

نظریه تفصیل در تغایر و اتحاد جوهر و عرض

محمدحسن فاطمی نیا^۱

چکیده

در نسبت میان جوهر و عرض، چهار دیدگاه مطرح وجود دارد؛ ۱. اتحاد وجودی - تغایر ذهنی ۲. اتحاد وجودی - تغایر تحلیلی ۳. تغایر وجودی ۴. تغایر وجودی غیرتباینی. ما ضمن پذیرش سه دیدگاه از دیدگاه‌های چهارگانه، به خلق نظریه‌ای تفصیلی بین آن‌ها رسیده ایم؛ طوری که صدق یک پارچه هر کدام از نظریات سه‌گانه را بر همه اعراض ابطال کرده‌ایم؛ بدین گونه که نظریه «اتحاد وجودی - تغایر ذهنی» را فقط شامل اعراضی مثل عدد، مقولات نسبی و کیف استعدادی دانسته‌ایم و نظریه «اتحاد وجودی - تغایر تحلیلی» را شامل اعراضی از قبیل «کم متصل» و «کیف مختص به کم» دانسته و نهایتاً دیدگاه اخیر یعنی تغایر وجودی غیرتباینی را صرفاً شامل اعراضی از قبیل کیف نفسانی و کیف محسوس معرفی کرده‌ایم.

واژگان کلیدی: تغایر جوهر و عرض، اتحاد جوهر و عرض، تغایر تحلیلی، تغایر غیرتباینی.

مقدمه

ما در مقاله حاضر تعریف عام از جوهر و عرض را مد نظر قرار خواهیم داد. یعنی مقصود ما از جوهر، همان امری است که وجود آن برای تحقق نیاز به موضوع ندارد؛ برخلاف عرض که بدون وجود موضوع، امکان تحقق ندارد. اما آیا جوهر و عرض در خارج به یک موجودند و اتحاد وجودی دارند یا دو وجود مغایرند؟ در این بین، برخی (نراقی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۷۳۵؛ ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۶) قائل به تغایر وجودی آن دو شده‌اند و برخی دیگر (علم الهدی، ۱۳۹۷) قائل به اتحاد وجودی و تغایر ذهنی شده و دسته‌ای دیگر (نبویان، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۴۳۹) دیدگاه اتحاد وجودی و تغایر تحلیلی (تغایری که صرفاً ذهنی نیست بلکه منشأ در خارج دارد) را انتخاب کرده‌اند.

اما بنا بر تقسیم‌بندی منطقی می‌توان گفت چنانچه جوهر و عرض در خارج اتحاد وجودی داشته باشند، مفهوماً یا متحدند یا مغایر است و اگر جوهر و عرض در خارج تغایر وجودی داشته باشند، در اینجا نیز می‌توان گفت مفهوماً یا متحدند یا متغایر. پس عقلاً چهار دیدگاه را می‌توانیم فرض کنیم:

۱. تغایر مفهومی - تغایر وجودی (صحیح)
۲. اتحاد مفهومی - اتحاد وجودی (غلط)
۳. تغایر مفهومی - اتحاد وجودی (صحیح)
۴. اتحاد مفهومی - تغایر وجودی (غلط)

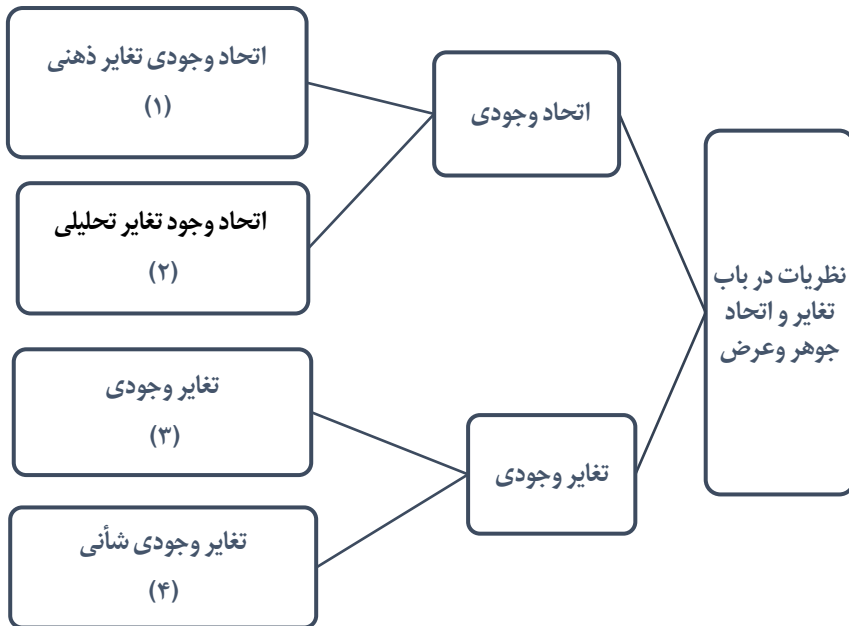
روشن است که دو احتمالی که قائل به عینیت مفهومی «جوهر» و «عرض» هستند خطاست؛ زیرا مفهوم ذهنی که ما از جوهر داریم دقیقاً متغایر با مفهومی ذهنی است که از «عرض» داریم. فهم ما از جوهر، مفهومی است که برای تحقق نیاز به موضوع ندارد و فهم ما از عرض، وجودی است که برای تحقق در خارج نیاز به موضوع دارد. پس دو دیدگاه کلان باقی می‌ماند؛ «تغایر مفهومی - تغایر وجودی» و «تغایر مفهومی - اتحاد وجودی» که به اختصار از آن دو با عنوان تغایر وجودی و اتحاد وجودی یاد خواهیم کرد. اما هرکدام از تغایر و اتحاد وجودی خود قائلین مختلفی دارند.

۱. برای بحث مبسوط در مورد جوهر ر.ک به:

E..J Lowe. the possibibility of metaphysic.
Idem. A survey of metaphysics.

در مورد «اتحاد وجودی» می‌توان دو دیدگاه را لحاظ کرد. گاهی «جوهر» و «عرض» صرفاً تغایر ذهنی دارند و هیچ‌گونه تغایری در خارج بین آنها پیدا نمی‌شود و گاهی نیز ذهن با تأمل بیشتر به اینجا می‌رسد که نباید به صرف تغایر ذهنی اکتفا کند. بلکه در وجود تأمل کرده و یک نوع تغایر تحلیلی نیز می‌یابد؛ به طوری که این تغایر صرفاً کار ذهن نیست، بلکه ذهن آن را از خارج یافته است. لذا در اینجا نیز ما با دو دیدگاه مواجه هستیم؛ دیدگاه اتحاد وجودی و تغایر ذهنی و دیدگاه اتحاد وجودی و تغایر تحلیلی.

اصطلاح تغایر تحلیلی در مقاله حاضر بدین معناست که ذهن این تغایر را از خود خلق نکرده، بلکه از خارج کشف نموده است در مقابل تغایر ذهنی صرف که خاستگاه آن صرفاً ذهن است. گاهی نیز دو وجود به دلیل فی نفسه بودنشان متغایرند. در این بین، اگر یکی نسبت به دیگری فی نفسه لغیره نباشد، آن دو وجود متغایر کاملاً متباینند. ولی اگر یکی نسبت به دیگری فی نفسه لغیره باشد، آن دو وجود متغایر را اصطلاحاً غیر متباین می‌نامیم. اگر وجودی (الف) در عین تغایر با وجود (ب) با آن غیر متباین باشد (یعنی وجود (ب) وجودی لغیره برای (الف) باشد، وجود (ب) شأن یا رتبه وجود (الف) خواهد بود؛ مثل سیب و سرخی آن. لذا خود نظریه تغایر به دو دیدگاه تقسیم می‌شود؛ تغایر تباینی وجودی و تغایر غیر تباینی وجودی (شأنی). پس تا اینجا با چهار دیدگاه روبرو هستیم. در ذیل ضمن تبیین دقیق دیدگاه‌ها، به سنجش آنها و انتخاب دیدگاه صحیح خواهیم پرداخت. نسبت به هم تباین دارند. یعنی هیچ‌کدام نقش شأن و رتبه برای دیگری بازی نمی‌کند.



۱. اتحاد وجودی و تغایر ذهنی

این دیدگاه قائل است که جوهر و عرض صرفاً در ساحت ذهن تغایر دارند و در خارج از ذهن تنها با یک فرد واحد روبه‌رو هستیم. این طور نیست که به‌طور مجزاً جوهری مثل «سیب» و عرضی مثل «سرخ» داشته باشیم. بلکه ما فقط با فرد بسیط و واحدی به نام «سیب سرخ» مواجهیم. لذا عرض نه تنها مستقل از جوهر، بلکه به‌عین وجود جوهر نیز در خارج محقق نیست؛ مثلاً فوقیت برای سقف نه مستقل از سقف و نه به‌عین سقف وجود دارد. پس اعراض نه به‌نحو خارجی موجودند و نه به‌نحو تحلیلی. بلکه در خارج تنها وجود واحدی است که در ذهن به دو مفهوم جوهر و عرض تجزیه می‌شود:

«دوگانه جوهریت و عرضیت براساس مبانی ملاصدرا می‌تواند ساختارهای پیشینی ذهنی در نظر گرفته شود و تقسیم جوهر و عرض ... یک تقسیم سوپزکتیو تلقی گردد. پس بر این اساس لازم نیست حتماً عرضیت یا جوهریت را به‌نحو معقول ثانی فلسفی دارای تحقق و وجود بدانیم. بلکه می‌تواند امری یکسره ذهنی و از ساختارهای ذهنی تلقی شود» (علم الهدی، ۱۳۹۷، ص ۱۴۹).

این دیدگاه قائل است به اینکه مقتضای دستگاه فلسفی صدرالمتهالهمین تقسیم خارجی جوهر و عرض را برنمی‌تابد. یعنی دستگاه فلسفی مذکور نه تنها نیازی به تقسیم مذکور ندارد، بلکه از اساس این تقسیم را برنمی‌تابد؛ چراکه فلسفه صدرایی با قائل شدن به اصالت وجود و آموزه‌های مبتنی بر این اصل بنیادین (مانند اینکه ملاک تشخیص موجودات وجود آنهاست و نه اعراض ایشان) و پذیرش حرکت در حقیقت موجودات و نظریه حرکت جوهری، مسیری را در پیش می‌گیرد که با فلسفه ارسطویی و حکمت سینوی به‌نحو اساسی دچار تمایز است و این تمایز به مباحث اصلی وجودشناسی این دو نظام فلسفی سایه می‌افکند. اما از سوی دیگر، آنچنان‌که باید و شاید، نظام فلسفی ملاصدرا از مفاهیم و اصلاحات متافیزیکی تفکر ارسطویی پالایش نشده است (همان، ص ۱۵۱).

ممکن است گفته شود دست‌کم برخی از اعراض و صفات یک شیء تغییر پیدا می‌کند بی‌آنکه ذات یا جوهر آن تغییر یابد و همین انفکاک‌پذیری نشان‌دهنده تغایر خارجی جوهر از عرض خواهد بود. لذا آیا می‌شود گفت این تمایز صرفاً یک تمایز ذهنی است؟

ایشان مدعی‌اند که براساس مبانی تفکر صدرایی، تفکیک اعراض از جوهر در یک موجود جداسازی‌ای ذهنی است و لحاظ جوهر و عرض برای موجود مورد نظر ناشی از ذهن و ساختار آن است. لذا «فلسفه طرح اعراض به‌عنوان یک قسم از موجودات خارجی در تفکر فیلسوفان ارسطویی و مشائی آن بود که می‌خواستند برای پرهیز از شبهه عدم بقاء موضوع و قابل شناخت شدن حقیقت خارجی، حرکت را صرفاً محدود به عوارض بدانند و نه ذوات. ولی با تغییر نگرش در فلسفه

صدرایی به بحث حرکت و اینکه حرکت امری اشتدادی و لبس بعد اللبس می‌شود، دیگر نه شبهه عدم بقاء موضوع پیش می‌آید و نه اینکه شناخت حقیقی قرار است به ذوات و ماهیات تعلق گیرد (بلکه به وجود تعلق می‌گیرد) تا متحرک شدن ذوات بخواهد سبب غیر قابل شناخت شدن حقیقت بشود. پس در نظام فلسفی ملاصدرا اصولاً پذیرش حرکت در جوهر و ذات بلاشکال می‌شود و ضرورتی ندارد که در مقابل ذوات قائل به ساحت اعراض در اشیاء خارجی بشویم و حرکت را صرفاً در ساحت اعراض مجاز بدانیم» (همان، ص ۱۵۸-۱۵۹).

سنجش نظریه اول:

به نظر می‌رسد تغییرات متافیزیکی و مبنایی در فلسفه صدرا ما را از تقسیم خارجی جوهر و عرض مستغنی نمی‌کند؛ چراکه منحصر کردن خاستگاه ظهور مفهوم جوهر و عرض در پرهیز از شبهه عدم بقاء موضوع و قابل شناخته شدن حقیقت خارجی صحیح نباشد؛ زیرا فارغ از نگرانی از عدم شناخت ذات در صورت حرکت جوهری، ذهن از انفکاک‌پذیری برخی از ویژگی‌های یک شیء بدون اینکه اصل آن شیء تغییر یافته باشد، استنباط می‌کند که شیء مذکور یک جهت حقیقی دارد که ثابت است و یک جهت حقیقی دیگر دارد که متغیر است. یعنی این‌گونه نیست که ذهن از طرف خود چنین تقسیم‌بندی‌ای انجام داده باشد. چگونه ممکن است ذهن نسبت به خارج حقیقتاً حکمی را صادر کند، بدون اینکه منشأ خارجی داشته باشد. خواه موجود خارجی واحد دو معنا (محکی) داشته باشد (نظریه تغایر تحلیلی) یا موجود خارجی از دو وجود «افی نفسه» و «افی نفسه لغيره» تشکیل یافته باشد (نظریه تغایر غیرتباینی شأنی).

می‌توان پرسید که آیا در مثال «سیب سرخ است»، بالاخره سرخی در خارج مصداقی دارد یا ندارد؟ اگر نه که اصلاً قضیه «سیب سرخ است» کاذب است و اگر آری، پس هر دو با یک وجود موجودند و تغایر آنها تحلیلی است (نه صرفاً ذهنی). لذا به نظر می‌رسد بنا بر نظریه مذکور، اصلاً سرخی مصداقی در خارج نخواهد داشت. در این صورت به چه اعتباری قضیه «سیب سرخ است» صادق است؟

۲. اتحاد وجودی و تغایر تحلیلی

برخلاف دیدگاه اول، این نظریه می‌گوید این‌طور نیست که صرفاً یک وجود داشته باشیم و ذهن از پیش خود دو مفهوم متمایز متقابل مثل «جوهر» و «عرض» را ساخته و پرداخته کند. بلکه ذهن از تحلیل فرد واحدی مثل «سیب سرخ» بدین نتیجه می‌رسد که وجود مذکور، هم مصداق مفهوم «سیب» است و هم مصداق مفهوم «سرخ» است. به راستی دو مفهوم متمایز در یک فرد واحد تحقق پیدا کرده است. اما چگونه از فرد واحد وجود می‌توان دو مفهوم متغایر اصطیاد کرد؟

دیدگاه حاضر قائل است که در خارج از ذهن نیز تغایر وجود دارد. اما این طور نیست که تغایر مذکور در فرد خارجی سبب تکثر فرد خارجی شود. یعنی به هیچ وجه ترکیب خارجی را به بار نمی آورد. اما چگونه می توانیم به تعدد و تغایری در خارج از ذهن قائل بشویم، در عین حال هیچ نوع ترکیب خارجی را همراه آن فرض نگیریم؟ یعنی چگونه در خارج در آن واحد هم تغایر هست و هم تکثر نیست؟ هل هذا الا التناقض؟

قائلین این نظریه می گویند ما «در موطن خارج با یک فرد واحدی همچون فرد واحد سبب سرخ مواجهیم. ولی ذهن در مقام تحلیل آن وجود بسیط، معانی گوناگونی را از آن کشف می کند» (نبویان، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۴۴۱). یعنی این تغایر یک تغایر تحلیلی است که ذهن از منشأ خارجی انتزاع نموده و کشف می کند. اما چگونه ذهن این تغایر را می یابد؟ خاستگاه این قول یعنی اتحاد وجودی و تغایر تحلیلی این است که ایشان قائل به تحقق معانی و محکی های مختلف در موطن وجود واحد هستند. ولی اگر در نظریه مزبور فرد واحدی از وجود، با معانی متغایر و متعدّد فرض شده باشد، این سؤال مطرح می شود که جای معنا ذهن است یا خارج. اگر ذهن است که تغایر فقط ذهنی است نه خارجی و اگر در خارج است، چگونه در خارج معانی متعدد و متکثر در یک وجود موجودند؟

ابتدا به بخش اول سؤال می پردازیم. هر مفهوم ذهنی حکایت کننده یک محکی است. به محکی یک مفهوم معنا گفته می شود (نبویان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۴۲) و فرد اشاره به حقیقتی متشخص و مصداقی جزئی دارد (همان، ص ۴۷). اما معنا در کجا تحقق می یابد؟ معنا در موطن فرد و با آن فرد موجود است. اگر وجود فرد در خارج باشد، معانی نیز ضمن آن فرد در خارج محقق خواهند شد و اگر فرد در موطن عدم باشد (مثل فرد «دور» که در موطن عدم موجود است)، معانی آن نیز در موطن عدم موجود است و اگر فردی باشد که در موطن اعتبار تحقق پیدا می کند (مثل «ماهیت من حیث هی»)، معانی آن نیز در موطن اعتبار تحقق می یابد (برای تفصیل بیشتر ر. ک به: نبویان، همان، ج ۱، کل فصل اول).

اما بخش دوم سؤال اینکه اگر جای معنا در خارج است، چگونه معانی متعدد در یک وجود موجودند؟ راز این مسأله در این است که در یک فرد از وجود، معانی و محکی های مختلفی می توانند تحقق پیدا کنند:

«علت این تحلیل ذهنی، کثرت خارجی نیست. بلکه چون علم حصولی جز از طریق مفهوم، صورت نمی پذیرد و مفهوم نیز گرچه در بجهای است به خارج، در بجهای تنگ است. آدمی با یک مفهوم همه واقعیت یک شیء را در نمی یابد. از این رو چاره ای ندارد جز آنکه از در بجهای متعدد (مفاهیم گوناگون) بدان شیء بنگرد تا هرچه بیشتر وجود آن را کشف کند و این یعنی آنکه عقل ما شیء را به امور متعدد تحلیل می کند» (فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۱۷-۱۹).

اما فرق نظریه حاضر با نظریه قبلی - که اتحاد وجودی و تغایر ذهنی را ترسیم می‌کرد - دقیقاً چیست؟ می‌توان گفت در آنجا ذهن از آن جهت که ذهن است، دو مفهوم عرض و جوهر را خلق می‌کند. یعنی «مفهوم جوهر و مفهوم عرض تنها در ظرف ذهن با یکدیگر متغایرنند. ولی در ظرف خارج تنها یک وجود است که هم مصداق برای مفهوم جوهر است و هم مصداق برای مفهوم عرض» (نبویان، همان، ج ۲، ص ۴۴۱). ولی در نظریه حاضر، ذهن «کشف» خارج می‌کند. یعنی ذهن در مقام تحلیل خارج، معانی گوناگونی را از آن کشف می‌کند، نه آنکه معانی مذکور را از طرف خود خلق کند.

اما فرق نظریه حاضر با دو نظریه بعدی (تغایر وجودی) در این است که به تصوّر قائلین نظریه حاضر، اختلاف دیدگاه تغایری‌ها با اتحادی‌ها به مبنای آنها برمی‌گردد؛ اختلافی مبنایی که یک طرف آن می‌گوید فرد واحد از وجود نمی‌تواند موطن تحقق معانی و محکی‌های متعدد و متکثر باشد و دیدگاهی که می‌گوید یک فرد یا مصداق از وجود می‌تواند موطن تحقق معانی و محکی‌های مختلف از مفاهیم گوناگون و متعدد باشد؛ یعنی ممکن است یک وجود مستجمع معانی و محکی مفاهیم مختلف باشد. وقتی کتابی روبه‌روی من وجود دارد، می‌توانم بگویم:

۱. کتابی روبه‌روی من وجود دارد.
۲. وجودی روبه‌روی من وجود دارد.
۳. سفیدی روبه‌روی من وجود دارد.
۴. عرضی روبه‌روی من وجود دارد.
۵. جوهری روبه‌روی من وجود دارد.
۶. جسمی روبه‌روی من وجود دارد.

تمام این حقایق و معانی به یک وجود موجودند. به این دلیل که «تکثر معانی مستلزم تکثر فرد نیست؛ چراکه فرد در عین آنکه واحد است، مجمع معانی گوناگونی است که هر معنا تنها یکی از ویژگی‌های آن فرد است» (همو، ج ۱، ص ۳۷).

قائلین نظریه مذکور مدعی‌اند که دلیل بسیار متقنی که می‌توان گواهی بر صحت این مبنا و نیز شاهدهی بر اتحاد خارجی جوهر و عرض باشد، صحت حمل عرض بر جوهر است که از نوع حمل شایع صناعی است. حمل شایع صناعی حمل مصداقی و وجودی است نه مفهومی؛ مثلاً وقتی گفته می‌شود «انسان حیوان ناطق است»، می‌خواهیم بگوییم «مفهوم انسان همان مفهوم حیوان ناطق است». ولی وقتی می‌گوییم «احمد انسان است»، می‌خواهیم بگوییم «احمد جزء مصداق انسان است» و وقتی نیز گفته می‌شود «سیب سرخ است»، نمی‌خواهیم «سیب» را معنی کنیم، بلکه می‌خواهیم بگوییم سیب از مصداق مفهوم سرخی است. یعنی سیب و سرخی در یک وجود جمع

می‌شود؛ زیرا در هر حملی یک جهت وحدتی باید وجود داشته باشد و یک جهت تمایز. جهت تمایز واضح است؛ چراکه معنا و محکی سیب با سرخی متفاوت است. اما چه چیز باعث صحت این حمل می‌شود؟ هیچ راهی وجود ندارد، الا اینکه وجودی باشد که هم مصداق سیب باشد و هم مصداق «سرخی». و الا حمل معنا پیدا نمی‌کند (همو، ج ۳، ص ۴۴۰).

سنجش نظریه دوم:

سنجش ۱: به نظر می‌رسد نظریه مذکور دچار مغالطه مصادره به مطلوب است. یعنی ابتدا فرض می‌گیرد که با فرد واحد و بسیطی از وجود مواجه است و در گام دوم جوهر و عرض را معانی مختلف در موطن فرد مذکور تلقی می‌کند. درحالی‌که اگر نظریه تعدد معانی متعدد در موطن وجود واحد را هم صحیح بدانیم، ابتدا باید اثبات کنیم وجودی که با آن مواجهیم واحد است و در گام دوم مدعی جمع معانی متعدد در آن باشیم و امر اول تحلیلاً مقدم بر امر دوم است. به بیان دیگر، نزاع ما اینجا است که شما از کجا فهمیدید «سیب سرخ» فرد واحد یا وجود بسیطی است که در گام بعد معانی متعدد را به آن وجود منتسب می‌کنید؟ لذا اگر هم نظریه جمع تعدد معانی در وجود واحد صحیح باشد، در محل بحث ما (یعنی جوهر و عرض) جایی نخواهد داشت. این اشتباه راهبردی است که معانی‌ای مثل «جوهر» و «عرض» را به سهولت مانند معانی «کتاب» و «جسم» و ... که بر وجود واحدی اطلاق می‌شوند تلقی کنیم. وقتی می‌توانید ادعا کنید که معانی گوناگون (صرف نظر از تقابل تناقض معنایی جوهر و عرض) بر وجودی واحد اطلاق می‌شوند که در گام اول، واحد بودن وجود را اثبات کرده باشید. در حقیقت به صرف اینکه خود را مواجه با وجودی مثل سیب سرخ می‌بینید و به صرف اینکه عرفاً می‌توانید به آن وجود، معنای «سرخی» و معنای «سیب» را اطلاق کنید، نمی‌توانید نتیجه بگیرید که وجودی که در برابر ماست وجود واحدی است. چه بسا سرخی سیب با خود سیب تغایر وجودی داشته باشد و تغایر مذکور با صرف مشاهده حاصل نشود. در نهایت وقتی می‌توانیم بگوییم معانی مختلف در وجود واحد جمع شده‌اند که پیش از آن، واحد بودن وجود مزبور برای ما ثابت شده باشد.

سنجش ۲: از جمله ادله‌ای که نظریه مذکور روی آن تأکید می‌ورزد این است که می‌گویید در حمل شایع صناعی ما نیاز به حیثیت وحدت داریم. یعنی وقتی (الف) را بر (ب) حمل می‌کنیم، در حقیقت می‌خواهیم بگوییم (الف) با (ب) در یک وجود قابل جمع هستند. وقتی می‌گوییم سیب سرخ است، پس وجودی داریم که مستجمع معنای سیب و معنای سرخی است. اما باید گفت بر فرض که جهت وحدت در همه حمل‌ها لازم باشد، در مثال مذکور سیب با سرخ - که عرض نیست - وحدت دارد نه با سرخی که عرض است و نباید مبدأ اشتقاق «سرخی» را با خود مشتق «سرخ»

یکی بگیریم. «سرخ» یعنی چیزی که دارای «سرخی» است. در نتیجه حمل در «سیب سرخ است» حمل ذوهو است نه هوهو. یعنی در اینجا سیب با امری که داری سرخی است وحدت دارد نه با خود «سرخی» به بیان دیگر:

سیب سرخ است

↓

سیب، شیء دارای سرخی است

سیب = سرخ = شیء دارای سرخی

سیب ≠ سرخی

در نتیجه سیب با «شیئی که دارای سرخی» است وحدت دارد، نه با سرخی. یعنی ما وجودی داریم که هم سیب است و هم شیئی که داری سرخی (سرخ) است. لذا قائلین نظریه مذکور دچار مغالطه یکی گرفتن مبدأ اشتقاق با خود مشتق شده‌اند. در نتیجه وحدت در حمل شایع نمی‌تواند مؤید نظریه مذکور واقع شود؛ چراکه اساساً هیچ عرضی بر هیچ جوهری حمل‌پذیر نیست. به بیان دقیق‌تر، خود نعت (سرخ) بر ذات حمل نمی‌شود. بلکه این وجود نعتی است (سرخ) که قابلیت حمل بر ذات را دارد:

«انّ الحمل - الذی هو اتحاد المختلفین بوجه - لایتحقق فی وجود المختلفین النفسی؛ و انما یتحقق فی الوجود النعتی، بأن یکون احد المختلفین ناعتاً بوجوده للآخر، و الآخر منوعاً به. و بعبارة اخرى: احد المختلفین هو الذات بوجوده النفسی و الآخر هو الوصف بوجوده النفسی (طباطبایی، ۱۳۹۲، ص ۵۴۵).

به‌عنوان نمونه، وقتی گفته می‌شود احمد عالم است، احمد با «عالمیتی» متحد شده است که وجود نعتی است نه با خود «علم». لذا می‌گوییم احمد عالم است و نمی‌گوییم احمد علم است، الاً مجازاً.

سنجش ۳: نظریه مذکور قدرت حلّ چالش جمع شدن وجود «لا فی موضوع» و وجود «فی موضوع» در وجود واحد را ندارد. بدین بیان که نظریه مذکور تلاش می‌کند گزاره‌های ذیل را باهم جمع کند:

۱. «اتحاد وجودی» یعنی ما با وجود واحد بسیط سروکار داریم و «تغایر تحلیلی» یعنی تغایری که ذهنی نیست، بلکه منشأ حقیقی دارد که ناشی از تحلیل کشفی (نه خلقی) ذهن از موطن واحد وجود است.

۲. معنای «جوهر» چیزی در مقابل (نقیض) معنای «عرض» است. سؤالی که به ذهن می‌آید این

است که اگر ما در خارج از ذهن با وجود واحد بسیط سروکار داریم و قرار است ذهن با عمل تحلیل، معنا را از واقع خارجی کشف کند نه اینکه از خود خلق نماید، چگونه است که ذهن از وجود واحد بسیط دو معنای متناقض «لا فی موضوع» و «فی موضوع» کشف می‌نماید. بله، حداکثر می‌توانیم جمع معانی مختلف (نه متناقض) را در وجود واحد بپذیریم و بگوییم شیء روبه‌روی من جسم، کتاب، کاغذ و ... است. یعنی از این جهت که سه‌بعدی است "جسم" است و از آن جهت که قابلیت مطالعه دارد "کتاب" است و از آن جهت که جنسش کاغذی است "کاغذ" محسوب می‌شود. اما نمی‌توانیم بگوییم شیء که در برابر من است، چون «لا فی موضوع» است معنای عرض بر آن صادق است و چون «فی موضوع» است معنای جوهر نیز بر آن صدق می‌کند؛ چراکه یک وجود یا فی موضوع است یا لا فی موضوع. و الا ما با مصداق صریح جمع متناقضان روبه‌رو هستیم. در نتیجه نمی‌توانیم تقابل معنای جوهر و عرض را در ساحت معنا حبس کنیم و از ترشح آن به عالم وجود ممانعت کنیم؛ چراکه بنا بر فرض نظریه حاضر، اگر معنا همان کشف تحلیلی از وجود است، آیا نباید فرد وجود بسیط واحد در درون خود تغییری داشته باشد که بتوانیم با تحلیل دو معنای متناقض را کشف کنیم؟ چگونه یک وجود بسیط هم حامل معنای لا فی موضوع است و هم معنای فی موضوع؟

در نتیجه مدعای مذکور دست کم در موضوع جوهر و عرض، به نوعی دچار خودتناقضی است؛ چراکه در حقیقت بین گزاره (۱) و (۲) تناقض وجود دارد. نتیجه اینکه نظریه اتحاد وجودی و تغایر تحلیلی، چالش تناقض جوهر و عرض را نمی‌تواند برطرف کند و در برابر آن تاب‌آوری ندارد (برای تفصیل بیشتر در این زمینه ر. ک به: مقاله «سنجش نظریه اتحاد وجودی - تغایر معنایی جوهر و عرض استاد فیاضی دام‌پله» از نویسنده).

۳. تغایر وجودی

در نظریه دوم مشاهده کردیم که کشاندن تناقض در ساحت معنا و تلاش در استخراج دو معنای متناقض از تحلیل وجود واحد، کاری از پیش نمی‌برد. بوعلی سینا تمایز جوهر و عرض و جمع‌ناپذیری آنها در وجود واحد را چنین ترسیم می‌کند:

«من الممتنع ان یکون شیء واحد ماهیه مفتقره فی الوجود الی ان یکون [ای یوجد] شیء من الاشياء هو فیه کالشیء فی الموضوع و تکنون مع ذلک ماهیه غیر محتاجه [فی الوجود] الی ان یکون [ای یوجد] شیء من الاشياء هو فیه کالشیء فی الموضوع، فلیس شیء من الاشياء هو عرض و جوهر»^۱ (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۶).

۱. ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۶.

خاستگاه تغایر وجودی را می‌توان در انفکاک‌پذیری پی گرفت. به‌راستی وقتی سیبی در عین بقا، سرخی خود را از دست می‌دهد و رنگ دیگری را به خود می‌گیرد، مگر جز به معنای دوئیت و اثنیت است؟ یا از اینکه سیبی باقی است و هنوز رنگ زردی بر آن عارض نشده، می‌توانیم به راحتی دریافت کنیم که وجود زردی هنوز تحقق نیافته است و در نتیجه وجود زردی غیر از وجود خود سیب است. البته نظریه حاضر به چگونگی همراهی جوهر و عرض توجهی ندارد. البته این نظریه صرف یک فرض بدون قائل است که برای تکمیل همه فروض ممکن در تقسیم نظریات جوهر و عرض در اینجا ذکر کردیم.

سنجش:

ادله‌ای که در دیدگاه حاضر ارائه شده است، بر فرض که نتوان بر آن خدشه وارد کرد، تبیین مکفی را ارائه نمی‌دهد؛ زیرا بیانگر چگونگی این تغایر نیست. به این دلیل که ما در خارج ذهن با یک تغایر ملموس قابل مشاهده مواجه نیستیم. طبیعتاً اگر کسی مصرّ به دیدگاه تغایر وجودی باشد، طوری تغایر را باید تبیین کند که همراهی جوهر و عرض را در وجودات به ظاهر واحد تبیین کند. به بیان صریح، انضمام دو وجود متغایر لئفسه و لغيره قطعاً شبیه انضمام دو وجود لئفسه نیست. لذا دیدگاه دوم تلاش مضاعفی است از طرف برخی قائلین به دیدگاه تغایر وجودی در حل این مسأله. پس مشکل دیدگاه سوم فقدان تبیین لازم برای تغایر جوهر و عرض است.

۴. تغایر وجودی غیر تباینی (شأنی)

نظریه حاضر از دو مؤلفه عمده تشکیل شده است:

- تغایر وجودی جوهر و عرض
- عدم تباین وجودی جوهر و عرض

۴-۱. تبیین تغایر وجودی در نظریه حاضر

خاستگاه تغایر وجودی در نظریه حاضر به اینجا برمی‌گردد که واقعیت و وجود به واقعیت «فی نفسه» و «فی نفسه لغيره» تقسیم می‌شود. سیب را که جوهر است «واقعیت فی نفسه»، و سرخی را که عرض است «واقعیت فی نفسه لغيره (وجود رابطی)» معرفی می‌کند. ابتدا ویژگی‌های واقعیت «فی نفسه» و سپس ویژگی‌های واقعیت «فی نفسه لغيره» را می‌آوریم.

الف) ویژگی‌های جوهر یا عرض به مثابه وجود فی نفسه

۱. اگر ممکن باشد چیزی با قطع نظر از همه چیزهای دیگر و به خودی خود مصداق مفهوم موجود باشد، چنین چیزی وجود فی نفسه دارد. پس چیزی که وجود فی نفسه دارد، مصداق

مفهوم اسمی موجود است و بنا بر اصالت وجود، مصداق مفهوم اسمی موجود و شیء نیز هست. می‌توانیم بگوییم سبب موجود است، یعنی سبب حقیقتاً مصداق موجود است.

۲. اگر واقعیت فی‌نفسه محدود باشد به این دلیل که محدود است، از آن مفهوم ماهوی در ذهن ساخته می‌شود؛ مثلاً می‌توان گفت «این واقعیت، سفیدی است» و به همین خاطر می‌توان گفت: «سفیدی موجود است».

۳. فی‌نفسه بودن ملاک تعدد و تکرر واقعیت‌های عالم است.

ب) ویژگی‌های عرض به‌مثابه وجود فی‌نفسه لغیره

۱. ذهن آن را به دو حیثیت تقسیم می‌کند؛ حیثیت فی‌نفسه که به آن ذات می‌گویند و حیثیت لغیره که مفهومی حرفی از آن حاکی است.

۲. مفهومی ماهوی می‌تواند از حیثیت فی‌نفسه آن حکایت کند؛ طوری که موضوع هلیه بسیطه می‌تواند واقع شود؛ مثلاً می‌توان گفت: «سفیدی هست».

۳. حیثیت لغیره آن که مفهومی حرفی از آن حکایت می‌کند، موضوع یا محمول هیچ قضیه‌ای قرار نمی‌گیرد.

۴. با وجود تقسیم مذکور، ذهن آن را به‌صورت مفهوم ترکیبی «ذات لها الربط» یا شیء مرتبط یا مفهوم وابسته می‌یابد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۸۲).

لذا وقتی گفته می‌شود رنگ یک جسم واقعیت فی‌نفسه دارد، یعنی غیر از خود جسم، واقعیت دیگری به نام «رنگ» تحقق دارد؛ به طوری که اگر بخواهیم اشیاء و موجودات جهان را بشماریم، علاوه بر خود هر جسمی، به رنگ آن نیز باید عددی اختصاص داد (عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۰۴) و وقتی گفته می‌شود همان رنگ علاوه بر واقعیت فی‌نفسه داشتن، «لغیره» است (مثلاً للجسم است) یعنی به حقیقتی به نام «وابستگی واقعیت رنگ به واقعیت جسم دارای رنگ و به اصطلاح به ربط رنگ به جسم» (همان) اشاره داریم.

ملاک تغایر جوهر و عرض در نظریه حاضر

ملاک اول: چون هر یک از آنها وجود فی‌نفسه دارند، مستلزم تعدد و تکرر و در نتیجه مغایرت خواهد بود:

«ان اقل مراتب الاثنین بین شیئین اثنین ان یکون لکل منهما وجود فی‌نفسه و ان قطع

النظر عن قرینه (صدرالدین شیرازی، همان، ج ۳، ص ۳۱۴).

ملاک دوم: انفکاک‌پذیری دو شیء عقلاً دلالت بر تغایر آنها می‌کند:

«در این راه حل، مغایرت به معنای انفکاک پذیری است. هنگامی می‌گوییم وصفی عرضی از موصوفش انفکاک‌پذیر است و وجودی مغایر آن دارد که عقلاً امکان داشته باشد بازه‌ای از زمان یافت شود که در آن، موصوف موجود، باشد بی‌آنکه مصداق مفهوم وصف باشد؛ مثلاً سیب یافت شود بی‌آنکه مصداق مفهوم سرخ باشد» (عبودیت، ۱۳۹۶، ص ۸۳).

۴-۲. تبیین عدم تباین وجودی در نظریه حاضر

تا اینجا تغییر وجودی عرض از جوهر را تبیین کردیم. اما نظریه حاضر تلاش دارد تغییر مذکور را با «همراهی» یا اگر بخواهیم دقیق‌تر بگوییم، با «وابستگی» عرض به جوهر تبیین کند. به همین دلیل مدعی است مغایرت مذکور غیر متباین است. هرچند معنای لغوی «تغایر» و «تباین» نزدیک به هم است (و عموماً آن را به صورت مترادف استفاده می‌کنند)، ولی لازم است معنای اصطلاحی آن را بازگو کنیم. لذا نخست باید معیار متغایر بودن دو وجود و سپس معیار متباین بودن آنها و بعد نسبت تغایر و تباین و در نهایت ملاک تغایر جوهر و عرض را ذیلاً توضیح بدهیم:

- **تغایر وجودی:** «دو شیء ممکن الوجود مغایرت وجودی دارند، اگر برای تحقق نیازمند دو جعل باشند. یعنی هر یک نیازمند به جعل خاص خود باشد؛ مانند جعل دو انسان یا فردی از انسان و رنگ او که بنا بر فرض، عرض محسوب می‌شود و به جعلی جز جعل بسیط انسان نیازمند است» (همو، ص ۶۰-۶۱).

- **تباین وجودی:** «دو شیء مغایر هنگامی مابینت وجودی دارند که جعل هر یک از جعل دیگری مستقل باشد» (همان). و الا اگر جعل یکی در دل جعل دیگری رخ دهد، متباین نیستند.

- **نسبت بین تغایر وجودی و تباین وجودی:** مغایرت وجودی اعم از مابینت وجودی است. دو وجود مغایر ممکن است مابین یا غیر مابین باشند.

- **ملاک غیر متباین بودن دو وجود متغایر:** اگر از حیث جعل جاعل به دو وجودی که متغایرند ولی متباین و جدا از هم نیستند نگاه کنیم، باید گفت جاعلی که از پیش، جوهر را جعل کرده بود می‌تواند عرض را نیز جعل کند. اما جعل عرض به‌عینه همان جعل تألیفی (مطهری، ۱۳۷۴، ص ۲۸) جوهر است. یعنی ایجاد سرخی و جعل آن همان سرخ کردن سیبی است که موجود بوده است.

باید توجه داشت که مقصود از جعل تألیفی این است که موصوف که از پیش با جعل بسیط موجود شده است، با جعل دیگری که تألیفی است و صف‌دار شود. پس جعل تألیفی سیب به معنای سرخ کردن سیبی است که موجود است. در نتیجه جعل (ب، یعنی سرخی) در دل جعل تألیفی

(الف، یعنی سرخ کردن سیب) خواهد بود. یا به بیان دقیق‌تر، همان جعل تألیفی سیب است. پس در مجموع با جعل‌های زیر روبه‌رو هستیم:

جعل بسیط (الف)؛ مثل جعل سیب

جعل بسیط (ب)؛ مثل جعل سرخی

جعل تألیفی (الف)؛ مثل سرخ کردن سیب

جعل بسیط (ب) = جعل تألیفی (الف)

↓

جعل بسیط سرخی = جعل تألیفی برای سیب. یعنی: سرخ کردن سیب

با مقدمه مذکور می‌توان دو وجود مغایر غیر مابین (همان نظریه شأنیت عرض برای جوهر) را این‌گونه تبیین کرد:

«به‌طورکلی هنگامی دو شیء ممکن‌الوجود مغایرت وجودی دارند که برای تحقق نیازمند دو جعل باشند. یعنی هر یک نیازمند جعل خاص خود باشد؛ مانند دو فرد از انسان یا فردی از انسان و رنگ او که بنا بر فرض، عرض است. اکنون دو شیء مغایر هنگامی مابینت وجودی از هم دارند که جعل هر یک از جعل دیگری مستقل باشد؛ مانند دو فرد از انسان. در برابر، هنگامی دو شیء مغایر مانند (الف) و (ب) غیر مابین هستند و یکی شأن دیگری است - مثلاً هنگامی که (ب) شأن (الف) است - که جعل (الف) از جعل (ب) مستقل باشد. اما جعل (ب) چنین نباشد، بلکه خود به‌عینه نوع دیگری از جعل برای (الف) به‌شمار آید غیر از جعل اولیه آن (الف).

به بیان دقیق‌تر، اگر جعل بسیط (الف) از جعل بسیط (ب) مستقل باشد اما جعل بسیط (ب) خود به‌عینه جعل تألیفی (الف) هم باشد، (ب) وجودی مغایر (الف) و غیر مابین با آن خواهد داشت. در نتیجه شأن و مرتبه‌ای از آن خواهد بود» (عبودیت، ۱۳۹۶، ص ۶۰-۶۱).

به بیان ساده‌تر، نظریه حاضر می‌گوید خالق برای خلق «سیب سرخ» این‌طور نیست که چون این دو مفاهیمی هستند که در خارج محققند هر کدام از آنها را در مرحله‌ای مجزاً جعل و خلق کند. بلکه با یک جعل تألیفی (سرخ کردن سیب)، عرض را به صحنه وجود می‌آورد؛ زیرا به اصطلاح، وجود فی‌نفسه «سرخ» به‌عینه وجود لغیره برای سیب است. یعنی سرخی به‌دلیل عرض بودن هیچ‌گاه صرف جعل بسیط به آن تعلق نمی‌گیرد. در نتیجه جعل بسیط سرخی در دل جعل ترکیبی «سیب» پنهان است. یعنی سرخی یکی از حالات و شئون و مراتب سیب است.

چگونگی اتصاف جوهر به ویژگی‌های عرض

یکی از دلایل مدافعان اتحاد وجودی این است که مسأله اتحاد وجودی زمینه خوبی برای تبیین اتصاف ایجاد می‌کرد. اگر عالم با علم اتحاد نداشته باشد قابل اتصاف نیست. کنار هم بودن علم به

فرد آن را عالم نمی‌کند. لذا تغایر نمی‌تواند مجوزی برای اتصاف جوهر به صفت و عرض صادر کند. پیچاندن زرورق به آجر و کنار هم قرار دادن دو وجود متغایر آجر و طلا آن را طلا نمی‌کند (نبویان، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۴۰۰).

نظریه تغایر غیرتبیینی جوهر و عرض خاستگاه اتصاف مذکور را در «لغیره بودن وجود فی نفسه عرض» می‌دانند. این چنین وجودی که از آن به وجود رابطی تعبیر می‌کنند، وجودی مغایر با جوهر دارد. ولی مغایرت آن با جوهر مانند مغایرت دو کتاب نسبت به هم نیست. «یعنی وجود رابطی یک واقعیت است که وجود فی نفسه آن عین اضافه و نسبت آن به محل است. از این رو وجود رابطی وجودی جدای از این اضافه و نسبت به محل ندارد». لذا هویت آن عین اضافه و نسبت به جوهر است. وجود رابطی مثل وجود علم و مثل هر وجود دیگر از ماهیت خودش طرد عدم می‌کند. منتها عدمی که وجود رابطی آن را طرد می‌کند، مقارن با شیئی دیگر، یعنی محل است؛ مثلاً علم تنها طارد یک عدم است و آن عدم علم است. لیکن این عدم علمی که از سوی علم طرد می‌شود، مقارن با موجود دیگری نظیر انسان است. از این رو زمانی که علم موجود می‌شود، آن انسان عالم می‌گردد؛ چراکه انسان مقارن با عدم علمی بود که از سوی علم طرد شده است. لذا طرد عدم علم، طرد عدم از آن موجود مقارن نیز خواهد بود (همان، ص ۴۶۸-۴۸۹). یعنی صفت جهل (عدم علم) را نیز از انسان طرد می‌کند و انسان متصف به علم می‌شود. بالطبع اگر علم شدت پیدا کند، انسان متصف به علم شدیدتری می‌شود.

اما باز سؤال دیگری پیش می‌آید که به راستی للغیر بودن عرض چگونه باعث می‌شود بتواند از جوهر طرد عدم کند و آن را هم متصف به ویژگی‌های خود نماید؟ می‌توان گفت للغیره بودن عرض، یعنی قیام عرض به جوهر یک قیام حلولی است که سبب اتصاف جوهر به عرض می‌شود؛ برخلاف قیام معلول به علت که قیام صدوری است. لذا علت متصف به ویژگی‌های معلول نمی‌شود (عبودیت، ۱۳۸۵، ص ۲۱۳). اما قیام حلولی چه قیامی است؟ بنا بر للغیر بودن عرض برای جوهر (یعنی حالّ بودن عرض در جوهر) همان‌طور که ابن‌سینا حلول را تحقق شیئی در شیئی دیگر معرفی می‌کند به‌طوری‌که ممکن نباشد حالّ بدون محلّ موجود بشود. البته بدون اینکه حالّ جزء محلّ بشود:

«و المراد من كون الشيء في المحل [ای من الحلول] ان يكون وجوده في شيء آخر لا كجزء منه مجامعاً معه لا يجوز مفارقتة عنه» صدرالدین شیرازی، ج ۴، ص ۲۲۹؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۸).

A در B حلول کرده است مشروط به اینکه وابستگی A به B عین وجود A باشد و به‌موجب این وابستگی A از اوصاف B به‌شمار آید و در عین حال، A خارج از ماهیت B باشد؛ «مانند صور

ذهنی انسان که تحقق آنها سبب می‌شود مفهوم ثبوتی عالم بر انسان صدق کند که هم از تحقق نوعی کمال در وجود انسان حاکی است و هم مغایر ماهیت انسان است. نه عین آن است و نه جزء آن. پس علم حال در وجود انسان است و نیز رنگ حال در وجود جسم است؛ چون واجد هر دو شرط هستند (عبودیت، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۱۶).

پس اتصاف جوهر به عرض ریشه در حلول دارد. لذا ملاصدرا در شرح کلام فوق‌الذکر از بوعلی در مورد حلول می‌گوید: «کون الشئ بحیث وجوده فی نفسه وجوده لشیء آخر علی وجه الاتصاف» (صدرالدین شیرازی، همان، ص ۲۳۲). پس می‌توان نتیجه گرفت که خاستگاه اتصاف جوهر به عرض، حلول عرض در جوهر است.

سنجش ۱: اثبات تغایر وجودی برای برخی از اعراض با مشکل روبه‌رو می‌شود؛ مثلاً در کمّ منفصل مثل عدد این‌گونه است یا در کم‌های متصل که «از چهره‌های وجود اجسام هستند و وجودی جداگانه از وجود جسم ندارند و به اصطلاح، جعل تألیفی و ایجاد مستقلی به آنها تعلق نمی‌گیرد [این‌گونه است]؛ هرچند ذهن می‌تواند آنها را به‌عنوان ماهیات مستقلی در نظر بگیرد. با در نظر گرفتن این نکته می‌توان آنها را به یک معنی از «اعراض اجسام» به حساب آورد. اما اعراضی که وجود آنها عین وجود جسم است و همه آنها با یک وجود موجود می‌شوند» (مصباح، ۱۳۷۲، ص ۱۹۸).

سنجش ۲: به نظر می‌رسد ملاک انفکاک‌پذیری، ملاک جامعی برای تشخیص تغایر دو وجود نباشد؛ چراکه گاهی ما با اعراضی روبه‌رو هستیم و با اینکه بین آنها و جواهرشان انفکاک رخ می‌دهد، ولی قبول تغایر وجودی آنها با جواهرشان مشکل است؛ مثلاً گاهی حجم یک جوهر عوض می‌شود و جای خود را به حجم دیگری می‌دهد. ولی همان‌طور که اشاره شد، نمی‌توان برای «حجم» وجودی منحاز از جسم تصوّر کرد. لذا به نظر می‌رسد اکتفا به ملاک اول مکفی است. یعنی نیاز به جعل بسیط مستقل برای تغایر وجودی کافی است. به‌عنوان نمونه، در اعراضی مثل حجم، کمّ و اعراض نسبی نیازی به جعلی جدا از جعل جوهر نیست؛ مثلاً معقول نیست که جاعل ابتدا جسم را جعل کند و در جعلی جداگانه (چه بسیط چه تألیفی) مکعب بودن آن را جعل کند. بعد از ارائه دو نقد بالا می‌توان نتیجه گرفت که با وجود اینکه نظریه اخیر (تغایر غیر متباین) به دلیل داشتن مبانی متفاوتی منسجم، نظریه صائبی به نظر می‌رسد، ولی قابلیت تطبیق در همه اعراض را ندارد. در نتیجه نیاز به نظریه پنجمی داریم که قائل به تفصیل باشد.

۵. نظریه تفصیلی

سنجش‌ها و نقدهایی که در ذیل دیدگاه‌های چهارگانه آوردیم، ما را به سمت طرح قول پنجمی سوق

می‌دهد که قائل است تغایر و اتحاد وجودی در اعراض مختلف گوناگون است. برای رسیدن بدین مقصود، ابتدا با الهام از کتاب آموزش فلسفه (همان) توضیح مختصری از انواع اعراض ارائه کرده و آنها را در سه گروه عمده دسته‌بندی می‌کنیم:

یک) کمیت: عرضی است که ذاتاً قابل انقسام باشد. قید «ذاتاً» انقسام سایر مقولات را که به تبع انقسام ذاتی کمیت است خارج می‌کند و خود به کم متصل و کم منفصل تقسیم می‌شود:

- کم متصل (هندسی): این نوع از اعراض (مثل حجم) از چهره‌های وجود هستند و وجودی جداگانه از وجود جسم ندارند؛ چراکه جعل تألیفی و ایجاد مستقلاً به آنها تعلق نمی‌گیرد. لذا عین وجود جسم هستند و همه ماهیات آنها با یک وجود موجود می‌شوند. لذا از شئون وجود جوهر هستند.
- کم منفصل (عدد): به آسانی می‌توان دریافت که عدد مفهومی ماهوی نیست و در خارج غیر از اشیائی که متصف به وحدت و کثرت می‌شوند چیزی به نام عدد تحقق نمی‌یابد. لذا عدد امری است اعتباری. شاهد این امر این است که «عدد» به مجردات و مادیات و امور حقیقی و اعتباری به‌طور یکسان نسبت داده می‌شود.

دو) مقولات نسبی: کمیت‌های نسبی را می‌توان در موارد زیر خلاصه کرد:

- مقوله اضافه که از نسبت متکرر بین دو موجود حاصل می‌شود؛ مثل اضافه برادری میان دو برادر.
- مقوله این (کجایی) که از نسبت بین شیء مادی و مکان آن حاصل می‌شود.
- مقوله متی (چه وقتی) که از نسبت بین موجود مادی و زمان آن به‌دست می‌آید.
- مقوله وضع که از نسبت بین اجزاء شیء با یکدیگر با در نظر گرفتن جهت آنها حاصل می‌شود؛ مانند حالت ایستادن.
- مقوله جده که از نسبت شیء به چیزی که کمابیش بر آن احاطه دارد به‌دست می‌آید؛ مثل پوشیدگی سر به وسیله کلاه.
- مقوله آن یفعل که حکایت از تأثیر تدریجی فاعل مادی در ماده منفعل دارد؛ مانند اینکه آفتاب تدریجاً آب را گرم می‌کند.
- مقوله آن ینفعل که حکایت از تأثیر تدریجی ماده منفعل از فاعل مادی دارد؛ مانند اینکه آب تدریجاً به وسیله آفتاب گرم می‌شود.

به نظر می‌رسد هیچ‌کدام از مقولات یادشده مفاهیم ماهوی یا همان معقولات اولی نیستند. بهترین دلیل آن این است که نسبت دادن موجودی به موجود دیگر بستگی به شخص نسبت‌دهنده دارد؛ اوست که آنها را با یکدیگر مقایسه می‌کند و مفهومی که در گرو مقایسه و نسبت باشد

نمی‌تواند از یک امر عینی و مستقل از اعتبار و لحاظ ذهنی حکایت کند.

سه) کیف: کیف انواع مختلفی دارد که عبارت است از:

- کیف محسوس که منظور از آن، آن دسته از کیفیات مادی است که به وسیله حواس ظاهری و اندام‌های حسی درک می‌شوند.
- کیف مخصوص به کم که بخشی از این نوع عرض، مانند فردیت و زوجیت از اوصاف عدد و بخشی دیگر مانند مستقیم و منحنی بودن از اوصاف موضوعات هندسی مثل خط است.
- کیف استعدادی نیز کیفیتی است که به واسطه آن، پیدایش پدیده خاصی در موضوع آن رجحان می‌یابد. اما در مورد این نوع عرض باید گفت در ماده‌ای که استعداد پذیرش فعلیت جدید را دارد، به جز تحقق شرایط و برطرف شدن موانع، امر عینی دیگری به نام «استعداد» حاصل نمی‌شود. بلکه استعداد مفهومی است عقلی که از تحقق شرایط و ارتفاع موانع انتزاع می‌شود.
- کیف نفسانی: عرضی است مجرد که تنها عارض جواهر نفسانی می‌شود مثل علم، قدرت، اراده، کراهت، لذت و الم. کیف نفسانی یقینی‌ترین انواع کیف، است چراکه با علم حضوری و تجربه درونی، شناخته می‌شوند.

۱-۵. نظریه تفصیل

به نظر می‌رسد غالب نظریه پردازان جوهر و عرض، در ارائه نظریاتشان دچار اشتباه راهبردی شده‌اند؛ چراکه اعراض نه‌گانه مرسوم از منظر هستی‌شناختی بسیار متفاوتند و نمی‌توان در مورد نسبت آنها با جواهرشان حکم واحدی صادر کرد. به‌عنوان نمونه، هرچند به سفید بودن (بنا بر فیزیک قدیم)، مربع بودن و واحد بودن یک کتاب «عرض» اطلاق می‌شود، ولی رابطه آنها با جوهرشان طور واحدی نیست. جاعل برای سفیدی باید از جعل تألیفی بهره بگیرد، در حالی که «مربع» بودن نیازمند به جعلی مستقل، غیر از جعل جسم نیست. یعنی جاعل چیزی به نام مربع بودن به جسم اضافه نمی‌کند؛ چراکه شکل جسم چیزی خارج از جسم نیست؛ زیرا هر جسم قطعاً با شکلی همراه و هم‌تحقق است و برای «واحد» بودن نیز اساساً هیچ نوع جعلی تعلق نمی‌گیرد؛ اعم از بسیط و تألیفی؛ چراکه واحد بودن و یا متعدد بودن صرفاً ذهنی است. در نتیجه می‌توان گفت همه دیدگاه‌های جوهر و عرض نسبت به پاره‌ای از اعراض، صادق و نسبت به پاره‌ای دیگر کاذبند. در ادامه، ضمن تصدیق کلیت نظریات ارائه‌شده، حدود و ثغور صدق هر نظریه را معین می‌نماییم:

۵-۱-۱. دیدگاه اول: اتحاد وجودی - تغایر ذهنی

این دیدگاه صرفاً در مورد برخی از اعراض دسته اول و پاره‌ای از اعراض دسته سوم و تمام اعراض دسته دوم صادق است؛ اموری که صرفاً مفهومی هستند؛ مانند اعداد، مقولات هفت‌گانه نسبی و کیف استعدادی. این دسته از اعراض چون از مفاهیم ساخته و پرداخته عقلند، هیچ جعل حقیقی به آنها تعلق نمی‌گیرد (مصباح، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۱۳). همچنین علامه طباطبایی بعد از اینکه نسب هفت‌گانه را «رابط» معرفی می‌کند، آنها را «موجود فی غیره» (لا للغير) محسوب کرده و هیچ استقلالی برای آن قائل نمی‌شود («لا استقلال له اصلاً»). وی در مورد مقوله «اضافه» می‌گوید:

«و اما نحو وجودها [اضافه]، فالعقل ینتزع من الموضوعین الواجدین للنسبه المتکرره المتلازمه وصفاً ناعثاً لهما، انتزاعاً من غیر ضمّ ضمیمه؛ فهی موجوده بوجود موضوعها، من دون أن یکون یزائهما وجود منحاز مستقل» (طباطبایی، ۱۳۹۲، ص ۱۴۰).

با نگاهی دقیق‌تر می‌توان گفت که اساساً این نوع اعراض از هیچ‌گونه تحقق خارجی برخوردار نیستند تا با جوهر خود متحد شوند. لذا این دیدگاه را اتحاد وجودی و تغایر ذهنی نامیده‌ایم. یعنی با وجود واحدی سروکار داریم و صرفاً ذهن چنین اعراضی را به جوهر مذکور حمل می‌کند.

۵-۱-۲. دیدگاه دوم: اتحاد وجودی - تغایر تحلیلی

این دیدگاه در مورد برخی از اعراض دسته اول و سوم صادق است؛ مثل کم متصل (مانند حجم) و کیف مخصوص به کم که از شئون وجود جوهر بوده و با وجود جوهرشان متعلق به یک جعل بسیط قرار می‌گیرند. در حقیقت این اعراض از تحلیل حدود و شئون وجودی جوهر انتزاع می‌شود. در نتیجه از معیار تغایر وجودی که تعلق گرفتن دو جعل بسیط برای دو وجود است برخوردار نیستند. لذا بنا بر دیدگاه دوم، هر چند جوهر و عرض اتحاد وجودی دارند، ولی تحلیلاً از هم متغایرند و مقصود از «تغایر تحلیلی» تغایری است که صرفاً ذهنی نیست، بلکه رد پایی در خارج نیز دارد.

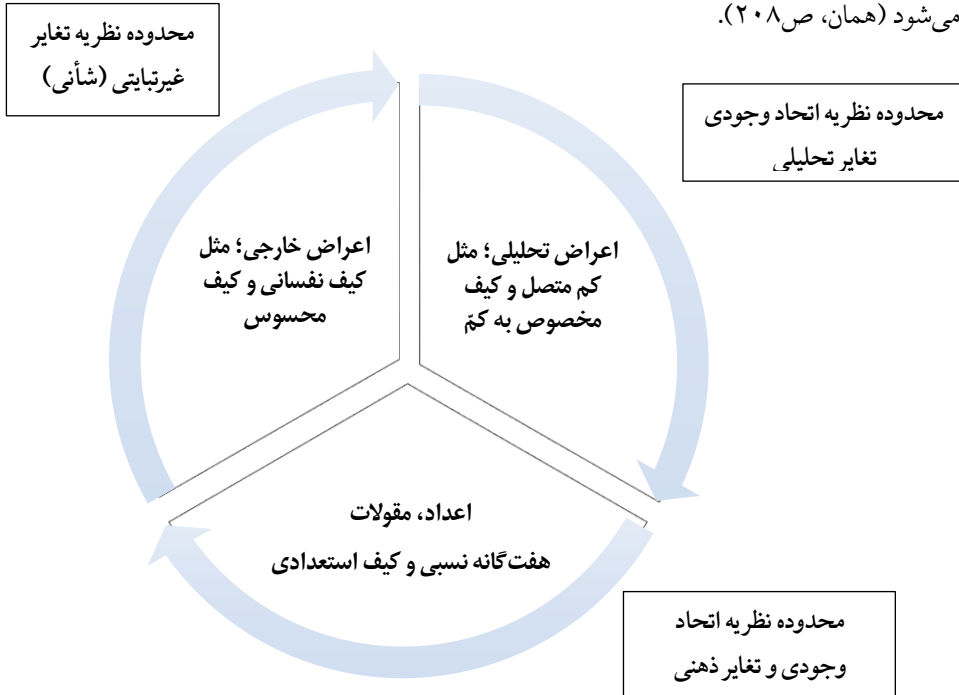
لذا با توجه به اینکه خود عدد امری اعتباری و فاقد مابه‌ازاء خارجی است، نمی‌توان اوصاف آنها را خارجی دانست. اما اوصاف موضوعات هندسی (یعنی «کیف مختص به کم متصل» مثل منحنی بودن خط و سطح) با توجه به اینکه خود خط و سطح در واقع حدود عدمی اجسامند، نمی‌توان این دسته از کیفیات را نیز به‌عنوان اعراضی که مابه‌ازاء عینی دارند، قلمداد کرد و حداکثر باید آنها را اعراض تحلیلی به حساب آورد. لذا می‌توان گفت این سری معانی با یک وجود در خارج موجودند.

۵-۱-۳. دیدگاه سوم: تغایر وجودی

همان‌طور که قبلاً اشاره کردیم، دیدگاه سوم را صرفاً به‌عنوان یک فرض در اینجا آورده‌ایم؛ چراکه کسی قائل نشده است جوهر و عرض دو وجود کاملاً متغایر فی نفسه لِنفسه هستند.

۵-۱-۴. دیدگاه چهارم: تغایر وجودی غیر تباینی (شأنی)

این دیدگاه فقط در مورد برخی از اعراض دسته سوم سازگار است؛ مثل کیف نفسانی و شاید کیف محسوس. کیف‌های نفسانی وجود ویژه‌ای دارند (مصباح، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۲۱۸) و جعل آنها تألیفی است. یعنی وجود آنها در عین فی نفسه بودن، للغير است. به این دلیل که وجود فی نفسه آنها حالّ در موضوع است و بدون حیثیت للغير امکان وجود ندارند؛ مثلاً این طور نیست که جاعل برای ایجاد عرضی مثل سرخی آن را منضمّ به سبب کند، بلکه با سرخ کردن سیبی که از قبل موجود است (جعل تألیفی)، سرخی را جعل می‌کند. در نتیجه فقط این دسته از اعراضند که به‌همراه جوهرشان متعلق دو جعل قرار می‌گیرند. لذا می‌توان بین این دسته از اعراض و جوهرشان قائل به تغایر وجودی شد؛ هرچند تغایر مذکور غیر تباینی است. یعنی جعل بسیط سرخی به‌عینه جعل تألیفی سبب سرخ است. اما در مورد کیف محسوس بدین دلیل با ضرس قاطع قضاوت نکردیم که کیف محسوس صرفاً انعکاس احساسی ما از اشیاء خارجی است. اما اثبات وجود چنین احساساتی در خارج از ظرف ادراک ما کار ساده‌ای نیست. به دلیل این که علم حضوری به آن تعلق نمی‌گیرد. یعنی نمی‌دانیم که در متن خارج نیز آیا کیف محسوس، همان‌گونه است که ما در ظرف ادراک درک می‌کنیم یا طور دیگری است؟ پاسخ به این سؤال نیاز به براهینی دارد که برخی مقدمات آن از علوم تجربی گرفته می‌شود (همان، ص ۲۰۸).



نتیجه گیری

تلاش در یافتن دیدگاه یک پارچه در مورد رابطه اعراض با جوهرشان، تلاشی بیهوده می نماید؛ چراکه از اساس، اعراض از منظر هستی شناختی تفاوت بسیاری باهم دارند:

برخی از اعراض اساساً ساخته و پرداخته عقل هستند. لذا در خارج اساساً یک وجود بیشتر نیست و تقسیم جوهر و عرض تقسیمی است کاملاً سوپریکتیو و ذهنی. خاستگاه این دیدگاه این است که هیچ گونه جعلی (چه بسیط و چه مرکب) به عرض تعلق نمی گیرد و ما صرفاً با یک جعل، آن هم جعل جوهر مواجهیم. در نتیجه این دسته از اعراض ذیل نظریه وحدت وجودی، تغایر ذهنی گنجانده می شوند.

پاره ای دیگر از اعراض، از قبیل حجم و کیفیت مخصوص به کم هر چند با جوهر اتحاد وجودی دارند، ولی تغایرشان صرفاً ساخته و پرداخته ذهن نیست. بلکه به دلیل اینکه وجود موطن معانی مختلفی می تواند باشد، تغایرشان تحلیلی است. یعنی ذهن آن را از خارج تحلیل می کند. جعل این گونه اعراض در دل همان جعل جوهر نهفته است. این دسته از اعراض ذیل نظریه اتحاد وجودی تغایر تحلیلی قرار می گیرند.

باقی مانده اعراض (مثل کیفیت نفسانی) دارای وجود ویژه ای هستند (نه صرفاً وجود ذهنی اند و نه صرفاً از تحلیل خارج انتزاع می شوند). یعنی دارای وجودی مغایر با جوهرند؛ هر چند به دلیل للغیر بودنشان همیشه شأنی از شئون جوهر قرار می گیرند. این دسته از اعراض را نظریه تغایر غیر تباینی وجودی می پوشاند. جعل بسط این اعراض در دل جعل تألیفی جوهر قرار می گیرد. یعنی جاعل برای اینکه سرخی را ایجاد کند، سیب را سرخ می کند. یعنی دست به جعل مرکب می زند. طبق نظریه اخیر، اعراضی مثل کیفیت نفسانی یا کیفیت محسوس به دلیل تفکیک پذیری از جوهر، وجودی غیر از وجود جوهرشان دارند. یعنی جعل بسیط بدین نوع اعراض تعلق می گیرد؛ هر جعل بسیطشان در جعل مرکب جوهر است.

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). منطق شفا. قم: مکتبه آیت الله مرعشی نجفی رحمته الله علیه.
۲. سربخشی، محمد (۱۳۹۴). چیستی و ارزش معرفت‌شناختی علم حضوری. قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی رحمته الله علیه.
۳. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. (ج ۱) بیروت: دار احیاء التراث.
۴. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۲). نهایه الحکمة. قم: مؤسسه امام خمینی رحمته الله علیه.
۵. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۵). درآمدی به نظام حکمت صدرایی (ج ۲، ۳). تهران: سمت.
۶. _____ (۱۳۹۶). حکمت صدرایی به روایت علامه طباطبایی. مرحله ششم: مبحث جوهر. قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی رحمته الله علیه.
۷. علم الهدی، سید علی (۱۳۹۷). ذهنی بودن جوهریت و عرضیت در فلسفه صدرایی. دوفصلنامه علمی پژوهشی تأملات فلسفی.
۸. فاطمی نیا، محمدحسن (۱۴۰۳). «سنجش نظریه اتحاد وجودی-تغایر معنایی جوهر و عرض استاد فیاضی» قم: معرفت فلسفی.
۹. فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۷). هستی و چیستی در مکتب صدرایی. قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی رحمته الله علیه.
۱۰. مصباح، مجتبی (۱۳۷۹). معرفت‌شناسی سلسله دروس مبانی اندیشه اسلامی (۱). قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی رحمته الله علیه.
۱۱. مصباح، محمدتقی (۱۳۷۲). آموزش فلسفه (ج ۲). تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۲. مطهری، مرتضی (۱۳۷۴). مجموعه آثار (ج ۱۰ و ۱۱). تهران: صدرا.
۱۳. نبویان، سید محمد مهدی (۱۳۹۵). جستارهایی در فلسفه اسلامی (ج ۱، ۲ و ۳). قم: مجمع عالی حکمت اسلامی.