت را اتحادی می‌داند که می‌توان سه خصوصیت یاد شده را در
 این پنج مورد رصد کرد. اما آنچه به عنوان ششمین مورد مطرح نظر این تحقیق است،
 تبیین نسبت اتحادی جوهر با عرض است.

۵-۲. ترکیب اتحادی عرض با جوهر در نگاه ملاصدرا

ملاصدرا یک نگاه سه مرحله‌ای در تبیین نسبت عرض با جوهر دارد. وی ابتدا بر ممشای
 قوم حرکت نمود و یک نسبت علی و معلولی برای این دو قائل شد. البته این نسبت علی
 به معنای صدرا نیست بلکه به معنای مشایی است. به عبارت دیگر اگر چه نسبت معلول
 به علت را به نحو قیام صدوری می‌دانند و نه حلولی ولی برای معلول نسبت به علت یک
 وجود رابطی ملحوظ می‌دارند نه وجود رابط (عبودیت، ۱۳۸۸، ص ۱۳-۱۲). و
 ملاصدرا نیز که بر ممشای قوم رابطه علی - معلولی میان عرض با جوهر را مطرح می‌کند
 چنین نگاهی دارد یعنی برای عرض یک وجود رابطی در مقابل جوهر قائل می‌شود. و
 لذا در مرحله اول نمی‌توان گفت رابطه این دو را اتحادی می‌داند (مشکاتی، ۱۳۹۲،
 ص ۶۶-۶۵).

اما سپس نسبت علی میان جوهر با عرض را از سنخ علیت قابلی به نحو علیت فاعلی
 ارتقاء می‌دهد (ملاصدرا، ج ۴، ۱۹۸۱، ص ۲۷۴). " زیرا وجود جوهر علت و متقدم بر

وجود عرض است و وجود عرض قائم به وجود جوهر و معلول آنست و وجود جوهر سبب وجود عرض است "

در مرحله دوم ملاصدرا نسبت عرض با جوهر را نسبت شأن و ذی شأن می‌داند که به نظر بنده اینجا همان رابطه اتحادی است و شأن و ذی شأن چون ویژگی‌های سه گانه مزبور پیرامون رابطه اتحادی را دارند، لذا نسبت آنها اتحادی است. اما برخی از معاصرین محترم با تمایز نهادن میان مغایرت مباین و مغایرت غیر مباین رابطه شأن و ذی شأن را رابطه اتحادی نمی‌دانند. استدلال این بزرگواران آن است که چون جعل عرض در مرحله جعل مرکب جوهر اتفاق می‌افتد در حالی که قبلاً وجود جوهر به جعل بسیط جعل شده پس عرض و جوهر اگرچه شأن و ذی شأن هستند ولی به سبب تمایز جعل‌هایشان وجودهای منحا از یکدیگر دارند و لذا اتحاد وجودی ندارند (عبودیت، ۱۳۹۲، ص ۱۶).

اما در مرحله سوم برخی از پیروان ملاصدرا صراحتاً رابطه این دو را اتحادی دانسته‌اند (مدرس زنوزی، ۱۳۷۶، ص ۲۰۳). مرحوم مدرس زنوزی در تبیین اینکه چگونه نسبت عرض با جوهر در تفکر ملاصدرا یک نسبت اتحادی است به سخنان شیخ اشراق پیرامون آنکه عرض با چه چیزی از موضوع خودش اتحاد پیدا می‌کند، اشاره می‌نماید. سهروردی در پاسخ به این سؤال می‌گوید عرض یا باید با ماده و یا با مرکب ماده و صورت و یا با صورت به تنهایی اتحاد پیدا کند؟ او در مقام مشخص نمودن اینکه صورت مقتضی عرض است توضیح می‌دهد که صورت فاعل عرض است البته نه فاعلی که "ما منه وجود العرض" باشد بلکه فاعلی که "ما به وجود العرض" باشد و توضیح می‌دهد که صورت با ماده نیز دقیقاً همین نسبت را دارد یعنی صورت "فاعل ما به وجود ماده" است نه "فاعل ما منه وجود ماده" (سهروردی (ب)، ۱۳۵۵، ص ۱۱۳-۱۱۲). سپس مدرس زنوزی از این بیان نتیجه می‌گیرد پس رابطه ماده با صورت مانند رابطه عرض با جوهر و از «فالاول کتقدم الجوهر علی العرض فی معنی الوجود لکون وجود الجوهر علّه و متقدماً و وجود العرض القائم به معلولاً و متأخراً فمعنی الجوهر لیس من حیث کونه معناه علّه لمعنی العرض، بل وجود احدهما سبب لوجود الآخر فیکون الجوهر بوجوده سبباً للعرض بوجوده» سنخ

فاعلیت از نوع "ما به وجود المعلول است نه ما منه وجود المعلول". البته مرحوم مطهری نیز مشابه همین سخن را در تبیین نسبت اتحادی عرض با موضوع دارد (مطهری، ۱۳۸۴، ص ۵۲۴-۵۰۲). و ملاصدرا نیز مشابه همین سخن را در تعلیقات الهیات شفا مطرح می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۱۱۰-۱۰۹).

۶. لوازم اتحادی دانستن نسبت عرض با جوهر

اما دو لازمه بنیادین و تأثیرگذار در اتحادی دانستن نسبت عرض با جوهر در فلسفه صدرایی مستتر است که می‌تواند بستر ساز طرح نگاه‌های جدید و متمایزی در این نظام فلسفی بشود. اولین لازمه آن است که تمایز میان اعراض خارجی و اعراض تحلیلی برچیده می‌شود و در واقع صرفاً یک نوع عرض خواهیم داشت و آن هم عرض تحلیلی خواهد بود. به عبارت دیگر اگر در خارج چیزی به نام اعراض خارجی که منضم به جوهر شده باشند، نداریم بلکه این دو در خارج موجود به یک وجود واحد هستند پس در خارج صرفاً وجودهای مستقل داریم و آنچه اعراض تلقی می‌شوند بوسیله ذهن از آن وجود انتزاع می‌شوند یعنی اعراض مذکور منشأ انتزاع خارجی دارند ولی ما بازاء خارجی ندارند پس این دسته اعراض مثل اعراض تحلیلی عروضشان ذهنی است و اخصافشان خارجی است و نحوه وجود معقول ثانی فلسفی دارند. پس طبق این سخن تمام مقولات نه گانه عرضی معقول ثانی فلسفی هستند و نه معقول اولی.

البته جواهر و ماهیات جوهری نیز چون از حد مراتب وجود انتزاع می‌شوند، لذا منشأ انتزاع خارجی دارند ولی ما بازاء ندارند پس حتی مقولات و کلیات ناظر به ماهیات جوهری نیز معقول اولی نیستند بلکه معقول ثانی فلسفی هستند. پس اصولاً در فلسفه صدرایی ماهیات و مفاهیم ناظر به چیستی موجودات، معقول اولی نخواهند بود. و لذا به نظر می‌رسد در این فلسفه معقول اولی بلاوجه می‌شود و لذا معقول ثانی نیز در مقابل معقول اولی فاقد وجه تسمیه می‌گردد و از همین رو باید در مقام تقسیم بندی مقولات طرح جدیدی در انداخته شود (که البته این مهم از سوی نگارنده در مقاله جدیدی مورد پژوهش قرار گرفته و عنقریب به زیور طبع آراسته خواهد شد).

لازمه دوم نیز که چه بسا بتوان آن را جدی تر از لازمه نخست تلقی کرد آن است که تمایز میان صورت و ماده با تمایز میان جوهر و عرض از میان برداشته می‌شود. زیرا مهمترین وجه فارق میان این دو تقسیم بندی آن است که در صورت و ماده، این دو وابستگی و جودی به یکدیگر دارند و لذا رابطه آنها اتحادی است و اگر بنا باشد عرض با جوهر نیز نسبتی اتحادی داشته باشد آنگاه دیگر تمایز قائل شدن میان این دو بلاوجه است. به عبارت دیگر همانطور که قبلاً اشاره شد اگر آن گونه که سهروردی و ملاصدرا و مرحوم مطهری می‌گویند، نسبت جوهر با عرض مثل نسبت صورت با ماده و از سنخ "فاعلیت ما به وجود المعلول" باشد پس چه لزومی دارد که حلول عرض در جوهر را با حلول صورت در ماده متفاوت بدانیم. و دو تقسیم بندی جداگانه قائل شویم. زیرا اگر رابطه عرض با جوهر اتحادی است پس طبق خصوصیات پیش گفته در ترکیب اتحادی، هیچکدام مستقلاً تحقق بالفعلی ندارند بلکه موجود به یک وجود می‌شوند. درست مانند ماده و صورت. پس در واقع پیرامون جوهر و عرض مثل صورت و ماده نمی‌توان گفت محل بی نیاز از حال در مقام تحقق است.

نتیجه گیری

پس میتوان ادعا نمود ضرورت‌های هستی‌شناختی ای که تحقق عرض را خارجاً در مقابل جوهر اقتضاء نموده است در فلسفه ملاصدرا با توجه به اینکه تشخیص و فردیت مبتنی بر وجود می‌شود و این فلسفه حرکت جوهری را می‌پذیرد، منتفی خواهد شد. به عبارت دیگر این فلسفه لزومی ندارد تمایز عینی ساحت جوهر از ساحت عرض را در موجودات خارجی و عالم عینی پذیرا باشد.

از سوی دیگر این فلسفه آنچنانکه توضیح داده شد براساس مبنای اصالت وجود باید عرض و جوهر را در موجودات خارجی متحقق به یک وجود واحد بداند و اصطلاحاً به اتحاد و جودی ایندو قائل شود (نکته ای که برخی اوقات خود آخوند به آن در شواهد و اسفار تفوه نموده است و برخی از پیروان بعدی ایشان به نحو صریحتر و خود آگاهانه‌تری به آن تصریح می‌نمایند) و اتحاد ایندو آنچنانکه توضیح داده شد در تفکر صدرایی مانند

اتحاد ماده و صورت بوده و لذا تمایز آنها صرفاً ذهنی می شود. پس فلسفه ملاصدرا نه تنها نیازی به قائل شدن به تمایز عینی عرض و جوهر ندارد بلکه مبنائاً باید آنرا نفی نماید. اما سؤالی که در اینجا بعنوان نتیجه گیری این تحقیق باید مورد کاوش قرار گیرد آنستکه به هررو ذهن انسان در مواجهه با موجودات عینی برای ایشان قائل به یک خصوصیات ثابت می شود که غیر قابل انفکاک از آن موجود هستند و از آن ها تعبیر به ذات موجود مورد نظر می نماید و از سوی دیگر برخی خصوصیات را قابل انفکاک از آن می داند و حتی اگر شئی دچار تغییر در آن خصوصیات بشود و آنها را از دست بدهد، ذهن آن شئی را همان شئی قبل از تغییر می داند و آن خصوصیات را اعراض موجودیاد شده ، در نظر میگیرد. پس آیا واقعاً شئی دو دسته خواص ذاتی و عرضی دارد که در خارج به صورت متمایز از هم متحقق هستند؟ و یا خیر؟

پاسخ این مقاله آنچنانکه بحث شد آنستکه براساس مبانی تفکر صدرایی تفکیک صفات عرضی و اعراض از صفات ذاتی و جوهر در یک موجود جداسازی ای ذهنی است و لحاظ جوهر و عرض برای موجود مورد نظر ناشی از ذهن و ساختار آن است.

پس اگر ذهن است که دو ساحت جوهر و اعراض برای موجود خارجی لحاظ می کند. هیچ لزومی ندارد برای اعراض آن موجود خارجی قائل به یک نحوه تحقق ضعیف خارجی بصورت معقول ثانی فلسفی بشویم. (آنچنانکه برخی از نو صدرائیان نحوه تحقق اعراض را چنین دانسته اند و همه اعراض را شئون جوهر و دارای وجود رابط (و نه رابطی نسبت به جوهر می دانند و لذا همه اعراض را دارای تحقق به نحو معقول ثانی فلسفی محسوب می کنند). اگر خواستگاه تمایز جوهر و اعراض موجود خارجی صرفاً ذهن است. پس آنچه بیشتر با این تفکر سازگار است. آنستکه این تمایز صرفاً ذهنی باشد. به عبارت دیگر تمایز مزبور ناشی از نوع نگاه ذهن به عالم خارجی باشد. یعنی ذهن بگونه ای است که موجود خارجی را در قالب دو گانه جوهر و عرض لحاظ می کند و با این عینک به آن می نگرد. پس تمایز جوهر از عرض ناشی از ساختار ذهن است و اینجاست که شباهت این سخن با نگاه کانت پیرامون جوهر و عرض که آنرا از مقولات پیشینی فاهمه

می داند، روشن می شود و معنای ذهنی بودن جوهریت و عرضیت در فلسفه ملاصدرا و شباهت آن با مفهوم سوپراکتیو بودن آنها در تفکر کانت مشخص می شود.

به عبارت دیگر اگر پذیرفتیم منشأ تمایز جوهر از عرض در موجود خارجی ذهن است دیگر لزومی ندارد حتی به نحو معقول ثانی فلسفی برای اعراض قائل به یک نحوه تحقق و هستی باشیم و اگر میتوان این تمایز را وابسته به ساختار ذهن دانست (آنچنانکه کانت انجام می دهد). پس دیگر قبول نحوه تحقق معقول ثانی فلسفی آنها فاقد وجهت منطقی خواهد شد. پس باید پذیرفت براساس مبانی فلسفی ملاصدرا آنچه در خارج هست صرفاً وجود موجود های خارجی است و نه تنها جوهر (ذات) و اعراض (عرضیات) بعنوان دو ساحت از یک وجود واحد تحقق مستقل ندارند بلکه حتی لازم نیست به نحوه معقول ثانی فلسفی هم موجود باشند. و آنچه با این هستی شناسی سازگار است آنستکه تمایز جوهر از عرض را در وجود های خارجی صرفاً ناشی از ساختار ذهن و نوع نگاه و تعامل آن با خارج بدانیم.

منابع

- ابن رشد، محمد (۱۳۸۰)، *تفسیر مابعدالطبیعه*، محقق عثمان امین، حکمت، تهران، چاپ دوم
- ابن سینا، حسین (۱۳۶۴)، *النجاه من الغرق فی بحر الضلالت*، ویرایش محمد تقی دانش پژوه، دانشگاه تهران، تهران، .
- ابن سینا، حسین (۱۳۸۵)، *الهیات شفاء*، تحقیق حسن زاده آملی، بوستان کتاب، قم
- ابن سینا، حسین (۱۴۰۰ ه.ق)، *رسائل ابن سینا*، رساله الحدود، انتشارات بیدار، قم.
- ارسطو (۱۳۶۴)، *متافیزیک*، ترجمه شرف الدین خراسانی، نشر گفتار، تهران،
- اسماعیلی، محمد (۱۳۹۵)، «ماهیت نداشتن وجود رابط در اندیشه علامه طباطبائی»، معرفت فلسفی، سال چهارم، شماره نخست، پاییز.
- نوبختی، ابواسحاق (بی تا)، *الیاقوت فی علم الکلام*، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، قم.
- ایلخانی، محمد (۱۳۸۷)، «وجود در قرون وسطای متقدم»، دوفصلنامه فلسفی شناخت، پژوهشنامه علوم انسانی، شماره ۵۹/۱، پاییز و زمستان.
- بهمینار، مرزبان (۱۳۷۵)، *التحصیل، تصحیح مرتضی مطهری*، دانشگاه تهران..
- تفتازانی، سعدالدین (۱۴۱۵ ه.ق)، *شرح المقاصد*، منشورات شریف رضی، قم.
- جرجانی، علی بن محمد (۱۳۷۰ ه.ق)، *شرح المواقف*، جلد دوم، انتشارات شریف رضی، قم.
- جوینی (۱۳۶۹ ه.ق)، *کتاب الارشاد الی القواطع الاوله فی اصول الاعتقاد*، المکتبه الخانجی، قاهره.
- خادمی، عین الله (۱۳۸۶)، «جستاری درباره چیستی عرض از دیدگاه متکلمان و حکیمان مسلمان خردنامه صدرا، تابستان، شماره ۴۸.
- خواجه طوسی، نصیرالدین (۱۳۵۹)، *نقد المحصل*، باهتمام عبدالله نورانی، انتشارات مؤسسه اسلامی دانشگاه مک گیل، تهران.

- سبزواری، ملاہادی (۱۴۱۶.ق)، شرح منظومہ، تعلیقہ حسن زادہ آملی، جلد سوم، نشر ناب، تہران.
- سہروردی، شہاب الدین (۱۳۵۵)، مجموعہ مصنفات شیخ اشراق، جلد دوم، (المشارع و المطارحات (الف) و حکمہ الاشراق (ب)) انجمن حکمت و فلسفہ ایران، تہران.
- شانظری (الف)، جعفر (۱۳۹۱)، «جوہر و تطور آن در حکمت سینوی»، دو فصلنامہ پژوهش‌های هستی‌شناختی، سال اول، شماره دوم، پائیز و زمستان.
- شانظری (ب)، جعفر (۱۳۹۱)، «معیار در جوہر و عرض بودن مقولہ‌ها»، آموزہ‌های فلسفہ اسلامی، شماره ۱۰، بہار و تابستان.
- طاہری سرتشنیزی، اسحاق (۱۳۹۰)، «واژہ ارسطویی اوسیا و نارسایی ترجمہ‌های آن»، مجلہ فلسفہ و کلام اسلامی، سال چہل و چہارم، شماره دوم، پائیز و زمستان.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۸۵)، نہایۃ الحکمہ، جلد اول، مؤسسہ آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۸)، «چگونگی ترکیب مادہ و صورت از منظر صدر المتألهین»، معرفت فلسفی، سال ہفتم، شماره اول، پائیز.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۲)، «رابطہ جوہر و عرض»، معرفت فلسفی، سال یازدہم، شماره ۴۱، پائیز.
- علامہ حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۰۵.ق)، ارشاد الطالبین الی نہج المسترشدين، کتابخانہ آیۃ اللہ مرعشی نجفی قم.
- فارابی، ابن طرخان (۱۳۴۶.ق)، التعلیقات، دایرہ المعارف العثمانیہ، حیدرآباد.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۱.ق)، المباحث المشرقیہ، جلد اول، تصحیح محمد البغدادی، دارالکتب العربی، بیروت.
- قاضی عبدالجبار (۱۴۱۶.ق)، شرح اصول الخمسہ، مکتبہ و ہبہ، قاہرہ.

- لاهیجی، عبدالرزاق (بی تا)، شوارق اللهاهم فی شرح تجرید الاعتقاد، جلد دوم، انتشارات مهدی، اصفهان.
- مدرس زنوزی، علی (۱۳۷۶)، بدایع الحکم، انتشارات الزهرا، قم.
- مشکاتی، محمد (۱۳۹۲)، «تیین اقسام رابطه جوهر و عرض در نظام صدرایی و مقایسه آن با دیدگاه سینوی»، معرفت، سال بیست و دوم، شماره ۱۹۰، مهر.
- مصطفوی، زهرا (۱۳۸۶)، «اقسام جوهر از نظر صدر المتألهین»، مجله علمی - پژوهشی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، دوره دوم، شماره پنجاه و یکم، زمستان.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۴)، مجموعه آثار، جلد یازدهم، انتشارات صدرا، تهران.
- مظفر، محمد رضا (۱۳۷۸)، المنطق، دارالعلم، قم.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱ م)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، جلد اول و چهارم، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۹)، رساله التشخیص، مجموعه رسائل فلسفی، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، انتشارات بنیاد حکمت صدرا، تهران.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲)، تعلیق بر الهیات شفا، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران.