

حق تعالی تنها جوهر هستی

سیر تحول جوهر و عرض بر مبنای سه مرتبه‌ی سیر فلسفی ملاصدرا

علی بابایی*

چکیده

در فلسفه‌ی مشائی ماهیات به جوهر و عرض تقسیم می‌شوند و چون حق تعالی ماهیت نیست، بنابراین نه جوهر است و نه عرض. اما در حکمت خاص صدرایی، نه تنها حق تعالی جوهر خوانده می‌شود، بلکه فراتر از آن، حق تعالی تنها جوهر هستی است. اعراض از مراتب وجود جوهر به شمار می‌روند. عرض وجودی مستقل در کنار وجود جوهر نیست. رابطه‌ی میان جوهر و عرض، عمیق‌تر از رابطه‌ی میان دو شیئی است که به هم ضمیمه شده‌اند. این دو، دو مرتبه از یک وجودند؛ یعنی یک وجود است که از مرتبه‌ای از آن، ماهیت جوهر و از مرتبه‌ی دیگر آن، ماهیت عرض انتزاع می‌شود، نه آنکه جوهر یک وجود داشته باشد و عرض وجودی دیگر و آنگاه، آن دو وجود به یکدیگر ضمیمه شده باشند. سر این مطلب آن است که وجود فی نفسه عرض، عین وجود عرض برای موضوعش است؛ بنابراین وجود عرض عین تعلق و ارتباط و وابستگی به وجود جوهری است که موضوع آن است و برای چنین چیزی نمی‌توان وجودی مستقل و مغایر با وجود موضوعش قائل شد، بلکه وجودش لاجرم از مراتب وجود موضوعش است و ماسوای او، هر آنچه می‌توان سراغ گرفت، عرض‌اند. حال سخن اصلی این است که ملاصدرا بر چه اساسی به چنین موضعی دست پیدا می‌کند و آیا می‌توان به حق تعالی عنوان جوهر بودن را اطلاق کرد؟ پاسخ این است که به دلالت قرائن مختلف، ملاصدرا سه مرتبه‌ی سیر فلسفی را تجربه کرده و در سه مبنای متمایز سخن گفته است: ۱. اصالت ماهوی؛ ۲. اصالت وجودی وحدت تشکیکی؛ و ۳. اصالت وجودی وحدت شخصی. در هر سیر فلسفی صدرای، یک نحوه از تحول در بحث جوهر و عرض صورت می‌گیرد؛ یک‌بار با گذر از اصالت ماهیت به اصالت وجود تشکیکی، ملاصدرا انقلاب جوهری خود را عرضه می‌دارد، بار دیگر هم با گذر از اصالت وجود وحدت تشکیکی به اصالت وجود وحدت شخصی، در بحث جوهر و عرض تحولی ارائه می‌دهد و بر مبنای آن، حق تعالی را تنها جوهر هستی می‌خواند.

واژگان کلیدی: ۱. حق تعالی، ۲. جوهر هستی، ۳. عرض، ۴. حرکت، ۵. تجددامثال، ۶. حکمت متعالیه، ۷. ملاصدرا.

۱. مقدمه

در سایه‌ی تصریح و تلویح‌های صدرای و تحقیق‌های شایسته‌ی محققان حکمت اسلامی، جمع فراوانی از اهل حکمت پذیرفته‌اند که ملاصدرا چند سیر فلسفی متمایز را تجربه کرده است که در مجموع می‌توان به سه سیر فلسفی اصالت ماهیت، اصالت وجود وحدت تشکیکی و اصالت وجود وحدت شخصی قائل شد. در تحقیقات انجام‌شده، برخی تغییر مواضع فلسفی ملاصدرا همگام و متناسب با هر سیر فلسفی وی گزارش شده است. شخص ملاصدرا سومین سیر خود را «اکمال الفسلفة و تتمیم الحکمة» می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲/۲۹۲) و در این سیر، تحول تکمیلی مهمی در آرا و اندیشه‌های خود ایجاد می‌کند که به اختصار، در متن مقاله به آن اشاره می‌کنیم^۱، اما نکته‌ی مهم این است که تغییر و تحول یادشده، هم در درون مباحث مختلف و با پراکندگی ذکر شده است، هم ابعادی دارد که بسیار بیش از چیزی است که شخص ملاصدرا توانسته یا فرصت کرده به‌نحو شایسته به آن پردازد و به تفصیل، بر مبنای فلسفه‌ی سوم خود سخن بگوید. از آنجاکه حکمت متعالیه، یک نظام محسوب می‌شود و تحول یادشده در مباحث بنیادین آن روی داده است، بنیاد بسیاری از مباحث تابع آن نیز تحول می‌یابد؛ بنابراین بسیاری از مباحثی که ماترک مباحث اصالت ماهیتی یا اصالت وجود وحدت تشکیکی است، باید در سیر سوم فلسفی ملاصدرا که بر اصالت وجود وحدت شخصی مبتنی است، اصلاح و با رویکرد جدید هماهنگ شود.^۲

اهل حکمت به‌خوبی اطلاع دارند که سرنوشت بحث جوهر و عرض، یک‌بار با اثبات اصالت وجود و درواقع با گذر از اصالت ماهیت و رسیدن به اصالت وجود متحول شده است، اصالت وجودی که با وحدت تشکیکی وجود قرین و از نتایج آن است، حال، به اعتقاد نگارنده، با گذر از اصالت وجود وحدت تشکیکی به وحدت شخصی نیز تحولی بنیادین در این موضوع لازم می‌آید؛ درنهایت از اصالت وجود وحدت شخصی لازم می‌آید که «تنها جوهر هستی، حق تعالی باشد» که وجودی فی‌نفسه لافسه بنفسه دارد و درنتیجه، مابقی وجودات، وجودی لغیره دارند. البته روشن است که در این نوع رویکرد، روابط حالی و محلی میان اعراض و جواهر مصطلح، رخت برمی‌بندد و به‌جای آن، تعبیر استقلالی و تبعی جایگزین می‌شود؛ چراکه مضمون تمام آموزه‌های مرتبه‌ی سوم از فلسفه‌ی صدرای، حقیقت فی‌غیره و تبعی بودن همه‌ی موجودات نسبت به حق تعالی است. حتی در تفسیر دوم صدرایی، جواهر و اعراض اصطلاحی، اموری وجودی هستند و نه ماهوی. از طرف دیگر، چون نسبت ایجادیه هستی، نسبت اضافه‌ی اشراقی حق تعالی به مخلوقات است، مسأله‌ی حالی و محلی مطرح نمی‌شود.

ما در این مقاله ضمن اشاره به برخی از مهم‌ترین تحولات حکمت صدرایی در سیر مرتبه‌ی سوم، دلیل جوهربودن حق تعالی و انحصار وصف حقیقی جوهر برای حق تعالی را بیان می‌کنیم و بر خروج آن از تقسیمات ماهوی تأکید خواهیم کرد. درخصوص سابقه‌ی اثبات سه مرتبه‌ی سیر فلسفی ملاصدرا و بعضی مباحث مرتبط با هر سیر فلسفی که به‌نوعی سابقه‌ی بحث حاضر نیز است، می‌توان به تحقیقات ارزنده‌ی زیر اشاره کرد:

۱. مقاله‌ی «ملاصدرا، وحدت تشکیکی یا وحدت شخصی؛ گذار ملاصدرا از وحدت تشکیکی به وحدت شخصی وجود»؛ مهدی منزله، سحر کاوندی، حکمت صدرایی، شماره‌ی دوم، بهار و تابستان ۱۳۹۶، صص: ۱۶۹ تا ۱۸۶.
 ۲. مقاله‌ی «بازسازی سیر سه‌مرحله‌ی مبحث علیت در حکمت متعالیه»، سیدحسن سعادت مصطفوی و همکاران، حکمت صدرایی، پاییز و زمستان ۱۳۹۲، صص: ۱۹ تا ۳۰.
 ۳. مقاله‌ی «ملاصدرا، از تشکیک عامی تا توحید خاصی»، عبدالعلی شکر و مرتضی حامی، خردنامه‌ی صدر، شماره‌ی ۸۶، زمستان ۱۳۹۵، صص: ۷۸ - ۱۰۰.
 ۴. مقاله‌ی «زمینه‌ها و علل طرح نظریات فلسفی ناسازگار در آثار ملاصدرا»، سعید انواری، سیدجلیل حسین‌نیا، خردنامه‌ی صدر، شماره‌ی ۷۹، بهار ۱۳۹۳، صص: ۳۱-۵۶.
 ۵. کتاب درآمدي به نظام حکمت صدرایی، عبدالرسول عبودیت، جلد ۱، تهران: سمت، ۱۳۸۹.
 ۶. مقاله‌ی «سه‌گانه‌های حکمت اسلامی و عرفان مولوی»، علی بابایی، جاویدان خرد، شماره‌ی ۳۳، صص: ۳۷-۷۱.
 ۷. مقاله‌ی «نقد و تحلیل خوانش ملاصدرا از شیخ اشراق در مسأله‌ی نور و وجود»، علی بابایی، مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، شماره‌ی اول، بهار ۱۳۹۵، صص: ۶۷.
- حال، در گام اول لازم است به برخی از مطالبی اشاره کنیم که ملاصدرا در سه سطح و متناسب با سه مرتبه از سیر فلسفی‌اش ارائه کرده است و آنگاه متناسب با همین مراتب، به تحول مفهوم جوهر و عرض در سه مرتبه و به‌ویژه بر مبنای مرتبه‌ی سوم پردازیم.

۲. شواهدی بر سیر اول فلسفی ملاصدرا (اصالت ماهیت یا مبنای قوم و جمهور)

اینکه زمانی ملاصدرا طرفدار اصالت ماهیت بوده، امری روشن است و چون صدرا اشاره‌ی معروفی به این امر کرده است، نیازی به اثبات ندارد: «و إني قد كنت شديد الذب عنهم في اعتبارية الوجود و تأصل الماهيات» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۹/۱، و ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۲۰۷ و ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۳۵)، اما در عین حال، مواضع بسیاری هم وجود دارد که صدرا در عین رسیدن به نظریه‌ی اصالت وجود تشکیکی و اصالت وجود شخصی، در مرتبه‌ی اول و بر مبنای اصالت ماهیت هم بحث کرده است که خود در آغاز سفر به آن اشاره می‌کند:

و نحن أيضا سالکوا هذا المنهج في أكثر مقاصدنا الخاصة- حيث سلکنا أولا مسلک القوم في أوائل الأبحاث و أواسطها ثم نفترق عنهم في الغایات لثلاث تنبؤ الطباع عما نحن بصدد في أول الأمر بل يحصل لهم الاستیناس به- و يقع في أسماعهم كلامنا موقع القبول إشفافا بهم (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸۵/۱).

در این فرصت برای رعایت اختصار، تنها به دو نمونه از سیاق صدرای اشاره می‌کنیم و مابقی را به منابع مربوط^۳ وامی‌گذاریم:

۱.۲. حقیقت علم

صدرای در برخی از آثار خود معتقد است که حقیقت علم، کیف نفسانی است. وی در این باره با اشاره به تقسیم علم به تصور و تصدیق می‌گوید: «اکنون که معیار تقسیم منطقی به‌طور کلی، و شرایط عمومی آن، به تفصیل معلوم شد، به تقسیم علم به دو گونه‌ی معروفش می‌پردازیم که عبارت است از تصور و تصدیق. این دو از کیفیات بسیطه‌ای هستند که موجودیت و واقعیت نفس‌الامری‌شان ذهنی است؛ یعنی از گروه کیفیات نفسانی‌ای هستند که نحوه‌ی واقعیت و حصول عینی آن‌ها، در ذهن است» (ملاصدرا، ۱۳۶۷: ۲۰؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۱۱/۳ و ۳۷/۳). صدرای در *شواهد الربوبیه* با یادآوری اینکه راه‌حالش را بر مبنای قوم ارائه می‌دهد، اما نه به نحوی که محالات سخن بعضی از اهل حکمت (نظیر سیدسند و هم‌عصرش دوانی) لازم آید، علم را از مقوله‌ی کیف نفسانی معرفی می‌کند^۴ (ملاصدرا، ۱۴۱۷: ۱/۳۳). علاوه‌بر تصریح صدرای، اهل تحقیق هم معتقدند این نظریه که علم از مقوله‌ی کیف نفسانی است، مطابق با رأی مشهور حکماست. صدرای نیز معمای معروف وجود ذهنی را براساس همین نظریه حل کرده است (ملاصدرا، ۱۳۶۷: ۲۱).

اما در موضع‌گیری دیگری، همین موضع اصالت ماهیتی خود را نفی می‌کند: «علی أن علمنا بذاتنا لیس غیر ذاتنا فلو كان العلم کیفا لكان ذاتنا کیفیة» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۹۱/۳) و یک گام فراتر از آن، حقیقت علم را متناسب با سیر فلسفی دوم خود، از سنخ وجود می‌داند و آن را به حضور مجرد برای مجرد تعبیر می‌کند: «إن العلم التام بشيء من أنحاء الوجود لا يحصل إلا بمجرد حضور ذلك النحو من الوجود عند العالم، دون حصول مثال له» (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۰۲ و ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۹۱/۳).

۲.۲. موضوع حرکت جوهری

ملاصدرا در یافتن موضوعی ثابت برای حرکت جوهری، گاه موضوع را «هیولای متحصل به صورت ما» معرفی می‌کند. شارحان حکمت متعالیه نظیر ملاهادی سبزواری و استاد مطهری متذکر شده‌اند که این سخن بر مبنای نظر قوم است، نه حکمت خاص صدرایی: «در باب حرکت در اعراض... ثابت کردیم (منتها بر مبنای قوم) که موضوع حرکت نه می‌تواند بالفعل محض باشد و نه بالقوه‌ی محض، بلکه باید امری مرکب از مابالقیه و مابالفعال باشد و آن امر منحصر در جسم است. در باب حرکت در جوهر نمی‌توانیم بگوییم که موضوع جسم است؛ چون حرکت در خود جسم صورت می‌گیرد... اگر موضوع حرکت، ماده، یعنی هیولای اولی باشد، هیولای اولی قوه‌ی محض است و گفتیم قوه‌ی محض نمی‌تواند موضوع حرکت واقع شود، لذا گوید: «هیولی مع صورته ما» موضوع است... هیولی در هر آنی همراه با صورتی است و بنابراین از ابتدا تا انتهای حرکت، یک امر ثابت باقی داریم و آن امر ثابت باقی، هیولی مع صورته ما است» (مطهری، ۱۳۷۷: ۱/۳۱۳ و ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۷۳/۳).

و گاه موضوع حرکت جوهری را ماهیت می‌نامد؛ در بعضی تعبیرهای صدرای آمده است که موضوع باقی در حرکت، خود ماهیت است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶۱/۳). از دید

استاد مطهری این اظهار نظر صدرا نکته‌ی بسیار عجیبی است؛ چراکه چنین تعبیری ناظر بر تبدل ذات است (مطهری، ۱۳۷۷: ۱/ ۳۱۳، انواری، ۱۳۹۴: ۳۳). اما در مرحله‌ای دیگر، موضوع حرکت جوهری را طبیعت سیال جوهر می‌داند که با مبانی وجود محور او سازگار است؛ طبق این تفسیر، در حرکت جوهری، به موضوعی غیر از خود جوهر نیاز نیست و طبیعت سیال جوهر که ذاتاً متجدد است^۵، موضوع این حرکت است^۶ (ملاصدرا، ۱۴۱۷: ۱/ ۸۵ و ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳/ ۶۶؛ مطهری، ۱۳۷۷: ۱/ ۳۱۵ و انواری، ۱۳۹۴: ۳۳). بار دیگر فراتر از این دیدگاه، طبیعت سیال را صرفاً مجرای انتقال فیض حق تعالی عنوان می‌دهد؛ این دیدگاه با سیر سوم فلسفی صدرا که در ادامه خواهد آمد، سازگار است؛ در اینجا، تمام موجودات و از جمله طبیعت سیالی که در سیر تدریجی تکاملی، رو به عالم آخرت دارد، در نهایت به بقای حق تعالی و نه ابقای او و به وجود حق تعالی و نه ابقای او، باقی است: «و انما هی باقیة ببقاء الله لا باقیة الله کما انها موجودة بوجوده لا بایجاده» (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۱/ ۲۷۷).

۳. شواهدی بر سیر فلسفی دوم (اصالت وجود وحدت تشکیکی) و سوم (اصالت وجود وحدت شخصی)

پس در این شکی نیست که ملاصدرا در سیر اول فلسفی‌اش اصالت ماهوی بوده است. آنچه مهم است، نشان‌دادن دو مرحله‌ی سیر دیگر و لازمه‌های آن است. ادعا این است که ملاصدرا بعد از گذر از اصالت ماهیت، به اصالت وجود وحدت تشکیکی قائل شده و بعد از آن هم به نظریه‌ی اصالت وجود وحدت شخصی دست یافته است. برای اثبات این موضوع شواهد بسیاری وجود دارد که می‌توان بحث علیت را از همه مهم‌تر دانست؛ از این رو دیدگاه صدرا درباره‌ی این موضوع را به اختصار مطرح می‌کنیم و آنگاه به بحث اصلی، یعنی جوهر و عرض، در سیر سوم فلسفی صدرا و وجه جوهر بودن حق تعالی می‌پردازیم:

۳.۱. تباین واقعیات، وحدت تشکیکی واقعیت، وحدت شخصی واقعیت

در گذر از اصالت ماهیت به اصالت وجود، صدرا چیزی را که حاق واقعیت را پر کرده است، وجود معرفی می‌کند، نه ماهیت و بر وحدت این وجود تأکید می‌کند و در عین حال، کثرات هستی را بر مبنای تعبیر معروف تفاوت تشکیکی توجیه می‌کند: «حقیقة الوجود امر واحد بسیط لکنه مشکک بالأشدية والأضعفیه و التقدّم و التأخر» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲/ ۳۸۱). یعنی اصل، وجود است و همین وجود، هم واحد است و هم در وحدت خود، مراتبی دارد؛ بنابراین اختلاف و تکررها به وجود بازمی‌گردد، حال آنکه حکمای مشاء (آن‌گونه که منسوب است) به تباین ذاتی موجودات قائل‌اند. در مرتبه‌ی سوم، وحدت تشکیکی وجود، جای خود را به وحدت شخصی وجود می‌دهد؛ طبق این تفسیر، وجود واحد است و تکررها، تنها در نمود و ظهور است: «... من کون الموجود و الوجود منحصراً فی حقیقة واحدة شخصیة ... و کما یترائی فی عالم الوجود أنه غیر الواجب المعبود، فإنما هو من ظهورات ذاته و تجلیات صفاته التي هی فی الحقیقة عین ذاته» (ملاصدرا، ۱۳۶۶: الف: ۳۳؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲/ ۲۹۲ و عبودیت، ۱۳۸۹: ۱/ ۲۰۰).

۲.۳. علیت در وجود، نه در ماهیت

وقتی که وجود بر تخت ماهیت بنشیند، مسلم است که مجعولیت و جاعلیت هم به جای ماهیت، در وجود تحقق خواهد یافت؛ چون براساس نظر صدرای جعل به وجود تعلق می‌گیرد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲/۳۸۱). ملاصدرا ماهیت را شایسته‌ی جعل نمی‌داند؛ زیرا ذات ماهیت به نحوی است که چون اعتباری و به تعبیری دیگر، ذهنی است، پذیرای جعل که امری تحقیقی و خارجی است، نخواهد بود^۷ (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱/۶۵). به تعبیر اهل تحقیق، «مبدأ اثر در حقایق امکانی، نحوه‌ی وجود خاص این حقایق است و از آنجایی که ماهیت به اعتبار نفس ذات، نه موجود است و نه معدوم و به اعتبار نفس مفهوم، هر حقیقتی امری اعتباری و ذهنی است، نفس شئییت ماهوی، ملاک تحقق و وجود خارجی و مبدائیت اثر را فاقد است و از آنجایی که تساوی ذات ماهیات، نسبت به وجود و عدم، ذاتی ماهیات است و این امکان ذاتی، امری انفکاک‌ناپذیر از ماهیات است، قهراً چنین حقیقتی، در مقام اتصاف به تحقق و منشائیت اثر، به امری غیر سنخ ماهیات محتاج است» (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۲۱۲). پس رابطه‌ی علی و معلولی، در وجود تحقق می‌یابد و بر اصالت وجود مبتنی است. در این مرحله، تعبیر کلیدی در ارتباط بین معلول و علت، «ایجاد» است؛ به‌واقع «در فلسفه، مقصود از علیت، وجودبخشی و ایجاد است» (عبودیت، ۱۳۸۹: ۱/۲۳۷) و همین نوع تفسیر، بر سیر دوم فلسفی صدرای دلالت دارد. اما در مرتبه‌ی سوم، «تشأن» جای دو تعبیر قبلی را می‌گیرد و معلول شأنی از شئون علت تلقی می‌شود و کلمه‌ی کلیدی برای تعبیر رابطه‌ی بین علت و معلول، به‌جای ایجاد، «تجلی» خواهد بود (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲/۲۳۹).

۳.۳. تقدم بالحق به‌جای بالعلیه

در ذکر انحای تقدم، تقدم علت تام بر معلول خود را تقدم بالعلیه می‌نامند (ملاصدرا، ۱۴۱۷: ۱/۶۰)، اما صدرای دربارهی تقدم بالحق که معتقد است به دلیل ظرافت و لطافت مطلب، کسی به آن پی نبرده و از ابتکارات خود اوست، می‌گوید: «الحق باعتبار تجلیه فی أسمائه و تنزله فی مراتب شئونه التي هی أنحاء وجودات الأشیاء، یتقدم و یتأخر بذاته لا بشیء آخر، فلا یتقدم متقدم و لا یتأخر متأخر إلا بحق لازم و قضاء ختم» (ملاصدرا، ۱۴۱۷: ۱/۶۱). پس مشاهده می‌شود که تقدم یادشده، با تعبیرهای تجلی و شأن و وحدت شخصی وجود سازگار است.

۴.۳. وجود وابسته‌ی معلول، به‌جای وجود نیمه‌مستقل و مستقل آن

در مبنای قوم، معلول در رابطه با علت، وجودی رابطی دانسته می‌شود، اما صدرای معتقد است که تفاوت نظر او با قوم، در این است که آن‌ها وجود معلول را رابطی و او رابط می‌داند: «و لا یسع لأولئک الأكابر و لم یتیسر لهم إلا هذا القدر من التوحید و هو کون وجود الممكن رابطیاً لا رابطاً» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱/۳۳۰). البته این تعبیر، در نهایت مماشات با نظریه‌ی گروه اول است؛ اگر حقیقتاً کسی به تباین بالذات وجودات معتقد باشد، معلوم نیست بحث از علیت و مجعولیت و جعل و... چه وجه و صورتی دارد. به‌هرحال از نظر صدرای لازمه‌ی سخن قوم این است که برای وجود ممکن، وجودی مغایر با وجود حق تعالی در نظر بگیرند، اما به‌نحوی که این وجود مغایر، با حق تعالی مرتبط باشد و از او منسلخ نباشد» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱/۳۳۰)؛ شاید بتوان بانوجه‌به

مثال خورشید، پرتو و سایه، نظر قوم دربارهی رابطه‌ی معلول به حق تعالی را به رابطه‌ی پرتو و خورشید تشبیه کرد که در آن، پرتو به خورشید وابسته است، اما می‌توان برای خود آن هم وجودی فرض کرد؛ برای نظر صدرا هم می‌توان وجود معلول را به وجود سایه یا وجود تصویر داخل آینه همانند کرد که در وجود، هیچ استقلالی ندارند. برای همین است که صدرا در سیر فلسفی سوم خود، به جای آوردن تعبیر عقل اول برای اولین مخلوق حق تعالی، تعبیر وجود منبسط را به کار می‌برد (ملاصدرا، بی‌تا: ۹ و ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲/۳۲۸).

۴. تطور بحث جوهر و عرض در سه مرتبه‌ی سیر فلسفی ملاصدرا

ما به سه مرتبه‌ی سیر فلسفی صدرا و سرنوشت برخی از مباحث در هر سه مرتبه اشاره کردیم، حال بحث اصلی این است که در این سه مرحله، مبحث جوهر و عرض چه سرنوشتی دارد؟ آیا ملاصدرا در گذر از اصالت وجود وحدت تشکیکی به اصالت وجود وحدت شخصی، بر همان موضع قبلی خود درباب تعریف و حقیقت جوهر و عرض باقی مانده است یا نه؟ توجه و تفحص در آثار صدرا نشان می‌دهد که در مرحله‌ی سوم از حکمت صدرایی، ملاصدرا هم در تعریف جوهر و عرض تجدیدنظر بنیادینی دارد و هم در مصداق آن؛ همچنین براساس این سیر و برخلاف مواضع گذشته‌اش، تنها جوهر هستی را حق تعالی می‌داند و مابقی موجودات را اعراض وابسته‌ی به او در نظر می‌گیرد.

۴.۱. جوهر و عرض بر مبنای سیر اول (اصالت ماهوی یا قوم)

مباحث جوهر و عرض، قبل از ملاصدرا و در حکمت مشاء مطرح بوده است. جوهر در حکمت مشایی تعریف‌های متعددی دارد که برای اهل حکمت شناخته شده است و می‌توان این معنایی را از منابع مختلف پیگیری کرد^۱؛ آنچه لازم است در این مجال اشاره کنیم، این است که در حکمت رایج قبل از صدرا، یا براساس مبنای قوم، به جوهر، ماهیت اطلاق می‌شود: «إنّ الجوهریة هی الماهیة الّتی من شأنها، إذا وجدت، أن لا تحتاج إلی موضوع» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۹۸) و مقسم تقسیم به عرض و جوهر، ماهیت است و چون در ماهیت شدت و ضعف تحقق ندارد، جوهر نیز تقدم و تأخر و شدت و ضعف نمی‌پذیرد؛ طبیعی است که در این صورت، جوهر حرکت هم نخواهد داشت؛ چراکه ویژگی حرکت این است که تنقیض و تزئید (نقصان و زیادت) و شدت و ضعف می‌پذیرد، درحالی‌که جوهر قبول حرکت نمی‌کند (همان: ۳۳). حرکت درواقع در اعراض و آن هم برخی از اعراض، نظیر کیف و کم و این و وضع روی می‌دهد و جوهر، امری ثابت است.

در این مرحله، از باب تعریف هم جوهر تعریف می‌شود به «إذا وجد فی الخارج، کان لا فی موضوع»؛ یعنی وقتی که در خارج موجود می‌شود، نیازی به موضوع نخواهد داشت (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱/۲۹۵). صدرا این معنی از جوهر را که در آن بر مفهوم ماهوی تأکید شده است، از باری تعالی مرتفع می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳/۲۳۶).

به عقیده حکمای قبل از صدرالمتألهین، اعراض، وجودی جدای از وجود موضوع خود دارند، نهایت امر این است که میان آن‌ها و موضوعشان، اضافه و ارتباطی برقرار است و این اضافه و ارتباط، عین وجود عرض است، نه زائد بر آن.

پس بنابراین نظر، به ازای عرض، وجودی در خارج موجود است و به ازای جوهری که موضوع آن است، وجودی دیگر. پس مجموع جوهر و عرض، همان‌طور که از نظر مفهومی، دو مفهوم اند، از لحاظ مصداق و وجود نیز دو مصداق و دو وجودند. حال بنابر دلیلی که بر مبنای سیر دوم اشاره خواهیم کرد، صدرا با این نظر مخالفت می‌ورزد. او معتقد است در خارج بیش از یک وجود، موجود نیست، اما این وجود به گونه‌ای است که به اعتباری، مفهوم جوهر (مانند جسم) از آن انتزاع می‌شود و به اعتباری دیگر، مفهوم عرض (مانند سفیدی)؛ به تعبیر دیگر، از نظر حکمای قبل از ملاصدرا، عروض عرض بر جوهر، عروضی خارجی است، ولی از نظر صدرالمتألهین، ذهنی است؛ یعنی ذهن انسان در ظرف تحلیل خود، یک وجود خارجی را به دو مفهوم تحلیل می‌کند: یکی جوهر و دیگری عرض (مثل جسم و سفیدی) و سپس یکی را بر دیگر عارض و حمل می‌کند؛ و به تعبیر سوم، از نظر حکمای قبل از صدرالمتألهین، همه‌ی اعراض خارجی‌اند، ولی از نظر صدرالمتألهین، تمام اعراض تحلیلی‌اند. از این نظریه اصطلاحاً با این تعبیر یاد می‌کنند که «اعراض از مراتب وجود جواهرند» یا «از شئون وجود جواهرند» (مصباح، ۱۳۸۷: ۳۰۷/۱).

۲.۴. جوهر و عرض بر مبنای سیر دوم (اصالت وجود وحدت تشکیکی)

انقلاب معروفی که ملاصدرا در بحث جوهر و اعراض به وجود آورد، بعد از زمانی بود که این دورا به اموری وجودی (و نه ماهوی) تفسیر کرد؛ در واقع یکی از نتایج اصالت وجود، اثبات حرکت جوهری و آنگاه تبیین بسیاری از مباحث حکمی بود؛ براساس این اصل بود که صدرا حرکت در اعراض را تابع حرکت در جوهر و نشانی از آن دانست (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸۵/۳). حال، در مرحله‌ی دوم سیر فلسفی، لازم است چند تغییر بنیادین روی داده باشد که نشانگر تحول بحث جوهر و عرض باشد و ما به چند نمونه اشاره می‌کنیم:

۲.۴.۱. موضوع حرکت: اشاره شد که ملاصدرا در مرحله‌ی اول سیر فلسفی خود که با اصالت ماهیت، یا به تعبیری، با مبنای قوم سازگارتر است، برای حرکت چند موضوع را معرفی می‌کند که با اصالت ماهیت متناسب است: «ماهیت» و «هیولای متحصل مع صوره ما». در این مرحله، اصل اول این است که حرکت به موضوع حرکت نیاز دارد، وگرنه شیء، به غیر از خودش تبدیل می‌شود؛ یعنی عامه، هم وجود جداگانه‌ی حرکت‌کننده و هم وجود حرکت‌پذیرنده را لازم می‌دانند. اما در سیر دوم فلسفی که از اصالت ماهیت به اصالت وجود روی آورده می‌شود و حرکت در جوهر ثابت می‌شود، جوهر اصل خواهد شد و بنابراین، موضوع حرکت، چیزی جز خود جوهر نیست؛ به تعبیر دیگر، وقتی جوهر ذاتاً متحرک باشد، غیر از جوهر مادی، به متحرک دیگری نیاز نیست. وجود جوهر مادی عین سیلان و حرکت است؛ (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۵۳۰/۳ و جوادآملی، ۱۳۹۳: ۱۵۰/۱۲). طبق این تفسیر، «هر مرتبه‌ای از مراتب حرکت، قابل است برای مرتبه‌ی دیگر. حرکت ترکیبی است از فعلیت و قوه، از قابلیت و مقبولیت.

در باب حرکت در اعراض، قابل، جسم بود و مقبول عرض، ولی در باب حرکت در جوهر، هر مرتبه‌ای قابل است برای مرتبه‌ی بعد و هر مرتبه‌ای مقبول است برای مرتبه‌ی قبل... پس در حرکت جوهری، موضوع و مافیه‌الحرکه یکی است. در حرکت جوهری، تمام مراتب، هم موضوع‌اند و هم مافیه‌الحرکه و در اینجا، موضوع و مافیه‌الحرکه یکی است» (مطهری، ۱۳۷۶: ۳۲۷/۱۱). به‌واقع حرکت‌های عرضی، هم به موضوع نیاز دارند و هم به علتی خارجی. اگر موضوع حرکت‌های عرضی (یعنی جوهر مادی) به ذات خود متحرک نباشد، انفکاک معلول از علت لازم می‌آید (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۱۵۱).

۲.۲.۴.۲. رابطه عرض و جوهر: در آثار ملاصدرا و محققان حکمت متعالیه برای اثبات حرکت جوهری برهان‌های بسیاری^۹ ارائه شده است که دست‌کم سه‌تای آن‌ها از رابطه‌ی جوهر و عرض بهره می‌برند. در این سه برهان، سیر تدریجی، از دوگانه‌انگاری عرض و جوهر، به سوی مراتبی‌بودن رابطه و بلکه یکی‌بودن این دو میل پیدا کرده است؛ نکته‌ی پایه‌ای که نباید فراموش کنیم، این است که در این مرتبه، وجود اصیل است، وجود یکی است و وجود مشکک است. حال اگر جوهر، امری وجودی باشد و عرض هم تابع جوهر باشد، درنهایت باید در این مرحله، رابطه‌ی جوهر و عرض، به وحدت و آنگاه به وحدت تشکیکی ارتقا یابد. در این سه دلیلی که از ملاصدرا آورده شده و برای اثبات حرکت جوهری، بر رابطه‌ی جوهر و عرض مبتنی شده است، این تحول به چشم می‌خورد:

۲.۲.۴.۱. علیت طبیعت جوهری بر اعراض: در این برهان، صدرا رابطه‌ی اعراض با طبیعت جوهری را از لحاظ مجرابودن طبیعت برای فیض وجود مدنظر قرار می‌دهد و معتقد می‌شود که فیض وجود، از مجرای طبیعت، بر لوازم طبیعت می‌رسد و تحولات گوناگون در اعراض، براساس فیض متجدد و مستمری است که از بستر طبیعت جوهری می‌گذرد؛ پس تحول در لوازم و اعراض، نشانه‌ی تحولی است که در متن طبیعت جوهری روی می‌دهد و تحول آن، دلیل تجدد فیض مستمر وجود است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۰۱/۳، جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۲۳۶/۱۳). مطهری در تلخیص این برهان گفته است: «طبیعت جوهری، علت اعراض است و اعراض متغیرند. چون علت متغیر باید متغیر باشد، پس طبیعت جوهری متغیر است» (مطهری، ۱۳۷۶: ۵۲۶/۱۱).

۲.۲.۴.۲. لغیره‌بودن عرض برای جوهر: در این برهان که بر رابطه‌ی میان جوهر و عرض مبتنی است، حرکت در جوهر، از راه لغیره و وابسته‌بودن عرض اثبات می‌شود: «لما كانت الاعراض تابعة للجواهر، فتغيرها مع ثبات الجواهر كلها غير جائز، فيجب في الوجود جوهر متجدد الذات و هي لا يكون الا الطبائع الجسمانية، و ذلك لتركيبتها من مادة شأنها القوة و الزوال و من صورة شأنها الفعلية و الحصول فتتعاقدان معا الى ما شاء الله» (ملاصدرا، ۱۳۶۶ ب: ۲۷۷/۱).

عرض به حکم اینکه حقیقتی است تابع جوهر، و لازمه‌ی عرض‌بودنش این است که در مقابل جوهر هیچ استقلال‌ی نداشته باشد، در تمام احکام، تابع جوهر است. اگر عرض متغیر باشد، امکان ندارد که جوهر متغیر نباشد. پس این برهان از طریق رابطه‌ی

میان جوهر و عرض است، ولی همان رابطه‌ی عروض برقرار است؛ یعنی از باب اینکه «وجود العرض لنفسه عین وجوده لغیره». اینکه وجود عرض لغیره است، از عرض هرگونه استقلالی را نفی می‌کند و بلکه به اینجا می‌رسیم که عرض از مراتب وجود جوهر است، نه اینکه صرفاً استقلال ندارد (مطهری، ۱۳۷۶: ۱۱/۵۲۶).

۳.۲.۲.۴. اعراض، علائم تشخیص جوهر و بلکه متحد با جوهرند

برهان سوم، باز به رابطه‌ی میان جوهر و عرض مربوط می‌شود، اما رابطه‌ای که براساس آن، اعراض علائم تشخیص جوهرند. هر جوهر جسمانی، عوارض متبدلی دارد که قوم آن را عوارض مشخصه می‌دانند، اما درحقیقت، نشانه‌های تشخیص‌اند؛ مانند کم، کیف، آین، زمان و... مشخص بودن این عوارض مشخص، تابع وجود جوهر است و نام‌گذاری‌شان به مشخص، از باب مجاز است؛ زیرا تشخیص به وجود است. پس عوارض مشخصه، در وجودشان تابع وجود جوهرند؛ در نتیجه، در تحولات و تبدلات هم تابع تحول و تبدل جوهرند^{۱۰}. ملاصدرا از این هم فراتر می‌رود و اعراض را از وجهی، عین جوهر می‌داند؛ چراکه رابطه‌ی عرض و معروض و لازم و ملزوم، رابطه‌ی اتحادی است و نه انضمامی. اعراض از مراحل و مراتب حقیقت وجود معروض‌اند، در نتیجه، از مراتب جوهرند و تحول در آنها، تحول در جوهر را نشان می‌دهد. پس برهان سوم، از لحاظ وحدت جوهر و عرض، یک درجه جلوتر از مسأله‌ی تبعیتی است که در برهان دوم گفتیم (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۰۳/۳؛ جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۲۵۹/۱۳؛ مطهری، ۱۳۷۶: ۱۱/۵۲۳)؛ از همین روست که علامه‌ی طباطبایی می‌فرماید: «اعراض از مراتب وجود جوهر به‌شمار می‌روند. عرض وجودی مستقل در کنار وجود جوهر نیست. رابطه‌ی میان جوهر و عرض، عمیق‌تر از رابطه‌ی میان دو شیئی است که به هم ضمیمه شده‌اند. این دو، دو مرتبه از یک وجودند؛ یعنی یک وجود است که از مرتبه‌ای از آن، ماهیت جوهر و از مرتبه‌ی دیگر آن، ماهیت عرض انتزاع می‌شود، نه آنکه جوهر، یک وجود داشته باشد و عرض، وجود دیگری و آنگاه آن دو وجود، به یکدیگر ضمیمه شده باشند. سر این مطلب آن است که وجود فی‌نفسه عرض، عین وجود عرض برای موضوعش است. بنابراین وجود عرض، عین تعلق و ارتباط و وابستگی به وجود جوهری است که موضوع آن است و برای چنین چیزی نمی‌توان وجودی مستقل و مغایر با وجود موضوع خود قائل شد، بلکه وجودش لاجرم از مراتب وجود موضوعش است» (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۷۶/۳).

البته ملاصدرا به‌نوعی در این موضع خود باقی نمی‌ماند و عکس این سخن را می‌گوید؛ با این مطلب که «لما كانت الاعراض تابعة للجواهر فتغيرها مع ثبات الجواهر كلها غير جائز، فيجب في الوجود جوهر متجدد الذات و هي لا يكون الا الطباع الجسمانية».

۳.۲.۴. حرکت در تمام اعراض، به دلیل رابطه‌ی مراتبی جوهر با عرض: می‌دانیم

که مطابق دیدگاه مرحله‌ی اول یعنی بر مبنای نظر قوم هم جوهر ثابت بود و هم برخی از اعراض؛ و تنها در چند مورد از مقولات حرکت وجود داشت. اما بر مبنای حرکت در جوهره که در سیر دوم ثابت می‌شود، وقوع حرکت در جوهر، مستلزم وقوع حرکت در همه مقولات است؛ یکی از مواردی که سیر جدید ملاصدرا اقتضا می‌کند تصحیح

سخنانی است که بر مبنای قوم و ماترک مباحث اصالت ماهیتی است؛ از این رو علامه طباطبایی تأکید می‌کند: در همه مقولات عرضی، یک حرکت دائم و مستمر به تبع حرکت موضوع آنها، که همان جوهر شیء است، واقع می‌شود. ایشان در باور قیاسی سفر در رد سخن صدرالمتألهین که به تبع قوم، وقوع حرکت در برخی از مقولات را نفی کرده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۷۹/۳) می‌گوید: «تحقیق آن است که اگر قول به وقوع حرکت در جوهر مادی را با قول به اینکه عرض از مراتب وجود جوهر است- چنان که صدرالمتألهین بدان قائل است و در برخی از براهین حرکت جوهری بدان تصریح می‌کند- در کنار هم قرار دهیم، نتیجه‌اش وقوع حرکت در همه مقولات عرضی، که در واقع مراتب جوهر و ظهور ذات‌های جوهری هستند، خواهد بود» (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۵۸/۳).

۳.۴. جوهر و عرض بر مبنای سیر سوم (اصالت وجود وحدت شخصی)

نکته‌ی اصلی مبحث حاضر این است که ملاصدرا در سیر فلسفی سوم خود، یعنی در مرتبه‌ی اصالت وجود وحدت شخصی، حق تعالی را تنها وجود مستقل و مابقی وجودات را عین‌الربط به او می‌داند. در این مرحله، ملاصدرا تعریف و تبیینی از جوهر و عرض ارائه داده است که با این موضع سازگار است و بلکه فقط با این مبناست که می‌توان آن را طرح و از آن بحث کرد.

صدرا بر این نکته تأکید می‌کند که در حکمت مشهور، گوش شما به تعبیر و تعریف متعارف جوهر و عرض و به تقسیم موجود به جوهر و عرض عادت کرده است و تعریف‌هایی که ارائه می‌شود، جوهر و عرض‌های مشهور در بین قوم است (ملاصدرا، ۱۳۶۶ ب: ۳۵۹/۳). صدرا با یادآوری این نکته تأکید دارد که در دار وجود، جوهر و عرضی حقیقی وجود دارد که غیر از جوهر و عرض مشهور است؛ شاهده‌ی که صدرا برای این تفاوت ذکر می‌کند، آن است که این دو مفهوم، یعنی جوهر و عرض مشهور در بین حکما، در زیان عامه، از تقسیمات ماهیت و اعیان ثابته‌ای است که بویی از وجود نبرده‌اند^{۱۱} (ملاصدرا، ۱۳۶۶ ب: ۳۵۹/۳). پس جوهر با این بیان و برحسب دیدگاه مشهور، ماهیتی است غیر از وجود که هرگاه بخواهد موجود شود، به موضوع نیاز نخواهد داشت و در موضوع وجود نخواهد یافت؛ یعنی معنایش نعته برای معنی‌ای دیگر نخواهد بود. صدرا با این توضیح، به معنای مشهور عرض اشاره می‌کند و می‌گوید: عرض ماهیتی است که برحسب وجود عینی و به هنگام موجودیت عینی خود، نعته برای چیزی دیگر است؛ وی از این نکته نتیجه می‌گیرد که این دو مفهوم، مفاهیمی عام‌اند و موضوعشان ماهیتی عقلی است^{۱۲} (ملاصدرا، ۱۳۶۶ ب: ۳۵۹/۳).

اما اوج سخن صدرا که کاملاً بر سیر سوم فلسفی او متکی است و تنها با تکیه‌ی بر وحدت شخصی وجود بیان‌شدنی است، در معنی جدید از جوهر و عرض ارائه شده و براساس این معنی، حق تعالی تنها جوهر حقیقی هستی است.

۳.۴. ۱. تعریف جوهر حقیقی: از نظر صدرا جوهر حقیقی، موجود مستقلی است که به ذات و هویت خود، موجود است و بالذات واجب است (ملاصدرا، ۱۳۶۶ ب، ج ۳، ص ۳۵۹). پس اگر پیش‌تر در تعریف جوهر گفته می‌شد که «هرگاه در خارج تحقق یابد، به موضوع نیازمند نخواهد بود»، در این مرحله، به «متحقق بالذات و بی‌نیاز

مطلق» تعبیر و تعریف می‌شود. در این نوع تفسیر صدرا، وجود یادشده به نحوی است که در هستی خود، به هیچ چیز دیگری علقه و وابستگی ندارد؛ صدرا با تکیه بر این معنی، تنها مصداق این جوهر را الله تعالی می‌داند (همان). یعنی اگر بر مبنای حکمت‌های مشهور، از جواهر پنج‌گانه بحث می‌شد، اکنون جوهر فقط در وجود حق تعالی منحصر خواهد بود؛ به جرئت می‌توان این تبیین را انقلابی در انقلاب صدرا نامید؛ یعنی اگر پیش‌تر با گذر از اصالت ماهیت به اصالت وجود، معنا و مفهوم جوهر و عرض و کیفیت وجود و ارتباط و وابستگی آن‌ها به همدیگر و امکان وقوع حرکت و... معنایی تازه می‌یافت، اکنون در مصداق‌های جوهر هم انقلابی روی می‌دهد و این نکته فقط بر مبنای اصالت وجود وحدت شخصی بیان‌شدنی است که براساس آن، تنها وجود مستقل هستی، حق تعالی است.

۲.۳.۴. **تعریف عرض حقیقی:** روشن است که با تحول معنی جوهر، در معنی عرض هم شاهد تحولی بنیادین خواهیم بود: از نظر صدرا، عرض حقیقی آن است که بر حسب ذات و هویت خود، متعلق به غیر خود باشد و ذات و نهاد خود را با غیر خود صاحب شود و در نفس خود، با قطع نظر از چیزی که قوام و وجودش به آن است تصویرپذیر نباشد، چه برسد به اینکه وجود هم داشته باشد؛ پس شدت وابستگی این عرض به نحوی است که حتی در مقام تصور هم نمی‌توان لحظه‌ای آن را جدای از جوهری تصور کرد که وجودش را از آن می‌گیرد؛ در این صورت، ذاتش عبارت خواهد بود از متقوم بالغیر، نه اینکه معنی‌ای داشته باشد که آن معنی، به غیر، یعنی به موضوعی (آن‌گونه که در عرض مشهور مدنظر است)، یا ماده‌ای، یا صورتی، یا به ماده و صورت باهم، یا به فاعل، یا به غایتی نیازمند باشد^{۱۳} (همان). از نظر صدرا مصداق این عرض، همه‌ی وجودات ممکن، یعنی ماسوای حق تعالی است؛ حال، خواه این وجودات بنابر تعریف مشهور، جوهر باشند، خواه عرض (همان). به واقع «جمع موجودات امکانی، شئون وجود واجبی و اشعه و ظلال علت وجود و نور قیوم‌اند که به حسب ذات استقلال ندارند و آن‌ها را نمی‌توان منفصل و بدون ارتباط به حق ملاحظه کرد و در صمیم ذات آن‌ها احتیاج به غیر اخذ شده است، نه آنکه امری عارض و طاری بر وجودشان باشد. در دار وجود، موجود حقیقی، منحصربه‌فرد است و باقی، شئون و فنون و حیثیات یک وجودند» (لاهیجی، ۱۳۸۶: ۳۰).

صدرا ضمن یادآوری نکته‌ی یادشده و تأکید بر جوهری بودن حق تعالی می‌گوید: همه‌ی این موجودات، اعراض قائم به حق تعالی هستند و این قیام، به معنی قیام عرض به جوهر (آن‌گونه که در میان عموم مصطلح است) نیست؛ در نتیجه از قائم بودن ممکنات، یعنی اعراض در معنی حقیقی، لازم نمی‌آید که حق تعالی محل حوادث باشد. صدرا با تأکید بر این معنی، لازمه‌ی سخن متکلمان را که می‌گویند اگر خدا جوهر باشد، محل حوادث خواهد بود (غزالی، ۱۴۰۹: ۲۸ و جویبی، ۱۴۱۶: ۱۶)، رد می‌کند و علاوه بر آن، تأکید می‌کند که براساس تفسیر جدید، حق تعالی از محل بودن برای صور علمی مدنظر مشائیان (طوسی، ۱۳۷۵: ۲۹۹/۳) هم مبرا خواهد بود (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۳/۳۵۹).

۳.۳.۴. نسبت قیومیت و جوهریت: صدرا معتقد است معنایی که برای جوهر و عرض پیشنهاد می‌دهد و بر تعبیر قیام تکیه دارد، از معنایی که اهل حکمت گفته‌اند یا می‌گویند و تعبیرهایشان از ذکر این نکته عاجز است، متفاوت است و تمثیل‌هایی که عارفان برای تبیین این حقیقت ذکر می‌کنند، در شأن این حقیقت نیست و حق مطلب را ادا نمی‌کند. نکته‌ی اساسی در قیام اشیا به حق تعالی، همان قیوم بودن حق تعالی بر اشیاست (ملاصدرا، ۱۳۶۶ ب: ۳/۳۵۰). به‌واقع قیوم وجودی است که هیچ نحوه وابستگی‌ای به دیگر اشیا و وجودات ندارد اما همه‌ی وجودات به او وابسته‌اند و هم در اصل وجودیافتن و هم در حفظ و بقا به او نیازمندند.

۴.۳.۴. تحول حرکت جوهری به تجدد امثال در سیر سوم ملاصدرا: با اثبات این نکته که تنها جوهر حقیقی هستی حق تعالی است و مخلوقات هویتی جز لغیره بودن و در نتیجه، عرض بودن ندارند، سرنوشت مبحث مهمی چون حرکت جوهری که این همه ثمرات فلسفی ناب را به همراه دارد و تابعی از مسأله‌ی رابطه‌ی جوهر و عرض است، چه خواهد بود؟ جواب پیشنهادی که البته بررسی تمام جوانب آن مجال دیگری می‌طلبد، این است که بر مبنای سیر سوم صدرایی، بحث از حرکت جوهری هم باید جای خود را به بحث از تجدد امثال بدهد. به نظر می‌آید تفاوت بنیادین، تنها در دو نوع نگاه به یک حقیقت واحد باشد؛ در نگاه و سیر از بالا به پایین، یعنی از حق اول به سوی مخلوقات، یا در قوس نزول، هر لحظه تازگی هستی و هر لحظه بارش فیض هستی، با نظریه‌ی تجدد امثال مطرح و تبیین می‌شود و از جانب مخلوقات به سوی حق تعالی و مشخصاً در عالم ماده، یعنی در قوس صعود، با تعبیر حرکت جوهری از آن یاد می‌شود. برای این سخن می‌توان دلایل بسیاری ذکر کرد؛ ما در این فرصت، در ضمن جمع‌بندی مباحث گذشته، در این زمینه، تنها به شاهدهی از ملاصدرا بسنده می‌کنیم و بررسی جوانب آن را به فرصت مناسبی وامی‌گذاریم:

از نظر صدرا حرکت ذاتی جواهر جسمانی، رو به غایتی ذاتی دارد که از آن بالاتر است و با حرکت جوهری تعاقبی به آن منتقل می‌شود؛ به‌واقع هر لحظه، نشئه‌ی این وجود، از این عالم به عالم آخرت منتقل می‌شود و حق تعالی هر لحظه بدل آن را افاضه می‌کند و نوعش را با تعاقب امثال و با وجود صورت عقلی که در نزد حق تعالی همیشه موجود است، حفظ می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۶ ب: ۱/۲۷۷).

۵. نمودار خلاصه‌ی مباحث



۶. نتیجه‌گیری

بنابر آنچه اشاره شد، روشن می‌شود که ملاصدرا در حکمت متعالیه‌ی خود، سه مرحله‌ی سیر فلسفی را تجربه کرده و مباحثش را براساس آن مراحل عرضه کرده است؛ نهایی‌ترین موضع فلسفی صدرا که به دیدگاه عرفا نزدیک‌تر شده است، قول به اصالت وجود وحدت شخصی است. صدرا در مبحث جوهر و عرض نیز به تبع این مرتبه از سیر فلسفی خود، معنایی جدید از جوهر و عرض ارائه می‌دهد؛ در این مرحله، جوهر یعنی «موجود مستقلی که به ذات و هویت خود موجود و بالذات واجب است» و «عرض آن است که برحسب ذات و هویت خود، متعلق به غیر خود باشد»؛ یعنی ضمن اینکه تعریف جوهر و عرض از حوزه‌ی ماهیات به حوزه‌ی وجود معطوف می‌شود، از «بی‌نیازی و نیازمندی به موضوع» به «بی‌نیازی و نیازمندی در ذات و اصل

تحقق خارجی» تحول می‌یابد؛ ملاصدرا متناسب با این تعریف‌ها، تنها جوهر هستی را حق تعالی می‌داند که با سیر سوم فلسفه‌اش، یعنی وحدت شخصی وجود سازگار است و همه‌ی ممکنات را عرض می‌داند که با وجود تبعی بودن همه‌ی ممکنات در تفسیر اصالت وجود وحدت شخصی هماهنگ است.

یادداشت‌ها

۱. اجمالی از موضوعات مهمی که ملاصدرا در سیر سوم فلسفی خود تغییر داده، عبارت است از: گذر از وحدت تشکیکی به وحدت شخصی وجود و در نتیجه، طرح وحدت واقعیت به جای کثرت واقعیت؛ تشریح به جای علیت؛ تجلی به جای جعل و ایجاد؛ تقدم بالحق به جای تقدم بالعلیه؛ تشکیک در ظهور به جای تشکیک در وجود؛ وجود منبسط به جای عقل اول؛ بحث در خصوص حقیقت علم؛ موضوع حرکت جوهری و... (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۷۱/۱ و ۳۰۰-۳۰۱؛ ملاصدرا، ۱۴۱۷: ۶۱/۱ و عبودیت، ۱۳۸۹: ۲۳۷ به بعد).

۲. البته این سخن لزوماً به معنای خطاب‌بودن تفسیرهای قبلی نیست؛ در روابط مراتبی طولی، همه‌ی کمالات و حسن‌های مراتب مادون، در مرتبه‌ی مافوق حفظ می‌شود و خود حسنی افزون‌تر می‌یابد؛ اصولاً تحول صدرا مرتبه‌ای است، نه مرحله‌ای. تحول مرحله‌ای می‌تواند به معنای گذشتن از خطا به درست باشد، اما تحول مرتبه‌ای، به معنای گذشتن از درست به درست‌تر و درست‌ترین است.

۳. مقاله‌ی «زمینه‌ها و علل طرح نظریات فلسفی ناسازگار در آثار ملاصدرا»، سعید انواری، سیدجلیل حسین‌نیا، *خردنامه‌ی صدر*، شماره ۷۹، بهار ۱۳۹۴، صص: ۳۱ تا ۵۶. مقاله‌ی «بازسازی سیر سه‌مرحله‌ی مبحث علیت در حکمت متعالیه»، سیدحسن سعادت مصطفوی و همکاران، *حکمت صدرایی*، پاییز و زمستان ۱۳۹۲، صص: ۱۹ تا ۳۰. مقاله‌ی «ملاصدرا، وحدت تشکیکی یا وحدت شخصی»؛ گذار ملاصدرا از وحدت تشکیکی به وحدت شخصی- وجود؛ مهدی منزه، *سحر کاوندی*، حکمت صدرایی، سال پنجم، شماره‌ی دوم، بهار و تابستان ۱۳۹۶، صص: ۱۶۹ تا ۱۸۶.

۴. عند تصورنا الجوهر علی منهج آخر یناسب طریقتهم من غیر لزوم ما ینلزمه القائل بانقلاب الماهیه الجوهر و الکم و غیرهما کیفا فی الذهن و لا ارتکاب ما یرتکبه معاصره الجلیل من أن إطلاق کیف علی المعلوم و الصور النفسانية من باب المجاز و التشبیه بل مع التحفظ علی قاعدة کون العلم بکل مقولة من تلك المقولة و مع تسلیم کون العلوم کلها کیفیات فی الواقع.

۵. بل الحق أن الطبيعة بذاتها أمر سیال إنما نشأت وجودها بین مادة شأنها القوة و الزوال و فاعل محض شأنه الإفاضة فلا یزال ینبعث من الفاعل أمر و ینعدم فی القابل ثم یجبرها بإیراد البدل و هكذا علی الاتصال فذلک الأمر هو الطبيعة. و أما الحركة فهي نفس الخروج من القوة إلى الفعل و أما الخارج منها إلیه فهي المادة و الطبيعة ما به یرجح فالترکیب بینهما اتحادی و أما المخرج فهو جوهر آخر ملکی أو فلیکی.

۶. أن العلة القریبة فی کل نوع من الحركة لیست إلا الطبيعة و هی جوهر یتقوم به الجسم و یتحصل به نوعا و هی کمال أول لجسم طبیعی من حیث هو بالفعل موجود فقد ثبت و تحقق من هذا أن کل جسم أمر متجدد الوجود سیال الهویه و إن کان ثابت الماهیه و بهذا یفترق عن الحركة لأن معناها نفس التجدد و الانقضاء.

۷. و أما كون الوجود صالحا للمعلولية فلأن الماهيات غير صالحة للمجعولية بذاتها فالذى يصلح لها أما نفس الوجود أو اتصاف الماهية بالوجود لكن الاتصاف كما علمت من المراتب اللاحقة بالماهية و هو متفرع على وجود الماهية الموصوفة- و قد بينا كيفية هذا الاتصاف فبقي أن المعلول بالذات ليس إلا الوجود

۸. دربارہی این موضوع بنگرید به (شانظری، ۱۳۹۱).

۹. بنگرید به (مطهری، ۱۳۷۶: ۱۱/۵۰۳).

۱۰. مطهری، ۱۳۷۶: ۱۱/۵۲۶.

۱۱. كما أن الموجود- حسبما قرع سمعك في الحكمة المشهورة- إما جوهر و إما عرض، و هما الجوهر و العرض المشهوران، فاعلم أن في الوجود جوهرًا و عرضًا حقيقيين غير ذينك المشهورين، فإن ذينك المفهومين من أقسام الماهيات و الأعيان الثابتة التي ما شمت رائحة الوجود، و هذان من أقسام الوجود.

۱۲. ف «الجوهر» بحسب المشهور ماهية غير الوجود، حقها في أن يكون موجودة- أي: متحدة مع مفهوم الوجود العقلي الذي من المفهومات العامة الشاملة- أن لا يكون في موضوع. أي معناه ليس نعتا لمعنى آخر، و «العرض» هو الماهية التي تكون بحسب وجودها العيني و عند موجوديتها العينية نعتا لشيء آخر، فهما مفهومان عامان و موضوعاهما ماهيتان عقليتان.

۱۳. فالواجب جلّ ذكره جوهر بهذا المعنى حقيقة، و إن لم يطلق عليه اسمه تسمية بحسب التوقيف، حيث لم يرد إطلاق هذا اللفظ عليه تعالى في الشرع الأنور، و هو مفاد ما ذكرناه من المعنى و إن كان بعبارة أخرى. و العرض- بالمعنى الحقيقي الذي ذكرناه- هو وجودات الممكنات كلها سواء كان الممكن بحسب الماهية جوهرًا بالمعنى المشهور أو عرضًا.

منابع

۱. آشتیانی، جلال‌الدین، (۱۳۸۱)، شرح بر زاد المسافر صدر الدین محمد بن ابراهیم شیرازی، قم: بوستان کتاب و انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۴)، الشفاء (المنطق)، قم: مکتبة آية الله المرعشي.
۳. انواری، سعید؛ حسین نیا سیدجلیل، (۱۳۹۴)، «زمینه‌ها و علل طرح نظریات فلسفی ناسازگار، در آثار ملاصدرا»، خردنامه‌ی صدر، شماره‌ی ۷۹، صص: ۳۱-۵۶.
۴. بابایی، علی، (۱۳۹۷)، «سه‌گانه‌های حکمت اسلامی و عرفان مولوی»، جاویدان خرد، شماره‌ی ۳۳، صص: ۳۷-۷۱.
۵. بابایی، علی، (۱۳۹۵)، «نقد و تحلیل خوانش ملاصدرا از شیخ اشراق در مسأله‌ی نور و وجود»، مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، شماره‌ی اول، بهار، ص: ۶۷.
۶. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۳)، رحيق مختوم، ج ۱۲، قم: اسراء.
۷. جوینی، عبدالملک، (۱۴۱۶)، الارشاد إلى قواطع الأدلة في أول الاعتقاد، بیروت: دارالکتب العلمیة.

۸. سعادت مصطفوی، سیدحسن، (۱۳۹۲)، «بازسازی سه مرحله‌ی سیر مرحله‌ای مبحث علیت در حکمت متعالیه»، حکمت صدرایی، دوره‌ی ۲، شماره‌ی ۱، صص ۳۰-۱۹.
۹. شانظری، جعفر؛ گنجور، مهدی، (۱۳۹۱)، «جوهر و تطورات آن در حکمت سینوی»، پژوهش‌های هستی‌شناختی، شماره‌ی ۲، صص: ۱۵۹-۱۸۵.
۱۰. شکر، عبدالعلی و حامی، مرتضی، (۱۳۹۵)، «ملاصدرا، از تشکیک عامی تا توحید خاصی»، خردنامه‌ی صدر، شماره‌ی ۸۶، زمستان، صص: ۷۸ - ۱۰۰.
۱۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۳۸۸)، ترجمه و شرح بدایة‌الحکمة، ترجمه‌ی علی شیروانی، چاپ هشتم، قم: مؤسسه‌ی بوستان کتاب.
۱۲. طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۳۷۵)، شرح الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات، قم: نشر البلاغة.
۱۳. عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۸۹)، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۱، تهران: سمت.
۱۴. غزالی، ابوحامد، (۱۴۰۹)، الاقتصاد فی الاعتقاد، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۱۵. لاهیجی، محمدجعفرین محمدصادق، (۱۳۸۶)، شرح رساله‌المشاعر ملاصدرا، قم: بوستان کتاب.
۱۶. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۶)، درس‌های اسفار: مبحث حرکت (مجموعه آثار استاد شهید مطهری)، تهران: صدر.
۱۷. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۷)، مجموعه آثار شهید مطهری، قم: صدر.
۱۸. مصباح، محمدتقی، (۱۳۸۷)، شرح نهایی‌الحکمة، قم: مؤسسه‌ی آموزشی پژوهشی امام خمینی.
۱۹. ملاصدرا، محمدبن‌ابراهیم، (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۰. _____، (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، تهران: انجمن حکمت و فلسفه‌ی ایران.
۲۱. _____، (۱۳۶۶ الف)، تفسیر القرآن الکریم، قم: بیدار.
۲۲. _____، (۱۳۶۶ ب)، شرح أصول کافی، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۳. _____، (۱۳۶۸)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، قم: مکتبه المصطفوی.
۲۴. _____، (۱۳۸۷)، سه رساله‌ی فلسفی: متشابهات القرآن، المسائل القدسیة، اجوبة المسائل، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه‌ی علمیه‌ی قم.
۲۵. _____، (۱۴۱۷)، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، بیروت: مؤسسه‌ی تاریخ العربی.

۲۶. _____، (پی‌تا)، *ایقاز النائمین*، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه‌ی ایران.

۲۷. ملاصدرا، محمدبن‌ابراهیم؛ حائری‌یزدی، مهدی، (۱۳۶۷)، *آگاهی و گواهی: ترجمه و شرح انتقادی رساله‌ی تصور و تصدیق صدرالمتألهین شیرازی*، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۲۸. منزّه، مهدی و کاوندی، سحر، (۱۳۹۶)، «ملاصدرا، وحدت تشکیکی یا وحدت شخصی؛ گذار ملاصدرا از وحدت تشکیکی به وحدت شخصی-وجود»، *حکمت صدرایی*، سال پنجم، شماره‌ی دوم، بهار و تابستان، صص: ۱۶۹ تا ۱۸۶.