

جوهریت جوهر و عرضیت عرض

سید صدرالدین طاهری¹

سمیه کامرانی²

تاریخ دریافت: 92/3/11

تاریخ تصویب: 92/4/25

چکیده

بیشتر فلاسفه معتقدند بر این که نه مقوله عرض و یک مقوله جوهر داریم، که ایشان جنسیت جوهر را به اثبات رسانده‌اند، در حالی که عرضیت را برای اعراض نه گانه عرضی لازم می‌دانند نه جنس و ذاتی، در مقابل عده قلیلی هم هستند که نظری خلاف مشهور دارند و می‌گویند اساساً هیچ وجه فارقی بین این دو وجود ندارد و جوهریت هم به مثل عرضیت یک مفهوم عام عرضی است نه جنس. در ادامه به واکاوی این مسئله می‌پردازیم تا رهنمون شویم به دیدگاهی معقول در این باب که آیا جوهریت جنس و ذاتی جواهر به شمار می‌آید و آیا عرضیت هم به مثابه جوهریت است؟ و چه کسانی روی به چه اقوالی آورده‌اند؟

کلید واژه‌ها: جوهر، عرض، معقول اول، معقول ثانی

1- دانشیار فلسفه و عضو هیئت علمی دانشگاه علامه طباطبائی

2- دانشجوی دکتری فلسفه و کلام، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم تحقیقات تهران



مقدمه

بحث از جواهر و اعراض در گذشته در منطق مطرح می‌شده است (ارسطو: 35). در کتاب منطق شفا بعد از «ایساغوجی»، کتاب «قاطیغوریاس» یا کتاب مقولات است که درباره جواهر و اعراض بحث می‌کند (ابن سینا، منطق الشفاء: 28). فیلسوفان متأخر با ترفتن به این نکته که بحث درباره‌ی حقیقت جوهر و عرض و اثبات وجود آن‌ها، به فلسفه مربوط است، جایگاه اصلی جوهر و عرض را در فلسفه می‌دانند. چون مفهوم جوهر و عرض حکایت از اشیاء خارجی می‌کند، چنانکه می‌گوییم اشیاء دو گونه‌اند: گاهی نیاز به موضوع دارند؛ و گاهی نیازمند موضوع نیستند. در این صورت ما از یک مفهوم ذهنی محض، سخن نگفته ایم بلکه از مفهومی سخن گفته ایم که حکایت از شیئی خارجی می‌کند. از این رو، جای طرح بحث جوهر و عرض، در فلسفه است (مصباح یزدی، تعلیقه علی نهاییه الحکمه: 130 و 131). این در حالی است که بوعلی، به تبعیت از ارسطو، بحث جواهر و اعراض را در منطق، در کتاب «قاطیغوریاس» آورده است.

تعاریف و تقسیمات

عرض عبارت است از: «ماهیه إذا وجدت، وجدت فی موضوع مستغن عنه» (طباطبایی: 151) و جوهر یعنی «ماهیه اذا وجدت فی الخارج، وجدت لا فی موضوع مستغن عنه» (همان).

از تعریف جوهر این نکته فهمیده می‌شود که مفهومی است بی‌نیاز از موضوع؛ به این معنا که یا اصلاً موضوع ندارد یا اگر موضوعی دارد آن موضوع بدان، محتاج است. به خلاف عرض که موضوعش به آن نیاز ندارد.

ماهیت در تعریف جوهر مقید شده است به «وجدت فی الخارج» تا نشان دهد که



تعریف مربوط به جوهری است که به حمل شایع جوهر می‌باشد. زیرا اگر مفهوم متلبس به وجود خارجی نگردد، یک ماهیت حقیقی که دارای آثار حقیقی می‌باشد، نخواهد بود.

به واسطه این قید جوهر ذهنی که به حمل اولی جوهر است، از تعریف بیرون می‌رود. زیرا صدق کردن یک مفهوم بر خودش، به حمل اولی موجب اندارج آن مفهوم تحت خودش نمی‌گردد (طباطبایی: 154).

ابن سینا برای حصر مصادیق مقولات در موجودات ممکن و خروج خدا از دایره مقولات قید «هر گاه در خارج یافت شود» را به تعریف جوهر اضافه می‌کند، ولی ارسطو تعریف خود از جوهر را به قید فوق مقید نمی‌کند. زیرا نزد وی موجود به معنای واقعی و حقیقی کلمه همان جوهر است (ارسطو: 146) اما جوهر برای ابن سینا (ابن سینا، الهیات الشفاء: 57) و سایر حکمای اسلامی (رازی، ج 1: 235) از تقسیمات ثانوی مطلق هستی بوده و صرفاً بر هستی مقید و مخلوقات خدا یعنی ماهیات ممکنه اطلاق می‌شود.

قید «مستغن عنه» را از آن رو در این تعریف‌ها آورده‌اند که وجود «صورت» در ماده و نظائر آن را از تعریف عرض بیرون کنند. زیرا، علی‌رغم آن که صورت در ماده موجود می‌شود و به آن نیاز دارد، اما به گونه‌ای نیست که ماده، بی‌نیاز از صورت باشد بلکه هر دو به نحوی به یکدیگر نیازمند هستند.

بنابراین عرض نیازمند به موضوع است و موضوع باید به گونه‌ای باشد که خود به موضوع دیگری نیازمند نباشد و اگر به موضوع دیگری نیاز داشته باشد، در این صورت، باید نیازمندی موضوع به یک نقطه‌ای [در یک موضوعی] پایان پذیرد و گرنه، متتهی به تسلسل می‌شود. و چون تسلسل هم محال است، پس وجود جوهر ثابت می‌شود (ابن سینا، الهیات الشفاء: 171).



از آنجا که وجود «عرض» بدون وجود «جوهر» تحقق پیدا نمی‌کند. بنابراین، «جوهر»، قوام بخش وجود «عرض» خواهد بود. اما «عرض» مقوم وجود جوهر نخواهد بود. برخی پنداشته‌اند که ممکن است چیزی در جایی جوهر باشد و در جای دیگر عرض، به عبارتی یک شی می‌تواند هم جوهر باشد و هم عرض باشد و تمسک ورزیده‌اند به مثال «حرارت» در آب و آتش.

بوعلی در پاسخ به این اشکال گفته است: تقسیم ماهیت به جوهر و عرض یک تقسیم نفسی است نه تقسیم اضافی. گاهی یک شیء را به لحاظ ذات خودش به دو قسم تقسیم می‌کنیم بدون این که آن را با چیز دیگر مقایسه کنیم، می‌گوئیم آن شیء یا وجودش احتیاج به موضوع دارد یا ندارد. اگر نحوه‌ی وجود یک موجود به گونه‌ای است که نمی‌تواند بدون موضوع تحقق یابد، این ویژگی، به نحوه‌ی وجود آن شیء مربوط می‌شود. هر جا که آن شیء موجود شود این چنین خواهد بود (صدرالمتألهین، تعلیقه بر الهیات شفاء، ج 1: 217).

گاهی یک شیء را به طور اضافی و نسبی به دو قسم تقسیم می‌کنیم، مثل تقسیم موجودات به کبیر و صغیر، این تقسیم، نسبی خواهد بود یعنی آن را که صغیر شمرده ایم، نسبت به چیز دیگری کبیر، و آن را که کبیر فرض کرده‌ایم، نسبت به شیء دیگر، صغیر خواهد بود (مصباح، شرح الهیات شفاء، ج 2: 31).

بر این اساس که تقسیم ماهیت به جوهر و عرض تقسیم نفسی است چیزی که جوهر است همیشه جوهر است و چیزی که عرض است همیشه عرض است. بنابراین شیء واحد نمی‌تواند هم جوهر و هم عرض باشد، زیرا هر یکی از مقولات عرضی و همچنین جوهر از اجناس عالی به شمار می‌آیند و مندرج شدن یک ماهیت واحد در دو جنس عالی، و لو به دو اعتبار، محال است. همچنین دو مفهوم جوهر و عرض با دو مفهوم ذاتی و عرضی از این جهت تفاوت دارند که امر واحد می‌تواند به دو



اعتبار مختلف، ذاتی و عرضی باشد اما در مورد حد جوهریت و عرضیت این چنین نیست. بنابراین وجهی برای قول به اجتماع جوهریت و عرضیت وجود ندارد) ابن سینا، الشفاء: (217).

بوعلی به طور مفصل شبهه قائلین به اجتماع جوهریت و عرضیت در شیئی واحد را و دلایلی را که به آن تمسک جسته‌اند را ذکر نموده و بدان‌ها پاسخ داده است. که از وسع بحث حاضر خارج است (ابن سینا، منطق الشفاء، ج 1: 45).
از نظر ابن سینا جوهر بر پنج قسم است (ابن سینا، الهیات الشفاء: 72-73). و البته به فرموده مرحوم علامه این تقسیم عقلی دائر بین نفی و اثبات نیست (طباطبایی: 157).
به خلاف شیخ اشراق که جوهر را سه گانه می‌داند: مجردات تامه، نفوس و جواهر جسمانی (سهروردی، حکمه الاشراق: 82-88).

دلیشان در این تقسیم استقراء و تفحص است. منظور از استقراء در این بحث و مشابه آن این است که تا این اندازه برهان و دلیل عقلی داریم، و بر بیش از این دلیل و برهانی پیدا نکردیم.

گرچه ایشان در *التلویحات* اقسام جوهر را چهار قسم دانسته است و هیولا را هم داخل در جوهر دانسته است (سهروردی، التلویحات: 6)، این در حقیقت از باب مسامحه و مماشات و همراهی با مشائین است و گرنه واقعیت همان است که ذکر شد. شماره مقولات عرضی، هم نه تاست و مجموعاً با جوهر به ده می‌رسد. اولین کسی که مقولات عشر را ده تا می‌داند و بدان تصریح کرده، معلم اول ارسطو است (ارسطو: 502). این مقولات عشر اجناس عالی هستند و متباین به تمام ذات که جنس ندارند و فصل هم ندارند. شایان توجه است ملاصدرا در موضعی می‌فرماید:

«شیخ پذیرفته (ابن سینا، طبیعیات الشفاء: 42) که اموری مثل وحدت، آن وجود شیئیت حرکت، اعدام، فصول بسیط خارج از مقولات عشر هستند و این مطلب



مناقض این ادعا نیست که اجناس عالی و مقولات، ده تا هستند، از آن رو که ادعا این است که هر آن چه که ماهیت متحصله از جنس و فصل داشته باشد، آن تحت یکی از این مقولات واقع می‌شود. و بسائط مثل خود اجناس عالی، فصول و انواع بسیط و هویات شخصی، چون ماهیت متحصّل از جنس و فصل ندارند، تحت مقوله واقع نمی‌شوند و خروجشان غیر قادح است (مصباح، تعلیقه علی نهاییه الحکمه: 130).

بنابراین تناقضی بین این دو ادعا وجود ندارد، از یک طرف می‌توان گفت مقولات ده تاست و همه امور منحصر در این ده تاست و از طرف دیگر می‌توان گفت مراد از آن امور، اموری است که ماهیت متحصله از جنس و فصل داشته باشند و این به آن معناست که هر چه ماهیت متحصّل از جنس و فصل نداشته باشد تحت مقولات واقع نمی‌شود یعنی نه جوهر است و نه عرض. مثل خود اجناس عالی که دیگر جنس و فصل ندارند و همچنین فصول و انواع بسیط که هیچ کدام ماهیت مرکب از جنس و فصل ندارند و لذا نه جوهرند و نه عرض.

تذکر این نکته خالی از فایده نیست که مقوله بودن برخی از این اعراض نه گانه مورد تشکیک و نزاع میان فلاسفه است (مصباح، تعلیقه علی نهاییه الحکمه: 192).

این که آیا «این» و «متی» از مفاهیم ماهوی هستند یا مفاهیم اعتباری؟ به نظر می‌رسد این دو مقوله از مفاهیم ماهوی و در نتیجه یک مقوله مستقل نباشند بلکه در زمره مقولات ثانیه فلسفی و مفاهیم اعتباری و انتزاعی باشند، یعنی از نحوه وجود شیئی انتزاع می‌شوند؛ اما مشائین به ضرس قاطع، «این» و «متی» را از قبیل اعراض می‌شمارند (بهمینار: 413 و 414). و برخی حتی دو مقوله «ان یفعل» و «ان ینفعل» را هم از جمله مقولات ثانیه به شمار می‌آورند چرا که قائلند این دو مقوله، دو تعبیر از نحوه علیت و معلولیت در امور مادی است و دو وجود منحاز و مستقل ندارند (مصباح، تعلیقه علی نهاییه الحکمه: 199). در هر صورت در نوشتار حاضر با مشائین



مماشات نموده و بنا را بر این گذاشته که تمام اعراض نه گانه، رأساً مقوله می‌باشند. پس از ذکر مباحث مقدماتی نوبت به بررسی این مسئله می‌رسد که آیا جوهریت و عرضیت هر دو ذاتی مقولات جوهری و عرضی هستند یا هر دو عرضی هستند یا یکی ذاتی است و یکی عرضی؟ و این که چه کسانی به هر یکی از این اقوال روی آورده‌اند. قول مشهور و رایج در میان کتب فلسفی، این است که جوهریت نسبت به جوهر پنج گانه ذاتی است یعنی جوهریت برای آن‌ها جنس است و جوهر پنج گانه نیز نسبت به جوهر، نوع می‌باشند؛ به گونه‌ای که در تعریف هر کدام از جوهر مثلاً جسم، جوهر به عنوان جنس اخذ می‌شود. در تعریف جسم، جوهر جنس برای جسم و ذو ابعاد ثلاثه (طول و عرض و عمق داشتن) فصل جسم می‌باشد. لذا جسم تحت مقوله جوهر و نوع برای آن واقع می‌شود. در نتیجه این حمل، از قبیل حمل جنس بر نوع و حمل اولی و ذاتی می‌باشد؛ در حالی که در خصوص اعراض، مسئله به گونه‌ای دیگر است. یعنی عرضیت برای نه مقوله عرضی، ذاتی نیست و در نتیجه جنس برای آن‌ها محسوب نمی‌شود. و عرضیت برای آن‌ها یک مفهوم عام عرضی است به بیانی دیگر مفهوم عرضیت، لازم این اعراض نه گانه است نه ذاتی و جنس برای آن‌ها، از این روست که در اعراض با نه مقوله عرضی رو به رو هستیم نه یک مقوله و اشتراک همه این اعراض نه گانه در یک مفهوم عام عرضی است نه در یک مفهوم جنسی و ذاتی. فلذا مقولات عرضی، انواع به شمار نمی‌آیند بلکه رأساً مقوله و متباین به تمام ذات می‌باشند.

سخن در این است که چه فرق یا فرق‌های اساسی بین جوهریت و عرضیت وجود دارد که حکما یکی را مفهوم جنسی و ذاتی و یکی را مفهوم عرضی پنداشته‌اند؟ آیا دلیل قانع‌کننده‌ای برای این تفکیک وجود دارد؟ در در صدیم قول مشهو و اکثری را مورد مناقشه و نقض و ابرام قرار دهیم تا ابعاد پنهان در این مسئله را در حد وسع



این وجیزه روشن سازیم و به نتیجه ای معقول تر در این باب دست یابیم. فخر رازی از جمله کسانی است که در کتب خود متفطن به این مطلب بوده است وی در کتاب خود متذکر این نکته شده که عمده فلاسفه جوهریت را جنس برای جوهر می دانند و حمل جوهر را از قبیل حمل جنس بر نوع می دانند ولی اقلیت حمل جوهر را بر جواهر پنج گانه از قبیل حمل لوازم غیر مقوم می دانند. و در ادامه با تنبّه به این مسئله که حق با اقلیت است، ادله ی اقلیت را مبنی بر این که جوهریت هم مثل عرضیت برای اعراض، یک مفهوم عام عرضی برای جواهر می باشد، را ذکر می کند و این ادله را پاسخ گفته و متهم به ضعف می کند و نهایتاً به زعم خویش ادله محکمی را برای تثبیت این قول و تأیید آن می آورد که در ذیل ادله وی را ذکر می نمایم (رازی، ج 1: 142)

1- اگر جوهر جنس باشد لازم است انواعش از بعضی دیگر، بواسطه فصول تمایز پیدا کنند و آن فصول هم ماهیتشان یا جوهر است یا عرض. اگر جوهر باشد، حمل جوهر بر آن فصول از قبیل حمل جنس یا حمل لوازم است؛ بنابراین دومی (حمل لوازم)، مطلوب لازم می آید، و بنابر اولی لازم می آید برای هر فصلی فصل دیگر وجود داشته باشد و منجر به تسلسل در فصول می شود که محال است و اگر عرض باشد، تقوم جوهر به عرض لازم می آید که محال است.

2- اگر جوهر جنس باشد لازم می آید. جوهر همچنین جنس برای نفس باشد. چون همه حکما متفقند بر جوهریت نفس، پس علم ما به جوهریت نفس اولی الحصول و دائمی و غیر اکتسابی می شود و این خلاف فرض است که علم ما به جوهریت چنین نیست.

3- جوهر به سه صورت تصور میشود: 1- استغناء از موضوع 2- بودن ماهیت علت برای استغناء به شرط وجود. 3- ماهیتی که این علیت بر آن عارض می شود.



اگر جوهریت را به معنای اول تفسیر کنیم صلاحیت برای جنسیت ندارد چون استغناء از موضوع معنای سلبی است. و اگر به معنای دوم تفسیر کنیم، همچنین معنای سلبی است؛ زیرا علیت امر اضافی است که بعد از تحقق تمام ماهیت حاصل می‌شود و اگر جوهریت را به معنای سوم تفسیر کنیم، جایز است معروض آن علیت، خصوصیت هر جوهری باشد: در جسم خصوص بودنش جسم و در عقل خصوص بودنش عقل، زیرا ماهیات مختلف ممکن است در لازم واحد مشترک باشند. و زمانی که این امر محتمل باشد امر مشترک ذاتی وجود ندارد.

4- ماهیاتی که جوهر بر آنها حمل می‌شود یا بسیطاند یا مرکب. اگر بسیط باشند داخل تحت جنس نیستند و گرنه اگر داخل باشند نیازمند فصلی هستند که آنها را از نوع دیگر متمایز می‌کند پس مرکب می‌شود و این خلاف فرض است که بسیط بود. و اگر مرکب باشند در آنها اجزاء بسیط وجود دارد و هر یک از این اجزاء یا بی‌نیاز از موضوع است یا بی‌نیاز از موضوع نیست؛ اگر بی‌نیاز از موضوع نباشد، لازم می‌آید مقومات جوهر، اعراض باشند که باطل است؛ و اگر جوهر باشند [بی‌نیاز از موضوع باشند] لازم می‌آید برای آنها به خاطر بساطتشان، جنسی نباشد پس جوهر به هیچ وجه برای ما تحتش جنس نیست. از ادله‌ای که فخر رازی ذکر نمود، روشن می‌گردد که وی جنسیت را از جوهر نفی می‌نماید از این روست که تعریف مشهور از جسم را مورد مناقشه قرار می‌دهد. و اشاره به این مطلب می‌کند که با توجه به این مبنا، لازم نیست که جسم مرکب از جنس و فصل باشد و همچنین دلالت بر ترکیب از ماده و صورت هم نمی‌کند بلکه جسم جوهری بسیط است که تعریفش تنها با لوازم و آثار ممکن است (رازی، ج 2: 8). و لذا حکیم سبزواری (مطهری: 136) فریده اولی را با عنوان رسم جوهر معرفی می‌کند و آملی (آملی، ج 1: 388) هم تعبیر از رسم می‌کند نه حد زیرا جوهر جنسی از اجناس عالیه است که حد ندارد چون جنس و فصل ندارد.



ملاصدرا در تعلیقه خود بر شفا (صدرالمتألهین، ج 1: 236 - 240) سعی نموده است که ادله فخر رازی را پاسخ دهد و در نهایت، جنسیت جوهر را اثبات کند که در ذیل این پاسخ‌ها را نقل می‌نماییم.

پاسخ به دلیل اول: که این پاسخ به چند وجه است:

اولاً: ما اختیار می‌کنیم که فصول جوهر در ذاتشان جوهر نیستند، و از این که جوهر نیستند لازم نمی‌آید که اعراض باشند، به خاطر این که ملاک و معتبر برای تحت مقوله جوهر بودن یا تحت مقوله اعراض بود این است که شیئی دارای حد نوعی باشد و امر متحصل الذات دارای ماهیت باشد، در حالی که مفهوم فصل بسیط و جنس عالی چنین نیست. کما این که مفهوم جوهر بر آن نه جوهر صدق می‌کند و نه عرض.

ثانیاً: اختیار می‌کنیم که فصل جوهر جوهر است، و از این مطلب لازم نمی‌آید که جوهر ذاتی برای فصل باشد تا احتیاج به فصل دیگری داشته باشد، و همچنین عرض لازم از عوارض خارجی هم نمی‌باشد تا این که در مرتبه وجود خاصش به عنوان عرض غیر جوهر باشد. بلکه در واقع جوهر است اگر چه از حیث ذاتش بذاته نه جوهر است نه عرض، به خاطر جواز خلوص بعضی مراتب شیئی از متقابلین، و آنچه گفته می‌شود که هر یک از جنس و فصل عرض برای دیگری است، مراد این نیست که یکی از این دو به حسب واقع عارض بر دیگری است بلکه به حسب ظرف تحلیلی عقلی است. پس فصل جوهر در واقع جوهر است همچنانکه فصل حیوان فقط حیوان است بدون این که حیوان داخل در معنا و ماهیتش باشد.

ثالثاً: حقیقت فصول بسیط همان وجودات خاصه به ماهیات است، وجود بنفسه متمیز است، و ماهیت و جنس ندارد. و وجود جوهر، جوهر است به خاطر اتحادش با جوهر، و همچنین وجود عرض عرض است به نفس عرضیت آن عرض، بلکه عرضیت یک نحوه از وجود قائم بغیره است به خلاف جوهریت، زیرا جوهریت حال



ماهیت است به معنایی که حکما جایز دانسته‌اند و آن را جنس قرار داده‌اند.

ملاصدرا در ادامه می‌نویسد: جنسیت جنس اقتضاء نمی‌کند جنس باشد برای هر آنچه ذیل آن مندرج می‌گردد، چه نوع باشد چه فصل؛ بلکه اجناس همگی عرضیات هستند در قیاس با فصول اخیر، اما عرضیتشان بحسب وجود نیست تا منشأ این مغالطه‌ها و سوء فهمی‌ها شود چون در وجود متحدند بلکه به نحوه عروض هر یک از ماهیت و وجود بر دیگری است؛ همچنین است حال ماهیت همراه با تشخص، جایی که در ظرف تحلیل، بینشان مغایرت باشد.

دلیل دوم هم قابل مناقشه است به این صورت که: جوهر به یکی از دو معناست؛ یکی ماهیتی که وجودش در موضوع نیست، و به این معنا جنس است برای ماهیاتی که این صفت را دارند و حد نوعی دارند؛ و به معنای دیگر، جوهر، موجود مجرد از موضوع است که جنس برای چیزی نیست. و از این که معلوم به علم حضوری وجود شیئی است نه صورت ذهنی اش، و از این که نفس و سایر بسائط صوری، وجودات متفاوت الحصول هستند و حمل مفهوم عام وجود بر آنها حمل عرضی است؛ در این هنگام می‌گوئیم: علم نفس به ذاتش علم حضوری است و عبارتست از عدم غیبتش از ذاتش، پس ممکن است که برای نفس به حسب این وجود حضوری، غفلت از هر مفهومی باشد، حتی از این که شیئی است یا معلومی است چه برسد به امور نسبی و سلبی.

ردّ دلیل سوم هم به این بیان است که آنچه رازی در دلیل سوم ذکر کرده در اکثر تعاریف اجناس و مفهومات فصل جاری می‌شود، پس از معنای حیوان تعبیر به ادراک و تحریک می‌شود، که یکی از این دو اضافه و دیگری فعل است، پس جوهر به دو مقوله دیگر تعریف شده است، و یا رطوبت که از مقوله کیف است به قبول شکل که از مقوله انفعال است؛ و همچنین از فصل انسان و جوهر نفس به «نطق» که یا ادراک



است یا فعل، تعبیر می‌شود.

مراد از این معانی، مبادی خارجی و موصوفات وجودی است که تعبیر از این‌ها ممکن نیست مگر به لوازمی که از حاق ذاتشان سرچشمه می‌گیرد که این لوازم را عنوان‌هایی قرار دادند که به وسیله آن‌ها خود محکی قصد می‌شود.

همچنین است در تعریف جوهر که گفته شد ماهیت به گونه‌ای است که وجودش یا مجرد از موضوع است یا مسلوب عنه است یا مستغنیاً عنه است، پس کون مذکور آن معنی جوهر است که امر بسیطی است به وسیله این لوازم بدان اشاره شده است. بنابراین تردید غیر حاضر است، زیرا ممکن است معنایی باشد که به عنوان جنس واقع شود. آن معنا این است که ذات به گونه‌ای باشد که زمانی که موجود شود در خارج، وجود خارجی اش مفارق از موضوع است و این معنا ثابت است، چه در ذهن و چه در خارج، محقق باشد یا مقدر. مرحوم آخوند وجوه دیگری را در اسفار در پاسخ به این دلیل ذکر کرده است.

پاسخ به دلیل چهارم از این قرار است که معنای بسیط تحت جنس مندرج است اگر چه از قبیل اندراج نوع تحت جنس نباشد. و این به دو وجه تصور می‌شود: یکی این که معنای آن جنس بر آن صدق نمی‌کند، و دیگر این که صدق می‌کند ولی صدق لوازم نه صدق ذاتیات. و شق اول محتمل بر دو وجه است: یکی این که صدق بر آن نمی‌کند زیرا خود معنایش می‌باشد و شئی فرد برای خودش نمی‌باشد، و دیگر این که چنین نمی‌باشد. پس مجموعاً سه وجه داریم. و ممتنع در بودن مرکب از چیزی و از امر دیگری غیر مندرج تحت جنس، مندرج تحت آن جنس است، از قبیل عدم اندراج یکی از آن دو تحتش به وجه اخیر. مثل انسان که ماهیتی است که تحت جنس حیوان واقع است و دو جزئش حیوان و ناطق مندرج تحت انسان نیست از قبیل اندراج نوع تحت جنس. زیرا یکی از این دو خودش است و دیگری معروضش.



خواجه نیز در شرح خود بر اشارات تعریف ابن سینا را از جسم (جوهری که ممکن است ابعاد ثلاثه در آن فرض شود). ذکر کرده و ذیل آن، تزییف فخر رازی را بر این تعریف به دو وجه بیان کرده است. اول این که فخر رازی جوهر را جنس برای مادونش نمی‌داند و دیگر این که قابلیت ابعاد ثلاثه فصل نیست به خاطر این که اگر قابلیت ابعاد، وجودی باشد عرض می‌شود چون نسبت است و لازمه عرض احتیاج محلش به قابلیت دیگری است. و همچنین تالی فاسد دیگری به دنبال دارد و آن تقوم جسم به عرض است (طوسی، شرح الاشارات و التنبیها، ج 2: 5-6).

خواجه در ادامه به تقریر این دو وجه می‌پردازد بدین شرح که رازی جنسیت جوهر را باطل کرده چون جوهر را موجود لافی الموضوع می‌داند و موجود لافی الموضوع بر واجب الوجود هم صادق است پس اگر جنس باشد لازم می‌آید که واجب هم مرکب از جنس و فصل باشد و محال است؛ این فسادش روشن است چو موجود لافی الموضوع ماهیت جوهر نیست بلکه لازم آن است، و از عدم جنسیت لازم، عدم جنسیت ملزوم، لازم نمی‌آید و در تقریر وجه دوم می‌فرماید: که فصل باید به حمل مواطاتی بر ماهیت محدود حمل شود و قابلیت هم به حمل مواطاتی بر جوهر حمل نمی‌شود پس فصل نیست و لذا فصل چیزی است که شأنش قبول ابعاد است (همان). و در پایان این بحث هم وی ادله چهارگانه رازی را بر عدم جنسیت جوهر ذکر می‌کند و پاسخ می‌دهد که پیشتر مفصلاً به این ادله پرداخته شد.

در عبارت زیر از ابن سینا از واژه «رسم» تفسیرهای مختلفی ارائه شده است: فاذا كان الامر على هذا، فكيف يمكننا ان نضطر أنفسنا الى فرض ابعاد ثلاثة بالفعل، وجوده في الجسم، حتى يكون جسماً، بل معنى هذا الرسم للجسم (ابن سینا، الهیات الشفاء: 113).

برخی گفته‌اند: منظور از واژه «رسم» که مصنف در این جا به کار برده است همان



حد حقیقی است و بر این معنا اصرار ورزیده‌اند که جناب شیخ در صدد ارائه یک تعریف حقیقی برای جسم بوده است. جوهر را جنس آن شمرده و طویل و عرض و عمیق و یا چیز دیگری که جانشین این سه مفهوم باشد، را فصل حقیقی جسم دانسته است در این صورت ترکیب جنس و فصل، تعریف حقیقی و حد تام برای جسم می‌شود. امثال صدرالمতألہین بر این باورند که تعریف مذکور، تعریف حقیقی است و جوهر، جنس حقیقی برای جسم است و مفاهیم دیگر مجموعاً فصل مشهوری هستند که از یک مبدئی که آن، فصل حقیقی برای جسم است حکایت می‌کنند، مجموع این جنس و فصل حد تام را برای جسم تشکیل می‌دهند (صدرالمتألہین، تعلیقہ بر الہیات شفا: 247 - 248). برخی دیگر همچون بہمنیار در *التحصیل* چنین عقیده دارند که جوهر در تعریف مذکور جنس نیست، بلکه اساساً در جنس بودن جوهر تشکیل کرده و گفته مفهوم جوهر، مفهوم جنس نیست و مقوله‌ای از مقولات به شمار نمی‌آید (بہمنیار: 302). همچنانکہ ذکر شد، بہمنیار نیز از جملہ کسانی است کہ در افکارش قول بہ جنسیت جوهر مردود دانستہ شدہ است و نہ تنها جوهر را در تعریف جسم، جنس نمی‌داند بلکہ اساساً منکر این است کہ جوهر یک مقولہ مستقل در کنار سایر اعراض باشد و بر این اساساً شمار مقولات بہ چہارده تا می‌رسد چون جوہریت جنس برای جواهر پنج گانہ قلمداد نشدہ و طبعاً جواهر پنج گانہ ہم انواع برای جوہریت بہ شمار نمی‌آیند بلکہ رأساً مقولہ می‌گردند.

علامہ طباطبائی (ره) نیز همچون ابن سینا جوهر را جنس برای ماهیات نوعیه جوہری و مقوم آنها می‌داند و دو استدلال در کتاب شریف خود ذکر کرده‌اند. استدلال اول ایشان چنین است:

و الجوہر جنس لما یصدق علیہ... لأن کون الماہیات العرضیہ مفتقرۃ فی وجودہا الخارجی الی موضوع مستغنٍ عنہا یستلزم وجود ماہیۃ ہی فی ذاتہا موضوعۃً لہا،



مستغنیۀ عنها، و إلا ذهب سلسلۀ الافتقار الی غیر النهایه، فلم تتقرر ماهیۀ، و هو ظاهرٌ
(طباطبایی: 155).

این برهان بیانگر این است که عرض قائم به موضوع است و اگر موضوع هم عرض
باشد و این سلسله ختم نشود به ماهیتی که حیثیت ذاتش، استغناء از موضوع باشد
تسلسل لازم می آید. بنابراین باید پذیرفت که در خارج ماهیتی وجود دارد که حیثیت
ذاتش حیثیت استغنا از موضوع است و بی نیاز بودن از موضوع ذاتی آن و یا کاشف
از یک معنای ذاتی می باشد. و این همان جنس بودن جوهر برای ماهیاتی است که
مندرج در آن می باشند (صدرالمتالهین، تعلیقه علی الهیات شفاء: 118).

ایشان در ادامه استدلال دوم را که دیگران برای جنسیت جوهر ذکر کرده اند را مطرح
می کند و مورد مناقشۀ حلی و نقضی قرار می دهد. که بیان استدلال چنین است:
بی نیاز بودن وجود جوهر از موضوع وصف واحد و مشترکی است میان همه
ماهیات جوهری، و ماهیات جوهری فی نفسها و با قطع نظر از امور بیرون از ذاتشان
به این وصف متصف می گردند. حال اگر جوهر جنس برای ماهیات جوهری نباشد،
بلکه آن ماهیات، ماهیات متباین به تمام ذاتی باشد که وصف مذکور لازمه وجود
آنهاست، در این صورت لازم می آید یک مفهوم واحد از مصادیق متباین از آن جهت
که متباین اند، انتزاع شده باشد و این محال است. بنابراین میان این ماهیات متباین،
یک جامع ماهوی تحقق دارد که لازمه وجودی آن بی نیاز بودن وجود آن ماهیت از
موضوع می باشد (طباطبایی: 156).

مناقشه علامه به این صورت است که برهان مذکور در صورتی تمام است که «موجود
در موضوع نبودن» از خود ماهیات جوهری انتزاع شده باشد، اما این وصف معنایی
است که از نحوه وجود ماهیات جوهری انتزاع می شود نه از ماهیات (طباطبایی،
156). و فقط این را نشان می دهد که سنخ و نحوه وجود این ماهیات یکی است، و



دلالتی بر آن ندارد که این ماهیات یک جامع ماهوی مشترک دارند (طباطبایی: 311). و از طرفی هم برهان مذکور به مقولات نه گانه عرضی نقض می شود، زیرا «موجود در موضوع بودن» که وصف واحدی است و لازمه مقولات نه گانه عرضی می باشد، معنای واحدی است که از نحوه وجود هر یک از اعراض انتزاع می شود. حال اگر این برهان تمام باشد یعنی واحد بودن معنای انتزاع شده از جواهر، مستلزم تحقق یک جامع ماهوی میان ماهیات جوهری باشد، واحد بودن معنای انتزاع شده از مقولات عرضی نیز مستلزم آن خواهد بود که میان مقولات عرضی نیز یک جامع ماهوی که جنس آنها خواهد بود تحقق داشته باشد، در نتیجه ماهیات به دو مقوله متتهی می شوند: جوهر و عرض.

بنابراین مرحوم علامه (ره) این استدلال را موجه و تام نمی داند و مستند ایشان همان دلیلی است که خودشان ذکر کرده اند.

مسأله قابل تأمل است که در مقولات نه گانه عرضی، عرض جنس برای آنها نیست (بهمنیار بن المرزبان: 35). بلکه لازم آن هاست یعنی زمانی که یکی از این اعراض در ذهن حاضر شود، وجودی در موضوع، در ذهن برای آنها عارض می شود. همه فلاسفه اتفاق نظر دارند که عرض، جنس برای مقولات نه گانه نیست زیرا اگر چنین باشد، در حدود مقولات اخذ می شود که آنها اعراض هستند در حالی که چنین نیست یعنی در حدمقولات عرضی، اعراض لحاظ نمی شود به گونه ای که برخی از اعراض مثل کیفیت و کمیت گاهی گمان شده که جواهر هستند و عرضیشان نیاز به برهان دارد. بنابراین وجود شیئی در موضوع از لوازم مقولات نه گانه است نه از مقوماتش. حد عرض آن چیزی است که وجودش در موضوع است، پس نسبت به موضوعش، از باب وجود شناخته می شود و وجود هم که داخل در حدود ماهیات نیست (همان: 297 - 298).



خالی از لطف نیست ذکر این مطلب که هیچ کس در عرض بودن مقولات نسبی تشکیک نکرده است بلکه تشکیک فقط در تعداد آنهاست که یک مقوله باشد یا هفت مقوله؛ برخی همچون شیخ اشراق، پس از شیخ گفته است آنچه به عنوان مقولات هفت گانه مطرح شده، در واقع انواع یک مقوله‌اند و آن مقوله عبارتست از نسبت، لکن چنین سخنی به اصل مسئله یعنی عرض بودن آنها ضرری وارد نمی‌کند. لذا شیخ اشراق در مطارحات بعد از ذکر مقولات عشر و مناقشه در آنها می‌گوید: «یکفی تقسیم الماهیات الی جوهر و هیئة» (سهروردی، مطارحات: 281) بنابراین شیخ اشراق نسبت را مقوله به شمار آورده است و هر یک از مقولات نسبی هم نوعی از آن به شمار می‌آیند.

نکته قابل توجه این است که کسانی باید عرضیت آنها را اثبات کنند که قائل به مقوله بودن آنها هستند و آنها را از جمله مفاهیم ماهوی می‌دانند و نه مفاهیم فلسفی. اما اگر کسی معتقد باشد که همه‌ی مقولات نسبی، از قبیل معقولات ثانیه هستند و اساساً هیچ ماهیتی ندارند و نمی‌توانند ماهیت داشته باشند، چنین کسی دیگر نیاز به اثبات عرضیت آنها ندارد؛ و آسوده خاطر است. البته نمی‌توانند علامه طباطبایی قول شیخ اشراق را مبنی بر این که نسبت از مقولات باشد مورد نقض و ابرام قرار می‌دهد و ماهیت بودن نسبت را رد می‌کند چون نسبت بر چیزی حمل نمی‌شود. و چیزی هم بر نسبت حمل نمی‌شود. پس صحیح نیست جزء مقولات شمرده شود و مفهوم جنسی داشته باشد (مصباح، تعلیقه علی نهاییه الحکمه: 185 - 186).

بلکه نسبت و از جمله اضافه از مفاهیم اعتباری و معقولات ثانیه فلسفی است (مصباح، تعلیقه علی نهاییه الحکمه: 188). عرضیت مقولات نسبی روشن است و نیازی به بحث ندارد (اسفراینی نیشابوری: 69).

در کتب منطقی هم کراراً ذکر شده است که اطلاق عرض بر اعراض نه گانه، از قبیل



اطلاق عارض بر معروض می‌باشد نه از قبیل اطلاق جنس بر انواع خود؛ زیرا معنی عرض عبارت است از عارض شدن بر چیزی و این عروض همان نسبت عارض به معروض است؛ پس این عروض متأخر از شیئی می‌باشد در حالی که جنس (که جزء ماهیت باشد) بر شیئی تقدم دارد و نیز برای این که بسیاری از مقولات وجود دارد که حقیقت آن‌ها را می‌شناسیم و در عرض بودن آن‌ها شک می‌کنیم، پس عرض نمی‌تواند جنس آن‌ها باشد (حلی، الجوهر النضید: 63).

بنابه نظر شیخ اشراق جوهریت در خارج زائد بر جسمیت نیست زیرا جوهریت را کمال ماهیت شیئی می‌داند به وجهی که شیئی که در قوامش از محل بی‌نیاز است در حالی که مشائین جوهریت را به موجود لافی الموضوع تعریف می‌کنند که نفی موضوع امری سلبی است و موجودیت امری عرضی است (سهروردی، حکمه الاشراق: 70). و به همین منوال عرضیت را خارج از حقیقت اعراض می‌دانند زیرا عرضیت از صفات عقلی است و برخی معلل کرده‌اند به این که انسان گاهی تعقل می‌کند چیزی را در حالی که در عرضیتش شک می‌کند ولی در جوهریت چنین حکمی نکرده‌اند و متضطن به این مطلب نبوده‌اند که انسان زمانی که شک می‌کند در عرضیت چیزی، در حقیقت در جوهریت آن شک کرده است (همان: 73).

تفکیک مشائین و ابن سینا از نظر شیخ اشراق مبنی بر این که عرضیت یک اعتبار عقلی است ولی جوهریت امری ماهوی و از مقولات است بلاوجه است چون جوهریت هم اعتباری است (سهروردی، حکمه الاشراق: 70).

بنابراین از مجموع بیانات بهمنیار و فخر رازی و خواجه و شیخ اشراق این نکته روشن می‌گردد که فرق بین مفهوم عرض و مفهوم جوهر به این که اولی از نحوه وجود شیئی انتزاع می‌شود بخلاف دومی و این که اولی معقول ثانی است و مفهوم اعتباری و انتزاعی است و دومی مفهوم جنسی و ذاتی است، تحکم است زیرا جوهر



موجود لافی الموضوع است و عرض موجود فی الموضوع است، و لازمه اش این است که هر دو از اعتبارات عقلی و معقولات ثانی فلسفی باشند. و قول به جنسیت یکی و عرضیت دیگری ترجیح بلامرجه و بلا دلیل است.

بیشتر علمای اولیه منطبق بر آنند که جوهر جنس عالی است (طوسی: 38) زیرا افراد جوهر در معنای جوهریت مشترکند و تحقق آنها بدون جوهر محال است و افراد جوهر در برخورد از جوهریت، متساوی و یکسان هستند و اینها همه از خواص جنس است، اما منطقیان متأخر به چند دلیل جنسیت جوهر را منکرند (حلی، الجواهر النضید: 51).

اول: ماهیات بسیاری را تصور می‌کنیم و در جوهریت آنها شک می‌کنیم در حالی که ثبوت جنس برای ماهیت نمی‌تواند مورد شک قرار گیرد.

دوم: افراد جوهر با یکدیگر در جوهر بودن متفاوتند. مثلاً مجردات برای جوهر بودن از مقارنات شایسته ترند و ماهیات شخصی از ماهیات کلی‌ای که در جوهریت با هم تفاوت دارند که تفاوت ماهیات کلیه در جوهریت، خود بر اساس دوری و نزدیکی آنها به تشخیص است اولی به جوهر بودن هستند در حالی که اجزاء ماهیت در آنها متفاوت نیستند.

سوم: فصول جوهر اگر خودشان نیز جوهر باشند، جنس در طبیعت فصل داخل شده و اگر جوهر نباشند در این صورت جوهر قائم به عرض شده است.

بنابراین در دیدگاه منطقیین مفهوم جوهر بر جواهر، به صورت عرض حمل می‌شود چنانکه عرض نیز چنین است، جوهر از نحوه وجود به دست می‌آید، عرض هم نحوه وجود است و اصلاً از سنخ مفاهیم ماهوی نیستند، جوهر یعنی موجودی که احتیاج به موضوع ندارد و عرض یعنی موجودی که احتیاج به موضوع دارد.

ذیل این بحث و مرتبط با این مطلب، ابن سینا مطلب دیگری را مطرح می‌کند (ابن



سینا، الهیات الشفاء: 303 و 514). تحت عنوان «فصول الجواهر جواهر» و «فصول الاعراض اعراض». در این قسمت ابن سینا شبهه‌ای را بیان می‌کند و پاسخ آن را می‌دهد که بعدها به صورت یک مسأله مستقل درآمده و پیرامون آن بحث‌های مفصل شده است آن شبهه این است که ما برای فصل نمی‌توانیم جنس قائل شویم. فصل، داخل تحت هیچ مقوله‌ای نیست. در نهایت الحکمه (طباطبایی، نهاییه الحکمه: 100 - 101) اسفار (بهمینار بن المرزبان: 515) هم به تفصیل از آن سخن به میان آمده که منشأ همه این تفصیلات شبهه‌ای است که شیخ ذیل این قسمت طرح می‌کند.

توضیح شبهه: فصل، یک ماهیت است؛ و ماهیت هرگاه تحت یک مفهوم اعم قرارگیرد نسبت به آن نوع خواهد بود. و وقتی نوع باشد با سایر انواع «ما به الاشتراکی» خواهد داشت که آن جنس است. از این رو، نیازمند یک فصل ممیزی خواهد بود تا این فصل را که نوعی از آن جنس است از سایر انواع تمییز دهد. و در این صورت نقل کلام می‌شود به فصل جدید که خودش نوعی است مندرج تحت آن جنس و به نوبه خود نیاز به فصل ثالثی خواهد داشت و نقل کلام می‌شود در آن فص ثالث و رابع و همین‌طور تا بی‌نهایت. در نتیجه، لازمه‌اش آن است که هر فصلی خود، دارای فصول نامتناهی باشد.

درباره این مطلب حکما بحث کرده‌اند که محال است عرض مقوم جوهر باشد. پس «فصول الجواهر جواهر و بالعکس». فصل عرض نمی‌تواند جوهر باشد. مثلاً سواد و حلاوت هر دو کیف هستند: یکی کیف مذوق و دیگری کیف مبصر و هر دو مندرج تحت مقوله کیف‌اند، و جنس قریب آن‌ها کیف محسوس است، و برای تمایزشان احتیاج به فصل دارند. در این جا فصل آن باید عرض باشد. و محال است که جوهر در عرض دخالت کند و جزئی از ماهیت عرض قرارگیرد. از این دو گفته‌اند: فصول جوهر، جوهر و فصول عرض باید عرض باشد. شیخ توضیح می‌دهد که معنای جمله



مذکور آن نیست که فصول جواهر مندرج تحت مقوله جوهرند مثل انسان که نوع مندرج تحت جنس است. یعنی درست است که به فصل جوهر جوهر می‌گوئیم و جوهر را بر آن حمل می‌کنیم اما نه به عنوان حمل جنس بر نوع، بلکه به عنوان حمل لازم بر ملزوم. نمی‌توان گفت فصل به حمل شایع جوهر نیست، ولی می‌توان گفت به حمل اولی جوهر نیست با آن که انسان خودش جوهر است زیرا در مفهوم ناطقیت جوهریت نهفته نیست و جوهر، جنس ناطق نمی‌باشد، اما نمی‌توان گفت به حمل شایع هم جوهر نیست، بلکه ناطق به حمل شایع جوهر است. همانگونه که جوهر بر انسان حمل می‌شود بر ناطق هم حمل می‌شود. ولی حمل شدن جوهر بر انسان که نوعی از جوهر است حمل اولی است، زیرا جزئی از ماهیت آن است. اما حمل شدنش بر ناطق حمل اولی نیست (مصباح، تعلیقه علی نهایه الحکمه، ج 3: 576 - 577).

شیخ اشراق (سهروردی، مطارحات: 228 و 233 و 200) و بهمنیار (بهمنیارین المرزبان: 514-515) نیز مناقشه در مطلب مذکور کرده که اگر فصل جوهر جوهر باشد لازم می‌آید فصل مرکب از جنس و فصل شود و جوهر جنس فصل شود و آن فصل هم به فصل دیگری احتیاج داشته باشد و به تسلسل می‌انجامد. و فخر رازی هم مناقشه کرده در آن به وجوه مختلف و می‌گوید: «ما رهایی نمی‌یابیم از این شکوک مگر زمانی که جوهریت را از لوازم خارجی نسبت به تحتش قرار دهیم» (رازی، ج 1: 66). که پیشتر بدان پرداخته شد.

از جمله مسائلی که تحت تأثیر قول به عرضیت مفهوم جواهر، قرار می‌گیرد در بحث جوهریت نفس است. فخر رازی اشکالی بر جوهریت نفس وارد می‌کند که اگر نفس جوهر باشد لازم می‌آید که جوهریت از ذاتیات نفس باشد، زیرا معنای جوهر بودن نفس اندراج آن تحت مقوله جوهر است و می‌دانیم که جوهر از اجناس به شمار می‌آید و نسبت به انواع خود جنس است. همچنین می‌دانیم که هر جنسی نسبت به انواع



خود ذاتی است نه عرضی، بنابراین لازمه قول به جوهریت نفس آن است که جوهر از ذاتیات نفس باشد. از سوی دیگر، شکی نیست که ثبوت مفاهیم ذاتی برای ذات بدیهی و بین است، بدین معنا که پس از تصور ذات بی‌هیچ درنگ و تأملی می‌توان ذاتیات آن را بر آن حمل کرد. در نتیجه می‌باید جوهریت نفس نظیر حیوان بودن انسان امری بدیهی و بی‌نیاز از دلیل باشد، حال آن که واقعیت برخلاف این است زیرا ما علم به نفس خود داریم ولی در جوهر بودن آن تردید می‌کنیم و حمل آن بر نفس را نیازمند دلیل و برهان می‌یابیم. بنابراین چاره‌ای جز نفی جوهریت نفس نخواهیم داشت (رازی، ج 2: 233).

فخر رازی پاسخ خود را بر اساس نفی یک از مقدمات اشکال ارائه می‌دهد، مطلب این بود که اگر نفس جوهر است، باید جوهریت آن برای انسان بالبداهه معلوم باشد. زیرا اولاً، جوهر از اجناس عالی‌ه و در نتیجه ذاتی انواع خود است و ثانیاً، ذاتی نسبت به ذی‌الذاتی بدیهی الثبوت است، یعنی اگر انسان علم به ذی‌الذاتی داشته باشد بالبداهه علم به ذاتی هم دارد.

ثالثاً، مفروض این است که انسان علم به نفس خود دارد پس با فرض علم انسان به نفس خویش علم او به جوهریت نفس بدیهی است ولی از آنجا که جوهریت آن برای او بدیهی نیست معلوم می‌شود که نفس جوهر نیست.

به بیانی دیگر پاسخ فخر رازی این است که ما اساساً مقدمه نخست را که جوهر جنس عالی و ذاتی انواع جوهری است نمی‌پذیریم بلکه همانطور که قبلاً بیان کرده ایم جوهر، مانند عرض، از مفاهیم عرضی است و همان گونه که عرض جنس عالی مقولات عرضی نیست جوهر نیز نسبت به انواع جوهری جنس نخواهد بود. بنابراین همان طور که می‌توان ماهیت یک عرض را شناخت بدون آن که عرض بدون آن معلوم گردد ممکن است از ماهیت و ذات جوهری، بدون علم به جوهر بودن آن، آگاه بود



چرا که اعراض شیئی به معنای عرضی های شیئی بین الثبوت نیستند و علم به شیئی مقتضی علم به اعراض آن نیست.

به نظر می‌رسد حق با فخر رازی و کسانی همچون بهمنیار و شیخ اشراق است چرا که در نظر اینان، جوهر و عرض، هر دو معقول ثانی هستند. جوهر و عرض فرقی در این است که اولی جنبه سلبی دارد و دومی جنبه ثبوتی دارد و عجیب است که یکی را معقول ثانی قلمداد می‌کنند و دیگری را جنس قرار می‌دهند. در صورتی که هیچ مرجحی نیست حتی ملاصدرا هم که در *تعلیقه* سعی نموده ادله فخر رازی را پاسخ دهد و جنسیت جوهر را اثبات کند، دلایل وی تام و تمام و مطابق با نظر نهایی ایشان نیست، بلکه همان پاسخ‌هایی را هم که ایشان ایراد نموده بر اساس نظر بین راهی و مماشات با مشائین است و گرنه در دیدگاه نهایی، وجود اصالت و ما به ازاء دارد و بقیه منشأ انتزاع دارند پس وجود معقول اولی است و تمام ماسوا معقول ثانی می‌شود یعنی بساط ماهیت و جواهر و اعراض برچیده می‌شود و همگی در جرگه‌ی معقول ثانی و نحوه‌ی وجود و عوارض تحلیلی وجود قرار می‌گیرند، پس با مبانی صدرایی می‌توان به راحتی جوهر را مثل عرض، معقول ثانی تلقی نمود.

از دیگر مسائلی که متأثر از انکار جنسیت جوهر است در قالب یک سوال و اشکال رخ می‌نماید با توجه به این که ذکر شد فصل مندرج تحت جنس نیست، این قول با تقسیم جوهر به انواع پنج گانه، عقل، نفس، هیولا، صورت جسمیه و جسم منافات دارد. چون در این تقسیم صورت جسمیه و نفس دو نوع از جوهر محسوب شده‌اند که مندرج در جوهر بوده و جوهر جنس آن‌ها می‌باشد، در حالی که صورت جوهری، [اعم از صورت جسمی و نفس]، تحت مقوله جوهر مندرج نیست، اگرچه جوهر بر آن صدق می‌کند، اما صدق جوهر بر آن، از قبیل صدق امری است که خارج از ذات شیئی و لازمه‌ی ذات آن می‌باشد. [مانند صدق «عرض» بر مقولات نه گانه عرضی.



بنابراین ذکر صورت جسمی در این تقسیم، ذاتی نبوده به طور بالعرض می‌باشد. زیرا صورت همان فصل است که به شرط لا اعتبار شده است و گفته شد که فصل در حقیقت تحت جنس اعلی وارد نیستن و گرنه احتیاج به بی‌نهایت فصل خواهد داشت. نظیر همین مطلب در نفس هم جریان دارد، یعنی نفس ناطقه صورت انسان است، و فصل است که لا بشرط اخذ شده است.

نتیجه‌گیری

از مطالبی که ذکر شد نکاتی چند روشن می‌گردد:

علی‌رغم این که مشهور و عمده‌ی فلاسفه و سرسلسله‌ی مشائین، ابن سینا جوهریت را برای جواهر، جنس می‌دانند و بین جوهریت برای جواهر و عرضیت برای اعراض تفکیک قائل می‌شوند؛ یعنی اولی را جنس و دومی را عرض لازم می‌دانند؛ در این نوشتار، روشن گردید که تفکیک مشهور بین این دو بلاوجه و دلیل و ترجیح بلا مرجح است. و ظاهراً حق با بهمنیار و فخر رازی و شیخ اشراق است. و پاسخ‌های ملاصدرا به ادله فخر رازی مبنی بر اثبات جنسیت جوهریت، کافی و وافی نمی‌باشد، این در حالی است که خود ملاصدرا هم در این بخش بر مبنای نظر نهایی خود سخن نگفته است بلکه در نظر نهایی ایشان که وجود اصیل است جوهر و اعراض و ماهیات همگی در زمره‌ی معقول ثانی قرار می‌گیرند و تنها وجود معقول اولی است.

بنابراین هیچ فرق اساسی و وجه فارق بین جوهر و عرض وجود ندارد و تنها یکی جنبه سلبی دارد و دیگری جنبه ثبوتی دارد پس همانطور که عرضیت را برای اعراض، مفهوم عام عرضی در نظر می‌گیریم باید جوهریت را هم برای جواهر، مفهوم عرضی لازم انگار نماییم نه جنس و ذاتی و لذا نظر معقول تر و کارگشایتر این است که بگوئیم جوهر و عرض هر دو از نحوه وجود شیئی حکایت می‌کنند و هر دو معقول ثانی می‌باشند.



منابع

- آملی، محمد تقی، *درر القوائد*، قم، بی نا، 1377.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الالهیات من کتاب الشفاء*، قم، موسسه بوستان کتاب، 1376.
- _____، _____، *الهیات الشفاء*، قم، مکتبه آیه الله مرعشی نجفی، 1406 هـ
- _____، _____، *طبیعیات الشفاء*، قم، مکتبه آیه الله مرعشی نجفی، 1406 هـ
- _____، _____، *منطق الشفاء*، قم، مکتبه آیه الله مرعشی نجفی، 1405 هـ
- ابن میثم، میثم بن علی، *قواعد المرام*، قم، مکتبه آیه الله مرعشی نجفی، بی تا.
- ارسطو، *متافیزیک*، ترجمه دکتر شرف الدین خراسانی، تهران، نشر گفتار، چاپ دوم، 1367.
- اسفراینی نیشابوری، فخرالدین، *شرح کتاب النجاة*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، 1383.
- بهمینار بن المرزبان، *التحصیل*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، 1375.
- حلّی، حسن بن یوسف، *الاسرار الخفیة*، قم، انتشارات بیدار، 1381.
- _____، _____، *الجوهر النضید*، قم، انتشارات بیدار، 1381.
- حلّی، جمال الدین، *کشف المراد*، بهمن، منشورات شکوری، قم، الطبعة الاولى، 1367.
- رازی، فخرالدین، *المباحث المشرقیه*، قم، انتشارات بیدار، 1411 هـ
- سهروردی، شهاب الدین، *تلویحات*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، 1380.
- _____، _____، *حکمة الاشراق*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، 1380.
- _____، _____، *مطارحات*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، 1380.
- شیرازی، قطب الدین، *درة التاج*، تهران، انتشارات حکمت چاپ سوم، 1369.
- صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، *شرح الهدایة الاثریه*، بی جا، بی نا، بی تا.



- _____، _____، *تعلیق بر الهیات شفا*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، 1382.
- _____، _____، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه*، قم، مکتبه المصطفوی، 1368.
- طباطبایی، محمد حسین، *نهایة الحکمه*، قم، مؤسسه نشر اسلامی، 1430 هـ.
- طوسی، نصیرالدین (خواجه)، *اساس الاقتباس*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، 1367.
- _____، _____، *شرح الاشارات و التنبیها*، قم، مؤسسه نشر البلاغه، 1383.
- لاهیجی، عبدالرزاق، *سوارق الهام*، اصفهان، انتشارات مهدوی، بی تا.
- محمدی گیلانی، محمد، *ترجمه الهیات شفا*، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات قم، چاپ اول، 1379.
- مصباح، محمد تقی، *تعلیق علی نهایة الحکمه*، قم، مؤسسه در راه حق، 1405.
- _____، _____، *شرح الهیات شفاء*، قم، مؤسسه آموزش پژوهش امام خمینی، 1383.
- مطهری، مرتضی، *شرح منظومه*، تهران، انتشارات صدرا، 1377.