

تحول متافیزیکی مفهوم جوهر در فلسفه صدرایی

Metaphysical Evolution of the Concept of the Substance in Sadra's Philosophy

Mohamad Jafar Jamebozorgi*

محمدجعفر جامه‌بزرگی*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۹/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۱/۲۹

Abstract

The concept of the substance in the Islamic philosophy - By raising the relation of existence and quiddity in Farabi and Ibn-Sina's thinking-differs greatly from Aristotle's philosophy. In fact, Farabi and his followers such as Ibn Sina change their place in Islamic philosophy by transforming the system of Islamic philosophy and placing the concept of substance below the divisions of quiddity. This transformation has also widened in the ratio between substance and accidents. At the center of Sadra's thinking, which is the fundamental reality of existence, most of the philosophical issues are uncovered with a new image, which is the concept of substance and its relation to the accidents. Mulla-Sadra has transformed most philosophical issues, including the concept of Substance, into three steps. In the first step, along with the people, express the views of the predecessors on the substance and its relationship with the accidents. In the next step, in line with the principles of Sadra's doctrine, he presents a new picture of the problem. In this step, two interpretations is observable at the relationship between the substance and accidents. In the first interpretation, according to the view that the essence exists accidental of the existence, the substance and the accident still have two ontological status and accidents also is independent from substance. But according to the second interpretation, which the essence has the epistemological dignity, the substance and its accidents are present in one being, accidents are dignities of the substance. In this paper, we try to examine the evolution of the problem of the relation of substance and accidents, and give a more precise explanation of the finer image of Mull-Sadra to resolve some of the bugs.

Keywords: Ibn Sina, Accidents, Fundamental Reality of Existence, Substance, Mulla Sadra.

چکیده

مفهوم جوهر در فلسفه اسلامی با طرح نسبت وجود و ماهیت در تفکر فارابی و ابن‌سینا تفاوت شگرفی با فلسفه ارسطویی پیدا می‌کند. در واقع فارابی و به دنبال او ابن‌سینا، با تحول در نظام فلسفه اسلامی و قرار دادن مفهوم جوهر ذیل تقسیمات ماهیت، جایگاه آن را در فلسفه اسلامی دگرگون کردند. این دگرگونی در نسبت میان جوهر و اعراض نیز گسترده شده است. در گرانبگاه تفکر صدرایی که همانا اصالت وجود است، بیشتر مسائل فلسفی با تصویر جدیدی رونمایی می‌شوند که مفهوم جوهر و نسبت آن با اعراض نیز از آن جمله است. ملاصدرار اکثر مسائل فلسفی و از جمله مفهوم جوهر را در سه گام متحول کرده است. در گام نخست به همراهی با قوم، به بیان دیدگاه پیشینیان در باب جوهر و رابطه آن با اعراض پرداخته است. در گام بعدی متناسب با مبانی حکمت صدرایی، تصویری جدید از مسئله ارائه می‌دهد. در این گام دو تفسیر از یک نگاه در رابطه اعراض و جوهر قابل رصد و رهگیری است. در تفسیر اول مطابق با این دیدگاه که ماهیت بالعرض وجود در خارج موجود است، جوهر و عرض همچنان دارای دو مرتبه وجودی هستند و اعراض به نظر ماهوی همچنان ماهیتی مستقل از جوهر دارد. اما مطابق با تفسیر دوم که ماهیت شأن معرفت شناختی دارد، جوهر و ویژگی‌های آن را، موجود به یک وجود دانسته، اعراض را شئونات جوهر معرفی می‌کند. در این مقاله سعی بر آن است که سیر تطور مسئله رابطه جوهر و عرض بررسی و از رهگذر آن، از تصویر نهایی ملاصدرار تبیین دقیق‌تری ارائه شود تا برخی اشکالات وارده بر آن برطرف گردد.

واژگان کلیدی: ابن‌سینا، اعراض، اصالت وجود، جوهر، ملاصدرار.

*. Assistant Professor at Research Institute of Iranian Wisdom and Philosophy, Tehran, Iran; mj.jamebozorgi@gmail.com

*. استادیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران؛ mj.jamebozorgi@gmail.com

مقدمه

شاید بتوان گفت مسئله وحدت و کثرت و به دنبال آن ثبات و دگرگونی، مهم‌ترین مسئله اندیشمندان باستان بوده است. هنگامی که الثانیان گفته‌اند: «آنچه هست واحد است»، یا وقتی هراکلیتوس گفته است: «اشیای محسوس در سیلان مداومند و دانشی به آنها وجود ندارد»، واقعاً منظور و مقصودشان چه بوده است؟ به نظر می‌رسد این وحدت‌انگاری الثانیان واقعاً مربوط به پژوهش در باب طبیعت نباشد، زیرا این مسئله هم روشن است که آنها از پیش وجود اشیای طبیعی را که دستخوش دگرگونی هستند، مفروض انگاشته‌اند. از سوی دیگر، هراکلیتوس نیز اگرچه طبیعت را یک سیلان همگانی بی‌وقفه می‌انگارد، اما قانون ناظر بر آن را ثابت می‌داند^(۱) (گاتری، ۱۳۹۵: ۱/ ۵۲۴). از همین رو می‌توان گفت کل دستگاه متافیزیکی افلاطون و ارسطو در واکنش و پاسخ به این دو نگاه متفاوت است. آیا ثبات اصل است و دگرگونی‌های محسوس به آن امور ثابت بازمی‌گردد یا حرکت و دگرگونی اصالت دارد و ثبات امری خارج از محدوده طبیعت است؟ توجه به موجود به ما هو موجود در متافیزیک ارسطو و طرح نظریه ماده و صورت معطوف به این مسئله است. ما در این نوشتار به دیدگاه‌های پیشاسقراطی در باب کثرت و وحدت و ثبات و تغیر ورود نمی‌کنیم و صرفاً به این مسئله می‌پردازیم که مفهوم جوهر چگونه وارد فضای تفکر فلسفی شد و چه سیر و تحولی را از افلاطون تا ارسطو پیش گرفت. سپس دیدگاه ابن‌سینا را مطرح کرده و درنهایت با عطف توجه به آموزه‌های حکمت صدرایی، تبیین خاص ملاصدرا را از جوهر و نسبت آن با اعراض ارائه خواهیم کرد.

باید خاطرنشان کرد که مقالات متعددی درباره مفهوم جوهر و همین‌طور نسبت آن با عرض نوشته شده است که برای نمونه می‌توان به مقاله‌ای از

اسحاق طاهری با عنوان «تحلیل هستی‌شناختی ابن‌سینا از اوسیای ارسطو» اشاره کرد که البته صرفاً به دیدگاه ابن‌سینا پرداخته است (طاهری، ۱۳۹۲). مقاله‌ای دیگر از عبدالرسول عبودیت با عنوان «رابطه جوهر و عرض» نوشته شده است که بیشتر معطوف به بیان ملاک رابطه جوهر و عرض است و وارد مباحث تاریخی و تحلیلی آن نشده است (عبودیت، ۱۳۹۲). مقاله دکتر از رضا اکبریان است که به توضیح مفهوم جوهر پرداخته و بسیار مفصل از آراء هیوم، بارکلی، لاک، کانت، دکارت و وایتهد و دیگران استفاده کرده که به نظر موضوع مقاله را کمی گنگ نموده است. او در لابلای بررسی مباحث تطبیقی با فلسفه غرب به دیدگاه ملاصدرا و به‌خصوص حرکت جوهری پرداخته و از آن طریق بحث را سامان داده است. پرداختن به مباحث معرفت‌شناسی و پوزیتیویسم، اصل مسئله مقاله را تحت‌الشعاع قرار داده است. آنچه مسئله این مقاله پیش رو است سیر تحول مفهوم جوهر و نگاه خاص ملاصدرا از سه منظر مماشیات با قوم، وحدت تشکیکی وجود و در آخر وحدت شخصی وجود بررسی است.

ارسطو

مفهوم جوهر و به تبع آن عرض، در بنیان خود، متعلق به نظام فلسفی ماده - صورت ارسطو است. ارسطو این نظام را در برابر نظام فکری پیشینیان خود به‌ویژه افلاطون برافراشت. بر اساس این دیدگاه، کلیات - برخلاف نظر افلاطون - اموری خارجی نیستن، بلکه آنچه در هستی گسترده است عبارت است از جوهر و ویژگی‌هایی که محمول آن واقع می‌شوند. به سخن دیگر، اگر پرسیده شود متافیزیک با چه چیز سروکار دارد؟ پاسخ ارسطو این است: وجود از آن حیث که وجود است و وجود یعنی جوهر. زیرا همه اشیا یا جوهرند یا حالات جوهر

ملاک مستقل بودن را داراست و چنین موجودی جوهر است؛ زیرا در تحقق خارجی به هیچ یک از دو معنی به موضوع نیازی ندارد (همان: ۲۷). از سوی دیگر، حالاتی از قبیل رنگ و اندازه و مانند آن، خود نشانه‌های این هویت مستقل‌اند؛ زیرا یا بر آن گفته می‌شوند یا در آن هستند. ارسطو فقط این مصداق از موجودات را که نه بر موضوعی گفته می‌شوند و نه در موضوعی هستند، شایسته اطلاق اوسیا یا جوهر می‌داند و حالات و انفعالات را اگرچه موجودند، اوسیا بر نمی‌شمارد، بلکه حالات اوسیا قلمداد می‌کند. او در تقسیمی دیگر، جوهر را به دو نوع جوهر نخستین و جوهر ثانوی تقسیم می‌کند؛ جوهر نخستین یا «این خاص»^(۳) همان فرد انضمامی و ملموس جزئی است که مکان را اشغال می‌کند و تحت انواع و اجناس که جوهر ثانوی هستند واقع شده، موضوع آنهاست (همان: ۳۷). به نظر ارسطو جوهر نخستین، تنها چیز است که می‌توان گفت هوپوکیمنون یا زیرنهاد^۲ است و جواهر ثانوی و کیفیات و کمیات و چیزهایی از این قبیل، به معنای واقعی هوپوکیمنون نیستند، بلکه همیشه محمول واقع می‌شوند (همان: ۳۰). به این ترتیب، ارسطو برخلاف افلاطون به جای سوق دادن جوهر به مثابه امر ثابت به عالمی و رای عالم محسوسات، جوهر ثابت را در زیرنهاد دگرگونی‌های طبیعت قرار می‌دهد. البته او در تقسیم‌بندی دیگری جوهر را که موضوع شناخت فلسفی است، به دو جوهر ثابت نامحسوس و جوهر متغیر محسوس تقسیم می‌کند.

ابن سینا

فارابی و ابن سینا، پیشتازان فلسفه اسلامی، بیشترین همراهی را با نظام فلسفی ارسطو ابراز داشته‌اند. با این وجود در آموزه‌های ارسطویی متوقف نمانده و

(کاپلستون، ۱۳۸۸: ۱/ ۳۳۵). بنابراین فلسفه ارسطویی با وجود سروکار دارد و وجود را اولاً و اصلاً در مقوله جوهر مطالعه می‌کند (همان: ۳۳۶). اگرچه مفهوم جوهر اول بار توسط افلاطون به کار رفته است، اما تعبیر ارسطو از جوهر با افلاطون تمایزی اساسی دارد. برای افلاطون اینهمانی موجود با خودش ضرورت دارد و تغییر نشانه عدم است و از همین رو، فلسفه او معطوف به این مسئله است که وجود، واحد، بسیط و ثابت است. او نام این وجود واحد و ثابت را «جوهر»^۱ می‌نامد. از سوی دیگر، او برای توجیه مسئله کثرت و تغییر، دست به دامن نظریه کلیات و بهره‌مندی می‌شود. کلیات در نگاه افلاطون نه تنها ذهنی نیستند، بلکه واقعاً در خارج وجود دارند. این کلیات به مثابه صورت‌های ثابت، وجودی جدای از افراد کثیر و متغیر داشته و افراد با بهره‌مندی از آنها حالات و کیفیات گوناگونی کسب می‌کنند (ایلخانی، ۱۳۸۰: ۱۷-۱۶). در نگاهی عمیق‌تر و از نظر ارسطو، آموزه مثل بی‌حرکت افلاطون نتیجه این رأی هراکلیتوس است که جهان محسوس در دگرگونی مداوم است و بنابراین دانشی به آن تعلق نمی‌گیرد. ارسطو از ابتدا واقعیت دگرگونی و تغییر را می‌پذیرد و با تقسیم‌بندی موجودات سعی دارد هویت چیزها را کشف کند. او در طبیعت با دیدگاه الثائیان رو در رو می‌شود و به این نکته توجه می‌دهد که اشیاء (سنگ‌ها، رنگ‌ها، اندازه‌ها، مکان‌ها، زمان‌ها و ...) همگی نمی‌توانند به طور یکسان به یک طبقه وجودی متعلق باشند (اکریل، ۱۳۸۰: ۹۵). نظریه مقولات برساخته چنین تأملی به طبیعت است. ارسطو موجودات را در چهار طبقه قرار می‌دهد و آنگاه طبقه خاصی را جوهر می‌نامد. این طبقه‌بندی بر دو مفهوم بنیادی (۱) بر چیزی گفته شدن و (۲) در چیزی بودن، استوار است (قوام صفری، ۱۳۹۲: ۲۴).^(۲) آن موجودی که نه بر چیزی گفته می‌شود و نه در چیزی است،

1. ousia
2. Substance

دست به ابتکار بسیار مهمی در بنیان مسائل فلسفی زده‌اند که به موجب آن تفکر اسلامی از اساس با اندیشه‌های یونانی متفاوت شده است و آن مسئله وجود محمولی است؛ مسئله‌ای که هرگز امکان بروز و ظهور را در فضای فکری یونان نداشته است (ویسنوسکی، ۱۳۸۹: ۲۷۱). همانطور که بیان شد، ارسطو واقعیت خارجی را جوهر می‌دانست و بنابراین از نظر وی شیء خارجی ترکیبی از ماده و صورت بود که ماده حامل آن است. برای او هر شیء خارجی ترکیبی از ماده و صورت است که در ذهن به جنس و فصل تفکیک می‌گردد. از این نظر وجود در هر گزاره ناظر به هستی یک موجود، چیزی جز یک واژه برای اشاره به شیء خارجی نیست و بنابراین نشان از افزایش چیزی بر ماهیت آن شیء نیز نخواهد بود. در جوهر همه صور وجود یعنی عقل، نفس، هیولا، صورت و جسم می‌توانند موضوع مابعدالطبیعه باشند و اساساً می‌توان گفت موضوع فلسفه نزد ارسطو علم به جوهر و ذات اشیاء تعریف می‌شود. از نظر فارابی از ضمیمه شدن بی‌نهایت ماهیت بر یکدیگر هرگز شیئی در خارج موجود نخواهد شد، بلکه آنچه موجب تحقق خارجی شیء است همانا عروض وجود بر ماهیت است. وجود محمولی از این منظر نشان از افزایشی در ماهیت شیء در خارج است (اکبریان، ۱۳۸۶: ۲۳). این نظریه که برای اولین بار توسط فارابی ارائه گردید و توسط ابن‌سینا بسط یافت، نظریه تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت است. بر اساس این نظریه، جوهر از تقسیمات ماهیتی است که به همراه لازم خود یعنی وجود در خارج موجود می‌شود و این موجود ممکن‌الوجود است. ممکن‌الوجود در دستگاه فکری ابن‌سینا مرکب از دو جزء عقلی وجود و ماهیت است و مقولات از حیث ماهیت به جوهر و عرض تقسیم می‌شوند. بنابراین از نظر ابن‌سینا جوهر، صلاحیت موضوع قرار گرفتن برای فلسفه را

ندارد (همان: ۵۱).

این دگرگونی در موضوع فلسفه و به تبع آن صورت‌بندی نوین از جایگاه جوهر در نظام سینوی ذیل تقسیمات ماهیت را نباید یک مسئله کوچک برشمرد. اگرچه ابن‌سینا در تعریف ارسطو از جوهر تغییر آنچنانی لحاظ نمی‌کند، اما نکته بسیار مهم این است که ابن‌سینا با اصل تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت، برای هر یک از جوهر و نه مقوله عرض، وجودی جداگانه قائل است. هر جوهر و هر عرض وجودی دارد و ماهیتی و برای اینکه هر ماهیتی در خارج به صورت موجود بالفعل باشد وجود از خارج عارض آن شود. این مسئله برای ارسطو اساساً مطرح نبوده است. برای ارسطو چهار نوع موجود وجود دارد؛ موجود بالعرض، موجود بالذات، موجود همچون حقیقت و موجود بالقوه و بالفعل. از این چهار نوع موجود، موجود بالعرض، موضوع هیچ علمی نیست، چون فقط وجودی اسمی دارد و یک شیء نیست. موجود همچون حقیقت، موضوع منطقی است و موجود بالقوه، در ارتباط با موجود بالفعل معنا دارد. پس می‌ماند موجود بالذات و موجود بالفعل (ایلخانی، ۱۳۸۰: ۲۴). برای ارسطو این جهان، جهانی همیشه بالفعل و فاقد امکان موجود شدن است و غیرممکن است که در گذشته‌ای بی‌آغاز موجود نبوده باشد. در چنین نظام مابعدالطبیعی جایی برای مسئله فرق و تمایز و رابطه و نسبت میان ماهیاتی که وجود ندارند، از همان آغاز متفی است. اینکه جوهر، از لحاظ وجودشناسی، به‌عنوان یک موجود یکپارچه و بی‌شکاف به تصور می‌آید، که در آن ماهیت، وجود و حدت، کاملاً با یکدیگر متحد و یکی پنداشته شده‌اند، به‌طور واضح در اندیشه‌های ارسطو آمده است (اکبریان، ۱۳۸۶: ۴۴). این فیلسوفان مسلمان بودند که برای اولین بار به فاعل ایجاد توجیه کردند و وجودشناسی خود را

تقسیم ماهیت به جوهر و عرض پرداخته و می‌گوید: «کل ذات لم یکن فی موضوع، فهو جوهر؛ وکل ذات قوامها فی موضوع، فهو عرض» (همو، ۱۳۷۹: ۴۹۷).

شیخ‌الرئیس در اثبات جوهر نیز از تقسیمات موجود بما هو موجود بهره گرفته است: موجود خارجی یا متقوم بذات خویش است و نیازمند موضوعی نیست و به عبارتی وجود لنگسه است یا برای موجود شدن نیازمند به موضوعی است و وجود لغیره دارد. اگر چنین فرض شود که موضوع خود نیازمند به موضوع دیگر باشد، این به تسلسل می‌انجامد و چون تسلسل در علل فاعلی و قابلی محال است، بنابراین موضوع بی‌نیاز از موضوع اثبات می‌شود که همان جوهر است (همو، ۱۴۰۴ الف: ۱/ ۵۸).

در دقیق‌ترین تعریف ابن‌سینا می‌فرماید: «الجوهر ماهیه اذا وجدت فی الاعیان وجدت لا فی موضوع» (همو، ۱۴۰۴ ب: ۱۴۴). او در التعلیقات (لا فی موضوع) بودن را از لوازم خارجی و عینی جوهر می‌داند (همان: ۱۴۷). با این حال این پرسش در اینجا قابل طرح است که وقتی گفته می‌شود «فی موضوع» یا «لا فی موضوع»، دقیقاً از مفهوم «موضوع» چه چیزی مراد است؟ آیا مفهومی سلبی است یا ایجابی؟ پاسخ ابن‌سینا به این پرسش ایجابی است (فخررازی، ۱۳۷۳: ۱/ ۹۹). گویا شیخ‌الرئیس در برابر یک مسئله مقدر خواستار پاسخگویی به سؤال است و آن اینکه ممکن است افرادی موضوع را همان محل بدانند. وقتی گفته می‌شود جوهر ماهیتی است که وقتی در خارج موجود شود (لا فی موضوع) است، دقیقاً به این معنی است که شیء به خودی خود تقوّم دارد و نیازی به چیزی دیگری برای قوام خویش ندارد (همو، ۱۴۰۴ الف: ۱/ ۵۹). به عبارت دیگر، جوهر آن چیزی است که دارای دو صفت است: (۱) استغنا و استقلال ذاتی و

معطوف به تمایز میان ماهیت و وجود نمودند و از وجود عینی و احکام آن فارغ از ماهیت سخن گفتند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف: ۲/ ۳۱). ابن‌سینا در اشارات و تنبیهات، در تنبیه ششم، به وضوح بر این مطلب تأکید کرده است: «اعلم أنك قد تفهم معنی المثلث - و تشك هل هو موصوف بالوجود فی الاعیان - أم لیس بعد ما تمثل عندك أنه من خط و سطح - و لم یتمثل لك أنه موجود فی الاعیان» (همو، ۱۳۷۵: ۳/ ۱۳).

بر پایه چنین انگاره‌ای، ابن‌سینا به جای اینکه مانند ارسطو موضوع فلسفه را جوهر قرار دهد و سپس جوهر را به صورت و ماده تقسیم و از رهگذر آن نتیجه بگیرد که جوهر یا صورت محض است یا ماده به همراه صورت است، یکسره به سراغ موجود می‌رود. موضوع فلسفه موجود بما هو موجود است و جوهر از مسائل این موضوع و از تقسیمات موجود است. موجود یا صرف وجود است یا ترکیب وجود با ماهیت. اگر مرکب با ماهیت باشد یا ماهیتی است که اگر در خارج - توسط علت ایجاد - موجود شود، مستقل از موضوع است یا وابسته به موضوع و به این ترتیب یک مقوله جوهر و نه مقوله عرض را در تقسیمات ماهیت قرار می‌دهد. او این مطلب را در شفاء به این صورت آورده است: «فنقول: إن الوجود للشیء قد یكون بالذات مثل وجود الإنسان إنساناً، و قد یكون بالعرض مثل وجود زید أبيض. و الأمور التي بالعرض لا تحد. فلنترك الآن ذلك و لنشتغل بالموجود، و الوجود الذی بالذات. فأقدم أقسام الموجودات بالذات هو الجوهر، و ذلك لأن الموجود علی قسمین: أحدهما، الموجود فی شیء آخر، ذلك الشیء الآخر متحصل القوام و النوع فی نفسه، وجوداً لا کوجود جزء منه، من غیر أن تصح مفارقتة لذلك الشیء، و هو الموجود فی موضوع، و الثانی، الموجود من غیر أن یكون فی شیء من الأشياء بهذه الصفة، فلا یكون فی موضوع البتة، و هو الجوهر» (همو، ۱۴۰۴ الف: ۳/ ۵۷).

او در الهیات نجات نیز در جمله‌ای کوتاه به

تشکیک در ماهیت را انکار می‌کند، یکی از ویژگی‌های جوهر، تغییرناپذیری و عدم قبول حرکت است. بر این اساس، ابن‌سینا بر این نکته اصرار دارد که کون و فساد جوهر به معنای حرکت نیست، بلکه امری دفعی و آنی است، در حالی که حرکت امری تدریجی است (همانجا).

ویژگی چهارم این است که جوهر ضدی ندارد؛ به این معنی که وقتی جوهر موجودی «لا فی موضوع» است و موضوع خاصی ندارد، بنابراین ضدی هم ندارد؛ زیرا اضداد اساساً در جایی مطرح می‌شوند که موضوعی باقی باشد (همان: ۱۰۵).

ویژگی پنجم اینکه جوهر نسبت به اعراض، اولویت و تقدم وجودی دارد؛ زیرا جوهر مقوم اعراض است و قوام اعراض وابسته به جوهر است (همان: ۵۸).

و در نهایت ویژگی ششم اینکه تعریف جوهر و عرض نفسی است نه نسبی؛ بدین معنا که شیئی نمی‌تواند توأمان هم جوهر باشد و هم عرض (مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ۲/۳۱).

هستی‌شناسی ابن‌سینا که بر پایه تمایز متافیزیکی ماهیت و وجود بنیان نهاده شده بیشتر معطوف به تقدم و تقرر پیشین ماهیت شیء بر وجود آن است. در واقع گذار دقیق ابن‌سینا از شیئیت معتزله به ماهیت - که به گمان برخی برگرفته از مباحث او در تقدم علت غایی بر علت فاعلی و علت غایی بر علت فاعلی است (ویسنوسکی، ۱۳۸۹: ۳۲۸) و در اشارات و تنبیهات به اوج خود می‌رسد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۹۶) - و از سوی دیگر، نظریه افاضه و بهره‌مندی ماهیت از وجود برای موجودیت نشان می‌دهد او در بنیان فلسفه‌اش یک وجودانگار کثرت‌گراست. در دستگاه فلسفی او اگرچه وجود اصل است، با این حال، تقدم با ماهیت است و از این‌رو ماهیات کثیر جهانی متباین بالذات و تفکیکی

ماهوی نسبت به سایر مقولات از حیث تقوّم (لا فی موضوع بودن) و احتیاج آنها به جوهر در قوام ذات و تحصیلشان؛ ۲) خاص و جزئی بودن (لایقال علی موضوع). نکته دیگر درباره «لا فی موضوع بودن» جوهر که ابن‌سینا به آن توجه داده این است که اگرچه برخی از اقسام جوهر حالّ در محل هستند، اما در محل بودن آنها غیر از «در موضوع بودن» است و این امر سبب خروج آنها از دایره تعریف جوهر نمی‌شود. وی به تمایز میان موضوع و محل پرداخته و می‌گوید: تفاوت موضوع و محل در این است که موضوع مقوّم چیزی است که در آن است - یعنی مقوّم وجود عرض - در حالی که محل، متقوم به آن چیزی است که در آن حالّ است. حالّ در محل در عین اینکه محل خود را بالفعل و متحصّل می‌سازد، در قوام و تحقق خود بی‌نیاز از آن محل است؛ وضع صورت نسبت به ماده از این قرار است. پس ماده، موضوع صورت نیست، بلکه محل صورت است و ماده به حلول صورت در آن، متقوم بالفعل می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ۲/۴۰).

ابن‌سینا بر اساس تصویری که از جوهر ارائه داده است ویژگی‌هایی برای آن در بخش منطقی شفاء عنوان می‌کند: اول اینکه مقصود به اشاره است؛ منظور او از مقصود به اشاره بودن در اینجا، دلالت حسی یا عقلی به چیزی بعینه است به گونه‌ای که در این اشاره، غیر آن چیز با آن، شریک نیست (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف: ۱/۱۰۴).

دوم اینکه جوهر بما هو جوهر، قابل اشتداد و تشکیک با مفاهیمی چون تقدم و تأخر و شدت و ضعف نیست؛ زیرا جوهر، ماهیت است و بر مبنای شیخ، تشکیک در ماهیت راه ندارد (همان: ۱۰۷).

ویژگی سوم که از ویژگی دوم قابل برداشت است اینکه در جوهر، تغیر و دگرگونی و به عبارت دقیق، حرکت، وجود ندارد. از آنجا که شیخ‌الرئیس

از جوهر رسیده است، به‌طور مختصر بیان نمایم تا از رهگذر آن، بتوانیم تبیین دقیقی از نظر ایشان ارائه دهیم. اولین اصل، اصالت وجود است. اصالت که درحقیقت صفت مفهوم است مفهومی را شامل می‌شود که: اولاً، حداقل یک واقعیت خارجی فرد این مفهوم باشد و ثانیاً، فرد بودن آن واقعیت مفروض برای این مفهوم بالذات باشد. بر مبنای صدرالحکما، هر دو مفهوم وجود و ماهیت دارای فرد هستند، اما واقعیت خارجی، فرد بالذات مفهوم وجود است و فرد بالعرض آن مفهوم ماهیت است که به تبع وجود موجود است (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۱۰؛ همو، ۱۹۸۱: ۱/ ۴۹). بر این اساس، در تحقق عینی و خارجی، وجود تقدم و اولویت متافیزیکی بر ماهیت داشته و ماهیت به‌عنوان ظهور وجود در خارج تعبیر می‌گردد (همو، ۱۹۸۱: ۱/ ۱۸۲). نکته مهم در دیدگاه ملاصدرا این مسئله است که ماهیت در خارج به عرض وجود موجود و متحقق است و نسبت این دو نسبت اتحاد است نه ارتباط و درحقیقت ماهیت و وجود در خارج با یکدیگر متحد هستند (همو، ۱۳۸۲: ۱۳۶)، ولی آنچه اولاً و بالذات محقق است وجود است (همو، ۱۳۶۳: ۲۸؛ همو، ۱۳۸۷: ۲۰۵؛ آشتیانی، ۱۳۸۷: ۲۸). از همین‌رو ملاصدرا ماهیت را گاهی ظل وجود و گاهی شبح وجود قلمداد می‌کند و ملازمه میان این دو را ملازمه‌ای عقلی می‌داند. ملاصدرا این دیدگاه را در دو مسئله جعل و همچنین بحث علیت تقویت می‌نماید. بر این اساس، در مسئله علیت آنچه مجعول حقیقی و بالاصاله واقع می‌شود، وجود است (به حیثیت تعلیلیه) و ماهیت به تبع آن منجعل (تحقق ثانیاً و بالعرض و مجازاً) خواهد شد (جامه‌بزرگی و حیدری، ۱۳۹۶: ۷۳). در نگاه ماهوی مشائیان، هستی پر است از ماهیات متباین که فقط در مفهوم وجود با هم مشترک‌اند (تشکیک عامی) و به اصطلاح، هستی نظامی تفکیکی قلمداد می‌شود نه واحد تشکیکی. ملاصدرا

را نمایش می‌دهند که در آن اعراض در اضافه مقولی با جوهر در ارتباط هستند. این مسئله در نسبت میان بدن و نفس نیز خود را نمایان می‌سازد؛ آنجا که اضافه نفس به بدن را صرفاً اضافه تعلقی و تدبیری قلمداد می‌کند. جهان ماهوی و کثرت‌محور سینوی که تشکیک‌بردار هم نیست، هرگز اجازه طرح ترکیب حقیقی صورت و ماده، حرکت جوهری و ... را در مقوله جوهر نمی‌دهد. در نظام سینوی، اعراض مشخصات جوهر هستند؛ به این معنی که جوهر در طبیعت خود یک طبیعت کلی و قابل صدق بر کثیرین است و صرفاً با ضمیمه شدن اعراض است که تشخیص یافته و کلی تبدیل به شخصی می‌شود (اکبریان، ۱۳۸۶: ۵۹).

ملاصدرا

ملاصدرا بنیانگذار ایده‌ای جدید در سیر تفکر اسلامی است. او پروژه تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت را با دو پرسش متحول کرد: اول اینکه کدام یک از این دو اصیل است؟ و دوم اینکه در واقع کدام یک بر دیگری مقدم است؟ از نظر ملاصدرا حل بیشتر مسائل و غوامض فلسفی می‌بایست در ارتباط با اصالت وجود و دیگر اصول متفرع بر آن پیگیری شود (آشتیانی، ۱۳۸۷: ۳۴). رویکرد وجودشناختی ملاصدرا در هر باب، نشان از پیشرفت گسترده‌ای در فلسفه اسلامی و عمق تمایز دیدگاه او با مکاتب پیشین دارد و به‌عبارتی دیگر، ره‌آورد تلاش فکری و فلسفی او، اصلاح برخی مبادی تصویری و تصدیقی مسائل فلسفه اسلامی و در سطحی بالاتر، ابداع مسائلی است که موجب بالندگی جریان فکر فلسفی شده است. دگرگونی اساسی در مفهوم جوهر و رابطه آن با اعراض یکی از این مسائل است.

برای تبیین و ترسیم مسئله پیش رو باید مبانی و اصولی را که ملاصدرا توسط آنها به تصویر جدیدی

با طرح اصالت وجود، تشکیک در حقیقت عینه وجود را سامان داده و چهره هستی را دگرگون ساخته است. اساساً از نگاه وی اشکالات برجای مانده در دستگاه فلسفی مشاء، حاصل غفلت از حقیقت وجود و توجه به ماهیت است.

با طرح دیدگاه اصالت وجود، امکان ماهوی به فقر وجودی ترفیع می‌یابد و امکان بحث از وجود رابط و مستقل گشوده می‌شود. از این گذشته، سیر بحث صدرالمتألهین در همین جا متوقف نمی‌شود و به یکباره با گذر از وحدت تشکیکی وجود و طرح مسئله وحدت شخصی وجود، رابطه علت و معلول و هر آنچه در این دایره بگنجد را به رابطه تشان ارتقا می‌دهد. بنابراین می‌توان چنین برداشت کرد که ملاصدرا به لحاظ روش ورود در مسائل - و تقریباً در اکثر ابتکارات خود- کلام بزرگان و به خصوص شیخ‌الرئیس را تا جایی که تاب موافقت داشته، حمل بر صحت کرده است و در مرحله بعد با مبانی خود، سخن متوسط خود را بیان کرده و دست آخر در افقی برتر، سخن نهایی خود را بر کرسی نشانده است. او بر همین اساس در بررسی جوهر و رابطه آن با اعراض، در سه گام به ابراز نظر پرداخته است: در گام نخست به همراهی با قوم به بیان دیدگاه پیشینیان در باب جوهر و رابطه آن با اعراض پرداخته است. در گام بعدی متناسب با مبانی حکمت متعالیه، تصویر دیگری از مسئله ارائه داده است و اما در گام نهایی و در نظری ادق، متناسب با آخرین دیدگاه هستی‌شناختانه، چهره مسئله را با تبیینی جدید از اساس دگرگون ساخته است. بر همین سیاق سه تصویر از مفهوم جوهر و همین‌طور سه تصویر از رابطه جوهر و عرض با سه نگاه متفاوت در دستگاه فلسفی حکمت متعالیه قابل رصد و رهگیری است.

تحول مفهوم جوهر در حکمت متعالیه

ملاصدرا مانند ابن‌سینا، جوهر و احکام آن را از

تقسیمات اولی و عوارض ذاتی موضوع فلسفه دانسته که بدون تخصیص به حیثیات طبیعی یا ریاضی محمول موضوع فلسفه واقع می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۴/ ۲۲۸). بنابراین در نگاه نخست در باب اثبات وجود جوهر و اعراض و همین‌طور تعریف این دو، تفاوت چندانی با شیخ‌الرئیس ندارد. البته ملاصدرا در تعریف جوهر بر اصالت وجود تأکید می‌ورزد و نشان می‌دهد جوهر و عرض از تقسیمات ماهیت ممکنه نیستند، بلکه از تقسیمات خود موجود بما هو موجود هستند. تعریفی که ملاصدرا از جوهر در شواهد الربوبیه دارد حاکی از این مطلب است: «الموجود بالذات إما جوهر و هو ذو ماهیه، حق وجودها الخارجی أن لایکون فی موضوع و إماً عرض و هو ما یقابله الجوهر» (همو، ۱۳۶۰: ۲۱).

در این تعریف، «ذو ماهیت» اشاره به اعتباریت ماهیتی دارد که از حد وجود انتزاع شده است. در واقع بر اساس اصالت وجود، این وجود خارجی است که تشخیص در موضوع نبودن است و ماهیت از آن خبر می‌دهد. ملاصدرا سپس نسبت وجود جوهر به عرض را بر اساس تشکیک مراتب عینیه وجود سامان داده، نشان می‌دهد وجود جوهر با مرتبه وجودی خویش مقدم بر وجود عرض است: «فالوجود الذی لاسبب له اولی بالموجودیه من غیره و هو متقدم علی جمیع الموجودات بالطبع و کذا وجود کل واحد من العقول الفعالة علی وجود تالیة و وجود الجوهر متقدم علی وجود العرض» (همو، ۱۹۸۱: ۱/ ۳۶).

۱. جوهر به مثابه علت برای اعراض

ملاصدرا بر اساس چنین دیدگاهی در اولین تصویر از رابطه اعراض و جوهر، در بحث از حرکت جوهری، علت مباشر ایجاد اوصاف و عوارض را صورت نوعیه جوهر برمی‌شمارد. در

واقع براساس نظام علی و معلولی وجود اعراض را می‌توان به صورت نوعیه به عنوان فاعل و مصدر قریب اسناد داد (جوادی آملی، ۱۳۹۶: ۱۲/۲۶۹). وی در عبارتی دیگر به نحو بسیار روشنی باور خود مبنی بر نسبت علت و معلول در رابطه جوهر و عرض را نشان می‌دهد: «... کتقدم الجوهر علی العرض فی معنی الوجود لكون وجود الجوهر علة و متقدما و وجود العرض القائم به معلولاً و متأخراً لمعنی الجوهر لیس من حیث کونه معناه علة لمعنی العرض بل وجود أحدهما سبب لوجود الآخر فیکون الجوهر بوجوده سبباً للعرض بوجوده» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۴/۲۴۷).

در این تصویر وجود اعراض به عنوان معلول مستقل از وجود جوهر است و به عبارتی دیگر، عرض به مثابه وجود ناعتی برای جوهر در نظر گرفته می‌شود؛ به این معنی که وجود فی نفسه عرض، عین وجود لغیره‌اش برای جوهر است (همو، ۱۳۸۲: ۱۴۷). در واقع جوهر مشخص به وجود خویش است و اعراض نیز به همین گونه مشخص به وجود خود است، با این حال وجود ناعتی وجودی است که برای موجود شدن نیاز به محل و موضوع به نحو اتصاف و اختصاص دارد و این نیازمندی همان معلولیت آن است. براساس تقسیمات وجود فی نفسه به لئفسه و لغیره، وجود ناعتی وجودی است که وجود فی نفسه‌اش همانطور که عدم را از ماهیت خود طرد می‌کند، عیناً عدمی دیگر را از محل و موضوع خود که جوهر است طرد می‌کند؛ چنانکه می‌بینیم این تقسیم و این تصویر از رابطه عرض و جوهر مبتنی بر مذاق مشائیان است که جوهر و عرض در وجود و ماهیت متغایر هستند (فیاضی، ۱۳۸۶: ۱/۱۳۶).

۲. جوهر و عرض به مثابه تابع و متبوع

صدرالمتألهین در تعریفی دیگر و بر بنیان اصالت وجود و تقسیم وجود به رابط و مستقل، رابطه میان و عرض و جوهر را رابطه تابع و متبوع

قلمداد کرده است. این نگاه به رابطه جوهر و عرض دارای دو تفسیر است که براساس دو تفسیر ملاصدرا از رابطه وجود و ماهیت بنا می‌شود. وجود رابط ما به الارتباط و الاشتراک میان همه موجودات امکانی است که عین ربط و تعلق به ذات حق تعالی هستند و حق تعالی به عنوان تنها موجود مستقل از دایره موجودات امکانی خارج است. در این نگاه، وجود معلول مندک در وجود علت است و هیچ نمودی ندارد. اما تفسیر ملاصدرا از وجود رابط دو نگاه است: در نگاه متوسط، وجود رابط دارای دو حیثیت است و بنابراین می‌شود هم نظر استقلالی به آن نمود و هم نظر مرآتی که از این دو حیثیت به حیثیت «ما به ينظر» و «ما فيه ينظر» تعبیر می‌شود. پس اگر به وجود رابط نظر استقلالی شود، خود دارای ماهیتی است که با وجود آن ملازم است و از این رو با وجود مستقل و همین‌طور سایر موجودات متفاوت است؛ زیرا بیان نمودیم که از نظر ملاصدرا ماهیت به تبع وجود در خارج موجود و متحقق است و پس از تعلق جعل به وجود منجمل می‌گردد. پس وجود رابط دارای ماهیت است به نظر استقلالی و به این ترتیب می‌توان آن را مستقل فرض کرد و از آن معنای اسمی گرفت (مصباح یزدی، ۱۳۶۴: ۱/۳۴۴-۳۴۳). اما اگر نظر ربطی به آن شود، جمیع وجودات رابط هیچ استقلالی در وجود خود ندارند و همگی مندک در وجود مستقل هستند و هیچ نمودی نداشته و از این رو ماهیتی نیز ندارند. با این توضیح، رابطه جوهر و عرض در تفسیر اول از نگاه دوم، رابطه متبوع و تابع است. براساس این تفسیر، وجود اعراض نه تنها لغیره نیست، بلکه به وجود فی‌غیره تحول یافته، همگی از لوازم وجود جوهرند، نه امور مستقلی که عارض وجود جوهر شده و عدمی را از ماهیت خود رفع کنند و بنابراین در

در این تصویر وجود اعراض به عنوان معلول مستقل از وجود جوهر است و به عبارتی دیگر، عرض به مثابه وجود ناعتی برای جوهر در نظر گرفته می‌شود؛ به این معنی که وجود فی نفسه عرض، عین وجود لغیره‌اش برای جوهر است (همو، ۱۳۸۲: ۱۴۷). در واقع جوهر مشخص به وجود خویش است و اعراض نیز به همین گونه مشخص به وجود خود است، با این حال وجود ناعتی وجودی است که برای موجود شدن نیاز به محل و موضوع به نحو اتصاف و اختصاص دارد و این نیازمندی همان معلولیت آن است. براساس تقسیمات وجود فی نفسه به لئفسه و لغیره، وجود ناعتی وجودی است که وجود فی نفسه‌اش همانطور که عدم را از ماهیت خود طرد می‌کند، عیناً عدمی دیگر را از محل و موضوع خود که جوهر است طرد می‌کند؛ چنانکه می‌بینیم این تقسیم و این تصویر از رابطه عرض و جوهر مبتنی بر مذاق مشائیان است که جوهر و عرض در وجود و ماهیت متغایر هستند (فیاضی، ۱۳۸۶: ۱/۱۳۶).

۲. جوهر و عرض به مثابه تابع و متبوع

صدرالمتألهین در تعریفی دیگر و بر بنیان اصالت وجود و تقسیم وجود به رابط و مستقل، رابطه میان و عرض و جوهر را رابطه تابع و متبوع

تفسیر پیشین است. این در واقع نظر دقیق صدرالمتهلین است که براساس وحدت شخصی وجود و انتزاعی بودن ماهیت و ارجاع آن به مباحث معرفت‌شناسی شکل گرفته است. ماهیت در این دیدگاه، حد وجود در ذهن است و در خارج صرفاً حقیقت وجود همراه با قیود و سلوب موجود است و ماهیت صرفاً شأن معرفت‌شناختی دارد نه خارجی و هستی‌شناختی. در حقیقت، ماهیت منتزع از موجود خارجی است که به حدود و قیود متشخص در خارج است و ذهن از هر یک از مراتب وجود ماهیتی را انتزاع نموده و به موجود خارجی بار می‌کند. با چنین دیدگاهی ملاصدرا در خصوص جوهر و رابطه‌اش با عرض می‌گوید: «إعلم أنك إذا أمعنت النظر في حقائق الأشياء- وحدت بعضها متبوعة مكشفة بالعوارض و بعضها تابعة؛ و المتبوعة هي الجواهر و التابعة هي الأعراض و يجمعهما الوجود» (همو، ۱۹۸۱: ۲/۳۱۲). در این عبارت، وجود جوهر و وجود عرض در یک وجود واحد و یکپارچه تصویر شده است که عوارض کاشف از حقیقت جوهر هستند. ملاصدرا وجود جوهر و عرض را از ظهورات و تجلیات یک وجود واحد می‌داند. تو گویی در این عبارت، جوهر به لحاظ ظهور وجود اعراض، وجودی اخفی دارد و از سوی دیگر، اعراض به این لحاظ که چیزی جز شئون و مراتب موجودیت جوهر نیستند، صرفاً کاشف از وجود جوهرند. همچنین این عبارت اشاره به این مسئله دارد که وجود جوهر و وجود عرض به یک وجود موجودند و نسبت به یکدیگر شأن کاشفیت و مکشوفیت دارند (همان: ۳۱۳). ملاصدرا با طرح وحدت شخصی وجود و تقلیل شأن ماهیت به مفهوم ذهنی این بار در دقیق‌ترین برداشت از مفهوم جوهر آن را متحد با حقیقت مثال عقلی دانسته که در مراتب ظهور خود در سیر نزولی به صورت جوهر نفس، هیولا، ماده و صورت و نهایتاً

همه حالات تابع وجود جوهر هستند. به عبارت دیگر، در این رابطه، عرض «شیء له الربط» نیست، بلکه «شیء هو الربط» است. به بیانی دقیق‌تر، ملاصدرا در این تفسیر وجود فی نفسه را از اعراض ساقط کرده و به وجود فی غیره تحول می‌دهد، در نتیجه، رابطه عرض و جوهر از اضافه مقولی پنج ضلعی، به اضافه اشراقی ارتقاء می‌یابد. بنابر این تفسیر، اعراض، وجه انضمامی ندارند، بلکه از عوارض تحلیلی جوهر محسوب می‌شوند که به جعل بسیط ایجاد شده‌اند.^(۵) ملاصدار نسبت اعراض با جوهر را در این تفسیر نسبت فصل به انواع برشمرده است که ممتعة الانفکاک‌اند، با این تفاوت که اعراض چون وجود فی غیره دارند، علامات تشخیص‌اند نه مشخصات جوهر: «کل جوهر جسمانی له نحو وجود مستلزم لعوارض ممتعة الانفکاک عنه؛ نسبتها إلى الشخص نسبة لوازم الفصول الاشتقاقية إلى الأنواع و تلك العوارض اللازمة هي المسماة بالمشخصات عند الجمهور و الحق أنها علامات للتحقق» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳/۱۰۳).

با این وصف، وجود اعراض از نظر ملاصدرا، اگرچه از نظر وجودی مندرک در جوهر خویش است، اما همچنان به لحاظ اینکه ماهیت بالعرض وجود موجود است، به نگاه استقلال‌ی دارای ماهیت است. چنانکه می‌بینیم ماهیت اعراض به تبع وجود رابط موجود است و او همچنان بر این اعتقاد راسخ است که وجود اصیل و اولاً و بالذات موجود و ماهیت ثانیاً و بالعرض منجعل است و به عبارت دیگر، ماهیت وجود رابط به نگاه استقلال‌ی، همچنان حیثیت هستی‌شناختی دارد. ملاصدرا همین لحاظ را برای تبیین کثرت میان جوهر و عرض در نظر گرفته است (همو، ۱۴۰۸: ۲/۳۲۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۰/۱۶).

۳. جوهر و عرض براساس وحدت شخصی وجود
اما تفسیر دوم از نگاه دوم کاملاً متفاوت از دو

صور منوعه، جوهر خاصی می‌شود و باز به انضمام معنایی از معانی جزئی به حساب زمان یا مکان جوهری شخصی می‌گردد (همانجا).

وی توالد جوهر بسیط و مرکب را نیز بر اساس نظام اسماء و صفات الهی تفسیر می‌کند (همان: ۳۱۴). اما نکته آخری که در تفسیر رابطه جوهر و عرض بیان می‌دارد، این است که همان-گونه که تجلیات الهی و شئون و مظاهر حضرت حق متکثر است، اعراض نیز متکثر و نامتناهی هستند. آنگاه به این نکته اشاره می‌کند که همان‌گونه که صفات از حیث مفهوم و تعینات در عالم اسماء - یعنی به اعتبار مرتبه تفصیلی و ذهنی - و ملاحظه تحلیل عقلی حقایق متمایز هستند، مظاهر این صفات که همان اعراض باشند نیز به تحلیل عقلی، حقایق متمایز از یکدیگرند به طوری که در موجودیت خود تابع وجود جوهر هستند، اما در معنای عرض بودن مشترک بوده و شئون و مظاهر جوهرند (همان: ۳۱۵). پس همانطور که ذات الهی با تمام وحدت خود مظهر همه اسماء و صفات است و این اسماء و صفات در عین تمایز عین وجود حضرت حق هستند و مجالی و مظاهر ذات مقدسش به شمار می‌آیند، وجود جوهر نیز با وجود اعراضش یک وجود واحد و یکپارچه است و در عین جوهر بودنش متکمم و متکیف و... است. در این برداشت، اعراض مراتب وجودی جوهر هستند. نکته دیگر اینکه ملاصدرا با تکیه بر اصالت وجود و اثبات تشکیک در حقیقت عینه وجود و انتقال به وحدت شخصی وجود برخلاف دیدگاه مشائیان که جوهر را قابل اشتداد نمی‌دانند، ثابت می‌کند جوهر قابل اشتداد است و می‌تواند در سیر حرکت جوهری به مراتب بالاتر استکمال یابد (همو، ۱۳۶۰: ۲۱). بر همین اساس نیز حرکات و دگرگونی‌های اعراض که تابع وجود جوهرند، آیتی بر حرکت جوهر فرض می‌شوند؛

جوهر جسمانی تجلی می‌نماید. ملاصدرا در اینجا دست به ابداع قاعده‌ای زده که بر طبق آن هر چه جوهر در مرتبه خود، از مبدأ عالی عقلی خود دورتر باشند، وجودشان اخفی و به لحاظ ذات ناقص‌تر خواهند بود و این خفا و نقص را در شئون خود که همان عوارض است نمایان می‌سازند. بر این اساس اعراض، مظاهر و مجالی صفات حقیقت جوهر هستند (همانجا). از همین جهت، جوهر عقلانی فاقد عوارض‌اند. در واقع وجود عرض، کاشف از ضعف وجودی جوهر است.

در اعلی‌ترین تفسیر ملاصدرا با عطف توجه به اینکه عالم همگی شئونات و ظهورات حضرت حق هستند و نسبت ذات مقدس الهی به ماسوی الله نسبت حقیقت و رقیقه است، تفسیر نهایی را از جوهر و عرض چنین بیان می‌کند: «الأ تری کما أن الذات الإلهیة لاتزال محتجبة بالذات، فکذلک جنس الجواهر لایزال مکتئفاً بالعوارض من الفصول و غیرها، و کما أن الذات مع اعتبار صفة من صفاتها اسم من الأسماء کلیة کانت أو جزئیة کذلک الجواهر مع انضمام معنی من المعانی الکلیة فی الذهن أو مبدأ من مبادئها الخارجیة من الصور المنوعة فی الخارج إلیه یصیر جوهرها خاصاً ... و بانضمام معنی من المعانی الجزئیة بحسب زمان ما أو مکان ما یصیر جوهرًا جزئیًا کالشخص»؟ (همان: ۳۱۳).

بر اساس این نگاه که عالم، مظهر و آیت الهی است و آیه همواره پیش و بیش از بروز و نشان دادن خود، اشاره به ذوالآیه دارد و حقیقت آیه در گرو شناخت ذوالآیه است، به تفسیر جوهر و عرض می‌پردازد. از این رو او مخاطب را متوجه ذات و اسماء و صفات الهی می‌کند و می‌گوید: همانطور که ذات اقدس الهی همواره محتجب و پوشیده به ذات است، به همین صورت جوهر نیز همواره محفوف به اعراض و فصول‌اند و همانطور که ذات به اعتبار صفتی از صفات، مسمی به اسمی از اسماء چه کلی و چه جزئی می‌شود، جوهر نیز به انضمام یکی از معانی کلیه یا مبدایی از مبادی عینی و خارجی از

اعراضی که نه مشخصات بلکه امارات و علامات تشخیص جوهرند.

بحث و نتیجه گیری

ارسطو برای تبیین دگرگونی و کثرت حقیقی در هستی، از مفاهیم جوهر به عنوان زیرنهاد ثابت بهره برده است. برای وی «موجود» به عنوان مفهوم عامی که حاکی از مطلق واقعیت است، همان جوهر است و آنچه در خارج است، ماهیت موجوده است. این واقعیت که با موجود به آن اشاره می شود در فلسفه ابن سینا مسیر دیگری را طی می کند. برای ابن سینا واقعیت حاکی از موجودی است که می تواند صرف وجود یا مرکب از وجود و ماهیت باشد. دومی ماهیات موجودی هستند که به جوهر و عرض تقسیم می شوند. از آنجا که هستی سینوی، مملو از موجودات متکثر متباین بالذات است، جوهر و عرض اشاره به کثرتی دارند که به اضافه مقولی به هم مرتبط می شوند. نظام صداری اما نظامی بر پایه اصالت و وحدت تشکیکی حقیقت وجود است. در این نگاه، ماهیت اعتباری است. با این وجود، اعتباری بودن ماهیت حداقل دو تفسیر جداگانه دارد و از این رو مفهوم جوهر و رابطه آن با عرض نیز دستخوش تحول مفهومی می شود. در نظر ابتدایی، ملاصدرا بر مذاق حکمت سینوی جوهر را تعریف نموده و رابطه آن را با عرض از نوع مقولی می داند. اما در نظر متوسط و با عطف توجه به وجود رابط و مستقل، ماهیت، شأنی هستی شناسانه دارد و براساس آن، رابطه جوهر و عرض، رابطه ای از سنخ علت و معلول است، با این وجود جوهر و عرض همچنان دارای ماهیت مستقل از یکدیگرند. در نظر نهایی و براساس وحدت شخصی وجود، موجود خارجی اصلاً ماهیت ندارد و ماهیت، شأن معرفت شناختی داشته و بر این اساس، اعراض چیزی جز شئون و تجلیات جوهر محسوب

نمی شوند. همچنین برخلاف دیدگاه سینوی و براساس تشکیک مراتب وجود، جوهر قابل اشتداد بوده و حرکت جوهری پذیرفته می شود.

پی نوشت ها

۱. دو عبارت از هراکلیتوس بر نظم پنهان و ثابت در ورای طبیعت اشاره دارد: اول اینکه او در پاره ای می گوید: «به من گوش نکنید بلکه به لوگوس گوش کنید» و دوم در جایی می گوید: «نظم پنهان برتر از نظم آشکار است». (اروین، ۱۳۸۴: ۷۵-۵۷).
۲. طبق این دو مفهوم بنیادی درباره اشیاء، چهار حالت متصور است که مقولات را شکل می دهد: یا هم بر چیزی گفته می شود و هم در چیزی است، یا بر چیزی گفته می شود و در چیزی نیست، یا بر چیزی گفته نمی شود اما در چیزی است، یا نه بر چیزی گفته می شود و نه در چیزی است. (گاتری، ۱۳۹۵).
۳. اسحاق ابن حنین تعبیر ارسطو از «این خاص» را به «مقصود علیه بالاشاره» ترجمه کرده است.
۴. تمایز متافیزیکی میان وجود و ماهیت یک شیء در همه آثار ابن سینا به طور برجسته عنوان شده است؛ مثلاً در التعليقات می گوید: «فإن حکم الماهية غیر حکم الوجود» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۹۲).
۵. به نظر می رسد ملاصدرا دیدگاه ابن سینا در نسبت میان «کم» و «جوهر» و نسبت جسم تعلیمی به جسم طبیعی را به اکثر اعراض سرایت داده است. از نظر ابن سینا «کم» وجودی مستقل از جوهر ندارد و بنابراین از عوارض تحلیلی جوهر جسمانی محسوب می شود. وی در التعليقات مقوله کم را از جمله مقارنات مؤثره در تمیز اعراض از یکدیگر برمی شمارد و همه اعراض جسمانی را مبتنی بر کم دانسته، آن را نه در خارج و نه در ذهن قابل انفکاک از صورت جسمیه نمی داند (همو، ۱۳۹۲: ۲۳۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ج ۲).

منابع

- آشتیانی، سیدجلال الدین (۱۳۸۷). شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا. قم: بوستان کتاب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). الاشارات و التنبیها. قم: نشر البلاغه.
- _____ (۱۳۷۹). النجاة من الغرق فی بحر الظلال. تهران: دانشگاه تهران.

- سیدجلال الدین مجتوی. تهران: سروش.
- گاتری، دبلیو. کی. سی. (۱۳۹۵). تاریخ فلسفه یونان. ج ۱. ترجمه مهدی قوام صفری. تهران: دانشگاه تهران.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۴). آموزش فلسفه تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- _____ (۱۳۸۳). شرح الهیات شفا. ج ۲ و ۳. قم: مؤسسه امام خمینی.
- فخررازی، محمد (۱۳۷۳). شرح عیون الحکمة مقدمه و تصحیح محمد حجازی. تهران: مؤسسه الصادق (ع).
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۶). تعلیقات بر نهاية الحکمة. ج ۱. قم: مؤسسه امام خمینی (ره).
- ملاصدرا (۱۳۶۰). الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية. قم: مرکز نشر دانشگاهی.
- _____ (۱۳۶۳). المشاعر. به اهتمام هانری کرین. تهران: طهوری.
- _____ (۱۳۸۲). الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية. تعلیقات ملاهادی سبزواری. قم: نشر دانشگاهی.
- _____ (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلية الأربعة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ویسنوسکی، روبرت (۱۳۸۹). متافیزیک ابن سینا. ترجمه مهدی نجفی افرا. تهران: نشر علم.
- _____ (۱۳۹۲). التعلیقات. تصحیح سیدحسین موسویان. تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۴۰۴ الف). الشفاء. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
- _____ (۱۴۰۴ ب). التعلیقات. تصحیح عبدالرحمن بدوی. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- اروین، ترنس (۱۳۸۴). تفکر در عهد باستان. ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی. تهران: قصیده سرا.
- اکبریان، رضا (۱۳۸۶). حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- اکریل، جی. ال. (۱۳۸۰). ارسطوی فیلسوف. ترجمه علیرضا آزادی. تهران: حکمت.
- ایلخانی، محمد (۱۳۸۰). متافیزیک بنوتیوس. تهران: الهام.
- جامه بزرگی، محمدجعفر؛ حیدری، محمدجعفر (۱۳۹۶). «نحوه علم الهی به وجود منبسط و سایر موجودات از نظر ملاصدرا و علامه طباطبایی». دوفصلنامه شناخت. ش ۷۸. ص ۷۱-۸۶.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). ریحیق مختوم. ج ۱۰ و ۱۲. قم: اسراء.
- قوام صفری، مهدی (۱۳۹۲). نظریه صورت در فلسفه ارسطو. تهران: حکمت.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۸). تاریخ فلسفه. ج ۱. ترجمه