

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال سیزدهم، زمستان ۱۴۰۰، شماره مسلسل ۵۰

انفکاک ناپذیری دوگانه انگاری جوهری از دوگانه انگاری ویژگی از منظر فلسفه اسلامی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۴/۲۲

تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۸/۲۹

محمدحسن فاطمی نیا*

دوگانه انگاری ویژگی را به این دلیل که ویژگی های ذهنی را غیر فیزیکی تلقی کرده است، باید جدی گرفت. این دیدگاه که دیوید چالمرز چهره مطرح آن محسوب می شود، نه تنها از فیزیکالیسم تقلیل گرا عبور کرده، بلکه فیزیکالیسم غیر تقلیل گرا را نیز نادرست دانسته و با قول به قوی بودن نوحاستگی در امور ذهنی، عملاً آنها را خارج از دسترس فیزیک معرفی کرده است. با وجود این نظریه مزبور در ساحت جوهر، فیزیکالیسم محسوب می شود؛ یعنی قایل است انسان جوهراً فیزیکی است؛ ولی از حیث ویژگی دارای دو گونه ویژگی فیزیکی و غیر فیزیکی (ذهنی) است. در مقاله پیش رو دوگانه انگار ویژگی را ملزم به پذیرش دوگانه انگاری جوهری کرده ایم. برای این کار از مبانی فلسفه اسلامی استفاده کرده و عرض را به دلیل وجود فی نفسه لغیره و تغایر غیر تباینی آن با جوهرش، شأن جوهر معرفی کرده و به دلیل حلول شأن در ذی شأن، هر وصف و تغییر در شأن را وصف و تغییر

* دانش آموخته دکتری فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) (fatemizxc@yahoo.com).

جوهر معرفی نموده‌ایم و مآلاً بدین نتیجه رسیده‌ایم که جوهر فیزیکی بدن نمی‌تواند حامل ویژگی‌های غیر فیزیکی ذهنی باشد، بلکه ویژگی‌های ذهنی جوهر مناسب خود را می‌طلبند.

واژه‌های کلیدی: دوگانه‌انگاری ویژگی، دوگانه‌انگاری جوهری، ویژگی ذهنی، عرض، جوهر، شأن.

مقدمه

دوگانه‌انگار ویژگی قایل است جوهر واحد فیزیکی (بدن یا مغز) دارای دو نوع ویژگی فیزیکی و غیر فیزیکی است. ویژگی فیزیکی مثل حجم، جرم، رنگ، چگالی و امتداد، ویژگی‌هایی از قبیل آگاهی، میل، اراده و درد است. روزنتال در دانشنامه راتلج دوگانه‌انگاری ویژگی را این گونه تعریف کرده است: «انسان‌ها جوهر فیزیکی هستند، اما دارای ویژگی‌های ذهنی‌اند و این نوع ویژگی‌ها فیزیکی نیستند. این دیدگاه به عنوان دوگانه‌انگاری ویژگی یا نظریه دوجوهی شناخته شده است» (روزنتال، ۲۰۰۵: ۲۰۰).

در نگاهی مثبت به تئوری دوگانه‌انگاری ویژگی می‌توان گفت تئوری مذکور، شروع به بازگشت از بی‌راهه‌ای است که بعد از دکارت بر تمام پارادایم فلسفه ذهن حاکم شد؛ چراکه مسجل شد دوگانه‌انگاری جوهری دکارت در تبیین رابطه علیّ میان ذهن و بدن ناتوان است. از این به بعد ما با افول دوگانه‌انگاری جوهری و طلوع نظریات یگانگی‌انگاری مواجه‌ایم. این نظریات به «نظریه این‌همانی ذهن و بدن»، «مادّی‌انگاری حالت مرکزی»، «فیزیکیالیسم نوعی» و «نظریه حالت مغزی» و «فیزیکیالیسم تقلیل‌گرا» معروف

شده بودند (پوراسماعیل، ۱۳۹۳: ۲۵۲-۲۵۳).

طولی نکشید اصل ایده فیزیکیالیستی رو به زوال رفت. جیگون کیم در توصیف شدت زوال فیزیکیالیسم تحویل گرا می گوید: «سقوط نظریه حالت مغزی، همه شکل های تحویل گرایی را بدنام کرد و این اصطلاح را به لقبی کاملاً منفی و غالباً نفرت انگیز بدل کرد. این روزها در بیشتر محافل دانشگاهی و فکری، تحویل گرانامیدن کسی چیزی بیش از گفتن این است که آن شخص دیدگاهی نادرست دارد، بلکه تحقیری تلویحی است که انگ عقب ماندگی فکری و ساده لوحی را به او می زند» (همان: ۲۶۳). تلاش برای خروج از تحویل گرایی فیزیکیالیستی به حدی شد که ندبلاک آن را «اجماع ضد تحویل گرایی» نامید (۱۹۹۱). در این زمان بود که آموزه «نوخاسته گرایی» که زمانی توسط پوزیتیویسم در بحث «وحدت علم» مطرح شده بود، احیا شد و هم اکنون آموزه مذکور هر روز در حال احیاشدن است (بکرمن، ۱۹۹۲). نگاه سلسله مراتبی به ویژگی ها در دیدگاه نوخاسته گرایی باعث می شد امور ذهنی را به علت داشتن ویژگی های منحصر به فرد مثل «سیستمی بودن»، «بدیع بودن»، «داشتن توانایی های علی»، «پیش بینی ناپذیری» و «تبیین ناپذیری»، گونه ای فیزیکی دیگری غیر از امور فیزیکی زیرین تلقی کنند (برای توضیح بیشتر، ر.ک: خوشنویس، ۱۳۹۴: ۴۳-۷۸).

در مرحله بعد «برهان معرفت»^۱ از جکسون (۱۹۸۶) و استدلال «زامبی»^۲ از چالمرز (۱۹۹۱)، مناقشات زیادی را در اینکه آیا با فیزیک و فیزیکیالیسم می توان همه امور پیرامونی از قبیل اموری ذهنی را شناخت، ایجاد کردند. ایشان با اثبات

1 Knowledge Argument.

2 Zombie.

اینکه امور ذهنی خارج از قلمرو فیزیک‌اند، مدعی شدند باید آنها را گونه‌ای غیر از گونه فیزیکی تلقی کرد؛ یعنی عملاً ما با دو «گونه» ویژگی مواجه‌ایم نه صرفاً دو سطح از فیزیک که غیر قابل تحویل به هم باشند. این مقطع، محل و زمان تولد «دو-گونه-ویژگی-انگاری» است؛ لذا برخی مانند چالمرز راه خود را کاملاً از فیزیکالیسم غیر تقلیل‌گرا جدا کرده و هیچ وابستگی بین ویژگی ذهنی و فیزیکی قایل نشدند و ویژگی ذهنی را امری غیر فیزیکی معرفی کردند. امری غیر فیزیکی که از جوهر فیزیکی (مغز یا بدن) برخاسته شده است و به معنای دقیق‌تر امور ذهنی نوحاسته‌اند که قابلیت تقلیل به سطح فیزیک را ندارد و حتی وابسته بر فیزیک هم ندارد. برخی نوحاسته‌گرایان موضعی مانند دوگانه‌انگاران ویژگی‌ها اتخاذ می‌کنند، با این تفاوت که نوحاسته‌گرایان ویژگی‌های ذهنی را به ویژگی‌های فیزیکی وابسته می‌دانند؛ حال آنکه برخی دوگانه‌انگاران مانند چالمرز چنین وابستگی‌ای را در نظر نمی‌گیرند (خوشنویس، ۱۳۹۳: ۱۸۰)؛ به همین دلیل به این دیدگاه دوگانه‌انگاری ویژگی بنیادی گفته می‌شود (چالمرز، ۱۹۹۶: ۱۲۵)؛ مثلاً آب نسبت به اکسیژن و هیدروژن امری نوحاسته است؛ اما کاملاً به دو عنصر زیرین خود وابسته است؛ ولی ویژگی آگاهی یک ویژگی پایه‌ای (Fundamental) و مستقل از ویژگی‌های مغزی است (برای بیشتر، رک: سلبرستن، ۲۰۱۱). بدین دلیل ویلیام جاورسکی در طرح نظریات فلسفه ذهن، آنها را به دو شاخه اصلی یگانه‌انگاری و دوگانه‌انگاری تقسیم می‌کند و در ادامه تقسیم، انواع فیزیکالیسم از جمله فیزیکالیسم غیر تقلیل‌گرا را جزء نظریات یگانه‌انگاری و دوگانه‌انگاری ویژگی را جزء نظریات دوگانه‌انگاری قرار داده است (جاورسکی، ۲۰۱۱: ۶).

در ربع قرن گذشته درباره دوگانه‌گرایی نفس و بدن کارهای زیادی صورت گرفته است؛ از آن جمله می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد: کمپل (۱۹۸۴)؛ سوین‌برن (۱۹۸۶)؛ مدل (۱۹۸۸)؛ روبینسون (۱۹۸۸، ۲۰۰۴)؛ هرت (۱۹۸۸)؛ فاستر (۱۹۹۱)؛ سیگر (۱۹۹۱)؛ فورست (۱۹۹۳)؛ استروسن (۱۹۹۴)؛ چالمرز (۱۹۹۶)؛ تالیوفیرو (۱۹۹۶)؛ بیلر (۱۹۹۶، ۱۹۹۷، ۲۰۱۰)؛ استابن برگ (۱۹۹۸)؛ گریفین (۱۹۹۸)؛ سیورت (۱۹۹۸)؛ هسکر (۱۹۹۹)؛ روزینبرگ (۲۰۰۴)؛ زمیرمن (۲۰۱۰) و دیگران - و به‌ویژه کونز و بیلر (۲۰۱۰). از بین فلاسفه مذکور به جز چند استثنا یعنی سوین‌برن، هرت و فاستر که دوگانه‌انگار جوهری‌اند، مابقی صرفاً دوگانه‌انگار ویژگی محسوب می‌شوند. دیدگاه رایج در دوگانه‌انگاری این است که دوگانه‌انگاری ویژگی قابل دفاع - یا حتی مبرهن - است (لایکن، ۲۰۱۲). جان سرل نیز به عنوان یکی از مطرح‌ترین فیلسوفان ذهن معاصر، با وجود اینکه تلاش دارد از اتهام دوگانه‌انگاری ویژگی فرار کند (سرل، ۲۰۰۲: ۵۷-۶۴)، برخی (فسر، ۲۰۰۴؛ نورتنف و موشالت، ۲۰۰۶) مصرند او را دوگانه‌انگار ویژگی معرفی کنند. صرف نظر از جان سرل، فیلسوفان ذهنی که بیشتر از دیگران به نفع دوگانه‌انگاری ویژگی قلم زده‌اند، عبارت‌اند از کریپکی با برهان موجهه (کریپکی، ۱۹۷۲؛ هانتز، ۲۰۱۳)، چالمرز با برهان زامبی و جکسون با برهان معرفت؛ اما آنچه تتبع ما نشان می‌دهد، هیچ کتاب مستقلی با نام «دوگانه‌انگاری ویژگی» در فلسفه ذهن نوشته نشده است.

ما در مقاله حاضر با استفاده از چارچوب متافیزیکی قوی در فلسفه اسلامی به‌خصوص در حوزه جوهر و عرض، اثبات کرده‌ایم دوگانگی جوهری قابل انفکاک از دوگانگی ویژگی نیست. بدین منظور ابتدا در قالب صورت‌بندی اولیه

و سپس ثانویه تبیین نموده‌ایم که ویژگی ذهنی درحقیقت از مقوله عرض است نه صفات فلسفی و در گام دوم تغایر غیرتباینی عرض نسبت به جوهر را شرح داده و بر آن تعریف شائیت عرض برای جوهر را استوار نموده‌ایم و قایل شده‌ایم جعل بسیط عرض (ویژگی ذهنی) این‌همان با جعل مرکب جوهر است و به واسطه‌ی لایعیربودن عرض برای جوهر، حلول عرض در جوهر و در نتیجه اتصاف جوهر به اوصاف عرض را به اثبات رسانده‌ایم و دست آخر به واسطه اصول اثبات‌شده قبلی به قطعیت رسیده‌ایم که جوهر فیزیکی بدن نمی‌تواند حامل ویژگی‌های غیر فیزیکی مثل آگاهی شود و مآلاً نیاز به گونه دومی از جوهر برای حمل ویژگی‌های مذکور خواهیم بود و در نهایت اشکالی را که علیه صورت‌بندی ثانویه طرح شده است، ارائه نموده و برای دفع آن، صورت‌بندی سومی را مطرح نموده‌ایم.

صورت‌بندی اولیه

هدف مقاله حاضر الزام دوگانه‌انگار ویژگی به پذیرش دوگانه‌انگاری جوهری است؛ یعنی می‌خواهیم نشان دهیم دوگانگی جوهری از دوگانگی ویژگی انفکاک‌ناپذیر است. برای این کار باید نشان دهیم جوهر فیزیکی نمی‌تواند حامل ویژگی‌های ذهنی - که بنا بر دوگانه‌انگاری ویژگی غیر فیزیکی‌اند - شود؛ لذا برای حمل ویژگی‌های ذهنی (غیر فیزیکی)، جوهری مناسب لازم است. در گام نخست، صورت‌بندی اولیه از الزام مذکور را می‌آوریم و قبل از صورت‌بندی دوم، مقدمات مندرج در استدلال اول را تبیین می‌کنیم:

مقدمه ۱: بنا بر دوگانه‌انگاری ویژگی، امور ذهنی غیر فیزیکی‌اند.

مقدمه ۲: ویژگی‌های ذهنی، عرض (کیف نفسانی) برای جوهر فیزیکی (بدن یا مغز)ند.

مقدمه ۳: چون ویژگی‌ها و اعراض، شئون وجودی جوهرند، ویژگی ذهنی نیز شأنی از شئون جوهر فیزیکی است.

مقدمه ۴: اگر ویژگی ذهنی شأنی جوهر فیزیکی باشد، به لحاظ رتبه فیزیکی خواهد بود؛ چراکه شأنی یک جوهر وجوداً هم‌رتبه با آن است.

مقدمه ۵: از طرف دیگر بنا بر مقدمه (۱) ویژگی ذهنی تحقق‌ی غیر فیزیکی دارد؛ در نتیجه وجوداً در رتبه فیزیکی قرار ندارد.

مقدمه ۶: مقدمه ۲ و ۳ متناقض‌اند؛ زیرا از یک طرف ویژگی ذهنی به دلیل شأنی بودن برای جوهر فیزیکی، فیزیکی خواهد بود و از طرف دیگر بنا بر فرض دوگانه‌انگار ویژگی، غیر فیزیکی تلقی خواهد شد.

نتیجه ۱: طبق این فرضیه مسئله یعنی دوگانه‌انگاری ویژگی به تناقض می‌انجامد.

نتیجه ۲: دوگانه‌انگاری ویژگی خطاست.

نتیجه ۳: ویژگی‌های ذهنی (غیر فیزیکی) نیازی به جوهر غیر فیزیکی دارند.

نتیجه نهایی: دوگانگی جوهری غیر قابل انفکاک از دوگانگی ویژگی است.

همان‌طور که مشهود است، مقدمات ۱-۴ نیاز به تبیین یا اثبات دارد؛ لذا در

ادامه، آنها را بررسی می‌کنیم:

مقدمه ۱: اساساً تفاوت دوگانه‌انگاری ویژگی با نظریات فیزیکالیستی

(تقلیل‌گرا و غیر تقلیل‌گرا) این است که نظریه مذکور وارد ساحت دوگانگی

وجودی شده است؛ یعنی قایل به تحقق گونه غیر فیزیکی از وجود در عالم

است؛ بر خلاف فیزیکیالیست تقلیل‌گرا که علاوه بر همه‌فیزیکی‌انگاری قایل به تقلیل همه امور به سطوح پایین فیزیکی است و نیز بر خلاف فیزیکیالیست غیر تقلیل‌گرا که هرچند برخی امور -از قبیل ذهنی- را به دلیل فراوانی پیچیدگی، به سطوح پایین فیزیکی تقلیل نمی‌دهد؛ با وجود این همه‌فیزیکی‌انگار است (جاورسکی، ۲۰۱۱: ۲۰۲۰-۲۰۲۶)، دوگانه‌انگار ویژگی نه‌تنها قایل به تقلیل و تبیین ویژگی‌های ذهنی به/با امور فیزیکی نیست، بلکه صراحتاً قایل است ویژگی‌های ذهنی بنیاناً فیزیکیال نیستند (چالمرز، ۱۹۹۶: ۲۷۵؛ برای مطالعه بیشتر، رک: فاطمی‌نیا، ۱۴۰۰).

مقدمه ۲: محل نزاع جوهر و عرض است یا صفت و موصوف؟

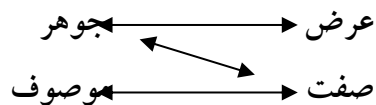
در چارچوب فلسفه ذهن، اصطلاح «دوگانه‌انگاری ویژگی» را در برابر اصطلاح «دوگانه‌انگاری جوهری» به کار می‌برند و بالطبع «ویژگی» (Property) در برابر «جوهر» (Substance) قرار خواهد گرفت. واژه‌ای را که در فضای فلسفه ذهن مترادف با ویژگی‌ها استعمال می‌کنند، عبارت‌اند از:

«attributes» (صفات)، «qualities» (کیفیات)، «features» (خصیصه‌ها)، «characteristics» (مشخصات)، «types» (انواع).

اما ویژگی چیست؟ هر آنچه را که قابل حمل بر چیزهایی باشد یا آن چیزها به آن متصف شود، ویژگی می‌گویند؛ «ویژگی‌ها اموری هستند که قابل حمل بر چیزها هستند یا به بیان دیگر به آنها نسبت داده می‌شوند. علاوه بر این، ویژگی‌ها اموری هستند که گفته می‌شود اشیا [آنها را] حمل می‌کنند یا واجد آنها هستند یا آنها را متمثل می‌کنند».

نکته حائز اهمیت این است که در فضای متافیزیک عام، مخصوصاً فلسفه

اسلامی، عموماً «جوهر» در برابر «عرض» و «صفت» در برابر «موصوف» استعمال می‌شود؛ اما در فضای فلسفه ذهن صفت یا همان «ویژگی» را در برابر «جوهر» استعمال می‌کنند. در شکل زیر جابه‌جایی در استعمال را روشن‌تر نشان داده‌ایم:



در این میان اگر بتوانیم بگوییم نسبت ویژگی با عرض، عموم و خصوص مطلق است، می‌توانیم بحث جوهر/عرض را با جوهر/ویژگی تطبیق داده، از قواعد متافیزیکی حاکم بر رابطه جوهر و عرض در الزام دوگانه‌انگاران ویژگی به دوگانه‌انگاری جوهری بهره ببریم. به بیان ساده می‌توانیم ادعا کنیم مبحث نفس و اوصاف آن مثل آگاهی، اراده، تفکر و... ذیل عنوان مبحث «جوهر و عرض» می‌تواند قرار گیرد.

اما چه نسبتی بین عرض و صفت می‌توان ترسیم کرد؟ تباین، تساوی، عموم و خصوص من وجه یا عموم خصوص مطلق؟ روشن است دست کم برخی صفات، عرض نیز هستند؛ مثلاً در ترکیب «سیب سرخ» سرخی علاوه بر اینکه صفت است، عرض برای جوهری به نام سیب نیز قلمداد می‌شود؛ لذا احتمال اینکه نسبت آنها تباین باشد، قطعاً منتفی است. بعد از این تطابق، این احتمال به ذهن خطور می‌کند که رابطه آنها تساوی باشد؛ یعنی هرچه عرض باشد، صفت نیز هست و بر عکس؛ ولی به نظر می‌رسد این گونه نباشد. برای رسیدن به جواب قطعی به چیش مقدماتی نیاز است. ابتدا به این دو گزاره دقت کنید:

- سیب سرخ است (سیبِ سرخ).
- سیب علت است (سیبِ علت).

قطعاً همان طور که سرخی، صفت برای سبب واقع می‌شود، علت نیز یکی از صفات سبب است؛ چراکه ممکن است سببی علت واقع شود، همانند سببی که به سر اسحاق نیوتن اصابت کرد و علت شد تا او روی جاذبه زمین فکر کند. اما چه فرقی بین دو گزاره مذکور وجود دارد؟ می‌توان گفت بر خلاف «سرخی» وقتی «علت»، صفت واقع می‌شود، وجودی را به موصوف خود اضافه نمی‌کند؛ مثل صفت «وحدت» برای سبب در «سبب واحد» که حقیقتاً صفت است، ولی صفتی فلسفی است؛ اما صفتی مثل «وحدت» و «علیت» آیا عرض محسوب می‌شود؟ یعنی آیا مثل «سرخی» برای تحققشان در خارج نیاز به موضوع دارند؟ باید گفت این نوع صفات به دلیل فلسفی بودن صرفاً منشأ انتزاع دارند، هر چند تحققشان حقیقتی را به دنبال دارد - مثلاً حقیقت واحد بودن غیر از حقیقت کثیر بودن است - اما این طور نیست که وجودی را در موصوف خود متحقق کنند. به بیان دیگر یک ناعت یا وصف ضمیمه‌ای داریم که نعت و صفت، ضمیمه موصوف می‌شود و یک صفت و نعت تحلیلی و ذهنی داریم که صفت، وجودی جدا از وجود موصوف ندارد؛ یعنی خارجاً نعت، وجودی جداگانه ندارد؛ لذا نمی‌شود گفت هر ناعتی عرض است. نتیجه اینکه ما با دو نوع صفت خارجی مواجه‌ایم:

- صفتی که عرض واقع می‌شود (عرض)

- صفتی که عرض واقع نمی‌شود (وصف فلسفی)

پس صفت، اعم از «عرض» و «وصف فلسفی» است؛ لذا «اوصاف خارجی اشیا اعم‌اند از اعراض و از اوصاف فلسفی که از نوع معقولات فلسفی‌اند. پس، از وصف بودن چیزی بدون اقامه دلیل نمی‌توان عرض بودن آن را نتیجه گرفت»

(عبودیت، ۱۳۸۵: ۲/۱۱۷).

اما چه دلیلی باید اقامه کنیم که به وسیله آن وصف فلسفی را از عرض تشخیص دهیم؟ اگر صفتی مثل «واحد»، «علت» و «معلول» به کمک انتزاع و تحلیل ذهنی از یک منشأ خارجی استنباط شود، یک وصف فلسفی است؛ برای مثال شما وصف «سرخی» را بدون دستکاری ذهنی و تحلیل و انتزاع از خارج، مستقیماً از مصداق سرخی سیب، انتزاع می‌کنید؛ اما مابه‌ازای مستقلاً از مفهوم «وحدت» یا «علیت» در خارج نمی‌یابیم؛ بلکه این مفاهیم را از طریق تحلیل‌های پیچیده ذهنی و نیز مقایسه (مصباح، ۱۳۷۹: ۱/۲۰۰) دو مفهوم اولی یا ماهوی - مثلاً «افتادن سیب» که علت «کشف نیوتون» شد- یا از طرق دیگری به چنگ می‌آوریم. نتیجه اینکه اگر وصفی، معقول فلسفی نبود، می‌تواند عرض باشد و در برابر آن، جوهر قرار بگیرد. پس معیاری که می‌توان اقامه کرد، این است: در صفت و موصوف ناشی از «عرض» و «جوهر»، به‌ازای عرض و موضوع، وجودی در خارج خواهیم داشت: «ان العرض [یجب ان یکون] وجوده مغایراً لوجود موضوعه» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲: ۲/۲۱۸)؛ ولی در صفت و موصوفی که ناشی از وصف فلسفی است، این گونه نیست که مابه‌ازایی در قبال صفت و موصوف، موجود باشد. به بیان دیگر:

هم از ماهیات عرضی، مانند سفیدی می‌توان مفاهیمی مشتق ساخت و بر جوهر حمل کرد و هم از معقولات... فلسفی، مانند وحدت؛ پس هم سفید وصف خارجی حقیقتی جوهری است که موضوع سفیدی است هم واحد، با این تفاوت که در اوصاف ناشی از اعراض، مبدأ محمول، یعنی سفیدی، وجودی مغایر وجود موصوف دارد ولی در اوصاف فلسفی چنین نیست (عبودیت، ۱۳۸۵: ۲/۵۷).

اما سؤال مهمی که هدف طرح این گام نیز محسوب می‌شود، این است که آیا

مبحث بدن و اوصاف آن، مثل حجم، جرم و ابعاد ثلاثه یا مبحث ذهن (نفس) و اوصاف آن مثل آگاهی، اراده، تفکر، جزء مبحث عرض و جوهر است یا وصف فلسفی‌اند و صرفاً ذیل مبحث صفت و موصوف باید از آنها بحث کرد؟ یا تعدادی از ویژگی‌ها عرض و تعداد دیگری معقول فلسفی‌اند؟

اگر بخواهیم بدون استقرای کامل یک پیش‌دستی از همه موارد داشته باشیم، باید بگوییم ما در مبحث نفس (ذهن) و بدن کمتر - اگر نگوییم هیچ - دنبال صفات تحلیلی و انتزاعی هستیم. در عوض دنبال صفات عینی که مابه‌ازای ماهوی دارند، هستیم؛ زیرا صفات فلسفی چون بر صفات اولی و ماهوی سوار می‌شوند و بالقیاس با حالت و وضعیت‌های گوناگون می‌توانند تغییر یابند، عملاً در مبحث نفس و بدن و تمایز یا عدم تمایز آنها کاربرد (حداقل) مستقیم ندارد. به بیان ساده‌تر «وصف فلسفی» می‌تواند مشترک بین امور ذهنی و فیزیکی قرار بگیرد؛ در حالی که ما دنبال ویژگی‌های مختص ذهنی یا فیزیکی هستیم تا به واسطه این تمایز به جواهر متمایز برسیم. برای این هدف نمی‌توان از وصف‌های فلسفی بهره بجوییم؛ زیرا وصف‌های فلسفی به دلیل ویژگی عقلی و ثانوی خود، هم می‌توانند امور ذهنی را توصیف کنند هم امور فیزیکی را؛ برای مثال وصف‌های فلسفی از قبیل «علت» و «وحدت» هم می‌توانند متناسب به امور ذهنی باشند هم امور فیزیکی و بدنی؛ لذا برای تشخیص تمایزهای بین ذهن و بدن و لوازم عقلی آن، کاربردی نخواهند داشت.

نتیجه اینکه چون ما در مبحث حاضر یعنی دوگانه‌انگاری ویژگی و جوهری دنبال وصف فلسفی نیستیم، مبحث ما از منظر متافیزیکی می‌تواند بلکه باید ذیل «جوهر» و «عرض» قرار بگیرد؛ پس وقتی «عرض» یا «ویژگی» را در برابر جوهر

استعمال می‌کنیم، مقصودمان وصف غیر فلسفی است. همین مسئله ما را سوق می‌دهد بحث را از زاویه «جوهر و عرض» دنبال کنیم تا بتوانیم از لوازم فلسفی مبحث جوهر و عرض نیز در به‌ثمر رسیدن اهداف مقاله بهره ببریم.

مقدمه ۳: تعریف و اثبات شأنتی عرض برای جوهر (تغایر وجودی شأنتی

ویژگی نسبت به جوهر)

دست کم برخی اعراض، شأن جوهرند (مصباح، ۱۳۶۵: ۲/۲۱۳) و در ادامه تبیین خواهیم کرد که شأن یک جوهر وجوداً مغایر خود جوهر است. هرچند وجودی مباین با جوهر خود ندارد. خاستگاه تغایر غیر تباینی شأن نسبت به جوهر در وجود فی‌نفسه لغیره آن نهفته است. برای تبیین شأنتی عرض برای جوهر لازم است گام‌های ذیل را برداریم:

- تغایر وجودی عرض نسبت به جوهر؛

- عدم تباین وجودی عرض نسبت به جوهر؛

- اثبات شأنتی وجودی عرض برای جوهر.

به عنوان مقدمه باید گفت وجود به «فی‌غیره» و «فی‌نفسه» تقسیم

می‌شود:

۱. به وجود فی‌غیره هیچ جعلی تعلق نمی‌گیرد، بلکه مانند معانی حرفیه تمام

وجودشان در غیرشان نهفته است. ۲. وجود فی‌نفسه، خود به «فی‌نفسه لِنفسه» و

«فی‌نفسه لغیره» تقسیم می‌شود. سبب را که جوهر است، واقعیت فی‌نفسه و

سرخی را که عرض است، واقعیت فی‌نفسه لغیره - یا وجود رابطی نه ربطی -

تلقی می‌کنند. ابتدا ویژگی‌های واقعیت «فی‌نفسه» و سپس ویژگی‌های واقعیت

«فی‌نفسه لغیره» را ذکر می‌کنیم:

ویژگی‌های وجود فی‌نفسه

۱. اگر ممکن باشد چیزی با قطع نظر از همه چیزهای دیگر و به خودی خود مصداق مفهوم موجود باشد، چنین چیزی وجود فی‌نفسه دارد؛ پس چیزی که وجود فی‌نفسه دارد، مصداق مفهوم اسمی موجود است. 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 دلیل می‌توان گفت: «سفیدی موجود است».
۳. فی‌نفسه بودن ملاک تعدد و تکثر واقعیت‌های عالم است.

ویژگی‌های 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 آنکه مفهومی حرفی از آن حکایت می‌کند، موضوع یا محمول هیچ قضیه‌ای قرار نمی‌گیرد.
 ۴. ذهن آن را به صورت مفهوم ترکیبی «ذات لها الربط» یا شیء مرتبط یا مفهوم وابسته می‌یابد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۱/۱۲).
- 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 اشیا و موجودات جهان را بشماریم، علاوه بر خود جسم به رنگ آن نیز باید

عددی اختصاص داد» (عبودیت، ۱۳۱۵: ۱/ ۲۰۴) و وقتی گفته می‌شود همان رنگ علاوه بر واقعیت فی نفسه 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 فی نفسه دارند، مستلزم تعدد و تکثر و در نتیجه مغایرت خواهد بود: «ان اقل مراتب الاثنینة بین شیئین اثنین ان یکون لکل منهما وجود فی نفسه و ان قطع النظر عن قرینة» (صدر المتألهین، ۱۹۸۱: ۳/ ۳۱۴).

ملاک دوم: انفکاک‌پذیری دو شیء عقلاً دلالت می‌کند بر تغایر آنها: «در این راه حل، مغایرت به معنای انفکاک‌پذیری 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» (همان: ۱۳).

می‌توان در نهایت تغایر دو شیء را این گونه تعریف کرد: «دو شیء ممکن‌الوجود، 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 -» (عبودیت، ۱۳۱۵: ۲/ ۶۱-۶۰).

تبیین عدم تباین وجودی در نظریه حاضر

تا بدین جا تغایر وجودی عرض از جوهر را تبیین کردیم؛ اما نظریه حاضر تلاش دارد تغایر مذکور را با «هم‌بودگی» 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، ولی لازم است معنای اصطلاحی تباین را بازگو کنیم: «دو شیء مغایر هنگامی مابینت وجودی دارند که جعل هر یک از جعل دیگری مستقل باشد» (همان: ۱۳)؛ و الا اگر جعل یکی در دل جعل دیگری رخ دهد، متباین نیستند. البته باید دانست که مغایرت وجودی اعم از مابینت وجودی است. دو وجود مغایر ممکن است مابین یا غیر مابین باشند.

تبیین نقش جعل بسیط و جعل مرکب در فهم عرض و جوهر

اگر از حیث جعل جاعل به دو وجودی که متغایرنند، 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 بعینه همان جعل تألیفی جوهر است؛ یعنی ایجاد سرخی و جعل آن، همان سرخ کردن سیبی که موجود بوده است. باید توجه داشت مقصود از جعل تألیفی این است که موصوفی که از پیش، با جعل بسیط موجود شده است، با جعل دیگری که تألیفی است، وصف‌دار شود (مطهری، ۱۳۷۴: ۱۰/۲۸)؛ پس جعل تألیفی سیب به معنای سرخ کردن سیبی است که موجود است. در نتیجه جعل ب - یعنی سرخی - در دل جعل تألیفی الف - سرخ کردن سیب - خواهد بود یا به بیان دقیق‌تر همان جعل تألیفی سیب است. با مقدمه مذکور می‌توان دو وجود مغایر غیر مابین - یا همان نظریه شأنیت عرض برای جوهر - را این گونه تبیین کرد: «اگر جعل بسیط "الف" از جعل بسیط ب مستقل باشد، اما جعل بسیط "ب" خود بعینه جعل تألیفی "الف" هم باشد، ب وجودی مغایر الف و غیر مابین با آن خواهد داشت و در نتیجه شأن و

مرتبه‌ای از آن خواهد بود» (عبودیت، ۱۳۸۵: ۶۱/۲-۶۰).

نظریه حاضر می‌گوید خالق برای خلق «سیب سرخ» این طور نیست که چون این دو مفاهیمی‌اند که در خارج محقق‌اند، هر کدام از آنها را در مرحله‌ای مجزاً جعل و خلق کند، بلکه با یک جعل تألیفی - یعنی سرخ کردن سیب - عرض را به صحنه وجود می‌آورد؛ زیرا به اصطلاح وجود فی نفسه «سرخ» بعینه وجود لغیره برای سیب است؛ یعنی سرخی به دلیل عرض بودن و للغیر بودن هیچ گاه صرف جعل بسیط به آن تعلق نمی‌گیرد. در نتیجه جعل بسیط سرخی در دل جعل ترکیبی «سیب» پنهان است و للغیر بودن سرخی بدین معناست که سرخی یکی از حالات، شئون و مراتب سیب است.

مقدمه ۴: ملاک و معنای دقیق مرتبه بودن عرض برای جوهر

همان طور که اشاره شد، تغایر غیر تباینی ملاک شأنیت یک شیء برای دیگری است؛ لذا بنا بر پذیرش حرکت در جوهر، جوهر طی حرکت و تغییر خود می‌تواند از مراتب و شئون مختلف برخوردار باشد و نیز چون مراتب و شئون یک جوهر، غیر متباین با جوهرش می‌باشند، هر وصفی که به عرض نسبت داده شود، در حقیقت بعینه به جوهر نسبت داده شده است؛ مثلاً تحقق حرکت در عرض بعینه همان تحرک جوهر است یا اگر سرخی سیب شدیدتر شود، می‌توانیم بگوییم: «سیب سرخ‌تر شده است». به طور کلی می‌توان گفت:

اگر رابطه دو شیء مانند a و b که وجودی مغایر یکدیگر دارند، آن‌چنان باشد که فعل b یا انفعال b یا وصف b از همان جهت که به b منسوب است، بعینه به a هم منسوب باشد و نه به عکس، در این صورت، وجود b مرتبه‌ای از وجود a و شأنی از شئون آن است (عبودیت، ۱۳۸۵: ۶۱/۲).

بدین ترتیب می‌توان چنین نتیجه گرفت: «اینکه وجود عرض، شأن و مرتبه

وجود جوهر است نه میان آن، از این روست که هر یک از اوصاف و انفعالات عرض از همان جهت که به عرض منسوب است، به جوهری که موضوع آن است نیز منسوب است؛ یعنی یک وصف واحد مثلاً حرکت، در آن واحد به نحوی که به عرض منسوب است، حرکت در عرض و به نحوی که به جوهر که موضوع آن است، منسوب است، به جوهر منسوب است. حرکت در عرض همان تحرک جوهر است؛ به بیان صریح‌تر حرکت در عرض همان حرکت جوهر در عرض است» (همان).

همان‌طور که مشاهده خواهید کرد، مسئله متصف‌شدن جوهر به خواص عرض در استدلال‌های انفکاک‌ناپذیری دوگانه‌انگاری جوهری از دوگانه‌انگاری ویژگی نقش بسزایی دارد. به‌راستی چه می‌شود که جوهر متصف به ویژگی‌های عرض می‌شود؟

می‌توان گفت؛ خاستگاه این اتصاف از «لغیره‌بودن وجود فی‌نفسه عرض» ناشی می‌شود. 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 فی‌نفسه آن عین اضافه و نسبت به محل است و از این رو وجود رابطی، وجودی جدای از اضافه و نسبت به محل ندارد؛ لذا هویت آن عین اضافه و نسبت به جوهر است.

در گام دوم می‌گوییم 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 شی 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 (نویان، ۱۳۹۵: ۱/ ۴۱۸-۴۱۹)؛ یعنی صفت جهل (عدم علم) را نیز از انسان طرد می‌کند و انسان متصف به علم می‌شود. بالطبع اگر عرض ما یعنی علم، شدت پیدا کند، انسان متصف به علم شدیدتری می‌شود.

اما باز سؤالی دیگر پیش می‌آید: للغير بودن عرض چگونه باعث می‌شود بتواند از جوهر طرد عدم کند و آن را هم متصف به ویژگی‌های خود کند؟ می‌توان گفت لغيره بودن عرض که همان قیام عرض به جوهر، یک قیام حلولی است که سبب اتصاف جوهر به عرض می‌شود، بر خلاف قیام معلول به علت که قیام صدوری است و لذا علت، متصف به ویژگی‌های معلول نمی‌شود (عبودیت، ۱۳۸۵: ۱/ ۲۱۳). اما قیام حلولی بنا بر للغير بودن عرض برای جوهر یعنی حال بودن عرض در جوهر؛ لذا این سینا حلول را تحقق شیئی در شیئی دیگر معرفی می‌کند؛ حلولی که ممکن نباشد حال بدون محل موجود بشود، البته بدون اینکه حال جزء محل بشود: و المراد من کون الشيء فی المحل [ای من الحلول] ان یکون وجوده فی شیء آخر لا کجزء منه مجامعاً معه لایجوز مفارقته عنه (صدرالمألهین، ۱۹۸۱: ۱/ ۲۲۹؛ ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱/ ۲۸؛ همو، ۱۴۱۸: ۵۷).

a در b حلول کرده است مشروط به اینکه وابستگی a به b عین وجود a باشد و به موجب این وابستگی a از اوصاف b به شمار 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، ۱۳۱۵: ۱۶/۳).

پس اتصاف جوهر به عرض ریشه در حلول دارد؛ لذا ملاصدرا در شرح کلام فوق از بوعلی در مورد حلول می‌گوید: «کون الشیء بحیث وجوده فی نفسه وجوده لشیء آخر علی وجه الاتصاف» (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱: ۱/۲۳۲). پس می‌توان نتیجه گرفت خاستگاه اتصاف جوهر به عرض، حلول عرض در جوهر است؛ برای مثال اگر سیب دارای عرض -یا ویژگی- سرخی است، سرخی شأن و مرتبه‌ای از جوهر سیب خواهد شد؛ پس هر تغییری که در سرخی رخ دهد، حقیقتاً به خود سیب هم نسبت داده خواهد شد؛ مثلاً اگر شدت سرخی بیشتر شود، می‌توانیم بگوییم حقیقتاً خود سیب، سرخ‌تر شده است؛ چراکه وجود فی نفسه سرخی بعینه وجود لغیره (للاجوهر مثلاً سیب) است؛ چراکه وجود سرخی هرچند وجودی منحاظ و مغایر از سیب دارد، وجودی مستقل ندارد. شما سرخی را به تنهایی نمی‌یابید، بلکه همیشه سرخی، حلول یافته در جوهری است.

صورت‌بندی ثانویه

از مطالب بالا می‌توانیم دو اصل ذیل را استخراج کرده، صورت‌بندی دوم و قوی‌تری را برای الزام دوگانه‌انگار ویژگی به دوگانه‌انگاری جوهری ترتیب داد:

- اصل (۱) اعراض یا ویژگی‌های ذهنی، شأن و مرتبه‌ای از جوهر و ذات خود هستند.

- اصل (۲) همه تغییرات که در اعراض یا ویژگی‌ها رخ می‌دهد، همان طور که به ویژگی‌ها و اعراض منسوب‌اند، به جوهر و ذات نیز منسوب خواهند شد.

به زبان اصطلاح، دوگانه‌انگاری ویژگی می‌گوید جوهر S دارای دو ویژگی ' p و p است؛ به طوری که p و p' دو گونه غیر هم‌سنخ از ویژگی‌ها هستند - که بنیاداً متمایزند- و نیز ویژگی p هم‌سنخ با S و ویژگی p' هم‌سنخ با S' است:

مقدمه (۱): اگر p و p' دو ویژگی غیر هم‌سنخ برای جوهر S باشند، بنا بر اصل (۱) هر کدام شأن و رتبه جوهر S خواهند بود.

مقدمه (۲): اگر p و p' هر کدام شأن و رتبه جوهر S باشند، بنا بر اصل (۲) و به دلیل این که جعل بسیط عرض بعینه جعل تألیفی جوهر متصف به عرض است، هر خاصیت یا تغییری که به دو ویژگی p و p' منسوب شود، حقیقتاً به جوهر S نیز منسوب خواهد شد.

مقدمه (۳): بنا بر مقدمه (۲) و فرض (۴) خواص P' بعینه منسوب به جوهر S خواهد شد؛ یعنی S در عین حال که S است، به دلیل اینکه هم‌سنخ با P' نیز است، S' نیز خواهد بود.

مقدمه (۴): اگر جوهر S در عین حال که S است، S' باشد، منتهی به اجتماع نقیضین می‌شود.

مقدمه (۵): اجتماع نقیضین عقلاً محال است. از استدلال فوق نتایج ذیل را می‌توانیم استنباط کنیم:

نتیجه (۱): P' را نمی‌توانیم ویژگی S قرار دهیم و در نهایت S صرفاً از ویژگی P برخوردار خواهد شد.

نتیجه (۲): معنای نتیجه (۱) این است که S نمی‌تواند حامل دو گونه ویژگی باشد؛ پس دوگانه‌انگاری ویژگی خطاست.

نتیجه (۳): برای ویژگی P' جوهری متمایز از S باید باشد که حامل p' است.

نتیجه (۴): اگر p به جوهر S اختصاص داشته و P' به جوهر S اختصاص داشته باشد، عملاً به دوگانه‌انگاری جوهری منتهی شده‌ایم.

نتیجه (۵): اینکه دو گونه ویژگی p و p' محقق‌اند که اساس نظریه دوگانه‌انگاری ویژگی است، مستلزم این می‌شود که p مختص جوهر s و p' مختص به s' بشود؛ یعنی دوگونگی ویژگی مستلزم دوگونگی جوهری خواهد بود.

صورت‌بندی نهایی

ممکن است گفته شود چه استحاله‌ای دارد که جوهری فیزیکی دارای دو ناعت - یکی فیزیکی و دیگری ذهنی (مجرد) - باشد؟ چراکه لازمه صریح چنین فرضی اجتماع نقیضین s و s' نیست؛ زیرا p و p' دو ویژگی‌ای هستند که از شئون s اند و ذی‌شان نیز جوهر فیزیکی است؛ ولی وصف ناعتش عین وصف منعوت نیست تا لازمه آن s و s' بودن موصوف باشد؛ چراکه دو وصف p و p' دو وجود فی‌نفسه‌اند که در عین فی‌نفسه‌بودن للغير یعنی برای s اند و لزوماً تأثیری بر وجود فی‌نفسه لفسه جوهر ندارند؛ به بیان دیگر برهان مذکور می‌خواهد اثبات کند چون برخی ویژگی ذهنی (مجرد) داریم، پس موصوفشان باید ذهنی (مجرد) باشد، و الاً به تناقض می‌رسیم؛ ولی استدلال مذکور موفق نیست؛ زیرا می‌توان موضوعی فیزیکی را لحاظ کرد که دو شأن فیزیکی و غیر فیزیکی نیز دارد و به تناقض نیز ختم نمی‌شود. دو وصف p و p' دو مرتبه برای موضوع یا موصوف s هستند. این دو شأن به دلیل اینکه عرض‌اند، رتبه آنها متأخر از موصوف است؛ به بیان دیگر بر اساس مبانی فلسفه اسلامی گفته می‌شود وجود فی‌نفسه عرض عین وجودش للموضوع است. آیا این بدین معناست که

موضوع، وجود فی نفسه جدیدی پیدا می‌کند؟ قطعاً این گونه نیست؛ چراکه موضوع مورد بحث ما یک وجود فی نفسه لافیه دارد که همیشه فیزیکی است؛ اما این وجود فیزیکی فی نفسه دو وجود عرضی پیدا کرده است که رتبه وجودی آنها پایین‌تر از موضوع است؛ یک مرتبه فیزیکی است و مرتبه دیگر آن غیر فیزیکی است. این مسئله به خودی خود چه ایرادی دارد که یک موضوع فیزیکی دارای دو مرتبه فیزیکی و غیر فیزیکی باشد. همان گونه که صدرا برای نفس به گونه‌ای تشکیکی هم مرتبه غیر فیزیکی (مجرد) لحاظ می‌کند و هم مرتبه فیزیکی (مادی) و هیچ گونه تناقضی رخ نمی‌دهد. در اینجا نیز تناقضی رخ نمی‌دهد. همان گونه که صدرا قایل است نفس که جوهری است مجرد، می‌تواند عرض یا شأن یا رتبه مادی داشته باشد. در بحث ورد نظر نیز می‌توانیم بگوییم نفس جوهری فیزیکی است که دارای دو مرتبه فیزیکی و غیر فیزیکی است و هیچ تناقضی پیش نمی‌آید که جوهری فیزیکی، حامل ویژگی‌های غیر فیزیکی شود.

بررسی اشکال

به نظر می‌رسد اشکال مذکور توان این را داشته باشد که صورت‌بندی دوم را متزلزل کند. ما برای پاسخ از اشکال مذکور لازم است تغییراتی را در صورت‌بندی دوم اعمال کنیم. نقطه مرکزی اشکال این است که مسیر جوهر مجرد و مراتب فیزیکی و غیر فیزیکی آن را با مسیر جوهر فیزیکی و مراتب فیزیکی و غیر فیزیکی‌اش، مسیری دوطرفه تصور کرده است؛ در حالی که مسیر مذکور یک‌طرفه است؛ یعنی جوهر نفس می‌تواند دارای شئون و مراتب فیزیکی و جسمانی باشد؛ ولی جوهر فیزیکی نمی‌تواند دارای شئون و مراتب غیر فیزیکی باشد.

چراکه از یک طرف وجود عرض ذهنی (غیر فیزیکی) مرتبه نازله وجود جوهر است. از طرف دیگر هر وجود مجردی در مراتب هستی، وجودی برتر از وجود مادی دارد. با در نظر گرفتن این حقیقت، اگر بگوییم جوهری فیزیکی، عرضش مجرد است، دچار تناقض می‌شویم؛ چراکه عرض جوهر فیزیکی مذکور - که قرار بود مرتبه نازله جوهر خودش باشد - چون وجودی مجرد دارد، وجودی برتر از جوهر خودش خواهد داشت و این یعنی تناقض.

اما از نفس به بدن دچار چنین تناقضی نمی‌شویم؛ یعنی اگر جوهری مجرد داشته باشیم که یک مرتبه آن مجرد باشد و مرتبه دیگر آن مادی باشد، به دلیل اینکه عرض مادی از نظر وجودی نازل‌تر از جوهر مجرد است، مانعی ایجاد نمی‌شود که وجود نازله (عرض) جوهر مجرد باشد؛ چراکه بنا بر تعریف مادی و مجرد در فلسفه اسلامی وجود مجرد، وجودی برتر از وجود مادی است؛ به بیان دقیق‌تر وجود مجرد، کمالات وجود مادی را دارد؛ لذا می‌تواند در مرتبه مادی (بدن فیزیکی) نزول پیدا کند؛ ولی بدن فیزیکی نمی‌تواند به مرتبه برتر وجودی صعود کند؛ یعنی نمی‌تواند ویژگی‌های غیر فیزیکی به خود بگیرد. در ادامه با توجه ملاحظات صورت‌گرفته، صورت‌بندی نهایی را ارائه می‌دهیم

مقدمه ۱: اگر p' برای جوهر فیزیکی s عرض باشد، شأن یا رتبه جوهر s خواهد بود.

مقدمه ۲: اگر p' عرض برای جوهر فیزیکی s باشد، چون عرض است، مرتبه نازله جوهر خود (s) خواهد بود.

مقدمه ۳: اگر p' عرض برای جوهر فیزیکی s باشد، چون مجرد است، مرتبه بالاتری از جوهر خود (s) که فیزیکی است، خواهد داشت.

مقدمه ۴: مقدمه ۱ با ۲ به دلیل تناقض جمع‌پذیر نیستند؛ زیرا از یک طرف ' p مرتبه نازل s است و از طرف دیگر مرتبه عالی s است.

نتیجه ۱: p' نمی‌تواند عرض برای s باشد.

نتیجه ۲: بنا بر نتیجه ۱ نظریه دوگانه‌انگاری ویژگی باطل است؛ زیرا s فقط دارای یک گونه ویژگی (ویژگی فیزیکی p) خواهد بود.

نتیجه ۳: اگر وجود دو گونه عرض فیزیکی و غیر فیزیکی تثبیت شده باشد، لزوماً باید دو جوهر فیزیکی و غیر فیزیکی نیز وجود داشته باشد. پس دوگانه‌انگار ویژگی ملزم به پذیرش دوگانه‌انگاری جوهری است.

تبیین مقدمه ۲ و ۳

تبیین مقدمه ۲: عرض بر خلاف جوهر که دارای وجود فی‌نفسه لافسه است، وجود فی‌نفسه لغیره دارد. وجود فی‌نفسه داشتن عرض ناظر به کان تاّمه است؛ ولی وجود فی‌غیره‌داشتنش اشاره به وجود دیگری ندارد، بلکه اشاره به نقصان عرض دارد؛ یعنی بیان‌کننده نیاز عرض به تکیه‌گاه است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۱۲). پس عرض از یک طرف شأن جوهر است و از طرف دیگر نشان از مرتبه وجودی آن دارد؛ ولی این مرتبه وجودی جوهر به دلیل لغیره‌بودن، مرتبه نازل جوهر محسوب می‌شود.

تبیین مقدمه ۳: در یک تعریف ساده، مجرد به موجودی گفته می‌شود که از ویژگی‌های محدودکننده ماده و جسم‌رهایی یافته است: «التجرد هو مفارقة الاحیاز و الاوضاع و الجهات و الابعاد و الازمنة و الاوقات و الحدود و الامتدادات رأساً» (میرداماد، ۱۳۶۷: ۱۶۷). پس مهم‌ترین ویژگی امور مجرد را می‌توان ثبات، فرازمانی بودن یا فقدان امتداد گذرا (ناپایدار)، قسمت‌ناپذیری، علم، اختیار

دانست. در نتیجه ویژگی‌های امور فیزیکی در برابر ویژگی‌های امور مجرد قرار دارند؛ یعنی قسمت‌پذیری، مکان‌داری، قابلیت اشاره حسی، متحرک‌بودن، محدود در زمان، غیبت اجزا از یکدیگر، ظلمت، فقدان علم و شعور و... . خاستگاه محدودیت‌های فوق نسبت به امتیازات مجردات، ضعف وجود ماده و عالم ماده است:

*ان مدار العلم و الجهل وكذا النور و الظلمة و الظهور و الخفا والحضور والغیبة
على تأكد الوجود و ضعفه ... ثم اقوى الموجودات هو الوجود الواجبي... و هو
عالم الالهيه..واضعف الموجودات هو الاجسام الطبيعية و احوالها و هو عالم
الحدوث والدثور والتجدد والنزوال (صدرالمتألهين، ۱۹۸۱: ۶/۱۵۵-۱۵۴).*

اما خاستگاه شدت وجودی موجودات مجرد و ضعف وجودی موجودات مادی که باعث شده است موجود مجرد بتواند در مراتب موجودات مادی تنزل پیدا کند - و نه بالعکس - در وجود جمعی موجود مجرد نهفته است: «ان الوجود كلما كان اشرف واعلى، كان اكثر جمعاً للمعاني والماهيات و اشد حیطة بالموجودات» (همو، ۱۳۸۳: ۲۷۵). می‌توان گفت هرچه وحدت و بساطت وجود افزایش یابد، جمعیت آن نیز افزایش می‌یابد؛ یعنی وجود جمعی ماهیات بیشتری است و هرچه کثرت و ترکیب وجود افزایش یابد، از جمعیت آن کاسته می‌شود (عبودیت، ۱۳۸۵: ۱/۱۶۶). خصوصیت وجود جمعی این است که مراتب مادون خود را دارد؛ چراکه «كلما كان الوجود ابط، كان اجمع لما دونه» (صدرالمتألهين، ۱۳۷۵: ۳۶۰).

ملاحظه پایانی: تمام صورت‌بندی جدید از استدلال تشان بسته به این است که جوهر غیر فیزیکی بتواند ویژگی فیزیکی را نیز حمل کند و دقیقاً نکته اخیر

باعث تغییر صورت‌بندی اول ما شد. اگر فیلسوفی در دستگاه خود قایل شود که نفس مجرد ولو اینکه می‌تواند در مرتبه فیزیکی بدن حاضر بشود، ولی ویژگی فیزیکی نمی‌گیرد، یعنی حضور نفس مجرد در رتبه فیزیکی، خاصیت فعل نفس است نه ذات نفس، می‌تواند نتیجه بگیرد نفس صرفاً در مرتبه فیزیکی قرار می‌گیرد نه اینکه ویژگی فیزیکی به خود بگیرد. پس بنا بر دستگاه فلسفی اخیر، مآلاً صحت صورت‌بندی اول و دوم بر قوت خود باقی خواهد ماند؛ یعنی می‌توانیم به عنوان یک قاعده عام متافیزیکی مدعی شویم هیچ S ی نمی‌تواند حامل دو گونه ویژگی p و p' غیر هم‌سنخ با خودش باشد.

نتیجه‌گیری

دوگانه‌انگاران ویژگی از قبیل چالمرز مدعی‌اند جوهر فیزیکی (بدن یا مغز) در عین حال که حامل ویژگی‌های فیزیکی مثل جرم و حجم است، می‌تواند حامل ویژگی‌های غیر فیزیکی (ذهنی) از قبیل آگاهی، درد و لذت باشد. ما با استفاده از مبانی فلسفه اسلامی در استدلالی علیه دوگانه‌انگاران اثبات کرده‌ایم جوهر فیزیکی نمی‌تواند حامل ویژگی‌های غیر فیزیکی باشد و آنها را ملزم به پذیرش دوگانه‌انگاری جوهری نموده‌ایم. برای این کار در صورت‌بندی‌های اولیه از استدلال مذکور، ویژگی یا اعراض ذهنی را شأن جوهر و مرتبه وجودی آن معرفی کرده‌ایم و چون اعراض ذهنی وجودی «فی‌نفسه لغیره» دارند، قیام حلولی بر جوهرشان دارند و همین حلول را منشأ اتصاف جوهر به تغییرات عرض معرفی کرده‌ایم و مآلاً نتیجه گرفته‌ایم اگر عرضی، غیر فیزیکی شد، این وصف به جوهر آن هم نفوذ پیدا می‌کند؛ یعنی جوهر آن نیز به غیر فیزیکی متصف خواهد بود؛ لذا ویژگی‌های غیر فیزیکی (ذهنی) نمی‌تواند بر جوهر فیزیکی سوار شود و

جوهری متناسب و مجزا را طلب می‌کنند. در صورت‌بندی نهایی برای دفع پاره‌ای از اشکالات، از مسیر تشان استفاده نکرده و بیان کرده‌ایم از یک طرف اعراض و ویژگی‌های ذهنی بذاته «مرتبه نازله» جوهر محسوب می‌شوند و از طرف دیگر بنا بر مدعای دوگانه‌انگار ویژگی اعراض، غیر فیزیکی بوده و لذا «مرتبه عالی» جوهر فیزیکی تلقی خواهند شد که تناقضی آشکار است؛ پس جوهر فیزیکی - بدن یا مغز - نمی‌تواند حامل ویژگی‌های غیر فیزیکی (ذهنی) باشد؛ در نتیجه مقتضی دوگونگی ویژگی دوگونگی جوهری است و دوگانه‌انگاری جوهری نمی‌تواند از دوگانه‌انگاری ویژگی انفکاک داشته باشد.

منابع

- ابن سینا (۱۴۳۰ق)، *الاهیات الشفاء*، تصدیر و مراجعه ابراهیم مدکور، قم: ذوی القربی.
- پوراسماعیل، یاسر (۱۳۹۳)، *حذف‌گرایی در فلسفه ذهن*، ترجمه یاسر پوراسماعیل، قم: انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۲)، *رحیق مختوم*، ج ۲، قم: انتشارات اسراء.
- جیگون کیم (۱۳۹۳)، *مسئله ذهن و بدن بعد از پنجاه سال*، ترجمه یاسر پوراسماعیل، حذف‌گرایی در فلسفه ذهن، قم: انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- خوشنویس، یاسر (۱۳۹۴)، *نوخاستگی و آگاهی*، قم: انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- صدرالمتألهین (۱۳۸۳)، *شرح اصول کافی*، تحقیق و تصحیح محمد خواجه‌ای؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمتألهین (۱۳۷۵)، *مجموعه رسائل فلسفی*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران: حکمت.
- صدرالمتألهین (۱۳۸۲)، *شرح و تعلیقه بر الهیات شفاء*، تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی.
- صدرالمتألهین (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت: دار احیاء التراث.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۵)، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، ج ۳، تهران: سمت.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۴)، *مجموعه آثار*، ج ۱۰، تهران: انتشارات صدرا.
- مصباح، محمدتقی (۱۳۶۵)، *آموزش فلسفه*، ج ۱ و ۲، تهران- قم: سازمان تبلیغات اسلامی.
- میرداماد، محمدباقر (۱۳۶۷)، *القبسات*، به اهتمام مهدی محقق و دیگران، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- نبویان، محمد مهدی (۱۳۹۵)، *جستارهایی در فلسفه اسلامی*؛ مشتمل بر آرای اختصاصی آیت‌الله فیاضی، ج ۱، قم: انتشارات حکمت اسلامی.

- Bealer, G. (1994), Mental properties, *Journal of Philosophy*, 91, pp.185–208.
- Bealer, G. (1997), Self-consciousness, *Philosophical Review*, 106, pp.69–117.
- Bealer, G. (2010), The Self-consciousness argument: Functionalism and the corruption of content, In: Beckermann, A., Fohr H., and Kim, J. (eds.), *Emergence or Reduction?* Berlin: de Gruyter, 1992.
- Campbell, K. K. (1984), *Body and mind* (2nd ed.), Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Chalmers, D. (1996), *The conscious mind*, Oxford: Oxford University Press.
- Chalmers, David (1997), Moving Forward on the Problem of Consciousness, *Journal of Consciousness Studies*, Volume 4, pp.3-46.
- Edward Feser (2006), *Why Searle Is a Property Dualist*, Article in *Philosophical Psychology*, November 2006
- Forrest, P. (1993), *Difficulties with physicalism, and a programme for dualists*, In H. Robinson (Ed.), *Objections to Physicalism*. New York: Clarendon Press (1996).
- Foster, J. (1991), *The immaterial self*, London: Routledge.
- Georg Northoff and Kristina Musholt (2006), How Can Searle Avoid Property Dualism? *Epistemic-Ontological Inference and Autoepistemic Limitation*.
- Griffin, D. R. (1998), *Unsnarling the world-knot*, Berkeley: University of California Press.
- Hart, W. D. (1988), *The engines of the soul*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hasker, W. (1999), *The emergent self*, Ithaca: Cornell University Press.
- JACKSON, FRANK (1986), What Mary Didn't Know, *Journal of Philosophy*.
- Jaworski, W. (2011), *Philosophy of Mind: a comprehensive introduction*, Malden, MA: Wiley–Blackwell.
- John R. Searle, (2002), Why I Am Not a Property Dualist, *Journal of Consciousness Studies*, 9, No.12, pp.57–64.
- Koons, R. C., & Bealer, G. (2010), *The waning of materialism*, Oxford: Oxford University Press.
- Kripke, Saul A. (1972), *Naming and Necessity*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Madell, G. (1988), *Mind and materialism*, Edinburgh: University of Edinburgh Press.

- Objections to Physicalism, Oxford: Clarendon Press.
- Robinson, W. S. (1988), *Brains and people*, Philadelphia: Temple University Press.
- Robinson, W. S. (2004), *Understanding phenomenal consciousness*, Cambridge: Cambridge University
- Rosenberg, G. (2004), *A place for consciousness*, Oxford: Oxford University Press.
- Rosenthal David M. (2005), Dualism, in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*.
- Seager, W. (1991), *Metaphysics of consciousness*, London: Routledge.
- Siewert, C. (1998), *The significance of consciousness*, Princeton: Princeton University Press.
- Silberstein. M, (2001), Converging on Emergence Consciousness, Causation and Explanation, *Journal of Consciousness Studies*, 8, No.9-10, 2001, pp.61-98.
- Strawson, G. (1994), *Mental reality*, Cambridge: Bradford Books/MIT Press.
- Stubenberg, L. (1998), *Consciousness and qualia*, Amsterdam: John Benjamins.
- Swinburne, R. (1986), *The evolution of the soul*, Oxford: Oxford University Press.
- Taliaferro, C. (1996), *Consciousness and the mind of god*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Thomas Hunter Chambers B. A. (2013), an evaluation of saul kripke's argument, Volume, 84, pp.119-150.
- William G. Lycan (2012), *Is property dualism better off than substance dualism?*
- Zimmerman, D. (2010), From property dualism to substance dualism, *Aristotelian Society Supplementary*.

