



معیار در جوهر و عرض بودن مقوله‌ها*

- جعفر شانظری^۱
- هوشنگ زارع^۲

چکیده

تقسیم بحث برانگیز موجود به جوهر و عرض از تقسیم‌های اولیه در باب موجود ممکن است. با اینکه فلاسفه‌ای چون ارسطو، ابن سینا، ملاصدرا، دکارت، کانت و... متفقاً جوهر را به «وجود لافی موضوع» و عرض را به «موجود نیازمند به موضوع» تعریف می‌کنند، در اقسام و تعداد مصادیق آنها اختلاف نظر وجود دارد. با وجود این برخی فلاسفه حسی و تجربه‌گرا وجود جوهر را یکسره انکار کرده‌اند.

فلاسفه ملاک تشخیص جوهر و عرض را در شناخت ذاتیات و عرضیات می‌دانند و تفاوت تشخیص مصادیق این دو را به حوزه معرفت‌شناسی و نحوه نگرش به هستی و اینکه چه چیزی مبدأ شناخت به شمار می‌آید، باز می‌گردانند.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۵/۱۲ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۳/۱۱.

۱. دانشیار دانشگاه اصفهان (jshanazari@yahoo.com).

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی (نویسنده مسئول) (zare.hooshang@yahoo.com).

در این مقاله ضمن بیان آرا و دیدگاهها دربارهٔ مقولات به ملاک جوهر و عرض بودن مقولات پرداخته شده است.
واژگان کلیدی: جوهر، عرض، مقولات، ماهیت، وجود، ملاک جوهر و عرض.

مقدمه

مسئلهٔ جوهر و عرض از مسائل رایج و پرماجرا در تاریخ فلسفه است. جواهر و اعراض، تعینی از تعینات واقعیت خارجی و همانند اعراضی ذاتی‌اند که عارض موضوع فلسفه می‌شوند. لذا موجود در تقسیم به جوهر و عرض نیاز به این ندارد که طبیعی یا ریاضی شود. تقسیم موجود به جوهر و عرض از تقسیمهای اولیه در باب موجود ممکن است. این تقسیم، تقسیمی ضروری است که برای موجود مطلق به منزلهٔ «انواع» محسوب می‌شود (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۲۰/۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۷۴/۲؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۸۲۳/۱-۸۲۵: شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۵).

ماهیت از عوارض ذاتی و اولیهٔ وجود، و حاکی از چیستی و حقیقت آن است و به جوهر و عرض، جنس و فصل و نوع، کلی و جزئی، ذاتی و عرضی، بسیط و مرکب و... تقسیم می‌گردد و احکام آن به عبارات «لا بشرط» و «بشرط لا» و «بشرط شیء» مختلف می‌شود. گرچه این موارد صفات و احکام ماهیتند و دربارهٔ وجود به کار نمی‌روند، وجود وقتی از روزنهٔ ماهیات و مفاهیم خود را نمایان می‌سازد، هم کلی است و هم جزئی؛ هم ذاتی است و هم عرضی؛ هم عام است و هم خاص. وجود به حسب خارج، امری زائد بر جوهر و عرض نیست بلکه در مرتبهٔ جوهر و در مرتبهٔ عرض است. به دیگر سخن، حقیقت وجود نه جوهر است و نه عرض ولی با جوهر، جوهر است به عین جوهریت جوهر و با عرض، عرض است به عین عرضیت عرض. همچنین در خارج عرض زائد بر معروض (جوهر موجود) نیست اما در تحلیل ذهنی عارض و مغایر با آن است. ماهوی نبودن معنای وجود، خروج آن را از تحت مقولات نیز ثابت می‌کند؛ زیرا مقولات، اجناس عالیه و تماماً از ماهیاتند. بنابراین مفهوم وجود نه جوهر و نه عرضی از اعراض نه گانه است.

پیشینه

ارسطو در کتاب *قاطیغوریاس* مقولات را بیان کرده است و جمهور فلاسفه اسلامی در این باره از او پیروی کرده‌اند. مقولات عبارتند از: جوهر، کم، کیف، این، متی، وضع، اضافه، ملک (جده)، آن یفعل، آن ینفعل. این گونه تقسیمات مبتنی بر استقراست و بی‌گمان ویژگیها و خواصی که بر اثر پیشرفت علوم از ماهیت موجودات کشف می‌شود، در چندی و چونی تقسیم مقولات بی‌تأثیر نخواهد بود. با این حال فایده علمی زیادی هم در استیفای بحث و تعداد و تشخیص این نوعیتهای عرضی، به خصوص هفت مقوله نسبی نیست، به همین سبب عرض را به سه نوع کلی «کیفیت»، «کمیت» و «نسبت» تقسیم می‌کنند. از این روست که عده‌ای از جمله میرداماد مقولات را در دو دسته جوهر و عرض قرار می‌دهند و عده‌ای دیگر مانند شیخ اشراق سهروردی تعداد مقولات را پنج مقوله جوهر، کم، کیف، نسبت و حرکت می‌دانند، در حالی که متکلمان تعداد اعراض را ۲۱ عرض می‌دانند که تحت همین نه مقوله می‌گنجد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۸۲۳-۸۲۵؛ ابن سینا، ۱۳۷۵: ۸۳/۲؛ طباطبایی، ۱۴۲۰: ۱۱۳/۲-۱۱۴ و ۱۳۵).

تعریف جوهر و عرض

جوهر ماهیتی است که اگر در خارج موجود شود، نیازی به موضوع ندارد و وجود آن بالذات است. در برابر آن عرض قرار دارد که اگر در خارج موجود شود، به موضوع نیازمند است و وجود آن بالذات نیست بلکه قوام وجود آن به جوهر است. به دیگر سخن، ذات ممکن الوجود مستقل از ماهیات دیگر، جوهر است و خواص و آثار آن که اختصاص به همان شیء دارد و وابسته به آن است، عرض نام دارد؛ برای نمونه انسانیت انسان (ماهیت انسان) اگر در خارج موجود شود، چیزی است که از اسب و درخت متمایز می‌شود اما خواص و آثار آن مانند ضاحک، کاتب و... به تبع جوهر است و پیوسته با موضوع خود متفاوت و به آن نیازمند است. بنابراین ماهیات اعراض به تبع جوهر موجودند و وجود جوهر نسبت به وجود عرض اولویت و تقدم طبیعی دارد.



وجود اعراض از نظر فلاسفه مشاء از شئون و لوازم تشخیص وجود جواهری است که موضوعشان است، اما از نظر ملاصدرا از توابع تشخیص و علامت مشخصی است که خود تشخیصی ندارد و با ضمیمه شدن یک یا چند کلی به کلی دیگر (مجموعه‌ای از اعراض) موجب تشخیص و تحقق وجود نمی‌شود، اگرچه موجب تمیز و محدودیت آن است؛ زیرا تشخیص به وجود است و تشخیص اعراض به تشخیص موضوع ماهوی و تشخیص آن به وجود است، لذا معنا ندارد که عرض، تشخیص دهنده باشد.

از این رو انتقال اعراض از یک موضوع به موضوعی دیگر محال است و عرض بدون وجود موضوع نمی‌تواند در خارج موجود باشد و انفکاک آن از موضوع نه تنها جایز نیست بلکه انفکاک آن از موضوع حتی برای یک لحظه موجب ابطال آن خواهد بود. بنابراین عرض در حد ذات خود و در حدوث و بقایش، نیازمند موضوع است و محال است بی‌نیاز از موضوع گردد؛ چرا که خلاف فرض است (طباطبایی، ۱۴۲۰: ۴۱، ۹۸ و ۱۳۷؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۲۱/۱-۳۱). می‌توان جوهر و اعراض را به درختی تشبیه کرد که خواص و افعال با هسته مرکزی (واحد درخت) جهانی کوچک را تشکیل می‌دهند که همه اجزای آن، به هم پیوسته است و سازمانی واحد را پدید می‌آورند که در مرکز آن، واحدی به نام جوهر درخت جای دارد و در شعاع عمل آن موجودات دیگری به سان طفیلی واحد جوهری، وابسته به آنند که با نبودی آن این جهان نیز از میان می‌رود.

با توجه به تعاریف فوق معلوم می‌شود که امکان ندارد شیء واحد هم جوهر و هم عرض باشد. این تصور که عده‌ای قائل به جوهر و عرض بودن توأمان اعراضی مانند حرارت، صورت و علم شده‌اند، باطل است، اما وجود و حلول عرض در عرض مانند مستقیم بودن در خط و شکل مسطح در سطح امکان دارد.

باید توجه داشت که تعریف جوهر و عرض، تعریف به وصف لازم است و نه تعریف حقیقی منطقی؛ زیرا جوهر و اعراض اجناس عالیه و بسیطند و جنس و فصل ندارند. بنابراین گاه از نظر عقلی به امور اعراف از خود شناخته می‌شوند. از این رو در این گونه تعریفها امکان زیادت حد بر محدود وجود دارد؛ مثلاً جوهر در تعریف



عرض اخذ می‌شود، زیرا ماهیت عرض متعلق و وابسته به جوهر است، چنان که در خارج از ذهن جسم و سیاهی وجود دارد ولی چیزی به نام سیاه به طور مستقل وجود دارد و سیاهی چون ربط به جسم دارد از ربط و پیوند آن معنای حرفی سیاه انتزاع می‌شود و در این معنای حرفی، ذات مأخوذ نیست و اگر ذات نیز در ترسیم و تصویر آن ذکر می‌شود، از باب زیادت حد بر محدود است، اما در عین حال تعریفشان جامع و مانع است.

«وجود لا فی موضوع» در تعریف جوهر و «وجود فی موضوع بودن» در تعریف عرض، وصف لازمی است که از وجود آنان انتزاع می‌شود و از آنجا که موضوع اخص از محل است، حلول صورت در ماده، آن را از جوهر بودن خارج نمی‌کند؛ زیرا حال (صورت) و محل (ماده) و مجموع آنها (جسم) قائم به ذاتند و حال و محل همانند جزء برای کل می‌باشند.

شایان توجه است که این گونه تعریفها با توجه به حمل شایع صادق است و هر یک باید آثار خود را داشته باشد و گرنه جوهر در ذهن که قائم به ذهن است به یک اعتبار عرض و کیف نفس است. لذا صدق یک مفهوم بر خودش که حمل اولی است، باعث اندراج آن مفهوم تحت مقولات دیگر نمی‌شود. گرچه علم حصولی ذهنی همانند عرض، قائم به موضوع (نفس) است و تعریف کیف بر آن صدق می‌کند، علم حضوری که از سنخ جوهر و عرض نیست و از سنخ وجود است همچون علوم مفارقات مشمول این سخن نخواهد بود.

در بحث تعریف جوهر و عرض این نکته نیز باید روشن گردد که دو مفهوم جوهر و عرض از مفاهیم معقول برای اقسام خود هستند نه جنس برای آنها. مفهوم عرض برای اعراض نه گانه و مفهوم نسبت برای هفت مقوله نسبی، مفاهیم عام منتزع از نحوه وجود آنهاست و برای آنها عرض عام است نه جنسی که فوق آنها قرار گرفته باشد، همان طور که مفهوم ماهیت، عرض عام همه مقولات ده گانه است نه جنس برای آنها. در غیر این صورت مقولات منحصر در دو مقوله خواهد بود. از این رو مقولات نه گانه عرضی را در مقام ذات متباین می‌دانند و هر یک از آنها را یک جنس عالی می‌شمارند و به این ترتیب ماهیت هر شیء در نهایت به همین

مقولات عشر که اجناس عالیه و جنس الاجناس هستند، منتهی می‌گردد: یک جوهر و نه عرض. معنای تباین مقولات و حصر آنها در این مقولات جز این نیست که هیچ شیئی وجود ندارد که داخل در هیچ مقوله‌ای نباشد، همچنان که یک ماهیت واحد نیز نمی‌تواند مصداق بالذات دو مقوله باشد و دو مقوله به حمل شایع ذاتی بر آن صدق کند اما یک شیء می‌تواند مصداق بالذات یکی و مصداق بالعرض دیگری باشد.

بنابراین مقولات، بسیط و غیر مرکب از جنس و فصلند و تباین بالذات دارند و امکان ندارد ماهیتی تحت دو مقوله درآید؛ زیرا صدق متقابلین بر شیء واحد محال است و اگر دو مقوله بر مفهوم یا مصداقی صادق یا در دو مقوله وجود داشت، آن مفهوم یا مصداق بالذات داخل در مقوله‌ها نخواهد بود مانند وجود. همچنین است برخی امور مانند واجب و ممتنع و مرکبات اعتباریه مانند سیف و بیت و... زیرا واجب و ممتنع ماهیت ندارند در حالی که مقولات، ماهیاتند و مرکبات اعتباریه هم امری و رای نفس اجزا نیست و امور مرکب از جوهر و عرض، نه جوهرند و نه عرض؛ چون ماهیتی ندارند که در جواب «ما هو» ذکر شود و از انضمام دو مقوله یا بیشتر ماهیت واحدی تشکیل نمی‌شود (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۸۲۴/۲؛ طباطبایی، ۱۳۷۷: ۱۳۸/۱ و ۱۶۳).

در اینجا مراد از جوهر، اوصیا و معنای مد نظر ارسطو که شامل همه موجودات از جمله واجب الوجود می‌گردد، نیست؛ زیرا جوهر در فلسفه اسلامی سه ویژگی دارد: استقلال و قیام بالذات در برابر عرض؛ وجود در برابر عدم؛ ماهیت، و هرچند دو ویژگی اول درباره واجب تعالی صادق است، ویژگی سوم که ماهیت و ممکن الوجود بودن است، شامل واجب الوجود نمی‌شود.

اینکه برخی گفته‌اند واجب الوجود نیز مصداق تعریف جوهر یعنی «موجود لا فی موضوع» واقع می‌شود و این معنا برای واجب الوجود جنس است، سخنی ناصواب است؛ زیرا این معنا از جوهر غیر از معنای جوهری است که آن را جنس قرار می‌دهیم؛ معنای جوهری که آن را جنس قرار می‌دهیم این است که شیء دارای ماهیت اگر در خارج موجود شود وجودش «لا فی موضوع» است، مثل جسم

و نفس، و در این معنا ماهیت باید در جوهر ملحوظ باشد و اطلاق لفظ موجود بر آن، مقتضی جنس بودن موجود نیست و سلب «لا فی موضوع» هم چیزی را به موضوع نمی‌افزاید. پس اگر جوهر بدون ماهیت لحاظ شود، جنس واقع نمی‌شود و واجب الوجود هم ماهیت ندارد و جوهر برای آن جنس واقع نمی‌شود (ذهنی تهرانی، ۱۳۶۹: ۱۱۷۳-۱۱۷۵؛ ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲/۲۶۲-۲۶۳).

در جوهر نیز تضاد راه ندارد، خواه در مقایسه با جوهری دیگر و خواه در مقایسه با اعراض؛ زیرا برای تحقق تضاد باید موضوعی وجود داشته باشد که دو امر متضاد پی‌درپی بر آن موضوع وارد شوند، حال آنکه جوهر، موضوع ندارد. البته مقولات متضاد نیستند، هر چند در جنس بعید هم مشترک باشند، مانند اجتماع طعم و سیاهی در مقوله کیف؛ زیرا تضاد در جنس قریب و با ورود متعاقب دو فصل حاصل می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۷: ۱/۱۵۴؛ شیرازی، ۱۳۶۰: ۶۷).

ملاک جوهر و عرض

آنچه بیان شد چکیده‌ای از ویژگیهای کلی جوهر و عرض و ارتباط آن دو با هم بود که پذیرفته بسیاری از فلاسفه اسلامی است اما با دقت نظر در آرای آنان مشاهده می‌شود که در تعیین مصداق هر یک از جوهر و عرض با هم اختلاف دارند؛ برای مثال، حکمای متقدم اقسام جوهر را پنج قسم می‌دانستند، در حالی که متأخران به چهار قسم نفس، عقل، جسم و صورت نوعی تقلیل داده و گفته‌اند: ماده (هیولی) از این تقسیم‌بندی خارج است؛ زیرا با اثبات حرکت جوهری باید هیولی را جهتی از جهات وجود جسم دانست نه موجود مستقل در برابر جسم. نیز عده‌ای دو مقوله کم و کیف را جوهر می‌دانند و معتقدند کم متصل (خط و سطح و حجم) و کم منفصل و عدد و کیف (رنگ و طعم و بو) هر یک جوهرند و جوهرهای جسمانی به اینها قائمند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۳: ۲۰۹)، اما ابن سینا در برابر آنان موضع گرفته و عرض بودن و عدم جوهر بودنشان را با براهینی اثبات کرده است (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲/۷۰ به بعد). همچنین سهروردی حرکت را یک مقوله به حساب آورده است در حالی که ابن سینا این عقیده را ندارد و می‌گوید حرکت در برخی مقولات عرضی واقع می‌شود

اما خود مقوله نیست. ملاصدرا نیز وقتی به زبان متقدمان سخن می‌گوید حرکت در جوهر و عرض را می‌پذیرد اما مقوله بودن آن را نمی‌پذیرد؛ زیرا از نظر او حرکت امری وجودی است.

این اختلاف نظر به فلاسفه اسلامی ختم نمی‌شود بلکه نظر فلاسفه غربی نیز با یکدیگر و با فلاسفه اسلامی در این باره تفاوت چشمگیری دارد؛ برای مثال دکارت مقولات ده‌گانه و کلیات پنج‌گانه ارسطو را نمی‌پذیرد و به سه جوهر نفس، جسم و ذات باری معتقد است؛ چون این سه قائم به ذاتند و هر یک دارای یک صفت اصلی می‌باشند؛ صفت نفس فکر است و صفت جسم ابعاد و صفت باری کمال است و باقی امور همه، ویژگیها و احوال این سه حقیقتند. از دید وی به خواصی از جسم مانند رنگ، بو، مزه، گرمی و سنگینی نباید اعتنا کرد؛ زیرا با فقدان آنها جسم نابود نمی‌شود، چون از خواص ضروری و حقیقی جسم نیستند و تنها ابعاد هندسی طول، عرض و عمق، حقیقت جسم را تشکیل می‌دهند؛ جسم همان بُعد و بُعد همان جسم است و خواص دیگر، نتیجه حرکات آنهاست و برای بیان چگونگی و حقیقت عالم، دو امر بُعد و حرکت کافی است. (پاپکین، ۱۳۸۳: ۱۵۱). نیز اسپینوزا می‌گوید: چه حاجتی است که به سه جوهر قائل شویم؟ جوهر همان ذات باری تعالی است و بُعد و علم را که حقیقت جسم و روح می‌دانیم از صفات باری می‌شماریم. لایب‌نیس هم بُعد و فکر را حقیقت جسم و روح و در نتیجه جوهر نمی‌داند و معتقد است حقیقت چیزی است که فعل و تأثیری داشته باشد و آن نیرو است. نیرو هرگاه فعلش به حرکت و اشباه آن باشد، جسم است و چون به صورت علم و ادراک درآید روح است. پس حقیقت یکی است و کثرت موجودات هم امر آشکاری است.

در این میان کانت بر این باور است که چهار وجه کمیت، کیفیت، نسبت و جهت با ملاحظه قضایا و ارتباط موضوع و محمول حاصل می‌شود و با نظر به این وجوه، مفاهیم دوازده‌گانه‌ای به دست می‌آید که وی به پیروی از ارسطو آنها را مقولات نامیده است. با نظر به کمیت، مفاهیم وحدت، کثرت، کلیت؛ و با نظر به کیفیت، مفاهیم ایجاب، سلب، حصر؛ و با نظر به نسبت، مفاهیم ذاتیت و عرضیت، علیت و معلولیت، مشارکت یا مقابله؛ و با نظر به جهت، مفاهیم امکان و امتناع،

تحقق ایجابی و سلبی، وجوب و امکان حاصل می‌شود. او می‌گوید: ما اشیا را در مکان و زمان حس می‌کنیم اما زمان و مکان هم در خارج نیستند بلکه صورتی هستند که قوهٔ احساس به مادهٔ حس می‌دهد و به این ترتیب صورت و مادهٔ پدیدار حاصل می‌شوند و این پدیدارها به نوبهٔ خود مادهٔ صورتهای فاهمه می‌شوند. مقولات به منزلهٔ صورت و وجدانیات به منزلهٔ ماده آن می‌باشند و وجود هر دو برای علم ضروری است؛ زیرا هیچ کدام از ماده و صورت بدون یکدیگر تحقق نمی‌یابند. از این رو علم ما جز به امور محسوس تعلق نمی‌گیرد. حواس به تنهایی به ما علم نمی‌دهند بلکه فقط موضوع علم را به ما می‌دهند و باید در قالب مفاهیم عقلی ریخته شوند تا علم حاصل شود و پرسش از اینکه نفس مجرد جوهر است یا عرض، یکسره بی‌معناست؛ زیرا اگر تجربه و حس را کنار بگذاریم، مفهوم جوهر و عرض از میان می‌رود و گفتگوی موضوع خواهد شد (حداد عادل، ۱۳۷۶: ۱۵ به بعد).

فلاسفهٔ تجربی و حسی بر این اعتقادند که تمام عناصر اولیهٔ فکر بشر از مجرای یکی از حواس وارد ذهن که در ابتدا به منزلهٔ لوحی سفید و بی‌نقش است، شده‌اند. به گفتهٔ لایب‌نیتس «هیچ چیز در عقل وجود ندارد مگر اینکه نخست در حس بوده است به جز خود عقل». این اصل حس‌گرایانه وجود جوهر را نمی‌پذیرد؛ چه وجود جوهر و عرض مبتنی بر وجود انواع متباینه در خارج و ثبوت ماهیات ثابتۀ آنهاست در حالی که آنچه انسان با ادراکات حسی و آزمایشهای علمی می‌تواند دریافت کند چیزی جز عوارض و خواص نیست. دانش کنونی نیز اثبات می‌کند که واقعیت خارج، به جز مادهٔ یکنواخت چیز دیگری نیست و تمام خواص، به انرژی که در حقیقت همان حرکت است، تحلیل پذیرند. از این رو انواع مختلف بالذات معنایی نخواهند داشت و اختلافات تنها خواص ترکیبات را نشان خواهند داد که خود در نهایت به یک اصل برمی‌گردند. گذشته از این چون همین ترکیبات تا آخرین ریشهٔ خود (ماده و انرژی) در حرکت و تحولند، هیچ ماهیت و ذاتی در یک حال باقی نخواهد ماند، خواه در خارج و خواه در ذهن. از این رو دانشمند علوم طبیعی از اثر و خواص شیء می‌پرسد نه از ذات و ماهیت آن. علوم به چیزی جز حواس و تجربه اعتماد نمی‌کنند و ما از راه حواس تنها به خواص و اعراض آگاه می‌شویم (فولکیه،

۱۳۶۶: ۱۱۶ به بعد).

ملاک فلاسفه در تشخیص جوهر و عرض چیست؟ چگونه است که سهروردی و دکارت ماهیتی مانند کم (طول و عرض و عمق) را جوهر می‌دانند، ولی ابن سینا و ملاصدرا عرض؟ به نظر می‌آید که ریشه این اختلاف نظرها به حوزه معرفت‌شناسی فلاسفه برمی‌گردد نه حوزه وجودشناسی.

به طور کلی می‌توان گفت که اساس بحث مقولات (جوهر و اعراض) مربوط به شناخت و نحوه نگرش به هستی است؛ زیرا بر اساس نظر صدرا ماهیت جوهر و عرض امری ثانوی است و به تبع وجود در خارج موجود است و خود استقلالی در خارج ندارد. هرگاه بخواهیم ماهیت موجود در خارج را -یا بهتر بگوییم موجودی را که نام ماهیت بر آن نهاده‌ایم- بشناسیم، در تحلیل ذهنی، بخشی از آن را که جزء مقومات و ذاتیاتش است، جوهر؛ و بخشی را که از خواص و لوازم آن و زائد بر ذات آن است، عرض می‌نامیم، به گونه‌ای که می‌توان ذات را بدون آنها در نظر گرفت بر خلاف جوهر و ذاتیات که این گونه نیست و انفکاک ذات از ذاتیات محال است. البته باید توجه داشت که این فرضها و اعتبارات ذهنی در مقایسه با وجود خارجی و محکی این مفاهیم است؛ یعنی یک ذات می‌تواند در خارج با فرض نداشتن عوارض (نه واقعاً)، وجود داشته باشد، اما نمی‌تواند بدون ذات یا ذاتیات موجود باشد و گرنه باید بتوان ذات و ذاتیات را بدون ذات و ذاتیات در ذهن تصور نمود. نکته مهم این است که تفکیک ذات از عوارض و جوهر از اعراض در خارج از ذهن امکان ندارد؛ زیرا عرض از مراتب جوهر و یا از علامات تشخیص آن است و بدون جوهر نمی‌تواند موجود باشد و جوهر نیز در تشخیص خویش بدون عرض نیست.

بر پایه آنچه گذشت، جوهر همان ذاتیات، و اعراض همان عرضیات است و تفاوت اینها به اعتبار است و گرنه بالذات متحدند؛ بدین صورت که هرگاه بحث از وجودشناسی و فلسفه است، جوهر و عرض مطرح می‌شود و هرگاه بحث از ماهیت و منطق و معرفت به میان می‌آید، ذاتی و عرضی، همانند تفاوت جنس و فصل با ماده و صورت که «لا بشرط» و «بشرط لا» است یعنی جوهر و عرض «بشرط لا»ی از

حمل در خارج موجودند؛ مانند ماده و صورت و سفیدی و سیاهی، اما در ذهن با عناوین ذاتی و عرضی و به اعتبار «لا بشرط» از حمل می‌باشند؛ مانند جنس (ماده)، فصل (صورت)، سفید و سیاه (عرضی) که می‌توان آنها را حمل نمود. پس جوهر همان ذاتی و عرض همان عرضی است که به اعتبار متفاوتند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۷۶۷/۲-۷۶۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۳۱۰/۱).

با وجود این عده‌ای هم میان آنها تفاوت قائل شده‌اند، برای مثال برخی در تفاوت عرض و عرضی گفته‌اند: عرض قسیم جوهر است و در برابر آن به کار می‌رود، اما عرضی در برابر ذاتی قرار دارد و به عرضی عام و خاص تقسیم می‌شود؛ عرضی عام و خاص مانند سایر کلیات خمس نسبی است، مانند سفید که برای جسم، خاص و برای انسان، عام است ولی عرض نسبی نیست. علاوه بر این، مصادیق عرض می‌توانند جنس واقع شوند مانند اعراض نه گانه که جنس الاجناسند اما عرضی بعد از حصول ذاتیات بر موضوع عارض می‌شود و عرضی للموضوع است اما عرض فی موضوع است (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۹۲/۱-۹۳؛ مظفر، ۱۳۷۸: ۸۴-۸۵). اما آنان به تفاوت اعتباری و جنبه وجودی و ماهیتی آنها توجه نکرده‌اند. عرض، وجود خارجی عرضی است که ذهن برای حمل آن بر موضوع مفهوم عرضی را از آن انتزاع می‌کند.

شناخت جوهر و عرض

اکنون این سؤال مطرح می‌شود که جوهر و عرض (ذاتی و عرضی) چگونه شناخته می‌شوند؟ پاسخ به این سؤال ملاک جوهر و عرض بودن مقوله‌ها و علت تفاوت دیدگاه‌های فلسفی به خصوص فلاسفه اسلام و غرب را روشن می‌کند. فیلسوفان مسلمان با معتبر دانستن حواس در کسب معرفت، بر خلاف فلاسفه حسی و تجربی، آن را تنها راه شناخت و معرفت نمی‌دانند. از این رو آنان جهان را محدود به عوارض و خواص و آثار نمی‌بینند بلکه با ارج نهادن به مقام عقل و شناخت عقلانی معتقدند که اعراض بدون موضوع نمی‌توانند وجود یابند و این موضوع همان جوهر است. آنان می‌گویند: جوهر و عرض، موضوعی فلسفی است که با بحث و کاوش عقلی فهمیده می‌شود. جواهر پنج گانه حتی جسم، با ادراک حسی شناخته نمی‌شوند

و حقیقت آنان را باید عقل و برهان اثبات کند. حکم عقلی عرض را ماهیتی می‌داند که در موضوعی موجود می‌شود و اگر جوهر هم نیاز به موضوع داشته باشد تسلسل لازم می‌آید و در قوام خود به موضوع دیگری نیازمند است و تسلسل محال است. پس وجود یک ماهیت «لا فی موضوع» ضرورت دارد و آن جوهر است که مقوم عرض است و آن را موجود می‌کند ولی خود قائم به عرض و هیچ موضوع دیگری نیست، از این رو حق تقدم در وجود با جوهر است. فیلسوفان فراتر از این، منشأ پیدایش عرض را هم حواس خارجی نمی‌دانند؛ زیرا هر چند حواس ما به عوارض و ظواهر تعلق می‌گیرد و تمام اعراض خارجی را از راه احساس درک می‌کنیم، عرض بودن آنها که عبارت از نیازمندی وجودیشان به محل و موضوع است، به احساس در نمی‌آید و حس نمی‌تواند صورتی از احتیاج را در ذهن بگذارد. حقیقت مطلب این است که واقعیت جوهر و عرض یعنی جوهر بودن جوهر و عرض بودن عرض را در باطن نفس خود شهود کرده‌ایم و منشأ پیدایش این دو تصور، شهود باطنی است؛ بدین صورت که نفس بعد از شهود خود و خواص و آثارش می‌یابد که این خواص و آثار هر چند عین وجود نفس نیست، خارج از وجود آن هم نمی‌باشد، بلکه پیچیده در وجود نفس و نیازمند به آن است. به بیان دیگر، سخن از دو گونه وجود است که یکی از آنها در تحقق خود محتاج به دیگری است که آن را مهد خود (موضوع) قرار می‌دهد و نام هستی را می‌یابد. ما این دو وجود را به نام جوهر و عرض می‌شناسیم (طباطبایی، ۱۳۷۷: ۱۳۸/۱-۱۳۹؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۶۲۶/۱-۶۳۱؛ ابن سینا، ۱۳۷۵: ۴۵-۴۶؛ طباطبایی، ۱۴۲۰: ۱۰۳/۲).

بنابراین فلاسفه حسی و تجربی با اصل قرار دادن این مطلب که «هر چه ورای حس است، باید انکار شود» به انکار جوهر و اثبات اعراض پرداخته‌اند، در حالی که به این موضوع توجه نداشته‌اند که وجود جوهر و عرض در خارج بدیهی است و کسانی که خواستند جوهر را انکار کنند اعراض را نیز نفی کرده و یا به ناچار اعراض را جوهر دانسته و ناآگاهانه پذیرفته‌اند؛ زیرا مقولات عرضیه در جهان خارج به هیچ وجه امکان‌پذیر نیستند و اگر جوهر که موضوع آنهاست انکار شود مقولات عرضی بدون موضوع و محل باقی می‌مانند و هر چه بدون موضوع یا محل در خارج

موجود شود، به ناچار نوعی از جوهر خواهد بود. پس انکار یا اثبات این مقولات به طور مستقیم یا غیر مستقیم به اثبات جوهر منجر خواهد شد و از طرفی اگر انکار اعراض انکار محسوسات است، انکار مقوله جوهر نیز به معنای انکار یک امر معقول است و انکار یک امر معقول در نظر اهل استدلال به هیچ وجه آسان تر از انکار یک امر محسوس نیست (طباطبایی، ۱۴۲۰: ۱۱۶/۲؛ همو، ۱۳۷۷: ۱۳۸/۱؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۶۲۶/۲-۶۲۷ و ۸۲۵-۸۲۶).

برخی در نقد فلسفه اسلامی گفته‌اند که باید بساط مقولات، ذاتیات، عرضیات، صورت، ماده و حد از فلسفه و منطق برچیده شود؛ زیرا اولاً این تفسیر و فهم بر اساس نظریه تجزیه‌ناپذیری جسم بنا شده است در حالی که امروز مسلم است که جسم اجزا دارد و علم امروز نتوانسته است ذاتیات یک موجود را کشف کند و تنها از خواص اشیا سخن می‌گوید؛ ثانیاً فارابی و ابن سینا گفته‌اند که شناخت فصول حقیقی مشکل است (یثربی، ۱۳۸۷: ۱۳۸-۱۴۱ و ۲۳۸-۲۵۰). اما ایشان توجه نکرده‌اند که اولاً بزرگان فلسفه مانند ارسطو، ابن سینا و ملاصدرا تجزیه‌پذیری جسم را انکار نکرده‌اند، ثانیاً تغییر و تجزیه و حرکت، ذاتی جسم است همان گونه که ثبات، ذاتی مجردات است و اگر جسم، قابلیت تجزیه را از دست دهد انقلاب در ذات رخ می‌دهد. تجزیه فیزیکی و شیمیایی و کشف آن اجزاء آنها را از جسم بودن خارج نمی‌کند بلکه هر جزئی نیز به نوبه خود جسم است و علم با کشف آن اجزاء آنها را بهتر به ما می‌شناساند؛ ثالثاً بحث مقولات، ذاتی، صورت و ماده همان گونه که گذشت از حوزه حس و علم خارج است و ما تنها عوارض را با حواس می‌شناسیم اما حس جوهریاب نداریم بلکه عقل آنها را اثبات می‌کند. پس پیشرفت علم به انکار آنها نمی‌انجامد بلکه فیلسوف می‌تواند با استفاده از دستاورد این پیشرفت، احکام هستی را بهتر تبیین کند. علاوه بر این، علم نمی‌تواند درباره جواهر عقل و نفس نظر دهد؛ رابعاً اگرچه این بزرگان دسترسی به فصول حقیقی را مشکل دانسته‌اند، در ادامه گفته‌اند که می‌توان خاص‌ترین لوازم یک نوع را به صورت فصل منطقی در تعریف آن به کار برد (طباطبایی، ۱۴۲۰: ۱۰۳/۲). گمانی نیست که پیشرفت علم، فیلسوف را در شناخت این عوارض و فصول منطقی یاری می‌رساند.

اساس اختلاف نظر فیلسوفان مغرب‌زمین با فلاسفه اسلامی در نقطه آغاز فلسفه است. فیلسوف اسلامی می‌گوید: «واقعیتی هست» و سپس به تبیین و تحلیل این «هست» می‌پردازد که چگونه است؟ واجب است یا ممکن؟ وجود است یا ماهیت؟ علت است یا معلول؟ واحد است یا کثیر؟ جوهر است یا عرض؟ اما دکارت ابتدا باید فکر و تفکر را اثبات کند تا بتواند وجود خویش را بپذیرد و آنگاه به وجود خدا و جسم قائل شود و یا کانت باید بر پایه باور خود همه چیز را از فیلتر مقولات فاهمه بگذراند تا علم حاصل شود؛ زیرا این مقولات به منزله صورت و آنچه حس درک می‌کند به منزله ماده هستند که انفکاک آنها محال است.

بنابراین، فلاسفه غرب اصالت ادراک و تصور را مبدأ فلسفه قرار داده‌اند در حالی که فلاسفه اسلامی موجود بما هو موجود را موضوع فلسفه می‌دانند. آنان واقعیت و موجود بینی را جایگزین وجود کرده و اصالت را به ادراک داده‌اند و می‌گویند که واقعیت هر چند در من منحل نمی‌شود ولی بدون من معنا ندارد، همه آن را یکسان و به یک نحو ادراک می‌کنند و به این جهت مفهوم کلی و جزئی به همان صورت که در خارج است معلوم ماست، حال آنکه آنچه به نحو انضمامی در خارج است چه بسا متغیر است و ثبات ندارد. در حالی که فریبنده‌ترین مبدأ برای فلسفه این است که بگوییم همه تصورات با فکر و ذهن ملازم دارند نه با وجود. اما باید گفت که وجود کلید حل معماست و ساختار ذهن طوری است که نمی‌تواند حتی یک قضیه بسازد مگر اینکه آن را به وجود ارتباط دهد. حتی برای انکار چیزی هم باید آن را ابتدا در ذهن، موجود فرض کنیم. فکر بشر همواره پیرامون وجود دور می‌زند. وجود را مبدأ معرفت شمردن به این معناست که وجود نخستین معرفتی است که از طریق آن هر گونه معرفت بعدی را می‌توان به تدریج کسب کرد نه اینکه هر گونه معرفت بعدی از تحلیل مفهوم وجود به دست می‌آید. عقل با ضرورت بی‌واسطه می‌بیند که چیزی هست؛ آن چیز خودش است و محال است که در یک زمان، هم باشد و هم نباشد. آن چیز یا هست یا نیست و شق سومی تصورپذیر نیست. بنابراین معرفت حول محور وجود شکل می‌گیرد (فروغی، ۱۳۷۹: ۱/۱۵۷-۱۵۹؛ ۲/۸۲-۸۶ و ۲۱۶-۲۲۱؛ ژیلسون، ۱۴۰۲: ۱۲۹، ۱۵۷، ۲۱۷ و ۲۸۰-۲۸۸؛ داوری، ۱۳۵۹: ۲۷-۲۸، ۸۷-۱۰۵ و ۱۱۵-۱۲۵).

در مورد تفاوت نظر سهروردی با ابن سینا در مقوله کم نیز باید گفت که موضوع مورد بحث آنها متفاوت است. ابن سینا هر یک از جسم طبیعی و صورت و ماده را جوهر به حساب آورده و بقیه امور مربوط به جسم از جمله ابعاد ثلاثه را عرض می‌داند اما سهروردی که ابعاد را جوهر و ذاتی جسم می‌شناسد، به جای جسم طبیعی، جسم تعلیمی را مد نظر قرار داده است. پس ابعاد برای جسم طبیعی عرض است ولی برای جسم تعلیمی ذاتی است و از آنجا که جسم تعلیمی خود عارض جسم طبیعی می‌شود، لازم می‌آید که ابعاد هم عارض جسم طبیعی شوند. بنابراین ابعاد (کم) عرض می‌باشند نه جوهر.

به طور خلاصه می‌گوییم که جسم در خارج، متصف به مقادیر، ابعاد، کیفیات، رنگ و حرارت است ولی در حد ذات لا بشرط از اینهاست. این ویژگیها از اعراض متعلق به ماده و صورت مادی هستند و تغییر می‌کنند در حالی که جوهر ثابت است و با تغییر اعراض تغییر نمی‌کند؛ مانند موم که با تغییر اعراض ثابت می‌ماند و تبدیل به جسم دیگری نمی‌شود. علاوه بر این در مقام تصور نیز با نفی این ویژگیها، موضوع (جسم) از میان نمی‌رود ولی با نفی جواهر (صورت و ماده) و نادیده انگاشتن آنها بساط جسم برچیده می‌شود و در واقع جسم یا صورت و ماده، جواهری هستند که در وجود خود نیاز به ابعاد زمان و مکان و ارتفاع و طول و عرض و شکل و... ندارند و اینها از لوازم تشخیصند، نه از مقومات آن و عرضند نه جوهر. کانت هم از همین مثال موم استفاده می‌کند و جوهر بودن ابعاد را ثابت می‌کند، اما به تفاوت جسم طبیعی و جسم تعلیمی توجه نمی‌کند؛ او می‌گوید که اگرچه با تغییر موم، رنگ و بویش تغییر می‌کند، ابعاد آن که دارای امتداد است از بین نمی‌رود. پس هر صفت بی‌امتدادی که از موم زائل شود خارج از ذات و عرض است در حالی که ابعاد دارای امتداد هستند در نتیجه صفت ذاتی شیء و جوهر می‌باشند. اما باید توجه داشت که جسم طبیعی در خارج حداقل یک رنگ و بو و طعم و اندازه‌ای دارد اما اینها جزء ذاتیات جسم طبیعی نیستند و با فرض نداشتن اینها جسم طبیعی از بین نمی‌رود و خللی به آن وارد نمی‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۹/۲، ۴۵-۵۵؛ شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۱۶؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۴۱۳/۱؛ داوری، ۱۳۵۹: ۱۱۴-۱۱۵).

نتیجه‌گیری

تقسیم موجود به جوهر و عرض از مسائل پرماجرایی تاریخ فلسفه و از تقسیم‌های اولیه در باب ماهیت است. همه فلاسفه از جمله ارسطو، فلاسفه اسلامی و از میان فلاسفه غربی دکارت و کانت، متفقاً جوهر را به «وجود لا فی موضوع» و عرض را به موجود نیازمند به موضوع تعریف می‌کنند اما در باب مصادیق، تعداد و اقسام آنها اختلاف نظرهایی دارند. البته برخی فلاسفه حسی و تجربی وجود جوهر را انکار می‌کنند.

به نظر می‌رسد ریشه این اختلاف نظرها به حوزه معرفت‌شناسی برمی‌گردد نه حوزه وجودشناسی. به طور کلی می‌توان گفت که اساس بحث مقولات (جوهر و اعراض) مربوط به شناخت و نوع نگرش به هستی است؛ زیرا بر اساس نظر ملاصدرا ماهیت جوهر و عرض امری اعتباری و به تبع وجود در خارج موجود است و خود استقلالی در خارج ندارد. هرگاه بخواهیم ماهیت موجود در خارج را (یا بهتر بگوییم موجودی را که نام ماهیت بر آن نهاده‌ایم) بشناسیم در تحلیل ذهن، بخشی از آن موجود را که جزء مقومات و ذاتیات آن است، جوهر و آن بخشی را که خواص آن موجود و از لوازم آن و زائد بر ذات است و ذات را بدون آن می‌توان در نظر گرفت، عرض می‌نامیم. اما درباره جوهر و ذاتیات این گونه نیست؛ زیرا انفکاک ذات از ذات و ذاتیات محال است.

اینکه مبنای معرفت به ذاتیات و عرضیات چه باشد، ملاک تشخیص جوهر از عرض است. ارسطو و اکثر فلاسفه اسلامی با بها دادن به حس و عقل و قرار دادن وجود به عنوان مبدأ فلسفه و با استقرا، تعداد مقولات را یک جوهر و نه عرض می‌دانند. اما فلاسفه حسی و تجربی با این مبنا که راه کسب معرفت، حواس است و با پایبندی به این اصل که «هر چه در دایره تجربه حسی نگنجد قابل اثبات و انکار نیست» وجود جوهر را نمی‌پذیرند و هر چیز قابل شناخت برای انسان را از اعراض و خواص می‌پندارند. دکارت و کانت هم که به عقل و حس بها می‌دهند، اگرچه در تعریف و مفهوم جوهر و عرض با فلاسفه اسلامی هم عقیده‌اند، در تشخیص مصادیق

با آنها متفاوتند؛ چه اصالت را به ادراک و تصور داده و آن را مبنای فلسفه خویش قرار داده‌اند.

درباره تفاوت نظر سهروردی با ابن سینا در مقوله کم باید گفت که موضوع بحث آن دو متفاوت است. ابن سینا جسم طبیعی و صورت و ماده را جوهر و بقیه امور مربوط به جسم از جمله ابعاد ثلاثه را عرض می‌داند اما سهروردی که ابعاد را جوهر و ذاتی جسم می‌شناسد، به جای جسم طبیعی، جسم تعلیمی را مد نظر قرار می‌دهد. پس ابعاد برای جسم طبیعی عرض است ولی برای جسم تعلیمی ذاتی است و از آنجا که جسم تعلیمی خود عارض جسم طبیعی می‌شود لازم می‌آید که ابعاد هم عارض جسم طبیعی شوند. بنابراین ابعاد (کم) عرض می‌باشند نه جوهر. از این نکته نیز نباید غافل شد که جوهر و عرض دو مفهوم تحلیل عقلی از شناخت موجود هستند و آنچه در هستی‌شناسی حکمت متعالیه و فلسفه اسلامی پذیرفته شده است این است که وجود و موجود به عنوان واقع و عینیت موجود است.

کتاب‌شناسی

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران، حکمت، ۱۳۸۳ ش.
۲. همو، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات و التنبیها، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۴. همو، الهیات از کتاب شفاء، ویرایش و ترجمه ابراهیم دادجو، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۸ ش.
۵. پاپکین، ریچارد و آروم استرول، کلیات فلسفه، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی، تهران، حکمت، ۱۳۸۳ ش.
۶. جوادی آملی، عبدالله، ریحی مختوم، شرح حکمت متعالیه، قم، اسراء، ۱۳۸۶ ش.
۷. حداد عادل، غلامعلی، تمهیدات، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۷ ش.
۸. داوری، رضا، فلسفه چیست؟، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۹ ش.
۹. ذهنی تهرانی، سیدمحمدجواد، فصول الحکمه، قم، حاذق، ۱۳۶۹ ش.
۱۰. ژیلسون، اتین، نقد تفکر فلسفی غرب، ترجمه احمد احمدی، حکمت، ۱۴۰۲ ق.
۱۱. شیرازی، صدرالدین، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، با حاشیه حاج ملاهادی سبزواری، تعلیق و تصحیح و مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰ ش.
۱۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین، بدایه الحکمه، ترجمه علی شیروانی، قم، دار العلم، ۱۳۷۷ ش.
۱۳. همو، نهایه الحکمه، تحقیق و تعلیق عباسعلی زارعی سبزواری، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۰ ق.
۱۴. فروغی، محمدعلی، سیر حکمت در اروپا، تهران، زوار، ۱۳۷۹ ش.
۱۵. فولیکه، پل، فلسفه عمومی یا ما بعد الطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۶ ش.
۱۶. مظفر، محمدرضا، المنطق، قم، دار العلم، ۱۳۷۸ ش.
۱۷. ینربی، سیدیحیی، فلسفه چیست؟، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۷ ش.