

تبیین و تحلیل اقسام رابطه جوهر و عرض در نظام صدرايي و مقایسه‌ای اجمالی با دیدگاه سینیوی

محمد مهدی مشکاتی*

چکیده

موضوع «جوهر و عرض» از مباحث مهم فلسفی است؛ زیرا همه موجودات و یا همه موجودات ممکن با این دو عنوان، طبقه‌بندی می‌گردند. این موضوع دارای ابعاد گوناگونی است که در بین آنها کیفیت رابطه جوهر و اعراض از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. این نوشتار با روش تحلیلی - توصیفی بر آن است که با بررسی تعابیر گوناگون و متعدد ملاًصدرا و مقایسه آنها، دیدگاه وی را در بیان نوع این ارتباط مشخص نموده و به اجمال، با نگرش سینیوی مقایسه نماید.

ابن سینا رابطه جوهر و اعراض را رابطه علت و معلول می‌داند و به دوئیت وجودی جوهر و عرض قایل است، در حالی که در تعابیر ملاًصدرا علاوه بر رابطه علیت، دو نوع رابطه دیگر نیز بین جوهر و عرض طرح می‌شود: رابطه حال و محل یا تابع و متبوع، و رابطه شأن و ذی‌شأن. در واقع، ملاًصدرا ابتدا برای جوهر و عرض، دو وجود جداگانه که یکی وابسته به دیگری است، قایل می‌شود، اما به تدریج فاصله بین جوهر و اعراض را کم نموده تا آنجا که در دیدگاه سومش به تبع دیدگاه‌های خود در باب علیت، دوئیت وجودی جوهر و عرض را برداشته و اعراض را ششون جوهر معرفی می‌کند. در تحلیل نهایی ملاًصدرا، عرض خارجی بودن به عرض تحلیلی بودن تبدیل می‌گردد.

کلیدواژه‌ها: ابن سینا، ملاًصدرا، جوهر، عرض، عرض تحلیلی.

مقدمه

مسئله «جوهر و عرض» یا بحث «مقولات» از مباحث مهم فلسفی است که سابقه‌ای دیرینه دارد و در یونان باستان نیز مطرح بوده است. به عبارت دیگر، این بحث یکی از مسائل مهمی است که همواره تفکر فلسفی را به خود مشغول نموده است و می‌توان آن را از مباحثی شمرد که نقطه شروع و تکون تفکر فلسفی می‌باشند. در میان مباحث متعدد فلسفه، برخی از مسائل مانند بحث وجود و ماهیت یا بحث علت و معلول از مباحث محوری و اساسی فلسفه می‌باشند که فهم دیگر مباحث، متوقف بر آنهاست. مسئله جوهر و عرض نیز از این قبیل مسائل فلسفی است. این بحث در سیر تاریخی خود، دچار تطوراتی شده است. برخی فیلسوفان، مانند ارسطو، همه موجودات عالم حتی محرک نامتحرک را در این مقولات طبقه‌بندی می‌نمودند و برخی مانند ابن‌سینا، موجودات ممکن را در این ده مقوله جای می‌دادند. ابن‌سینا و ملاصدرا دو فیلسوف صاحب مکتب، به تفصیل به جزئیات مباحث جواهر و اعراض پرداخته‌اند.

در این بین، یکی از مهم‌ترین و جذاب‌ترین موضوعات مطرح در این حوزه، کیفیت رابطه بین جوهر و اعراض آن است که موضوع اصلی نوشتار حاضر را تشکیل می‌دهد و با توجه به تعدد و تنوع جهات بحث در باب جوهر و عرض، علی‌رغم وجود کتب و مقالات فراوان مرتبط با موضوع مقولات، پژوهش مستقلی راجع به کیفیت ارتباط آن دو ملاحظه نشده است. از این‌رو، تبیین دیدگاه خاص سینوی و صدرایی در خصوص نوع این رابطه و مقایسه این دو نگرش، ضرورت دارد. در این مقاله، به خوبی نشان داده می‌شود که ملاصدرا همان‌گونه که در فلسفه خود از وحدت تشکیکی وجود شروع نموده و در نهایت، به وحدت شخصی وجود می‌رسد،

در باره ارتباط جوهر و عرض هم از دوئیت وجودی آنها شروع کرده و به وجود جداگانه نداشتن عرض و نمود بودن آن برای جوهر می‌رسد. در مجموع، نوشتار حاضر به دنبال یافتن پاسخ این سؤالات اصلی است:

۱. دیدگاه ابن‌سینا درباره ارتباط جوهر و عرض چیست؟
 ۲. دیدگاه ملاصدرا در این زمینه کدام است؟
 ۳. نظرات متعدد ملاصدرا در این موضوع، چه نسبتی با یکدیگر دارند؟

۴. چه نسبتی بین دیدگاه این دو فیلسوف هست؟
 سؤالات فرعی نیز عبارتند از:
 ۱. دلیل اظهارنظرهای متفاوت ملاصدرا چیست؟
 ۲. اقسام عروض کدامند؟

۳. تفاوت عرض تحلیلی با عرض خارجی چیست؟
 برای تحقق این مهم، نخست به دیدگاه ابن‌سینا اشاره می‌نماییم و سپس به تفصیل، به بررسی نظر ملاصدرا می‌پردازیم. از مجموع کلمات ملاصدرا سه گونه ارتباط بین جوهر و اعراض استفاده می‌گردد که در برخی با ابن‌سینا مشترک می‌باشد. در حقیقت، ملاصدرا به تدریج فاصله بین جوهر و اعراض را کم نموده تا در نهایت در نظر سومش، دوئیت وجودی بین این دو را برمی‌دارد. لازم به ذکر است که این دیدگاه صدرایی ریشه در مبانی خاص فلسفی وی دارد و از این‌رو، اتخاذ چنین موضعی با مبانی فلسفی مشاء امکان‌پذیر نبود. در ضمن بیان دیدگاه‌های گوناگون صدرایی، نسبت آنها با دیدگاه سینوی سنجیده خواهد شد.

دیدگاه ابن‌سینا

رابطه جوهر و عرض نزد ابن‌سینا به صراحت تبیین نگردیده است؛ یعنی وی جایی تصریح ننموده که بین

هستند بعد از آنکه خود جواهر فی ذاته تقوم بالفعل پیدا کنند (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۳۴۳).

مورد دوم: در بحث علل، بهمنیار گوید: عنصر به معنای هیولی را نباید مبدأ صورت دانست، اما موضوع مبدأ عرض می‌باشد؛ یعنی بر خلاف ماده که علت صورت نیست، موضوع عرض، علت برای عرض می‌باشد.

وی بعد از بیان اموری راجع به هیولی و صورت می‌گوید: موضوع آن چیزی است که به واسطه اقتران صورت و ماده، بالفعل موجود شده است و سبب قوام اعراض در خود می‌باشد؛ چه عرض لازم باشد که در این صورت، تقدم موضوع بر آن بالذات است و چه عرض زائل باشد که تقدم موضوع بر آن بالزمان است. پس موضوع، علت عرض است؛ زیرا سبب قوام آن می‌گردد و علت، مرکب از موضوع و عرض است؛ زیرا جزئی از مرکب است. نیز بعد از بیان اموری می‌گوید: بدان که علل نزدیک جسم، هیولی و صورت می‌باشند؛ البته هیولی به واسطه صورت علت می‌باشد، و علت اعراض، موضوع می‌باشد (همان، ص ۵۲۰-۵۲۳).

همان‌گونه که از عبارات بالا برمی‌آید، ابن‌سینا و بهمنیار برای موضوع و عرض، دو وجود جدای از هم قایل هستند و یکی از این دو وجود را سبب قوام دیگری و علت دیگری می‌دانند. پس دو وجود هست، هرچند یکی برای تحقق، محتاج دیگری است و بدون آن نمی‌تواند تحقق پیدا کند. از آنجاکه دیدگاه اول ملاًصدرا همین دیدگاه ابن‌سینا است، تحلیل و توضیح بیشتر پیرامون آن را به آنجا موکول می‌کنیم.

دیدگاه ملاًصدرا

در مورد چگونگی رابطه جوهر و عرض در نظام فلسفی ملاًصدرا، سه گونه می‌توان سخن گفت. به عبارت دیگر،

جوهر و عرض رابطه علیت برقرار است. اما از عبارت ابن‌سینا این معنا استفاده می‌شود: «فکأن ما یقوم شیئاً بالفعل ویفیده الوجود، منه ما یفیده وهو مباین، ومنه ما یفیده وهو ملاق وإن لم یکن جزء منه مثل الجوهر للأعراض التي یلحقها أو یلزمها» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۸۹)؛ آنچه دیگری را قوام می‌بخشد و به آن وجود می‌دهد، وجودی که افاده می‌کند از اوست؛ چه هنگامی که جدای از مستفید است و چه زمانی که همراه مستفید است (مراد ابن‌سینا این است که در هر دو حال، مفید وجود اوست و همراه بودن با مستفید منافات با افاده وجود ندارد) هرچند که مفید جزء مستفید نباشد؛ مانند جوهر در قیاس با اعراضی که به آن ملحق می‌شوند یا لازمه آن هستند.

هرچند مطلب اصلی ابن‌سینا در این عبارت، تبیین رابطه جوهر و عرض نیست، اما از مثالی که می‌زند به خوبی می‌توان فهمید که وی برای جوهر و عرض دوئیت وجودی قایل است و جوهر را مفید وجود عرض می‌داند و به دیگر عبارت، جوهر را علت عرض می‌شمارد. پس می‌توان نتیجه گرفت که نزد وی، رابطه جوهر و عرض از قبیل رابطه علی - معلولی است.

بهمنیار نیز در دو جا به طور ضمنی به این مطلب اشاره نموده است و از هر دو مورد استفاده می‌شود که موضوع و عرض رابطه‌ای از قبیل رابطه علت و معلول دارند.

مورد اول: بهمنیار در بحث رابطه بین صورت و هیولی می‌گوید: وجود صورت در هیولی مانند وجود علت با معلول است و معلول مفید قوام و وجود علت نیست، بلکه علت است که وقتی بالفعل باشد، معلول از آن لازم می‌آید و با آن موجود می‌شود. همچنین صورت وقتی موجود باشد، غیر آن از آن لازم می‌آید، درحالی‌که مقارن آن است.

وی سپس می‌گوید: و همچنین است حال جواهر در قیاس با اعراض، چه آنکه جواهر واسطه وجود اعراض

جهت است که او از مماشات با جمهور حکما شروع نموده و به نظر نهایی خود منتهی شده است. «نکته‌ای که باید توجه داشت این است که صدرالمتألهین در اغلب آثار خود، مطابق جمهور حکما مشی می‌نماید و تنها در پایان هر بحث، هنگامی که به نتیجه‌ای نوین می‌رسد، نظر خاص خود را ذکر می‌کند. بنابراین، نباید انتظار داشت که صدرالمتألهین در جمیع آثار خود بر یک منوال مشی نماید» (جوادی آملی، ۱۳۷۶، بخش ۴، ص ۵۹۵).

عادت جمهور فلاسفه این است که در برخی مباحث فلسفی، برای سهولت تعلیم، مباحث خود را در افق فهم مردم ناآشنا با مطالب فلسفی آغاز نموده و سپس با دقت‌های فلسفی به نتایجی که برتر از فهم مردم است، می‌رسند. ملّاصدرا بعد از ذکر این شیوه حکما، نکته‌ای را که رمز شناخت بسیاری از مباحث در نظام خاص فلسفی‌اش می‌باشد، ذکر می‌کند و آن نکته این است که او نیز در هنگام بیان آرای خاص خود، همین شیوه را در برخورد با جمهور فلاسفه رعایت می‌کند؛ به این معنا که در آغاز و اواسط هر بحث، به مذاق ایشان پیش می‌رود و به بیان آراء و نظرات حکما می‌پردازد تا آنکه به دلیل انس و آشنایی با این مباحث، سر سازگاری و همراهی با او را برای طی مراحل نهایی پیدا نمایند (ملّاصدرا، ۱۹۶۱، ج ۱، ص ۸۴ و ۸۵). در مورد رابطه جوهر و عرض نیز امر چنین است.

روابط سه‌گانه میان جوهر و عرض

همان‌گونه که اشاره شد، در کلمات ملّاصدرا، سه نوع رابطه میان جوهر و عرض می‌توان یافت (مطهری، ۱۳۷۱، ص ۹۴) که در برخی، با دیگر فیلسوفان و از جمله ابن‌سینا مشترک است، ولی برخی دیگر، از نظرات اختصاصی اوست و در نظام فلسفی ابن‌سینا یافت نمی‌شود.

سه نوع رابطه بین جوهر و عرض، در این دستگاه فلسفی دیده می‌شود که در طول یکدیگر قرار دارند و هریک، ادقّ از نظریه قبلی می‌باشد. البته این حالت، حاکی از تهافت و ناسازگاری در این دستگاه فلسفی نیست و چنین نیست که ملّاصدرا در مورد رابطه جوهر و عرض، اظهارنظری کرده باشد و در جای دیگر، با غفلت از آنچه قبلاً گفته است، نظریه‌ای متناقض با نظریه قبلی، ابراز نموده باشد.

سرّ اظهار نظرهای گوناگون ملّاصدرا

می‌توان گفت: نظام فلسفی ملّاصدرا، نظامی است که در آن، راجع به موضوع واحد، بیش از یک نظر اظهار می‌شود، اما این نظریات در طول یکدیگر قرار دارند و هر نظریه عالی‌تر با ترفیق و تدقیق نظریه قبلی، به دست می‌آید؛ چنان‌که با اصالت وجود و تشکیک در مراتب وجود شروع می‌کند، اما در نهایت، بعد از گذر از بحث رابط و مستقل و امکان فقری، به وحدت شخصی وجود و تشکیک در مجالی و مظاهر این وجود واحد می‌رسد (ملّاصدرا، ۱۹۶۱، ج ۲، ص ۲۹۱-۲۹۴).

همچنین در مسئله علیت، در ابتدا تقسیم وجود به علت و معلول مطرح است و این نوع تقسیم با کثرت تشکیکی وجودات، موافق است. اما پس از اثبات امکان فقری در غیر واجب، تقسیم وجود به علت و معلول، به صورت تقسیم وجود به رابط و مستقل درمی‌آید. اما در نهایت، بر مبنای وحدت شخصی وجود، دیگر علت و معلول، دو گونه وجود نیستند؛ زیرا بر این مبنای معلول، مصداق وجود نیست، بلکه شأن آن است و از این رو، علیت در واقع، تطور علت و تحیت آن به حیثیات گوناگون می‌باشد نه رابطه تولیدی بین علت و معلول (همان، فصل ۲۵ و ۲۶).

البته در برخی موارد، اقوال مختلف ملّاصدرا بدان

۱. رابطه علیت و معلولیت جوهر و عرض

براساس این‌گونه رابطه، اعراض و دگرگونی در آنها، معلول طبیعت جوهری اشیاست و ازاین‌رو، فاعل قریب و بی‌واسطه همه تغییرات، طبیعت شیء است (ملاصدرا، ۱۹۶۱، ج ۳، ص ۶۸۶۴). اینکه بگوییم: طبیعت، مفید آثار است، بدین معناست که اگر - مثلاً - جسمی حرکت می‌کند، علت حرکتش طبیعت خود جسم است نه علت بیرونی. اگر سیب به تدریج، زرد یا شیرین می‌شود، این تغییرات و آثار، معلول طبیعتی است که در درون خود سیب است نه اینکه این آثار و تغییرات به وسیله علت‌هایی، از بیرون بر سیب تحمیل شود. علت‌ها در درون خود اشیاست. بلی خود آن علت درونی، چون طبیعت است، باز از درون خودش متکی به علت دیگر است تا برسد به محرک اول. این دیدگاه اختصاص به فلسفه ملاصدرا ندارد. ابن‌سینا هم دگرگونی‌های اعراض را معلول طبیعت جوهری آنها می‌داند.

در این نوع رابطه، ما یک وجود جوهر داریم و یک وجود عرض؛ یک ماهیت جوهر داریم و یک ماهیت عرض؛ و یک «بودن عرض برای جوهر» که وجود ناعتی است. در اینجا وجود فی‌نفسه عرض، عین وجود لغیره‌اش می‌باشد. جوهر تشخیصی دارد با وجودش و اعراض نیز تشخیصی دارند با وجودشان؛ ازاین‌رو، ماهیت کمیت در خارج به وجود کمیت تحقق دارد و همچنین ماهیت کیفیت به وجود کیفیت و ماهیت کتاب به وجود کتاب. بنابراین، وقتی می‌گوییم کتاب سفید است، از آن پنج جزء انتزاع می‌کنیم: ماهیت کتاب و وجود آن، ماهیت سفیدی و وجود آن و وجود لغیره سفیدی برای کتاب که دیگر ماهیت ندارد؛ چون حیثیت لغیره است. پس عرض در اینجا شد وجود فی‌نفسه لغیره، و جوهر شد فی‌نفسه لغیره. وجود لغیره وجودی است که می‌توان از آن صفتی را انتزاع

نمود و آن صفت را به غیر، نسبت داد؛ مثل بیاض که وقتی برای جسمی تحقق یافت، وصف بیض از آن انتزاع شده و به جسم که وجود و ماهیت دیگری دارد، نسبت داده می‌شود. از این جهت است که به وجود لغیره، وجود ناعتی نیز گویند؛ یعنی: وجودی که برای غیر خود، صفت‌ساز می‌باشد، بخلاف وجود لفسه که چنین ویژگی را ندارد؛ چون وجودش برای خودش است نه برای چیز دیگری مثل وجود انسان. وجود لغیره، وجودی است که دارای دو جهت می‌باشد: از یک جهت، عدم را از ذات و ماهیت خود طرد می‌کند و به ماهیت خودش، تحقق می‌بخشد؛ و از جهت دیگر، نقص و کمبودی را از شیء دیگری برطرف می‌سازد و به آن وصف خاصی اعطا می‌کند.

وجود لغیره قسمی از وجود فی‌نفسه است، و ازاین‌رو، دارای ماهیت می‌باشد؛ یعنی: وجودی است که ذات و ماهیتی را موجود و محقق می‌سازد، برخلاف وجود فی‌غیره (= رابط) که هیچ ذات و ماهیتی را محقق و موجود نمی‌کند. به بیان دیگر، وجود لغیره چون فی‌نفسه است، «وجود الشیء» است برخلاف وجود فی‌غیره. ازاین‌رو، وجود لغیره دارای ذاتی است که مستقلاً قابل تصور می‌باشد.

اما از طرف دیگر، وجود لغیره وجودی است که نیاز به محل دارد و بدون محل نمی‌تواند در خارج محقق شود؛ یعنی: وجودی است که «برای غیر» تحقق پیدا می‌کند، و به همین دلیل، به آن محل، وصف می‌دهد و نقص و کمبودی را از آن برطرف می‌سازد.

نکته‌ای که در اینجا مهم است اینکه وجود فی‌نفسه و وجود لغیره بیاض، گرچه از حیث مفهوم مغایرند (چراکه اول از این دو، در قضایای بسیطه و دومی در قضایای مرکبه قرار می‌گیرد)؛ لیکن در متن واقع بیش از یک حقیقت که از آن به «وجود فی‌نفسه لغیره» تعبیر می‌شود،

در مورد عرض هم که گویند: وجود آن فی نفسه لغیره است، قید فی نفسه ناظر به کان تامه است، اما لغیره ناظر به وجود دیگر نیست، بلکه از نقص همان وجود اصلی و محمولی عرض و از نیاز آن به تکیه گاه خبر می‌دهد.

به هر حال، در این‌گونه رابطه میان جوهر و عرض، یعنی رابطه علیت و معلولیت، عرض واقعاً عرض خارجی و انضمامی است و معلول جوهر است، منتها وجود عرض در وجود جوهر حلول می‌کند. طبیعت، علت عرض است؛ هم علت فاعلی و هم علت قابل، و تناقضی هم نیست؛ چون طبیعت به صورت خود، علت فاعلی برای عرض است و همین طبیعت به ماده‌اش، علت قابلی عرض می‌باشد. اینکه گوییم: طبیعت به صورت خود، علت فاعلی است؛ یعنی: عرض از این طبیعت، نشئت گرفته است.

گفتیم که قول به چنین رابطه‌ای بین جوهر و عرض، اختصاص به ملاءصدرا ندارد و ابن‌سینا هم قایل به چنین رابطه‌ای است. در پایان برای نمونه، عبارتی از ملاءصدرا نقل می‌کنیم که از آن، تعدد وجود جوهر و عرض و رابطه علیت و معلولیت بینشان استفاده می‌شود:

فالأول كتقدم الجوهر على العرض في معنى الوجود لكون وجود الجوهر علّة و متقدماً، و وجود العرض القائم به معلولاً و متأخراً؛ فمعنى الجوهر ليس من حيث كونه معناه علّة لمعنى العرض؛ بل وجود أحدهما سبب لوجود الآخر، فيكون الجوهر بوجوده سبباً للعرض بوجوده (ملاءصدرا، ۱۹۶۱، ج ۴، ص ۲۴۷).

۲. رابطه‌ی حالیت و محلّیت بین جوهر و عرض یا

رابطه‌ی تابعیت و متبوعیت

این نوع رابطه، نظر متوسط ملاءصدرا می‌باشد و با نظریه

نیست. منشأ تعدد مفهوم این است که وجود شیء ناعت، وقتی به خود شیء نسبت داده می‌شود از احوال همان شیء شمرده شده و کان تامه آن محسوب می‌شود و آن‌گاه که به منعت، منتسب گردد، از حالات آن خوانده می‌شود. اینکه در مورد عرض گوییم وجود فی نفسه آن، عین وجود لغیره آن است، از باب زیادی حدّ بر محدود است و عرض واقعاً دارای دو حیثیت خارجی (یکی فی نفسه و دیگری لغیره) نیست؛ زیرا اگر در حقیقت عرض، وجود لغیره اخذ شده باشد، دیگر نیازی به وجود رابط نخواهد بود، و سرّ اینکه وجود رابط اثبات می‌شود، این است که وجود جوهر، وجود فی نفسه و مستقل است و وجود عرض، وجود ضعیفی است که به غیر تکیه دارد و به همین دلیل، عرض اگر بخواهد موجود باشد نیاز به غیر دارد و این نیاز و احتیاج، از باب زیادت حدّ بر محدود در تعریف عرض اخذ می‌شود. پس در عرض دو حیثیت خارجی نیست، بلکه در عرض، غیر از یک حیثیت که همان وجود فی نفسه باشد، نیست؛ لیکن آن حیثیت نفسی چون ضعیف است، می‌گویند که عین وجود لغیره است. اخذ دو وجود حرفی و اسمی در تعریف عرض، از باب زیادی حدّ بر محدود و در مقام بیان ارتباط وجودی عرض با موضوع است و در راستای تفهیم نحوه وجود عرض است (جوادی آملی، ۱۳۷۵، بخش ۵، ص ۴۴۱). در واقع، ذکر وجود لغیره در تعریف عرض، مانند ذکر وجود لفسه در تعریف جوهر و یا مانند ذکر قید لفسه و بنفسه در مورد واجب‌تعالی است. وقتی گویند: جوهر، وجود فی نفسه لفسه است، قید لفسه به این معنا نیست که جوهر به راستی مالک خود است، بلکه بدین معناست که به غیر خود تکیه ندارد. یا در مورد واجب که گویند: وجود او فی نفسه لفسه بنفسه است، قید بنفسه به این معنا نیست که او سبب خود است، بلکه به این معناست که او سببی ندارد.

پس در اینجا یک وجود فی‌نفسه لافیه داریم که جوهر باشد و یک وجود لغیره داریم که تنها حیثیت غیره و قیاسی دارد که عین ربط به محل است. در اینجا دیگر، اعراض، وجودات ربطی نسبت به جوهر هستند و رابط داریم نه رابطی. در این نوع رابطه، حال فقط حیثیت غیره یا فی غیره دارد نه حیثیت فی‌نفسه. با این وصف، عرض هیچ استقلالی در مقابل جوهر ندارد و نه تنها استقلال ندارد، بلکه عرض از مراتب وجود جوهر است؛ چون در باب علت و معلول هم می‌توان گفت که هر معلولی در مقابل علت خود، استقلال ندارد. ولی اینجا بالاتر از عدم استقلال مراد است؛ یعنی علاوه بر اینکه عرض در مقابل جوهر استقلال ندارد و تابع است، به نوعی وحدت نیز اشاره می‌شود و بیان می‌شود که مجموع جوهر و عرض، شخص واحدی را به وجود می‌آورند، نه اینکه دو شخص و دو تشخص باشند ولی کنار یکدیگر قرار گرفته باشند. بنابراین، همه اعراضی که ما خیال می‌کنیم اینها اعراض و جدای از جوهرند، در واقع، مراتب خود جوهرند و جزء شخصیت جوهر هستند و با جوهر یک رابطه انضمامی ندارند و در واقع، عروض خارجی در بین نیست. از این رو، رابطه جوهر و عرض، رابطه انضمام دو وجود که یکی قائم به دیگری و حال در آن است، نیست. در اینجا لازم است راجع به اقسام عروض، توضیحی داده شود تا مشخص گردد که مراد از عروض عرض بر جوهر در این قول دوم کدام است.

اقسام عروض: ما سه گونه عروض داریم: ۱. عروض مفهومی یا ذهنی به معنای حمل چیزی بر چیزی در ذهن؛ مانند: انسان موجود است. ۲. عروض خارجی مثل عروض علم بر انسان که باید انسانی باشد و بعد علم عارض بر آن بشود. ۳. عروض تحلیلی که مربوط به مرتبه تحلیل عقلی می‌باشد، در عین اینکه در خارج موجودند.

این سبب تفاوت دارد. در اینجا ملأ صدر را مدعی است که اگر - مثلاً - طعم یا رنگ سبب تغییر می‌کند، علتش طبیعت سبب نیست یا اگر سنگ به طرف پایین حرکت می‌کند، علت حرکتش طبیعت سنگ نیست، بلکه همه این آثار از لوازم و توابع وجود طبیعت هستند نه آثار و معالیل طبیعت. پس بینونت آنچه‌ای میان طبیعت و آثارش نیست تا ما بخواهیم یک طبیعتی در نظر بگیریم و - مثلاً - رنگی هم بیرون از آن و بعد بگوییم: طبیعت علت است و رنگ معلول، بلکه نوعی وحدت میان این دو هست که از یکدیگر قابل تفکیک نیستند. در اینجا دیگر رابطه علیت، مورد نظر نیست، بلکه نفس رابطه «عروض» مورد نظر است. عرض به حکم اینکه حقیقتی است تابع جوهر، لازمه عرض بودنش این است که هیچ استقلالی در قبال جوهر نداشته باشد. از این رو، در تمام احکام، تابع جوهر است. در اینجا بر این تکیه شده که وجود عرض لافیه، عین وجود عرض لغیره است. در رابطه قبلی، عرض وجودی فی‌نفسه لغیره داشت، اما در این نوع از رابطه، وجود عرض، «فی غیره» است که از آن به «وجود رابط» تعبیر می‌شود و متأثر از نظر ملأ صدر در باب علیت است. در اینجا نمی‌گوییم که عرض، وجودی دارد جدای از وجود جوهری که حال در آن است، بلکه عرض اصلاً وجود فی‌نفسه ندارد و فقط حیثیت آن، حیثیت فی غیره است. در اینجا علتی دارید به نام جوهر و معلولی به نام عرض، اما این معلول نسبت به علت فقط فی غیره است و دیگر حیثیت فی‌نفسه ندارد، بخلاف قول اول که معلول (= عرض) فی‌نفسه لغیره بود. اینجا فقط حیثیت حلولی دارد نه اینکه حلول یک وجود فی‌نفسه لغیره باشد. جوهر، محل برای عرض شده است، ولی بدون جوهر، اصلاً عرض، وجود فی‌نفسه ندارد. کسی می‌تواند قایل به این نوع رابطه باشد که قایل به وجود رابط و مستقل باشد.

الخارجی فلم يتخلل الجعل بينه و بين ذلك اللازم بحسب نحو وجوده الخارجی» (همان، ص ۶۱).

نیز در جای دیگر می‌نویسد: «فإذن جميع الصفات اللازمة للطبيعة من الحركة الطبيعية والكيفيات الطبيعية كالحرارة للنار والرطوبة للماء من لوازم الطبيعة من غير تخلل جعل وتأثير بينها وبين هذه الأمور» (همان، ص ۱۰۲). در عبارت اول، قاعده‌ای کلی به دست می‌دهد که لوازم وجود شیء، محتاج جعل دیگری غیر از جعل خود شیء نیستند و در واقع، جعل بسیطی هست که به این جعل، شیء و لوازمش مجعول می‌گردند و از این رو، برای لوازم، احتیاجی به جعل تألیفی نیست.

در عبارت دوم، مصداقی از مصادیق این قاعده را ذکر می‌کند و می‌فرماید که بین طبیعت و صفات لازم آن، تأثیر و تأثری نیست و از این رو، همه اعراض و آثار طبیعت، لوازم آن هستند نه معالیل آن. در نتیجه، برای این اعراض و صفات، احتیاجی به جعل تألیفی نیست و اینها از عوارض تحلیلی خود طبیعت محسوب می‌گردند؛ یعنی لوازمی در وجود، از وجود خود طبیعت، متأخر نیستند، برخلاف عوارض مفارق که در وجود، از وجود معروضشان متأخر می‌باشند. در واقع، نسبت عوارض تحلیلی به معروض خود، مانند نسبت فصل به جنس است (همان، ص ۷۴). از این رو، چنان‌که جنس و فصل در خارج متحد بوده و دارای وحدتی واقعی هستند و تنها در تحلیل عقلی، یکی عام و دیگری خاص است و انضمام فصل به جنس و یا جنس به فصل، به لحاظ همین تغایر تحلیلی است که در ظرف ذهن واقع می‌شود؛ عوارض تحلیلی هم با معروض خود، در خارج وحدت دارند و تنها در رتبه تحلیل عقلی تعدد داشته و عروض می‌یابند. بنابراین، چنان‌که جنس و فصل، در خارج ترکیبی حقیقی دارند نه ترکیب انضمامی، عوارض تحلیلی نیز با معروض خود، ترکیب انضمامی

به تعبیر دیگر، نباید گمان نمود که عروض تحلیلی، عارض یا معروض را از خارجیت کنار زده و آنها را به امر ذهنی محض تبدیل می‌کند.

عارض تحلیلی: عروض عرض بر جوهر بنا بر قول دوم، از قبیل قسم سوم می‌باشد؛ یعنی همه اعراض، بنا بر این قول، از عوارض تحلیلی موضوع خود می‌باشند. اعراض تحلیلی دیگر وجودی منحا از وجود موضوعاتشان ندارند و این‌گونه اعراض را باید از مراتب وجود جوهر به حساب آورد که با موضوع خودشان، متعلق یک جعل بسیط هستند. برای مثال، از زمان ابن‌سینا به بعد، تقریباً مسلم شده که «کم»، عرض تحلیلی جوهر است نه عرض خارجی؛ یعنی چنین نیست که در واقع و خارج جوهر ماهیتی داشته باشد و «کم» ماهیتی دیگر، جوهر وجودی داشته باشد و «کم» وجود دیگری که در ظرف خارج، عارض بر آن شده باشد که ظرف عروض و ظرف اتصاف هر دو خارج باشد، بلکه کم و جسم (جسم تعلیمی و جسم طبیعی) فرقتشان اعتباری است، پس اگر جسم را لا بشرط از تعیین در نظر بگیریم، می‌شود جسم طبیعی، و اگر با تعیین در نظر بگیریم، جسم تعلیمی است. پس کم در ظرف ذهن، عارض بر جوهر می‌شود نه در ظرف خارج (مطهری، ۱۳۷۱، ص ۹۸).

البته مراد از این عروض در ذهن، عروض قسم اول از سه نوع عروض که همان حمل باشد نیست، بلکه مراد این است که عقل در مقام تحلیل، این وجود واحد را به دو چیز تحلیل می‌کند: جسم طبیعی و جسم تعلیمی؛ و بعد در ظرف تحلیل، جسم تعلیمی، عارض بر جسم طبیعی می‌شود. در واقع، عارض تحلیلی، وجودی در خارج ندارد مگر به نفس وجود معروضش؛ زیرا بین عارض تحلیلی و معروضش، عارضیت و معروضیتی نیست مگر به حسب اعتبار ذهنی (ملاصدرا، ۱۹۶۱، ج ۳، ص ۱۴۱).

ملاصدرا گوید: «کل ما یکون من لوازم وجود الشیء

جوهر است نه اینکه وجود عرض چیزی باشد و ارتباط به جوهر، چیز دیگری که عارض بر وجود عرض شده باشد. بنابراین، دیگر از تحلیل جوهر و عرض، به پنج جزء نمی‌رسیم - چنان‌که در قول اول چنین بود - بلکه در اینجا دو چیز بیشتر نداریم: جوهر که وجود مستقل است و وجود عرض که عین ارتباط به جوهر است. خود آخوند این ارتباط بین جوهر و عرض را به رابطه صورت و ماده تشبیه می‌کند. در مورد ماده و صورت اگر می‌گویند که صورت، شریک‌العله است برای ماده، مراد این نیست که صورت، به‌طور مستقل، علت فاعلی ماده است یا واسطه یا آلتی است که متقدم بر ماده است؛ یعنی هیچ‌گونه رابطه علی و معلولی بین صورت و ماده نیست و این دو واقعاً علت و معلول نمی‌باشند. مراد حکما از تقدم صورت بر ماده، این است که فیض وجود از صورت مرور کرده و به ماده می‌رسد؛ پس ماده، وجود طفیلی دارد نسبت به صورت. همین کلام در مورد جنس و فصل نیز صادق است. در اینجا هم رابطه جوهر و عرض اینچنین است؛ یعنی رابطه طبیعت و آثار آن که از لوازمش هستند، رابطه علت و معلول نیست، بلکه فیض وجود به واسطه طبیعت بر لوازمش مرور می‌کند. اینها دو وجودی هستند که به نحوی با هم اتحاد دارند؛ پس ترکیب در اینجا اتحادی است و ترتب، عقلی می‌باشد (ملاصدرا، ۱۹۶۱، ج ۳، ص ۱۰۳).

ملاصدرا در کتاب *الشواهد الربوبية* تشبیه به مراتب نفس می‌کند. در باب مراتب نفس می‌گوییم: «النفس فی وحدتها کلّ القوی»؛ یعنی نسبت قوای نفس به نفس، نسبت حلول چیزی در چیز دیگر نیست، بلکه یک حقیقت گسترده ذومراتب است که این حقیقت در عین وحدت داشتن، مراتبی دارد. در اینجا هم طبیعت و اعراض آن، به‌منزله امر واحد گسترده ذومراتب هستند (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۸۶).

ندارند، بلکه ترکیبی حقیقی دارند که این به‌معنای عدم تعدد وجود عارض و معروض است.

«وبالجملة ما يقال: إنّ الفصل من عوارض الجنس أو الجنس من عوارض الفصل أو الوجود من عوارض المهيات، فليس المراد بالعروض في هذه المواضع وأمثالها هو العروض بحسب الوجود بمعنى أن يكون للعارض وجود غير وجود المعروض؛ بل هذا النحو من العروض إنّما يتحقق في ظرف التحليل بين معينين موجودين بوجود واحد» (همان، ج ۴، ص ۲۵۴).

چنان‌که دیدیم، ملاصدرا وجود را هم از عوارض تحلیلی ماهیت می‌داند: «أما الوحدة والوجود فعلمت من طريقتنا أنّهما شيء واحد وهما في كل شيء بحسبه بل هما نفس ذلك الشيء بالذات وهما من العوارض التحليلية للماهية في ظرف الذهن» (همان، ج ۳، ص ۲۳۴).

«والعروض للماهية بحسب التحليل الذهني مرجعه كون الشيء بحيث يكون مفهومه خارجاً عن الماهية محمولاً عليها في الواقع؛ وهذا لا ينافي العينية والاتحاد في الخارج؛ والوجود نفسه من هذا القبيل، فإنّه من عوارض الماهية الموجودة به لا من عوارض وجودها» (همان، ج ۷، ص ۲۹۵). ملاصدرا همین رابطه عروض تحلیلی را در مورد عروض حرکت بر جسم و زمان بر حرکت هم قایل می‌باشد (همان، ج ۳، ص ۶۱-۲۴۱ و ۲۴۵).

خلاصه اینکه رابطه جوهر و عرض بنا بر این قول دوم، رابطه وجود مستقل و وجود رابط است؛ یعنی عرض، عین ربط و تعلق به جوهر است نه اینکه چیزی باشد که ربط به جوهر داشته باشد. پس ربط و وابستگی به جوهر، در حاق ذات عرض نهفته است و بدون جوهر، هیچ می‌باشد. از این رو، هستی عرض چیزی جز اضافه و ربط و تعلق به جوهر نیست و تمام هویت عرض را همین ربط به جوهر تشکیل می‌دهد. وجود عرض، عین ربط به

۳. رابطه شأن و ذی‌شأن

در اینجا مدعا این است که اصلاً عرض نسبت به جوهر، وجود رابط نیز نمی‌باشد؛ یعنی علاوه بر اینکه جوهر و عرض، علت و معلول نیستند، بلکه بالاتر، وجود مستقل و رابط نیز نمی‌باشند. در این قول سوم، بر وحدت شخصی وجود جوهر و عرض تکیه شده است و اینکه اعراض عبارتند از شئون، تجلیات و تعینات جوهر. بنا بر این قول، اعراض، نمود و پرتویی از وجود جوهرند و درواقع، جوهر تعیناتی دارد به نام اعراض.

اما این اجمال، احتیاج به تفصیلی دارد و آن تفصیلی، محتاج مقدمه‌ای است که به آن می‌پردازیم. برخوردار ملاًصدراً با اشیای خارجی، برخوردار وجودی است؛ یعنی آنچه در متن خارج، تحقق و عینیت دارد و واقعیت را تشکیل می‌دهد، از نظر او وجود است نه ماهیت؛ زیرا ماهیت امری اعتباری است. همچنین ملاًصدراً وجود را مساوق با شخصیت می‌داند؛ یعنی این وجود شخصی که در خارج هست (مثلاً، مانند این کتاب)، چیزی جز وجود نیست. این واقعیت متشخص خارجی، چیزی غیر از وجود نمی‌باشد. ماهیت چیزی است که از ظهور این وجود در ذهن ما حاصل می‌شود؛ ازاین‌رو، اگر ما نمی‌خواستیم علم حصولی به اشیا پیدا کنیم، دیگر ماهیات متکثره برای ما حاصل نمی‌شد.

چیزی که اشیا را از هم تمایز می‌بخشد، ماهیت اشیاست و ماهیت، ظهور و انعکاس اشیا در ذهن انسان است. البته معنای این سخن، ذهنی بودن صرف ماهیت و نداشتن هیچ‌گونه منشأ انتزاعی در خارج نمی‌باشد، بلکه مراد این است که اگر انسانی نبود و علم حصولی انسان نبود، هیچ‌گاه چنین انتزاع و انعکاسی از وجود در ذهن، صورت نمی‌پذیرفت و ازاین‌رو، از حاصل این انتزاع و انعکاس، یعنی ماهیت، نیز خبری در بین نبود. در اینجا

نباید نتیجه گرفت که پس ماهیت، یک معقول ثانی فلسفی است؛ زیرا بین این دو تفاوت هست. ماهیات، مفاهیم عقلی مسبوق به صور حسی و خیالی هستند؛ یعنی هرچه را که ما با صورت حسی و خیالی درک کنیم، ماهیت است. البته این صورت حسی و خیالی، گاهی صورت حسی و خیالی از امر محسوس و مادی است؛ مانند سفیدی و گاهی صورت حسی و خیالی امری نامحسوس و غیر مادی است؛ مانند شادی و گرسنگی. شادی، یک ماهیت است، اما انسان با حواس ظاهری آن را درک نمی‌کند، بلکه راه ادراک آن، حس باطنی است. پس هم شادی، امری ماهوی است و هم سفیدی؛ ولی فرقیان در این است که شادی با حس باطنی درک می‌شود و سفیدی با حس ظاهری.

اما معقول ثانی فلسفی، مسبوق به صورت حسی و خیالی نیست؛ مثلاً، ما از وجود، یک صورت حسی یا خیالی نداریم، درحالی‌که از سفیدی، صورت حسی و خیالی داریم.

به هر حال، ملاًصدراً نگرش وجودی به خارج دارد و معتقد است: آنچه در خارج، واقعیت دارد، وجودات اشیاست. وجود اشیا را با حس نمی‌توان درک نمود و ازاین‌رو، راه درک وجود اشیا، یا علم حضوری است و یا استدلال و برهان عقلی.

بدین جهت، برهان بر مساوقت وجود با شخصیت اقامه می‌شود و بیان می‌گردد که تشخص اشیا به وجود آنهاست نه ماهیت آنها. قدمای از حکما تصور می‌نمودند که ملاک تشخص شیء، اعراض آن است؛ یعنی جوهر در طبیعت خودش، یک طبیعت کلی است مانند انسان. این طبیعت کلی، قابل صدق بر کثیرین است، ولی با انضمام اعراض به این طبیعت که طبیعت انسان است، این کلی تبدیل به شخص می‌گردد. انسان، کلی است. اگر آن را مقید به سفید بودن نمودیم، باز هم کلی است، ولی

این صد فرد ابایی ندارد. بنابراین، جزئی بودن غیر از تشخیص است. جزئیت در قبال کلیت از معقولات ثانی منطقی است و در ذهن عارض بر مفهوم می‌شود و از این رو، گویند: «المفهوم ان امتنع فرض صدقه علی کثیرین فجزئی و إلاً فکلی». پس کلیت و جزئیت، صفت مفهوم است و اطلاق جزئی بر فرد خارجی، مسامحه در تعبیر است. اما آنچه که به شیء در خارج، وحدت و واقعیت می‌دهد و ملاک تمییز واقعی او از اشیای دیگر است که در این صورت، شیء خودش، خودش هست و غیر خودش نیست، نفس واقعیت، یعنی وجود، می‌باشد. پس تشخیص شیء به وجود آن است نه به ماهیتش، و وجود شیء است که همه چیز شیء است. «الحق أن تشخیص الشیء بمعنی کونه ممتنع الشركة فیه بحسب نفس تصوره، إنما یکون بأمَر زائد علی الماهية مانع بحسب ذاته من تصور الاشتراک فیه، فالمشخص للشیء بمعنی ما به یصیر ممتنع الإشتراک فیه لا یکون بالحقیقة إلاً نفس وجود ذلک الشیء کما ذهب إلیه المعلم الثانی، فإنَّ کُلَّ وجود متشخص بنفس ذاته وإذا قطع النظر عن نحو الوجود الخاص للشیء فالعقل لا یأبى عن تجویز الإشتراک فیه وإن ضمَّ إلیه ألف مخصَّص» (ملاصدرا، ۱۹۶۱، ج ۲، ص ۱۰).

ملاصدرا علاوه بر اینکه مانند فارابی و ابن سینا، وجود را مساوق با شخصیت می‌داند و وجود را به عنوان ملاک تشخیص معرفی می‌نماید، قایل به اصالت وجود (یا تقدم وجود بر ماهیت) و وحدت حقیقت عینی وجود هم می‌شود؛ یعنی گوید: در خارج جز «وجود» چیزی نداریم و هرچه هست وجود است و این وجود هم یک حقیقت است که دارای مراتب تشکیکی است. ما یک وجود بیشتر نداریم به نام حقیقت عینی وجود و تفاوت‌ها به مراتب برمی‌گردد، به شدت و ضعف رجوع می‌کند و مضرّ به

محدودتر از اول است. اگر قید ایرانی بودن به آن اضافه نمودیم، باز محدودتر می‌شود. خلاصه هرچه قید به این طبیعت اضافه کنیم، از کلیت آن کاسته می‌شود و به طرف جزئیت، نزدیک‌تر می‌گردد تا آنجا که اگر بگوییم این انسان، فرزند فلانی است و الآن در این نقطه مشخص است، این طبیعت از کلی بودن درمی‌آید و می‌شود شخص. از این رو، با ضمیمه نمودن برخی اعراض، کلی تبدیل به شخصی شد.

ملاصدرا به تبع فارابی، این مبنا را قبول ندارد و قایل است که تشخیص به وجود است. پس این عوارض و قیودی که به نظر قدما شیء را شخصی می‌کند، هیچ‌یک از حیث ذات و ماهیت، تشخیص را به ارمغان نمی‌آورند. از این رو، همان‌گونه که انسان به حسب ماهیت، کلی است، انسان سفید و انسان سفید ایرانی هم کلی هستند و کوچکتر شدن محدوده، ناقض کلیت نمی‌باشد و ملاک کلیت، یعنی قابلیت صدق بر کثیرین، همچنان باقی است. پس ماهیت هیچ‌گاه موجب تشخیص نمی‌گردد، حتی اگر بی‌نهایت ماهیت هم به ماهیت اول ضمیمه شوند، باز کلیت سر جای خود محفوظ است. بلی ممکن است با افزودن قیود متعدد، امر به انحصار این کلی در فرد خاص منتهی شود، اما این معنا با کلیت کلی منافات ندارد. پس انضمام ماهیت به ماهیت هر اندازه که ادامه پیدا کند، ما را به شخص خارجی نمی‌رساند. مفهوم ذهنی تا در ظرف ذهن است، قابل صدق بر کثیرین است. صورت ذهنی که از شخص معینی داریم، تنها بر او صدق می‌کند؛ اما نه بدان دلیل که قابل صدق بر غیر او نیست، بلکه به این دلیل که از این صورت ذهنی، تنها یک فرد در خارج داریم. از این رو، اگر بتوان شخص مورد نظر را تکثیر نمود و در خارج صد نمونه از آن را ایجاد کرد که در همه مشخصات کاملاً یکسان باشند، این مفهوم و صورت ذهنی از صدق بر همه

داریم که از این وجود، ذهن ما دو مرتبه انتزاع می‌کند. از این‌رو، ماهیت جایش در ذهن است، ولی منشأ انتزاع در خارج دارد. مرتبه، حیثیت فلسفی است؛ یعنی این وجود واحد، دو مرتبه دارد که این دو مرتبه، دو حیثیت متمایز فلسفی هستند، اما ماهیت نیستند؛ زیرا در بحث وجودی و نگرش وجودی به خارج، دیگر ماهیت را دخالت نمی‌دهیم، چنان‌که وقتی گوییم: آنچه در خارج، واقعیت دارد حقیقت عینیه واحده وجود است که یک مرتبه‌اش حق تعالی است و مراتب دیگرش، سایر مراتب تشکیکی وجود؛ نباید بحث ماهیت کرد و گفت یک وجود فلان مرتبه خاص داریم و یک ماهیت آن مرتبه. در جوهر و عرض هم چنین است. ذهن من از یک مرتبه این وجود واحد، جوهر را انتزاع می‌کند و از مرتبه دیگر همین وجود واحد، عرض انتزاع می‌کند. تمایز دو مرتبه، تمایز واقعی است و ذهنی نیست؛ یعنی واقعاً در خارج دو مرتبه داریم، اما تمایز جوهر و عرض، تمایزی ذهنی است؛ چون ماهیت، امری ذهنی است؛ و به عبارت دیگر، چیزی است که ذهن از حد آن مرتبه، انتزاع کرده است. ملاًصدراً قایل به تقدم وجود بر ماهیت است. اما نبودن ماهیت در خارج، بدین معنا نیست که منشأ انتزاع هم در خارج ندارد؛ زیرا در این صورت، دیگر کثرت جهان، هیچ توجیهی نخواهد داشت. اما تکثر، مربوط به مراتب وجود است نه ماهیات. نکته قابل ذکر اینکه دو مرتبه واقعی بودن جوهر و عرض، با یک وجود بودن منافاتی ندارد؛ زیرا تنها واجب تعالی است که مراتب متعدد ندارد و از جمیع جهات، بسیط محض است، اما ممکنات چنین نیستند؛ از این‌رو، یک وجود خاص هم علت است و هم معلول یا هم ممکن بالذات است و هم واجب بالغیر. بنا بر این قول، جوهر و عرض دیگر ماهیت نیستند، بلکه از معقولات ثانی فلسفی محسوب می‌گردند. خلاصه اینکه هر موجود جسمانی وجود واحدی

وحدت آن هم نیست. این مطلب، اختصاصی ملاًصدراً است و فارابی و ابن‌سینا در آن سابقه ندارند. این حقیقت عینیه وجود در مقابل عدم و ماهیت، واحد است و از این‌رو، او معتقد است که حقیقت وجود هم با وحدت، مساوق است و هم با تشخیص. البته دو نوع تشخیص داریم: یکی تشخیصی که مربوط به خود حقیقت وجود دارای وحدت است، و دیگری تشخیصی که مربوط به تک‌تک وجودات است؛ مثل وجود این کتاب، این قلم و غیره. از این‌رو، ملاًصدراً هم اصالت را به وجود داد و هم وحدت را. پس آنچه به نام کتاب در اختیار من هست، وجود واحد شخصی است؛ یعنی وجودی غیر از وجود دفتر و غیره. اما خود این وجود کتاب که واحد هم هست، مرتبه‌ای از مراتب کل حقیقت وجود است و آن حقیقت وجود، وحدت سعی و اطلاقی دارد و همه این مراتب را دربر می‌گیرد. با توجه به این مقدمه، قول سوم در مورد جوهر و عرض، می‌گوید: آنچه در خارج هست وجود این شیء است و جوهر و عرض، دو مرتبه از مراتب این وجود واحد هستند. قول اول می‌گفت: عرض، فی‌نفسه لغيره است و جوهر فی‌نفسه لِنفسه، و قول دوم می‌گفت: عرض فقط فی‌غیره و حیثیت ربطی است و جوهر مستقل است؛ یعنی باز تا حدودی دوئیت بین جوهر و عرض قایل بود و عرض را وجود لغيره جوهر می‌دانست. اما این قول می‌گوید: صحبت دو وجود که یکی علت و دیگری معلول یا یکی مستقل و دیگری رابط نیست، بلکه اصلاً یک وجود است؛ ولی یک وجود دو مرتبه‌ای که یک مرتبه جوهری دارد و یک مرتبه عرضی. به عبارت دیگر، یک وجود داریم که یک مرتبه‌اش ذو شأن است که می‌شود جوهر و یک مرتبه‌اش شأن است که می‌شود عرض. پس اعراض، ظهورات و شئون جوهرند. اینجا دیگر یک ماهیت جوهر و یک وجود جوهر نداریم، بلکه یک وجود

ملاصدرا تفاوتی اساسی است. ملاصدرا به نوعی رابطه جوهر و عرض را تبیین می‌کند که اصلاً با مبانی ابن‌سینا نمی‌توان به این نوع رابطه رسید.

۲. ابن‌سینا رابطه جوهر و عرض را، رابطه علت و معلول می‌داند؛ یعنی طبیعت جوهری، علت دگرگونی‌های موجود جسمانی است.

۳. نزد ابن‌سینا جوهر و عرض، هریک وجودی مستقل دارند که وجود فی‌نفسه عرض، عین وجود لغیره‌اش است و ازاین‌رو، وجودی ناعنی دارد. پس عرض وجودی رابطی است نه رابط.

۴. به نظر ابن‌سینا، «عرض» واقعاً عرض خارجی و انضمامی است و هرچند وجودی مستقل دارد، اما وجودش حال در وجود جوهر می‌باشد. طبیعت جوهری به صورت خود، علت فاعلی عرض است و همین طبیعت به ماده‌اش، علت قابلی عرض می‌باشد.

۵. ملاصدرا به روش خاص خود، ابتدا بر ممشای قوم مشی نموده و سپس طبق مبانی خاص خود به تبیین مسائل می‌پردازد و ازاین‌رو، ابتدا مانند ابن‌سینا دیدگاه علت و دوئیت وجودی جوهر و عرض را طرح می‌کند.

۶. وی سپس هرچه بیشتر رابطه جوهر و عرض را تنگاتنگ می‌کند. در این مسیر، ابتدا به نوعی رابطه تابع و متبوع بودن بین این دو می‌رسد. در اینجا دگرگونی‌ها و اعراض، معلول جوهر نیستند، بلکه از لوازم آنند. وجود عرض، تنها «فی‌غیره» است و ازاین‌رو، وجود رابط است. در حقیقت، قول به این نوع رابطه بین جوهر و عرض، ناشی از نظریه تقسیم وجود به رابط و مستقل می‌باشد.

عرض، عین ربط به جوهر می‌شود و تنها حیثیت لغیره دارد نه حیثیت فی‌نفسه لغیره. عرض از مراتب جوهر می‌شود و دیگر عرض خارجی و انضمامی نیست، بلکه می‌شود عرض تحلیلی که وجودی منحاز از وجود

دارد که خودبه‌خود متشخص و متعین است و اعراض هر موجودی نمودها و جلوه‌هایی از وجود آن هستند. تصور عموم آن است که اشیا در تمایزشان و تشخیصشان نیازمند صفات خویش‌اند؛ اما مطابق اصالت وجود در حکمت متعالیه، این صفات گوناگون مایه تشخیص نیستند، بلکه علامات و امارات تشخیص‌اند: «برهان مشرقی آخر: کل جوهر جسمانی له نحو وجود مستلزم لعوارض ممتنعة الانفکاک عنه... وتلك العوارض اللازمة هی المسمات بالمشخصات عند الجمهور، والحق أنها علامات للتحصن» (ملاصدرا، ۱۹۶۱، ج ۳، ص ۱۰۳).

پس موجودات گوناگون با تکیه بر وجود خاص خود از هم متمایزند و به دلیل این تشخیص هویت است که صفاتشان متفاوت می‌گردد نه بعکس. هر موجودی یک هویت بیش نیست و این هویت واحد چهره‌ها و تعیین‌های مختلف دارد. پس جوهر در خارج تعیین‌هایی دارد نه اینکه وجوداتی بر جوهر، عارض شده باشند. تعیین شیء، بیرون از وجود شیء نیست و در عین حال، عین وجود شیء هم نیست؛ زیرا تعیین‌ها عوض می‌شوند، ولی خود شیء هست. پس جوهر از سر تا پا جوهر است و در عین حال، به تمامی، متکمم و متکیف و... است، نه اینکه مقام عرض، مقام و وجود جدایی از جوهر باشد: «إن التشخص بنحو من الوجود، إذ هو المتشخص بذاته وتلك اللوازم منبعثة عنه انبعاث الضوء من المضيء والحرارة من الحار والنار» (همان، ص ۱۰۴).

لازم به ذکر است که چنین تقریری بدون اثبات اصالت وجود و وحدت حقیقت عینیه وجود ممکن نمی‌باشد.

نتیجه‌گیری

از مباحث مطرح شده، نتایج ذیل به دست می‌آید:

۱. در کیفیت رابطه جوهر و عرض، بین ابن‌سینا و

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق)، *الشفاء (الالهيات)*، مقدمه ابراهیم مذکور، قم، مکتبه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- بهمنیاربن مرزبان (۱۳۷۵)، *التحصیل*، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵)، *رحیق مختوم* (شرح ج ۱ اسفار)، قم، اسراء.
- (۱۳۷۶)، *رحیق مختوم* (شرح ج ۲ اسفار)، قم، اسراء.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۱)، *حرکت و زمان*، تهران، حکمت.
- ملاصدرا (۱۹۶۱)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- (۱۳۶۰)، *شواهد الربوبیة*، تصحیح و مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی، ج دوم، مشهد، دانشگاه مشهد.

موضوعش ندارد. هویت عرض چیزی جز اضافه و تعلق به جوهر نیست و تعدد جوهر و عرض، محصول تحلیل عقلی است نه انضمام و ترکیب خارجی. پس در واقع دو وجودند که به نوعی با یکدیگر متحد شده‌اند.

۷. در مرحله بعدی، ملاصدرا عرض را از این هم بیشتر به جوهر نزدیک می‌کند و قایل به وحدت شخصی وجود جوهر و عرض می‌شود. در اینجا اعراض، شئون و تعینات جوهر خواهند بود.

۸. نگرش اخیر به رابطه جوهر و عرض، ناشی از نگاه وجودی ملاصدرا به خارج و اینکه ماهیت چیزی جز انعکاس وجود در ذهن نیست، می‌باشد. نزد او، تشخیص اشیا به وجود آنهاست. همچنین او قایل به وحدت حقیقت عینی وجود است. با توجه به این مبانی، او گوید: آنچه در خارج هست، وجود این شیء است و جوهر و عرض دو مرتبه از مراتب این وجود واحدند. پس اصلاً یک وجود واحد داریم که دارای دو مرتبه است: یکی مرتبه ذی‌شأن که مرتبه جوهر می‌باشد، و دیگر مرتبه شأن که مرتبه عرض می‌باشد. از این رو، اعراض، شئون جوهرند و شئون شیء، وجودی غیر از وجود خود شیء ندارند.

۹. از سه دیدگاه درباره نوع رابطه جوهر و عرض می‌توان نام برد: ۱. رابطه علیت و معلولیت: عرض، فی نفسه لغیره است و جوهر فی نفسه لنفسه؛ ۲. رابطه حالیت و محلّیت یا تابعیت و متبوعیت: عرض، فقط فی غیره و حیثیت ربطی است و جوهر، مستقل است؛ یعنی تا حدودی دوئیت بین جوهر و عرض قایل است؛ ۳. رابطه ذی‌شأن و شأن یا متعین و تعین: یک وجود واحد است ولی با دو مرتبه: مرتبه جوهری و مرتبه عرضی یا مرتبه ذی‌شأن و مرتبه شأن. دیدگاه اول، مشترک بین ابن سینا و ملاصدرا است، ولی دومی و سومی مختص به ملاصدرا می‌باشد.