

رابطه جوهر و عرض

عبدالرسول عبودیت*

چکیده

در کتاب‌های فلسفی، در مبحث مقولات، درباره انواع جوهر و اعراض، فراوان بحث شده است، اما درباره رابطه عرض و جوهری که موضوع آن است بحث مستقلی وجود ندارد و فقط در مواضع متعددی، به طور متفرق، در ضمن بیان مطالب دیگر، اشاره‌وار از آن سخن به میان آمده است. این بحث، هم دچار اشکالات و تعارضاتی است هم در آن اختلاف نظر هست. به این جهت، در این مقاله، مستقلاً به آن پرداخته شده است. پس از مقدمه دیدگاه‌های متفاوتی درباره رابطه عرض و جوهر مطرح شده؛ سپس مشکلات هر یک از دیدگاه‌ها بررسی شده است و سرانجام با ارائه راه حل و مقایسه ضمنی آنها زمینه برای این نتیجه فراهم شده است که در مقام تعیین معیاری برای عرض، انفکاک‌پذیری عرض از جوهر جایگزین مغایرت وجودی آنها شود.

کلیدواژه‌ها: جوهر، عرض، موضوع، حلول، معقول ثانی فلسفی، مقدار، کیفیت استعدادی، اضافه.

تذکر

پیش از شروع بحث لازم است متذکر شویم که مقصود از جوهر، در سراسر این مقاله، خصوصاً جوهری است که موضوع عرض است، بلکه در حقیقت بحث دربارهٔ رابطهٔ وجود عرض با موضوع آن است، خواه موضوعش جوهر باشد یا عرض دیگری که خود به جوهری قائم است، اما چون حکم عرض قائم به جوهر با عرض قائم به عرض، از آن نظر که ما در این مقاله درصدد بررسی آنیم، چندان تفاوتی ندارد، کافی است بحث را فقط در عرض قائم به جوهر مطرح کنیم.

مقدمه

برای اینکه بدانیم در این مقاله دقیقاً در پی حل چه مسئله‌ای هستیم، باید توجه کنیم که (۱) وجود عرض خارجی مورد توافق فیلسوفان بوده در این فصل مفروض است. همچنین (۲) وجود عرض تحلیلی مورد تسالم و مفروض است؛ یعنی عرضی که در ظرف خارج وجودی مغایر وجود معروض ندارد ولی با تحلیل عقل در ظرف ذهن وجودی مغایر وجود معروض پیدا می‌کند. پس تغایر آنها صرفاً در ساحت ذهن است. و (۳) به نظر همهٔ فیلسوفان، عرض خارجی غیر از عرض تحلیلی است. نتیجه این سه مقدمه این است که هر تصویری که هر فیلسوفی دربارهٔ عرض خارجی و رابطهٔ آن با موضوع و معروض‌اش ارائه می‌دهد و هر دیدگاهی که اتخاذ می‌کند باید به گونه‌ای باشد که در آن، تفاوت عرض خارجی و عرض تحلیلی محفوظ بماند، نه اینکه عرض خارجی را به عرض تحلیلی فروکاهد. و (۴) دربارهٔ عرض خارجی و رابطه‌اش با معروض آن، دو تصویر متعارض وجود دارد، یکی مغایرت وجودی آنها و دیگری اتحاد وجودی آنها، که هر یک قائلانی دارد و چه بسا فیلسوفانی که ابتدا یکی را برگزیده‌اند و سپس دیگری را. و سرانجام (۵) فیلسوفانی که تصویر دوم را برگزیده به اتحاد وجودی عرض خارجی و موضوع آن قائل‌اند میان این تصویر و خارجی بودن عرض تعارضی ندیده‌اند؛ یعنی خود را با این اشکال مواجه ندیده‌اند که طبق دیدگاه آنها تفاوتی میان عرض خارجی و عرض تحلیلی باقی نمی‌ماند و به نقض مقدمهٔ سوم منجر می‌شود تا درصدد حل مشکل برآیند، همان‌طور فیلسوفانی که تصویر

اول را برگزیده‌اند خود را با چنین مشکلی روبه‌رو نمی‌بینند. از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که در ذهن فیلسوفان معیاری عام در باب رابطه وجودی عرض خارجی و موضوع آن وجود دارد که هم با دو تصویر یادشده سازگار است هم به موجب آن تفاوت عرض خارجی و عرض تحلیلی محفوظ باقی می‌ماند. مسئله این است که این معیار چیست؟

دیدگاه‌ها

آیا وجود عرض و وجود جوهری که موضوع آن است در خارج مغایر یکدیگرند یا متحدند؟ و اگر مغایرند، آیا وجود عرض مباین وجود جوهر است یا مغایر غیر مباین است که اصطلاحاً با تعبیر «شأن» و «مرتبه» و امثال آنها از آن یاد می‌کنند؟

در پاسخ به این پرسش، سه نظر ابراز شده است: ۱. مغایرت وجودی عرض و جوهر؛ ۲. شأن بودن عرض برای وجود جوهر که در حقیقت کامل شده نظریه مغایرت و نتیجه آن است و هر دو به یک حکم محکوم‌اند نه اینکه با یکدیگر متعارض باشند و ۳. اتحاد وجودی عرض و جوهر که با دیدگاه مغایرت وجودی در تعارض است.

دیدگاه مغایرت وجودی

به نظر فیلسوفان، عرض حال در وجود جوهر است و قوام حلول به این است که ۱. حال در خارج وجودی مغایر وجود محل داشته باشد و به اصطلاح وجود فی‌نفسه داشته باشد، همان‌طور که در عقل مفهوم و ماهیتی مغایر مفهوم و ماهیت محل دارد. و ۲. وجودش با وجود محل ارتباط داشته باشد و به اصطلاح وجود للمحل - لغیره - داشته باشد. و ۳. وجود للمحل آن عین وجود فی‌نفسه آن باشد و به تعبیر دیگر، ارتباطش با محل ذاتی وجود آن باشد، یعنی بدون این ارتباط امکان وجود نداشته باشد. به علاوه ۴. لازم است این ارتباط موجب انصاف محل به وصفی ناشی از حال باشد. پس می‌توان نتیجه گرفت که، به سبب حلول عرض در جوهر، مغایرت وجودی عرض و جوهری که موضوع آن است شرط عرض بودن عرض است. شرطی

که تعریف عرض بر آن دلالت دارد، چه تعریفی که از پیش از ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۸؛ صدرالمتألهین، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۳۵-۲۴۳) برای عرض وجود داشته است و چه تعریف صدرالمتألهین از آن (ر.ک: صدرالمتألهین، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۳۲). تحقق همین شرط است که اوصاف ناشی از عروض اعراض را از اوصافی متمایز می‌کند که به اوصاف فلسفی مشهورند و منشأ آنها معقولات ثانیه فلسفی‌اند.

توضیح اینکه هم ماهیات عرضی به حمل ذوهو بر جوهری که موضوع آنهاست قابل حمل‌اند، مانند «برخی از اجسام سفیدند»، هم معقولات ثانیه فلسفی، مانند «هر جسمی واحد است». به تعبیر دیگر، هم از ماهیات عرضی، مانند سفیدی، می‌توان مفاهیمی مشتق ساخت و بر جواهر حمل کرد و هم از معقولات ثانیه 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. مثلاً در خارج واقعیتهایی به ازاء مفهوم جسم وجود دارد و واقعیت دیگری به ازاء مفهوم سفیدی که با ضمیمه شدنش به واقعیت جسم سبب می‌شود جسم به وصف سفید متصف شود اما در جسم و وحدت چنین نیست، به طوری که همین ویژگی را معیار تشخیص ماهیت عرضی از معقول ثانی فلسفی به‌شمار آورده‌اند: «إن العرض [یحب أن یکون] وجوده مغایر [أ] لوجود موضوعه» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۱۸).

این گفتار مشهور که ماهیت در خارج مابازاء دارد برخلاف معقول ثانی فلسفی که منشأ انتزاع دارد نه مابازاء به همین تفاوت اشاره دارد، یعنی اگر محمولی که بر موضوعی حمل می‌شود از ماهیتی مشتق شده باشد، مانند مفهوم سفید که از ماهیت سفیدی مشتق است، ضرورتاً مبدأ آن محمول - یعنی سفیدی مثلاً - وجودی خاص خود دارد غیر از وجود موضوعش اما اگر از معقولی ثانی فلسفی مشتق شده باشد، مانند مفهوم واحد که از وحدت مشتق است، مبدأ آن - یعنی وحدت مثلاً - وجودی خاص خود ندارد.

استدلال: ساده‌ترین دلیل بر مغایرت وجودی عرض و جوهر اینکه وجود عرض ذاتاً نیازمند

موضوع است و وجود جوهر ذاتاً بی‌نیاز از موضوع. بنابراین، اگر واقعیت بسیط واحدی هم وجود عرض باشد هم وجود جوهری که موضوع آن است و به تعبیر دیگر، اگر عرض و جوهر با یک وجود موجود باشند، لازم می‌آید این وجود و واقعیت در عین وحدت و بساطت، هم ذاتاً نیازمند موضوع باشد هم بی‌نیاز از آن که تناقض است و محال. بلکه لازم می‌آید این واقعیت نیازمند به خود باشد که مستلزم تقدم شیء بر خود است و محال. ابن‌سینا (ر.ک: ابن‌سینا، ۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۵-۵۱) و صدرالمألهین (ر.ک: ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۱۵-۲۲۵) به تفصیل توضیح داده‌اند که ممکن نیست شیء واحدی به اعتباری عرض باشد و به اعتبار دیگری جوهر، چه رسد به اینکه شیء واحدی به اعتباری عرض باشد و به اعتبار دیگری جوهری باشد که موضوع همان عرض است:

من الممتنع أن یکون شیء واحد ماهیة مفتقرة فی الوجود إلى أن یکون [أی یوجد] شیء من الأشياء هو فیة کالشیء فی الموضوع وتكون مع ذلك ماهیة غیر محتاجة [فی الوجود] إلى أن یکون [أی یوجد] شیء من الأشياء هو فیة کالشیء فی الموضوع، فلیس شیء من الأشياء هو عرض و جوهر» (ابن‌سینا، ۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۶).

دلیل دیگر اینکه اگر عرض و جوهری که موضوع آن است با یک وجود موجود باشند، به این معنا خواهد بود که واقعیت خارجی بسیط واحدی مصداق حقیقتی و بالذات و به اصطلاح فرد دو ماهیت نوعیه است، هم فرد ماهیت موضوع است و هم فرد ماهیت عرض، مثلاً هم فرد ماهیت طلاست هم فرد زردی، درحالی که ممکن نیست دو ماهیت نوعیه یک فرد داشته باشند و به تعبیر دیگر، با چنین فرضی، لازم می‌آید واقعیت بسیط واحدی وجود بیش از یک ماهیت نوعیه باشد، با اینکه محال است دو یا چند ماهیت نوعیه با یک وجود موجود باشند ولو با اعتبارات متفاوت و به گفته علّامه طباطبائی، ممکن نیست واقعیت بسیط واحدی از جهات گوناگون دارای ماهیات متعددی باشد: «إنّ اختلاف ماهیة الشیء باختلاف النسب والإعتبارات ممتنع» (صدرالمألهین، بی‌تا، ج ۳، تعلیقه علّامه طباطبائی).

نکته مهمی که باید به آن توجه داشت اینکه در مبحث مقولات، موجودات بر حسب ماهیات

آنها دسته‌بندی می‌شوند؛ یعنی، می‌خواهند بدانند موجوداتی که دارای ماهیت مرکب‌اند در تحت چند جنس عالی جای می‌گیرند و به تعبیر صریح‌تر، در این مبحث، ماهیات اشیاء دسته‌بندی می‌شوند. از سوی دیگر می‌دانیم که فقط حیثیت فی‌نفسه وجود اشیاست که منشأ انتزاع ماهیت آنهاست و لذا نه حیثیت لغیره وجود شیء منشأ انتزاع ماهیتی است و نه از وجود فی‌غیره می‌توان ماهیتی اخذ و بر آن حمل کرد. بنابراین، نه مفاهیم حرفی، که از وجود فی‌غیره یا از حیثیت لغیره اشیا حاکی‌اند، ماهیت‌اند، زیرا آنها اساساً محمول واقع نمی‌شوند تا بتوانند مصداق «ما یقال فی جواب ما هو» باشند، و نه مفاهیم اسمی مأخوذ از این مفاهیم حرفی ماهیت‌اند؛ زیرا آنها هم یا ناظر به وجود فی‌غیره‌اند و یا ناظر به حیثیت لغیره اشیا که هیچ‌یک منشأ انتزاع ماهیتی نیست. در نتیجه هیچ‌یک از مفاهیمی که از حیثیت لغیره اشیا یا از وجود فی‌غیره حاکی‌اند، نه می‌تواند تحت مقوله‌ای قرار گیرد و نه می‌تواند خود جنس عالی و مقوله باشد و در یک کلام، مفاهیم حاکی از نِسَب و روابط بکلی از باب مقولات خارج‌اند:

إنک قد عرفت فی بحث الوجود الرابطة والمستقل أن النسبة رابطة موجود فی غیره، لا استقلال له أصلاً، لا یحمل علی شیء ولا یحمل علیه شیء، فلا ماهیة له. لأنّ الماهیة ما یقال [أی یحمل] علی الشیء فی جواب ماهو والمعقولات ماهیات جنسیة، فلا تكون النسبة مقولة ولا داخله تحت مقولة (طباطبائی، ۱۳۶۲، المرحلة السادسة، الفصل السادس عشر، البحث الأول).

دیدگاه تشان

چنان‌که گفتیم، این نظریه که عرض از شئون و مراتب وجود جوهر است، در حقیقت، همان نظریه مغایرت است با تأکید بر اینکه این مغایرت به نحو مباینت نیست. توضیح اینکه فرق است میان مغایرت وجودی و مباینت وجودی. مغایرت وجودی از مباینت وجودی اعم است. هر دو وجود مباینتی مغایر یکدیگرند و نه بعکس. به‌طور کلی، هنگامی دو شیء ممکن‌الوجود مغایرت وجودی دارند که برای تحقق نیازمند دو جعل باشند، یعنی، هریک نیازمند جعلی خاص خود

رابطه جوهر و عرض □ ۱۷

باشد، مانند دو فرد از انسان یا فردی از انسان و رنگ او که علی‌الفرض عرض است. اکنون دو شیء مغایر هنگامی مابینت وجودی هم دارند که جعل هر یک از جعل دیگری مستقل باشد، مانند دو فرد از انسان، و متقابلاً هنگامی دو شیء مغایر، مانند a و b غیرمباین بوده یکی شأن دیگری است، مثلاً هنگامی b شأن a است، که جعل a از جعل b مستقل باشد اما جعل b چنین نباشد، بلکه خود بعینه نوع دیگری از جعل برای a به‌شمار آید غیر از جعل اولیه آن. به تعبیر دقیق‌تر، اگر جعل بسیط a از جعل بسیط b مستقل باشد اما جعل بسیط b خود بعینه جعل تألیفی a هم باشد، b وجودی مغایر a و غیرمباین با آن خواهد داشت و در نتیجه شأن و مرتبه‌ای از آن خواهد بود.

مراد از جعل ایجاد است. از آنجاکه جوهر و عرض آن، هر دو، وجود فی‌نفسه دارند و داشتن وجود فی‌نفسه ملاک تغایر وجودی و تعدد است، آنها دو وجود و دو واقعیت‌اند که هر یک به جعلی مختص خود نیاز دارد تا موجود باشد، زیرا ایجاد و وجود - جعل و مجعول - در خارج عین هم‌اند و فقط در تحلیل ذهن متغایر و متعددند. پس جوهر و عرض آن با دو جعل موجودند: جعلی که عرض با آن موجود است و جعلی دیگری که جوهر با آن موجود است. از سوی دیگر، چون وجود فی‌نفسه عرض بعینه وجود للجوهر (لغیره) است، جعل عرض بعینه جعل الجوهر متصفاً بوصف عرضی مأخوذ من العرض است؛ مثلاً جعل البیاض بعینه جعل الجسم أبيضاً می‌باشد. زیرا با فرض اینکه سفیدی عرض است و وجود فی‌نفسه آن بعینه للجسم است، نامعقول است که سفیدی موجود باشد ولی جسمی سفید نباشد. موجود شدن سفیدی همان و سفید شدن جسمی که موضوع آن است همان. بنابراین، جعل بسیط عرض خود بعینه جعل دیگری برای جوهر است به نام جعل تألیفی جوهر، غیر از جعل اولیه جوهر که بسیط است. نتیجه اینکه اعراض موجود در هر جوهری شئون و مراتب وجود آن جوهرند؛ زیرا مشمول ملاک شأنیت‌اند.

گفتنی است همان‌گونه که جعل عرض خود بعینه جعل جوهر است اما نه جعل ذات جوهر که به جعل بسیط مشهور است، بلکه جعل جوهر است در مرتبه خارج از ذات که به جعل تألیفی

معروف است؛ همچنین هریک از اوصاف عرض هم خود بعینه وصف جوهر است اما نه در مرتبه ذات جوهر، بلکه در مرتبه خارج از ذات؛ مثلاً، تغیر تدریجی عرض یا حرکت در عرض بعینه همان متحرک بودن جوهر است اما نه تحرک در مرتبه ذات جوهر، بلکه در مرتبه خارج از ذات. نیز انفعال عرض خود بعینه منفعل بودن جوهر است در مرتبه خارج از ذات و قس علی هذا. بنابراین، می‌توان به‌طور کلی چنین نتیجه گرفت: اینکه وجود عرض شأن و مرتبه وجود جوهر است نه مابین آن از آن‌روست که هریک 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 به عرض منسوب است: حرکت در عرض است؛ و همین وصف خود بعینه به نحو دیگری به جوهری که موضوع آن است منسوب است: جوهر متحرک است. حرکت در عرض همان تحرک جوهر است و به تعبیر صریح‌تر، حرکت در عرض همان حرکت جوهر در عرض است و قس علی هذا. در حقیقت ملاک اصلی در شأنیت عرض برای جوهر همین ویژگی اخیر عرض است که به‌منزله نتیجه‌ای کلی بیان شده است. اینکه یکی بودن جعل عرض و جعل تألیفی جوهر به‌منزله ملاک شأنیت معرفی شد از آن‌روست که خود مصداقی از این ملاک است. این ملاک را می‌توان تعمیم داد به‌طوری‌که علاوه بر شأن بودن عرض برای جوهر - شأن بودن مقبول برای قابل - شأن بودن فعل برای فاعل را هم شامل می‌شود و 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 بعکس، می‌گویند وجود b مرتبه‌ای از وجود a و شأنی از شئون آن است.

ملاک فوق هم شامل عرض و جوهر است هم فعل و فاعل. مثلاً عرض که وجودی فی‌نفسه و مغایر وجود جوهر دارد چون للجوهر است، وجودش از همان جهت که از ماهیت خویش طرد عدم می‌کند خود بعینه از وصفی از اوصاف جوهری که موصوف آن است نیز طرد عدم می‌کند، مانند وجود علم که از ماهیت علم طرد عدم می‌کند و طرد عدمش از ماهیت علم بعینه طرد جهل - عدم عالم بودن - از انسان هم هست. پس عرض شأنی از شئون وجود جوهر و

مرتبه‌ای از مراتب آن است:

المراد بكون وجود الشيء لغيره أن يكون وجوده في نفسه - وهو الوجود الذي يطرده عن ماهيته العدم - هو بعينه طارداً للعدم عن شيء آخر... [أى عن] عدم زائد على ماهيته وذاته له نوع من المقارنة له... [و] وجود الأعراض [لغيره، فيكون] من شئون وجود الجواهر التسي هي موضوعاتها... غير مسبانية [لها] (طباطبائي، ۱۳۶۲، المرحلة الثانية، الفصل الثالث).

همچنین معلول که وجودی فی نفسه و مغایر وجود علت فاعلی اش دارد چون رابط و للعله است، آثار و اوصاف کمالی و وجودی آن از همان جهت که به خود آن منسوب‌اند به فاعلش هم منسوب‌اند اما نه در مرتبه ذات فاعل، بلکه در مرتبه خارج از ذات او. مثلاً علم حضوری معلول به خویش بعینه همان علم مع الفعل علت فاعلیش به آن است. از همین رو، می‌گویند وجود معلول مرتبه‌ای از وجود فاعل خویش و شأنی از شئون آن است.

دیدگاه اتحاد وجودی

این نظریه از آقا علی مدرس است (مدرس زنوزی، ۱۳۷۶، ص ۲۰۳؛ مدرس زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۱۲ و ۱۱۳) برخلاف نظریه تشان که شاخه‌ای از نظریه مغایرت وجودی و محکوم به همان حکم است، نظریه اتحاد وجودی با نظریه مغایرت وجودی در تقابل است. در این نظریه، عرض و جوهری که موضوع آن است با یک وجود موجودند، نه با دو وجود مغایر هم و به اصطلاح در وجود متحدند. در خارج یک واقعیت بسیط است که به اعتباری مصداق ماهیت عرض است و به اعتبار دیگری مصداق ماهیت موضوع. باید توجه داشت که مراد آقا علی از موضوع عرض نه ماده موجود در جوهر جسمانی است نه کل جوهر جسمانی، بلکه مقصود خصوص صورت موجود در جوهر جسمانی است. پس ادعا این است که عرض با صورت جسمانی موجود در جوهر جسمانی متحدالوجود است.

استدلال: عرض یا از جوهری که موضوع آن است انفکاک‌پذیر است یا انفکاک‌ناپذیر و به تعبیر

دیگر یا مفارق است یا لازم. اگر عرض از لوازم جوهر باشد، ضرورتاً با جوهر متحدالوجود است؛ زیرا اگر وجود آن مغایر وجود جوهر باشد، ضروری است میان عرض و جوهر جعلی متخلخل باشد. اما تخلخل جعل میان عرض و جوهر مستلزم این است که عرض از جوهر انفکاک‌پذیر باشد، چراکه به گفته آقا علی طباطبائی «وُجِدَ فُوجِدَ فیه» و «أُوجِدَ فَأُوجِدَ فیه» مستلزم انفکاک‌پذیری است، درحالی‌که فرض کردیم عرض لازم جوهر و از آن انفکاک‌ناپذیر است که خلاف فرض است و محال. با این توضیح پیدا است که جوهری که دارای اعراض لازم است می‌تواند بسیط و مجرد باشد، چنان‌که می‌تواند مرکب و مادی باشد، زیرا وجود چنین اعراضی در معروض مستلزم انفعال معلول و مادیت آن نیست.

در برابر، اگر عرض مفارق بوده از جوهری که معروض آن است انفکاک‌پذیر باشد، لازم است جوهر مزبور مادی باشد؛ زیرا جواز وجود و عدم و حدوث و زوال چنین عرضی در آن به معنای جواز انفعال آن است و جواز انفعال جوهر هم مستلزم ترکیب آن از ماده و صورت است. اکنون صورت این جوهر اگر وجودی مغایر وجود عرض داشته باشد نسبت به آن عرض یکی از سه حالت را داراست: ۱. صورت فقط واسطه در قبول عرض است، به این معنا که خود صورت قابل بی‌واسطه عرض و ماده جوهر قابل باواسطه آن است. این حالت محال است، زیرا هیچ فعلیتی پذیرنده و قابل فعلیت دیگری نمی‌تواند باشد. ۲. صورت فقط شرط قبول عرض است؛ یعنی، وجود صورت در جوهر شرط و معد است برای اینکه ماده جوهر قابل بی‌واسطه عرض باشد. این حالت به این معناست که عرض بی‌آنکه قائم به صورت باشد در ماده جوهر موجود است؛ یعنی، خود صورت دیگری است در ماده جوهر که یا در عرض صورت مورد بحث است یا کامل‌تر از آن و در طول آن که هر دو محال است، زیرا خلاف فرض است. پس ضرورتاً ۳. صورت واسطه در اقتضاء عرض و به عبارت دیگر، فاعل با واسطه آن هم هست. حال اگر صورت فاعل مامنه‌الوجود عرض، یعنی، واسطه در وجود بخشی به آن باشد و به اصطلاح اگر صورت جاعل عرض در ماده به جعل تألیفی باشد و در نتیجه وجودی مغایر وجود عرض داشته باشد (زیرا ممکن نیست فاعل وجود بخش و فعلش با یک وجود موجود باشند)، لازم می‌آید

فاعلیت فاعل مادی و تأثیر آن در ماده بدون مشارکت وضع باشد، با اینکه فاعلیت فاعل مادی و تأثیرگذاری آن در ماده مشروط است به برقراری ارتباط وضعی خاص میان فاعل و ماده منفعل. پس این شق هم محال است.

نتیجه اینکه یک شق باقی می ماند و آن اینکه صورت فاعل مابه الوجود عرض باشد تا ممکن باشد با عرض با یک وجود موجود باشد و هیچ یک از مشکلات سه حالت فوق لازم نیاید. مراد از فاعل مابه در اینجا همان نوع فاعلیتی است که صدرالمتألهین برای صورت نسبت به ماده در ترکیب اتحادی صورت و ماده قائل است؛ یعنی، صورت و عرض با یک وجود موجودند و رابطه علی - معلولی میان آنها صرفاً در عقل است که این وجود را به دو حیثیت تحلیل می کند: یکی صورت و دیگری عرض. پس در خارج، صورت جاعل عرض نیست، نه به جعل بسیط و نه به جعل تألیفی. آری، عقل پس از تحلیل حکم می کند به اینکه صورت علت عرض است:

[موضوع العرض] إن كان مادياً، فإن كان العرض لازماً له، فقد أتضح [حکمه] مما ذكرناه. وإن كان [العرض] مفارقاً، لم يكن الموضوع واسطة في قبول القابل له فقط، بأن يكون هو قابلاً له أولاً وبتوسطه مادته، إذ كل فعلية بما هي فعلية تأتي بذاته عن فعلية أخرى ولا شرطاً و معداً فقط لقبول مادته له وإلا لزم ورود العرض عليها [أي على المادة] وحلوله فيها من دون قيامه به [أي بالموضوع]، فيكون صورة أخرى... فلا يكون عرضاً ولا الصورة الأولى موضوعة، هذا خلف... فيكون واسطة في الأقتضاء أيضاً. فإن كان فاعلاً له بمعنى ما منه الوجود فيكون له وجود غير وجوده، لزم كون المقارن [أي المادي] فاعلاً بلا مشاركة الوضع [وهو محال]، إذ لا وضع بين الموجود والمعدوم. فيكون فاعلاً بمعنى ما به الوجود له [أي للعرض] ومتحداً معه في الوجود والجعل (سهروردی، ۱۳۵۵، ج ۲، ص ۱۱۲ و ۱۱۳).

صدرالمتألهین نیز در دو موضعی (ر.ک: صدرالمتألهین، بی تا، ج ۳، ص ۱۰۱ و ۱۰۲؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۱۰۹ و ۱۱۰؛ مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱۱، ص ۵۰۲-۵۲۴) استدلالی شبیه همین استدلال ترتیب داده و از آن نتیجه ای مشابه نتیجه فوق گرفته است. در هر صورت، ما فعلاً در صدد داوری درباره

این آرا نیستیم تا لازم باشد به صحت و سقم ادله آنها بپردازیم، بلکه می‌خواهیم بدانیم که هر یک از دو نظریه اتحاد وجودی و مغایرت وجودی - که شامل نظریه تشان هم هست - با چه مشکلاتی مواجه است.

مشکلات دیدگاه‌ها

مشکلات دیدگاه مغایرت وجودی

نظریه مغایرت وجودی عرض و جوهر در مقدار، که همان کمیت متصل است؛ در امکان استعدادی، که نوعی کیفیت است، و در اضافه با مشکل مواجه است و به تعبیر دیگر، عرض بودن مقدار و امکان استعدادی و اضافه مورد اشکال است.

۱) اشکال عرض بودن مقدار: از دیدگاه فیلسوفان، خط که همان کمیت متصل یک‌بعدی یا امتداد یک‌بعدی است، سطح که امتداد دوبعدی است و حجم که امتداد سه‌بعدی است و به «جسم تعلیمی» مشهور است همه از اقسام مقدار و از اعراض جسم طبیعی‌اند که آن هم جوهری است ممتد در جهات سه‌گانه؛ به این نحو که خط عارض سطح و سطح عارض حجم و حجم عارض جسم است و به حکم لزوم مغایرت وجودی عرض و موضوع آن، لازم است در خارج خط وجودی مغایر وجود سطح، هر دو وجودی مغایر وجود حجم و هر سه وجودی مغایر وجود جسم داشته باشند. ما از بحث درباره خط و سطح چشم می‌پوشیم و به بررسی رابطه وجودی جسم و حجم آن بسنده می‌کنیم.

نخستین پرسش در این باره این است که به چه دلیل در خارج حجم هر جسمی وجودی مغایر وجود خود آن جسم دارد. به نظر می‌رسد قوی‌ترین دلیل فیلسوفان بر این مدعا این است که ۱. ممکن است فرد خاصی از جسم ثابت و لایتغیر باقی بماند و حجم آن عوض شود، یعنی، فردی از حجم را که داراست از دست بدهد و فرد دیگری از آن را دارا شود مساوی آن یا غیرمساوی با آن. مثلاً مقدار خاصی آب را که در ظرفی به شکل استوانه است اگر در ظرفی به شکل هرم بریزیم، شخص آب همان شخص است اما با عوض شدن شکل آن، فردی از حجم که

عارض آن بود زائل می‌شود و فرد دیگری از حجم عارض آن می‌شود، که هرچند مساوی‌اند مغایر یکدیگرند. همچنین بنا بر نظریه یکپارچگی و اتصال جسم و این نظر که در اثر انبساط خلل و فرجی در جسم پدید نمی‌آید، می‌توان گفت در جسم خاصی که بدون کاسته شدن از جرمش منقبض یا بدون افزوده شدن بر جرمش منبسط می‌شود، فرد جسم ثابت است ولی فردی از حجم که عارض آن است زائل می‌شود و فرد دیگری از حجم، کوچک‌تر یا بزرگ‌تر از قبلی، عارض آن می‌شود. ۲. ممکن نیست شیء واحدی، در زمان واحدی، شخصاً هم ثابت باشد هم متغیر، هم باقی باشد هم زائل، زیرا مستلزم تناقض است. در نتیجه حجم هر جسمی وجودی مغایر وجود خود آن جسم دارد، زیرا در هر جسمی خودبه‌خود و ذاتاً تغییر حجم بدون تغییر خود جسم ممکن است.

گفتنی است که مقدمه اول این دلیل از دیدگاه صدرالمتألهین مخدوش است؛ یعنی، نمی‌توان ثابت کرد که در تغییرات یادشده، شخص جسم باقی است و حجم آن عوض می‌شود تا گفته شود باقی غیر از زائل و ثابت غیر از متغیر است و نتیجه گرفته شود حجم هر جسمی وجودی مغایر خود آن جسم دارد: «إذا تبدل مقدار علی مادة جسمية كالشمعه، كان تبدله مع تبدل الجسمية ولا یقدح [تبدل الجسمية] فی بقاء الموضوع الجسمانی بشخصه» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۴۶۲). هم خود صدرالمتألهین استدلالی بر بطلان این مقدمه آورده است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۴۵۷ و ۴۵۸، ۴۶۰، ۴۷۲ و ۴۷۳) هم حرکت جوهری مؤید آن است، زیرا بنا بر حرکت جوهری همراه با عوض شدن تدریجی حجم هر جسمی خود آن جسم نیز به تدریج عوض می‌شود.

در هر صورت، چه دلیل مورد بحث تام باشد و چه غیر تام، مهم این است که فیلسوفان قائل به مغایرت وجودی عرض و جوهر آن را پذیرفته‌اند و به نتیجه آن ملتزم‌اند.

اینجاست که پرسش دیگری فراروی ما قرار می‌گیرد: آیا در هر جسمی، به سبب اینکه حجم دارد، دو ممتد سه‌بعدی یافت می‌شود؛ ممتدی سه‌بعدی که حال است و عرض به نام جسم تعلیمی یا حجم و ممتد سه‌بعدی دیگری که محل است و جوهر به نام جسم طبیعی؟ پاسخ این

فیلسوفان منفی است؛ چراکه اگر چنین باشد، لازم می‌آید امتداد - مقصود ممتد سه بعدی است - با اینکه یک حقیقت و یک ماهیت نوعیه است در جایی عرض باشد و در جایی جوهر و به تعبیر دقیق‌تر، لازم می‌آید که برخی از افراد این ماهیت نوعیه عرض باشند و برخی دیگر جوهر که به نظر همه فیلسوفان امری است محال:

أحدها [أى أحد الأقوال] أنه عرض متصل... ويكون إتصاله غير إتصال الجواهر الممتد، فعلى هذا، يكون فى الجسم متصلان: أحدهما صورة جوهریه [وهى الصورة الجسمیه] والآخر صفة عرضیه... لكنّها متحدان فى الوضع والإشارة الحسیة ولا ینخفى فسادہ، لورود ثالث الإشکالات (ر.ک: صدرالمتألهین، بی تا، ج ۵، ص ۸۲) علیه [وهو كون ماهية نوعية واحدة مختلفة بالجوهريّة والعرضية] (همان، ص ۸۶ و ۸۷).

بنابراین، در هر جسمی حقیقتاً و بالذات بیش از یک امر ممتد سه بعدی یافت نمی‌شود. حال یا این امر همان حجم جسم است یا خود جسم؛ یعنی، آنچه حقیقتاً و بالذات در جهات سه گانه گسترده است یا جسم تعلیمی است یا جسم طبیعی و نه هر دو.

در صورت اول، جسم طبیعی حقیقتاً و بالذات فاقد امتداد خواهد بود، بلکه بهتر است بگوییم صورت جسمیه موجود در جسم طبیعی فاقد امتداد خواهد بود؛ زیرا جسم طبیعی امتداد خود را و امدار صورت جسمیه خود است، پس فقدان امتداد در جسم طبیعی جز به معنای فقدان امتداد در صورت جسمیه آن نیست. در یک کلام، در این فرض، جسم تعلیمی حقیقتاً و بالذات ممتد است و صورت جسمیه مجازاً و بالعرض، که به نظر این فلاسفه امری است محال:

ثانیها أنه متصل بالذات و يكون به ممتدیه الجسم الطبیعی بالعرض وهذا مردود، بما علمت أنّ الجسم فى مرتبة ماهیته متصل... وعلمت بالبرهان أنه لولا الإتصال الجوهری فى الموجودات، لما صحّ لشيء من الأشياء الموجودة صفة الوحدة الإتصالية ولما صدق على شيء حمل المتصل، لا بالذات ولا بالعرض (همان).

بنابراین فرض دوم درست است. صورت جسمیه بالذات در جهات سه گانه گسترده است و جسم تعلیمی بالعرض. یعنی، در هر جسمی جز یک امتداد سه بعدی یافت نمی‌شود که هم

به صورت جسمیه منسوب است: صورت جسمیه ممتد سه بعدی است؛ هم به جسم تعلیمی: جسم تعلیمی نیز ممتد سه بعدی است؛ با این تفاوت که به صورت جسمیه بالذات منسوب است و به جسم تعلیمی بالعرض: «رابعها أنّ فی الجسم إتصالاً واحداً منسوباً إلى الصورة الجسمیه بالذات وإلى مقدارها التعلیمی بالعرض» (همان، ص ۸۷).

اکنون که صورت جسمیه و جسم تعلیمی هر دو ممتدند، هر چند یکی بالذات و دیگری بالعرض، تفاوت آنها در چیست؟ اگر یک امتداد سه بعدی است که هم صورت جسمیه است بالذات و هم بعینه جسم تعلیمی است بالعرض، به چه اعتباری صورت جسمیه است و به چه اعتباری جسم تعلیمی؟ پاسخ این است که به اعتبار ابهام و تعین. گستردگی در جهات سه گانه به اعتبار ابهام یعنی فی نفسه و با صرف نظر از هر تعینی صورت جسمیه است و جوهر است و همو به اعتبار تعین جسم تعلیمی است و عرض است.

باید توجه داشت که مراد از اعتبار تعین این نیست که جسم تعلیمی خود همان تعین امتداد سه بعدی و به تعبیر دیگر همان خود تعین صورت جسمیه است، زیرا در این صورت در مقوله کم مندرج نخواهد بود؛ چراکه معنای کمیت تعین نیست؛ بلکه چنان که بهمینار (ر.ک: بهمینار، ص ۱۳۴۹، ص ۳۱۱) به صراحت گفته است و از ظاهر گفتار ابن سینا (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۱۳) هم برمی آید، مقصود از آن خود صورت جسمیه است مشروط به اینکه تعین آن هم لحاظ شود؛ همان خود امتداد سه بعدی است از آن حیث که تعینی دارد. پس تفاوت صورت جسمیه با جسم تعلیمی تفاوت مطلق است با مقید، تفاوت مبهم است با متعین. بنابراین، جسم تعلیمی هم امتداد دارد، امتدادش هم از جهت امری درونی و ذاتی است، نه از حیث امری خارج از ذات تا فی ذاته فاقد امتداد باشد اما این امر درونی ذاتی همان صورت جسمیه است؛ یعنی، همان امتداد حقیقی و ذاتی صورت جسمیه است که به جسم تعلیمی هم منسوب است:

فحينئذٍ إمّا أن يراد بالجسم التعلیمی نفس تعین أمتداد الجسم وتحدد انبساطه فی الجهات، فلزم أن لا يكون من مقولة الكم وإمّا أن يراد به الصورة الجسمیه مأخوذة مع التعین المذكور محيثة بالحیثیه المذكورة، فكان له أتصال بالذات لا بأمر خارج

من ذاته، بل من جهة اشتمال ذاته على الصورة الجسمية ويشبه أن يكون هذا هو الذي اختاره المحققون ويوافقه كلام الشيخ في الشفاء والتعليقات وكلام تلميذه في التحصيل (همان؛ ر.ک: صدرالمتألهين، بی تا، ج ۵، ص ۲۲، ۸۶، ۹۴ و ۹۷؛ همو، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۸۳).

نظریه بالا درباره تفاوت صورت جسمیه و جسم تعلیمی اشکال مهمی در پی دارد، زیرا با توجه به اینکه جسم تعلیمی همان صورت جسمیه یا ممتد سه بعدی جوهری است از آن حیث که تعیین اش هم ملحوظ است، لازم می آید فردی از یک مقوله جزء فردی از مقوله دیگری باشد؛ یعنی، صورت جسمیه شیء که جوهر است جزء حجج آن باشد که نوعی کمیت است: «العمدة فی الإشکال أن أفراد المقولات ليس بعضها داخلاً فی [أفراد] بعض [آخر]» (همان).

صدرالمتألهين تحت عنوان «مخلص عرشي» (ر.ک: صدرالمتألهين، بی تا، ج ۵، ص ۸۸-۹۰) به این اشکال پرداخته و آن را پاسخ داده و سپس به بحث درباره تفاوت صورت جسمیه و جسم تعلیمی - و به تعبیر دیگر ممتد جوهری و ممتد کمی - ادامه داده است و سرانجام نتیجه بحث جز این نیست که به نظر فلاسفه‌ای مانند فارابی و ابن‌سینا، با اینکه واژه «ممتد» دو معنا و دو مفهوم دارد که مصداق یکی جوهر است مصداق دیگری عرض (معنای جوهری آن هنگامی است که بر صورت جسمیه اطلاق می‌شود و آن عبارت است از ممتد علی‌الطلاق، و معنای عرضی آن هنگامی است که بر جسم تعلیمی اطلاق می‌شود و آن همان مقدار است و آن چیزی نیست جز حقیقتی که مجوز فرض حدود مشترک میان اجزاء متصل واحد است یا به تعبیر دیگر همان ممتد متعین در جهات سه گانه است) با این همه در خارج از نظر وجودی تعدد و تفکیکی میان این دو نیست، یعنی هر دو معنا با یک وجود موجودند. آری، این تفکیک مفهومی سبب شده است که برخی از متفکران پس از این دو فیلسوف گمان کنند که آنها معتقدند که وجود خارجی این دو معنا مغایر یکدیگرند و در نتیجه در هر جسمی دو ممتد وجود دارد. ممتدی جوهری و ممتدی عرضی: [إنهم] یفرقون بین مفهومی الممتد: أحدهما الصورة الجرمية التي معناها الممتد علی الإطلاق، والآخر المقدار المصحح لفرض الحدود المشتركة بين أجزاء المتصل

الواحد وفي معناه الممتد المتعين الإمتداد في الجهات وظهر أيضاً أنّ الأوّل مقوم الجسم والآخر عرض فيه... ولهذا إشتهر أنّهم قائلون بالإمتداد بين الموجودين بوجودين وليس كذلك، بل لا يكون على رأيهم في الجسم إلا ممتد واحد (همان، ص ۹۲ و ۹۳؛ نیز ر.ک: همان، ص ۹۶ و ۹۷).

نتیجه اینکه در عرضی مانند مقوله کمیت با دو نظریه ناسازگار روبه روییم، یکی لزوم مغایرت وجودی عرض خارجی و جوهری که موضوع آن است، به منزله معیاری برای عرضیت، و دیگری اتحاد وجودی جسم تعلیمی، که علی الفرض عرض خارجی است، با صورت جسمیه و جسم طبیعی که موضوع آن است.

(۲) اشکال عرض بودن استعداد: درباره اینکه حقیقت استعداد چیست چهار نظریه وجود دارد:

۱. نظریه شیخ اشراق (ر.ک: سهروردی، ۱۳۵۵، ج ۱، ص ۲۵۱) و برخی از فلاسفه دیگر مبنی بر اینکه استعداد نوعی کیفیت است. این نظریه با اشکالی مواجه نیست؛
۲. نظریه فخر رازی (رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۱۶) مبنی بر اضافه بودن استعداد. بر این نظر، که مورد تأیید صدر المتألهین (صدر المتألهین، بی تا، ج ۴، ص ۱۰۵) هم هست، اشکال خاصی وارد نیست، مگر همان اشکالی که بر مقوله اضافه وارد است و به زودی به آن خواهیم پرداخت؛
۳. این نظریه که استعداد کیفیت ذات الاضافه است، مانند اراده و علم و قدرت. بنابر این نظر هم اشکالی بر عرض بودن استعداد وارد نیست؛

۴. نظریه علامه طباطبائی مبنی بر اینکه استعداد نوعی کیفیت است و در عین حال نسبت آن به هیولا که استعداد جوهری مطلق است مانند نسبت جسم تعلیمی به جسم طبیعی یا صورت جسمیه است؛ یعنی، نسبت متعین به مبهم و مطلق است. همان گونه که در هر جسمی در خارج بیش از یک امتداد سه بعدی وجود ندارد اما اگر این امتداد مطلق اعتبار شود، جوهری تعقل شده است که نامش صورت جسمیه است و اگر سنجش پذیر و متعین اعتبار شود، عرض تصور شده است که جسم تعلیمی نام دارد، همچنین در هر جسمی در خارج بیش از یک استعداد یافت نمی شود، به طوری که اگر این استعداد مطلق لحاظ شود، یعنی اگر از آن جهت در نظر گرفته شود

که فی نفسه استعداد هر فعلیتی است، جوهری تعقل شده است به نام هیولا و اگر متعین لحاظ شود، یعنی اگر از آن جهت در نظر گرفته شود که به موجب اوضاع و احوال بیرونی خاصی استعداد برای فعلیت بخصوصی است، عرضی تعقل شده است به نام استعداد یا کیفیت استعدادی:

قد قَسَمُوهُ [أَي قَسَمُوا الْكَيْفِيَّةَ] بِالْقِسْمَةِ الْأُولَى إِلَى أَرْبَعَةِ أَقْسَامٍ... ثَالِثُهَا الْكَيْفِيَّاتُ الْإِسْتِعْدَادِيَّةُ وَتَسَمَّى أَيْضاً الْقُوَّةَ وَاللَّاقُوَّةَ... وَيَنْبَغِي أَنْ يَعَدَّ مِنْهَا مَطْلَقَ الْإِسْتِعْدَادِ الْقَائِمِ بِالْمَادَةِ. وَنِسْبَةُ الْإِسْتِعْدَادِ إِلَى الْقُوَّةِ الْجَوْهَرِيَّةِ الَّتِي هِيَ الْمَادَةُ نِسْبَةُ الْجِسْمِ التَّعْلِيمِيِّ الَّذِي هُوَ فِعْلِيَّةُ الْإِمْتِدَادِ فِي الْجِهَاتِ الثَّلَاثِ إِلَى الْجِسْمِ الطَّبِيعِيِّ الَّذِي فِيهِ إِمْكَانُهُ (طباطبائی، ۱۳۶۴، المرحله السادسة، الفصل العاشر).

چنان‌که دیده می‌شود، در این نظریه، قوه مطلق جوهری موجود در جسمی که موضوع استعداد است خود بعینه اگر متعین اعتبار شود عرضی است از نوع کیفیت به نام استعداد؛ یعنی، در خارج عرض و جوهری که موضوع آن است با یک وجود موجودند نه با دو وجود متغایر؛ همان واقعیتهایی که به اعتباری موضوع استعداد است بعینه به اعتبار دیگری خود استعداد است، با اینکه گفتیم عرض بودن عرض مشروط است به اینکه در خارج وجودی مغایر وجود موضوعش داشته باشد. پس در این مورد نیز با همان اشکالی مواجهیم که در کمیت مواجه بودیم.

۳ اشکال عرض بودن اضافه: مراد از اضافه نسبت متکرر است. نسبت متکرر نسبتی است که فقط همراه با نسبت دیگری قابل تصور است که خود فقط همراه با نسبت اولی به تصور درمی‌آید، مانند نسبت پدری و نسبت فرزندی که هر دو با هم قابل تصورند و هیچ‌یک به تنهایی و بدون تصور آن دیگری تصورشدنی نیست. لذا نسبت پدری را «اضافه پدری» می‌گویند و همچنین است در نسبت فرزندی.

اگر به یاد داشته باشیم، در توضیح اعراض نسبی، گفتیم که ممکن نیست خود نسبت جنس عالی و مقوله باشد. همچنین در همانجا اشاره کردیم که در این مورد، در باب اضافه اشکالی وجود دارد که به آن خواهیم پرداخت. اکنون اشکال این است که مقصود فیلسوفان از اضافه‌ای که به‌منزله مقوله مطرح می‌شود همان خود نسبت متکرر است نه چیزی که با چیز دیگری نسبت

متکرر دارد و به آن مضاف می‌گویند؛ تعبیر «والا لکان نوعاً من مقولة المضاف» در عبارت زیر از صدر المتألهین به خوبی گواه بر این مدعاست: «ینبغی أن لا یكون [الاین] نفس نسبة الشیء إلى مکانه و إلا لکان نوعاً من مقولة المضاف» (صدر المتألهین، بی تا، ج ۴، ص ۲۱۵). و می‌دانیم که وجود نسبت در خارج وجود فی غیره است که به آن وجود رابط می‌گویند نه وجود فی نفسه لغیره که به وجود رابطی مشهور است در حالی که وجود اعراض وجود ناعتی است و وجود ناعتی فی نفسه لغیره است نه فی غیره. در نتیجه نمی‌توان اضافه را نوعی عرض دانست و آن را مقوله‌ای از مقولات به شمار آورد.

به بیان دیگر، اضافه که نوعی نسبت است، دارای چهار مرحله است: ۱. در خارج رابطه‌ای است خاص و متکرر، یعنی رابطه‌ای است که فقط همراه با رابطه دیگری یافت شدنی است که خود ممکن نیست یافت شود جز همراه با رابطه اولی. پس یا هر دو با هم یافت می‌شوند و یا هیچ‌یک یافت شدنی نیست. ۲. در ذهن از هر یک از آنها مفهومی حرفی در ذهن پدید می‌آید که از آن رابطه بما هو هو حاکی است، چه ما واژه‌ای برای این مفهوم وضع کرده باشیم، مانند مفهومی که از واژه «رو» و واژه «زیر» در جمله‌ای خاص فهمیده می‌شود، و چه واژه‌ای برای آنها وضع نکرده باشیم. ۳. در عقل، از هر گروه خاصی از این مفاهیم حرفی مفهومی اسمی پدید می‌آید که از آن با تعبیر «نوع اضافه» یاد می‌کنند، مانند مفهوم «برتری» که از مفهوم حرفی «بر» گرفته شده و مفهوم «فروتری» که از مفهوم حرفی «زیر» اخذ شده است و نیز مانند «پدری» و «فرزند» یا «برادری» و امثال آنها. سرانجام ۴. مفهوم اسمی عام اضافه را داریم که بر انواع اضافه صادق و از آنها حاکی است: «برتری اضافه است»، «پدری اضافه است» و قس علی هذا.

مدعای فلاسفه این است که مفهوم اسمی عام اضافه همان جنس عالی یا مقوله اضافه است که اگر بخواهیم آن را تعریف کنیم جز «کون الشیء معقولاً بالقیاس الی غیره» تعریف دیگری ندارد و انواع اضافه، که در بالا در مرحله سوم جای دارند، همان مضادیق و انواع این جنس‌اند و روابط متکرر خارجی، که در مرحله اول جای دارند، افراد خارجی آن‌اند:

هاهنا أمور ثلاثة: أحدها ما يحمل عليه الرسم المذكور [أى الماهية المعقولة بالقياس إلى غيرها] حملاً أولياً ذاتياً... وهو المقولة التى هى إحدى المقولات العشر وثانيها ما هو نوع من أنواعه سواء كان فى نفسه جنساً أو نوعاً سافلاً وهو الذى يحمل عليه المقولة حملاً [شايعاً] بالذات، كما فى صدق الذاتيات على أفرادها الذاتية... وفى أكثر الكتب لم يتعرضوا لبيان الفرق بين نفس المقولة وما هو نوع منها (همان، ج ۴، ص ۱۱۹).
اکنون با توجه به اینکه مفهوم ماهوی تصویر واقعیت خارجی است بما هی هی در ذهن، مشکل این است که مفهومی که تصویر ذهنی فرد خارجی اضافه است بما هو هو مفهومی حرفی است که دارای جنس و فصل نیست تا در مقوله‌ای مندرج باشد و متقابلاً مفهوم اسمی حاکی از فرد خارجی اضافه، مانند انواع اضافه، تصویر عقلی فرد خارجی اضافه بما هو هو نیست تا بتواند ماهیتی باشد با جنس عالی مانند اضافه. به اختصار، افراد خارجی اضافه وجودشان فی غیره است نه فی نفسه، درحالی‌که اگر اضافه جنس عالی و مقوله باشد، لازم است وجود افراد خارجی آن فی نفسه باشد. آری، اگر اضافه و انواع آن را از معقولات ثانیه فلسفی به‌شمار آوریم، مشکلی پیش نخواهد آمد. زیرا اکثر این معقولات در خارج وجودشان فی غیره و رابط است.

مشکلات دیدگاه اتحاد وجودی

دیدگاهی که بر اتحاد وجودی عرض و جوهر تأکید دارد، پیش‌ازهرچیز، باید به سه سؤال پاسخ دهد:
سؤال اول: اتحاد وجودی عرض با موضوعش با معیاری که برای عرض بودن عرض وجود دارد - مبنی بر مغایرت وجود آن با وجود موضوعش - و برآمده از تعریف عرض است تعارض دارد. با چنان تعریف و معیاری چنین عرضی در حقیقت عرض خارجی نخواهد بود، بلکه صرفاً عرض تحلیلی خواهد بود. پس باید به جای آن، تعریف و معیار دیگری ارائه کرد، نه اینکه به آن ملتزم بود و درعین حال به اتحاد وجودی عرض و موضوعش اعتقاد داشت، مگر اینکه مقصود فیلسوفان از مغایرت وجودی معنایی باشد اعم از آنچه در دیدگاه مغایرت مطرح کردیم به‌طوری‌که با دیدگاه اتحاد هم سازگار باشد. در این صورت این معنا چیست؟

سؤال دوم: اگر عرض و جوهر اتحاد در وجود داشته باشند، لازم می‌آید یا هر دو با هم موجود باشند و یا هر دو با هم معدوم و لا غیر. پس ممکن نخواهد بود که جوهر ثابت و لا یتغیر باقی بماند و عرضی از اعراض آن عوض شود. در این صورت، برای اعراض مفارق، که قابل انکار نیستند، چه توجیهی وجود خواهد داشت؟

سؤال سوم: اگر عرض و جوهر اتحاد در وجود داشته باشند، چه تفاوتی میان ماهیات عرضی و معقولات ثانیه فلسفی وجود خواهد داشت؟ وجه تمایز آنها چه چیز خواهد بود؟
افزون بر این، این دیدگاه باید برای دو اشکال زیر نیز راه‌حلی ارائه دهد:

اشکال اول: اگر عرض و جوهر اتحاد در وجود داشته باشند، ترکیب آنها، مانند ترکیب ماده و صورت، اتحادی خواهد بود و ترکیب اتحادی ترکیب حقیقی است که به موجب آن، کل و مرکب وحدت حقیقی داشته در مقوله‌ای از مقولات مندرج است. بنابراین، لازم است مثلاً سفید را، که حاصل ترکیب جسم و سفیدی است، واقعیتی خاص غیر از اجزاء آن - که جسم و سفیدی‌اند - به‌شمار آورد و آن را در مقوله‌ای بخصوص مندرج دانست و حال آنکه هیچ فیلسوفی، حتی آقا علی، به چنین لازمه‌ای ملتزم نیست. گفتنی است که خود آقا علی به این اشکال توجه داشته و از باب دفع دخل مقدر به آن پاسخ داده است (ر.ک: مدرس زنوزی، ۱۳۷۶، ص ۲۰۳).

اشکال دوم: اگر عرض و جوهر اتحاد در وجود داشته باشند، لازم می‌آید دو ماهیت نوعیه با یک وجود موجود باشند؛ زیرا در این صورت یک واقعیت واحد هم مصداق حقیقی و فرد بالذات ماهیت نوعیه جوهری، مثلاً طلا، خواهد بود و هم به اعتبار دیگری، مصداق حقیقی و فرد بالذات ماهیت نوعیه عرضی، مثلاً زردی، با اینکه ممکن نیست یا یک وجود بیش از یک ماهیت نوعیه موجود باشد ولو با اعتبارات متفاوت.

داوری و نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گفته شد، به نظر می‌رسد مغایرت وجود عرض و جوهر. به منزله معیاری برای عرض بودن عرض، قابل انکار نیست، وگرنه میان عرض و معقول ثانی فلسفی و به تعبیر دیگر،

میان عروض خارجی و عروض عقلی تحلیلی فرقی باقی نخواهد ماند. بر این اساس، برای حل این مشکلات، یکی از دو راه زیر در پیش‌روی ماست.

راه‌حل اول: در این راه‌حل، مغایرت عرض و موضوع آن به همان معناست که در دیدگاه مغایرت وجودی گفتیم؛ یعنی هریک از آنها وجود فی‌نفسه دارد و در نتیجه مستلزم تعدد و تکثر وجود آنها در خارج است. پیداست که اعتقاد به این نوع مغایرت نه با وحدت وجود عرض و موضوع سازگار است که دیدگاه اتحاد وجودی بر آن تأکید دارد و نه با اینکه عرض وجودی فی‌غیره و رابط داشته باشد.

با پذیرفتن این راه‌حل، باید دربارهٔ جسم تعلیمی به یکی از دو امر ملتزم شد: ۱. مانند فیلسوفان مشائی آن را عرض خارجی دانست و در عوض قائل شد به اینکه واژه «ممتد» در جسم تعلیمی و در صورت جسمیه یا جسم طبیعی مشترک لفظی است؛ یعنی هنگامی که می‌گوییم «جسم تعلیمی ممتد است» معنایی از واژه «ممتد» اراده می‌شود غیر از هنگامی که می‌گوییم «صورت جسمیه یا جسم طبیعی ممتد است» تا لازم نیاید در هر جسمی دو امتداد وجود داشته باشد، امتدادی جوهری و امتدادی عرضی حال در آن: «إنا لا نسلّم أنّ الإمتداد و الإیتصال طبیعیة واحدة و مفهوم واحد، بل قدمر أنّ هاهنا اشتراكاً لفظياً يطلق تارة علی مفهوم جوهری... وأخری علی مفهوم عرضی» (صدرالمتألهین، بی‌تا، ج ۵، ص ۸۶؛ همو، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۸۳).

و یا ۲. مانند صدرالمتألهین واژه «ممتد» را در جسم تعلیمی و طبیعی به یک معنا دانست و در عوض قائل شد به اینکه عروض کمّیت بر جسم طبیعی عروض تحلیلی ذهنی است - خواه کمّیت منفصل باشد خواه متصل، خواه سیال باشد خواه پایدار، خواه یک‌بعدی باشد خواه دو‌بعدی و خواه سه‌بعدی - نه عروض خارجی، مانند عروض جنس و فصل بر یکدیگر یا عروض وجود و وحدت و سایر عوارض ماهیت بر ماهیت و در نتیجه قائل شد به اینکه در خارج در هر جسمی بیش از یک امتداد سه‌بعدی وجود ندارد و آن همان صورت جسمیه یا جسم طبیعی است که به اعتبار دیگری از آن مفهوم جسم تعلیمی یا حجم هم انتزاع می‌شود، نه اینکه دو امتداد یافت شود که یکی عارض دیگری است. در این صورت کمّیت و ازجمله جسم تعلیمی را باید

عرض تحلیلی به شمار آورد نه عرض خارجی و آن را از شمار ماهیات و مقولات خارج دانست:
إنَّ مذهب الشيخ أنَّ هذه المقادير بعضها عارض لبعض بوجود [أى فى
الخارج]. فالنقطة عارض للخط والنخط للسطح والسطح للجسم المقدارى وهو
الصورة الجسمية... وأما عندنا، فهى من العوارض التحليلية لشيء واحد وكلها
موجود بوجود واحد خارجاً ووهماً (صدرالمتألهين، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۴۷۴؛ نیز، ر.
ک: ص ۴۷۲، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۹۲).

چنان‌که از عبارت بالا برمی‌آید، ملاک عروض خارجی مغایرت وجودی عارض و معروض
است و نفی مغایرت وجودی آنها ملازم است با عروض تحلیلی. بر اساس این ملاک، لازم است
در هر مورد دیگری که صدرالمتألهین مدعی نفی مغایرت وجودی عرض و موضوع آن است در
آنجا حکم به عروض ذهنی و نفی خارجی بودن عرض کرد، هرچند خود او به این امر تصریح
نداشته باشد.

همچنین به حکم راه‌حل مورد بحث، و به حکم ملاکی که در بالا گفتیم، اگر مانند علامه
طباطبائی نسبت کیفیت استعدادی را به هیولا همانند نسبت جسم تعلیمی به صورت جسمیه
می‌دانیم، باید عروض آن را تحلیلی ذهنی بدانیم نه عروض خارجی و در نتیجه آن را از زمره
کیفیات که اعراض خارجی‌اند بیرون آورد.

سرانجام در باب اضافه باید به یکی از دو امر ملتزم شد: یا ۱. باید اضافه و انواع آن را از زمره
مقولات و ماهیات بیرون دانست و آنها را در گروه عوارض تحلیلی جای داد. حاجی سبزواری
در مواردی به این امر تصریح دارد، زیرا از آنها با تعبیر «معقول ثانی» یاد کرده است و برخی از
عبارات صدرالمتألهین نیز به همین معنا اشاره دارد، هرچند به آن تصریح نکرده است. از جمله
می‌گوید تفاوت جوهر و اضافه عارض بر آن به لحاظ حد آنها تفاوت حقیقی است و به لحاظ
وجودشان تفاوت اعتباری. همان وجود جوهر است که خود در مقایسه با شیء دیگری وجود
اضافه است. این گفتار در حکم اقرار است به اینکه اضافه عرض خارجی نیست:

الفرق بین ماهیة الجوهر الذى هو العلة و بین علیته وإضافته، بالماهیة والحد؛ فإن حدّ الجوهر غیر حدّ المضاف والفرق بین وجودیہما بالإعتبار. فالوجود الجوهري إذا أخذ فی نفسه، كان جوهرأ [أى كان وجود الجوهر] وإذا قیس إلى غیره، كان مضافاً [أى كان وجود الأضافة]... فوجود السماء فی ذاتها وجود الجواهر و وجودها بحیث إذا قیس إلى الأرض عُقلت الفوقیه ووجودالإضافات (صدر المتألهین، بی تا، ج ۴، ص ۲۰۴).

و یا ۲. مانند علامه طباطبائی اضافه را همان خود نسبت متکرر ندانست، بلکه آن را هیئتی دانست که عارض موضوع می شود به سبب نسبت متکرری که با شیء دیگری دارد. همان طور که سایر اعراض نسبی هیئاتی هستند در موضوع حاصل از نسبت موضوع با شیء دیگری: «و معنی نسبتیها أنها هیئات قائمة بموضوعاتها من نسب موجودة فیها، لا أن هذه المعقولات عین تلك النسب الوجودیة» (طباطبائی، ۱۳۶۲، المرحلة السادسة، الفصل السادس عشر، البحث الاول).

راه حل دوم: در این راه حل، مغایرت به معنای انفکاک پذیری است. هنگامی می گوئیم وصفی عرضی از موصوفش انفکاک پذیر است و وجودی مغایر آن دارد که عقلاً امکان داشته باشد بازه‌ای از زمان یافت شود که در آن، موصوف موجود باشد بی آنکه به وصفش متصف باشد، خواه این انفکاک پذیری ناشی از این باشد که هریک از موصوف و وصف با وجودی فی نفسه غیر از دیگری موجود است یا از اینکه موصوف با وجود فی نفسه و وصفش با وجود فی غیره موجود است یا اساساً هر دو با یک وجود موجودند اما وجود موصوف در بازه‌ای از زمان مصداق وصف عرضی هم هست و عقلاً ممکن است در بازه‌ای دیگر از زمان، قبل یا بعد از آن، به سبب اشتداد یا تضعف وجودی مصداق آن نباشد. بر این اساس، برای عرض بودن عرض، مغایرت به معنای انفکاک پذیری کافی است و مغایرت به معنایی که در راه حل اول گفتیم لازم نیست. بلکه با استناد به قرآنی که در سخنان فیلسوفان یافت می شود، می توان این حکم را به همه ماهیات تعمیم داد و به طور کلی گفت: در این قاعده مشهور که تحقق ماهیات متعدد مستلزم تحقق مصادیق و وجودهای مغایر برای آنهاست، مغایرت به معنای انفکاک پذیری است نه به معنایی که در راه حل اول گفته شد. از جمله این قرائن اینکه صدر المتألهین، پس از اثبات ترکیب

اتحادی هیولا و صورت، که مستلزم موجود بودن هیولا و اتحاد آن با وجود صورت است، باز مفهوم جوهر هیولانی را مفهومی ماهوی به شمار می‌آورد. همانند فیلسوفان مشائی، نه مفهومی اعتباری از نوع معقولات ثانیه فلسفی. از همین روست که او خود را با این اشکال مواجه نمی‌بیند که هیولای مورد قبول او با هیولای مشهور مشائی متفاوت است، اولی مفهومی اعتباری است و دومی ماهوی تا به جواب آن بپردازد.

به موجب این معیار، اوصاف و محمولاتی که بر ماهیات قابل حمل اند دو دسته‌اند: اوصاف و محمولاتی که از ماهیتی که موضوع واقع شده انفکاک پذیرند، مانند وصف سفید در قضیه «جسم سفید است»، و اوصاف و محمولاتی که از ماهیتی که موضوع واقع شده انفکاک ناپذیرند، مانند وصف ممکن در قضیه «جسم ممکن است». فرق این دو گروه این است که در محمولات انفکاک پذیر، علاوه بر موضوع - مثلاً جسم - که در خارج مصداق و وجود دارد (زیرا بر واقعیتی خارجی به حمل هوهو قابل حمل است) مبدأ محمول - یعنی سفیدی - نیز به موجب انفکاک پذیری بر واقعیتی خارجی به حمل هوهو قابل حمل است؛ واقعیتی که به اعتبار انفکاک پذیری مغایر واقعیت جسم است و در نتیجه در محمولات انفکاک پذیر، مبدأ محمول نیز در خارج مصداق و وجود دارد اما در محمولات انفکاک ناپذیر چنین نیست؛ مبدأ محمول - مثلاً امکان - بر هیچ واقعیتی خارجی به حمل هوهو قابل حمل نیست تا در خارج مصداق و وجود داشته باشد و فقط موضوع است که در خارج مصداق و وجود دارد.

به موجب تفاوت فوق، مبدأ محمول در محمولات انفکاک پذیر، مانند سفیدی، مفهومی ماهوی است، اما در محمولات انفکاک ناپذیر، مانند امکان، چنین نیست؛ زیرا مفاهیم کلی‌ای که بر واقعیات خارجی به حمل هوهو قابل حمل اند و به اصطلاح در خارج مصداق و وجود دارند دو گروه‌اند. گروهی که بی‌استثنا بر همه واقعیات خارجی قابل حمل‌اند و لذا ممکن نیست در جواب ماهو واقع شوند، مانند مفهوم وجود و واقعیت بنابر اصالت وجود و مانند مفهوم شیء؛ این گروه از مفاهیم ماهوی نیستند و گروهی که فقط بر واقعیتی خاص یا فقط بر دسته خاصی از واقعیات خارجی به حمل هوهو قابل حمل‌اند و لذا در جواب ماهو واقع می‌شوند. این گروه

ماهوی‌اند، مانند جسم و انسان. پیداست که مبادی محمولات انفکاک‌پذیر در زمره این گروه‌اند، پس آنها مفاهیمی ماهوی‌اند.

ممکن است گفته شود همان‌طور که مبادی محمولات انفکاک‌پذیر، مانند مفهوم سفیدی، فقط بر گروه خاصی از واقعیات خارجی به حمل هوهو قابل حمل‌اند، خود این محمولات، مثلاً سفید، نیز همین‌گونه‌اند. بنابراین، اگر برای ماهوی بودن مفهوم کافی باشد که فقط بر دسته‌ای خاص از واقعیات خارجی به حمل هوهو قابل حمل باشد، لازم است خود این محمولات هم ماهوی باشند، با اینکه به نظر همه فیلسوفان چنین مفاهیمی، که با تعبیر «مشتق» از آنها یاد می‌کنند، ماهیت نیستند و از این رو در هیچ مقوله‌ای مندرج نیستند.

پاسخ این است که مفهوم ماهوی از واقعیتی که مصداق و وجود آن است بما هی هی و با قطع نظر از رابطه‌اش با غیر حاکی است، درحالی که مشتقات حاوی نسبت‌اند و هر نسبی حاکی از نوعی رابطه خارجی است، خواه رابطه حقیقی خواه اعتباری. پس این محمولات نه می‌توانند از وجود موضوع بما هوهو و با قطع نظر از هرگونه رابطه‌ای با غیر حاکی باشند و نه از وجود مبدأ بما هوهو و با قطع نظر از هر رابطه‌ای با غیر اما مبدأ محمول، مانند سفیدی، چنین نیست. از این روست که ممکن نیست هیچ مشتقی ماهیت باشد اما مبدأ آن می‌تواند مفهومی ماهوی باشد. اکنون اگر دقت کنیم، می‌بینیم که بر اساس این معیار، می‌توان کمیات و از جمله جسم تعلیمی را از سنخ ماهیات و از نوع اعراض دانست و درعین حال، مانند ابن‌سینا و صدرالمتألهین، برای امتداد تعلیمی در خارج وجودی غیر از وجود امتداد طبیعی قائل نبود، بلکه صرفاً به انفکاک‌پذیری آن از امتداد تعلیمی معتقد بود، زیرا ادله‌ای که بر عرض بودن جسم تعلیمی اقامه کرده‌اند دست‌کم انفکاک‌پذیری آن را ثابت می‌کنند و برای عرضیت عرض صرف انفکاک‌پذیری کافی است و نیازی به مغایرت به معنایی که در راه حل اول گفته شد نیست.

همچنین، بر اساس این معیار، می‌توان، مانند علّامه طباطبائی، نسبت کیفیت استعدادی را به جوهر هیولانی شبیه نسبت جسم تعلیمی به جسم طبیعی دانست و درعین حال آن را ماهیتی عرضی از نوع کیفیت به‌شمار آورد؛ چراکه به‌رغم اینکه در این نظریه کیفیت استعدادی وجودی غیر از وجود هیولا ندارد، از آن انفکاک‌پذیر است.

سرانجام، با این معیار، هم انواع اضافه می‌توانند ماهیت باشند هم خود اضافه مقوله باشد؛ زیرا اضافهات هم از مضافات انفکاک‌پذیرند، مثلاً پدر ابتدا پدر نیست و سپس پدر می‌شود، پس اضافه پدری از انسانی که پدر است انفکاک‌پذیر است. همچنین است فوقیت در مورد چیزی که فوق چیز دیگری است و عقلاً ممکن است فوق آن نباشد:

إن کون السماء مثلاً فی الخارج بحیث یعلم منه معنی الفوقیه وجود زائد علی وجود ماهیه السماء فی نفسها، إذ یمکن فرض وجودها لا علی هذه الصفة، فکونها بحیث یفهم منه الفوقیه هو وجود الفوقیه إذ لا یعنی بوجود الشیء خارجاً إلا صدق حده و مفهومه علی شیء فی الخارج (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۶۷۲).

چنان‌که در عبارت فوق می‌بینیم، مراد از وجود زائد که به معنای وجود مغایر است و شرط ماهوی بودن مفهوم و از جمله شرط عرضیت عرض است چیزی بیش از انفکاک‌پذیری نیست.

با این معیار، مشکل اضافه نیز از این جهت حل می‌شود که لازم نیست وجود فی نفسه‌ای مغایر وجود مضاف و موضوع خود داشته باشد، اما از این جهت مشکل باقی است که مفهومی که از آن اخذ می‌شود در مرحله‌ای که از فرد اضافه بما هوهو حاکی است حرفی و غیرقابل حمل بر جزئیات است و در مرحله‌ای که اسمی و قابل حمل بر جزئیات است ممکن نیست از فرد اضافه بما هوهو حاکی باشد، درحالی‌که ماهیت در ذهن ضرورتاً مفهومی اسمی کلی قابل حملی است که حاکی است از فرد خویش بما هوهو. بنابراین، به نظر می‌رسد بحث اضافه را یا باید کلی از باب ماهیات و مقولات خارج و به باب مفاهیم اعتباری و مقولات فلسفی ملحق کرد و یا همان راه حل علامه طباطبائی را در آن پیش گرفت.

سرانجام به موجب این معیار، می‌توان به اتحاد وجودی عرض و جوهر قائل شد و درعین حال هم به پرسش‌هایی که در هنگام نقد این نظریه مطرح کردیم پاسخ داد، هم به اشکالی که بر آن وارد نمودیم. پیداست که اگر به نظریه اتحاد قائل شویم، باید قابلیت جوهر نسبت به عرض را تحلیلی دانست، چنان‌که بنابر اتحاد صورت و ماده فاعلیت صورت نسبت به ماده تحلیلی است.

بنابراین، به نظر می‌رسد که در مقام داوری و نتیجه‌گیری، باید راه‌حل دوم را ترجیح داد؛ زیرا معیاری است عام که هم با هر سه دیدگاه‌سازگار است و هم توانایی آن بر حل مشکلات بیشتر است.

منابع

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق)، *الشفاء، المنطق*، ج ۱ (المعقولات)، قم، مكتبة آية العظمى المرعشي النجفی.

بهمنیا بن مرزبان (۱۳۴۹)، *التحصیل*، تهران، دانشگاه تهران.

فخررازی، محمد بن عمر (۱۴۱۱ق)، *المباحث المشرقیه*، قم، بیدار.

سهروردی، شهاب الدین (۱۳۵۵)، *مجموعه مصنفات*، تهران، انجمن فلسفه ایران.

صدرالمتألهین (۱۳۸۲)، *الشواهد الربوبیه*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

— (بی تا)، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، قم، مكتبة المصطفوی.

— (۱۳۸۲)، *تعلیق بر الهیات شفا*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۶۴)، *بدایه الحکمة*، قم، جامعه مدرسین.

— (۱۳۶۲)، *نهایه الحکمة*، قم، جامعه مدرسین.

مدرس زنوری، علی (۱۳۷۸)، *مجموعه مصنفات*، تهران، اطلاعات.

— (۱۳۷۶)، *بدایه الحکم*، قم، الزهراء.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۴)، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.