

بازخوانی جوهر و عرض از منظر ملاصدرا در تفسیر آیات اسماء و صفات

محبوبه رجایی*

سید مرتضی حسینی شاهرودی**، عباس جوارشکیان***

چکیده

در بررسی آثار ملاصدرا درباره جوهر و عرض در تفسیر آیات اسما و صفات الهی با دو معنا از جوهر و عرض روبرو هستیم. رابطه این دو معنا مشترک لفظی است. یکی معنای مشهور که طبق آن موجود ممکن به جوهر و عرض تقسیم می‌شود. در این معنا وجود حق در هیچ یک از این اقسام جای نمی‌گیرد؛ زیرا در این تقسیم ماهیت مقسم است. ملاصدرا با توجه به همین معنا «لیس بجوهر» را از صفات سلبی خدا می‌داند و دلایلی را برای آن اقامه می‌کند. معنای دیگر با توجه به مبانی خاص ملاصدرا چون اصالت وجود، وحدت شخصی وجود و فقر وجودی است. در این معنا تعریف ملاصدرا از جوهر و عرض متفاوت با تعریف آن دو در فلسفه است و این تفاوت به خاطر تعریف خاص و ویژه‌ای است که برای ماهیت مطرح می‌کند. وی در تفسیر آیات اسما و صفات الهی، حق را جوهر و اسما و صفات او را عرض می‌داند. مقسم در این تقسیم ماهیت یا موجود ممکن نیست بلکه اصل وجود است و در این معنا ماهیت ظل وجود و اخس آن است. این مقاله با روش تحلیل مفهومی به توصیف و مقایسه این دو معنا می‌پردازد.

* دانشجوی دکتری رشته فلسفه، گرایش حکمت متعالیه، دانشگاه فردوسی مشهد،
mahbobraja80@gmail.com

** استاد دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول)، shahrudi@um.ac.ir

*** دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد، javareskhi@um.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۲۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۱۷

کلیدواژه‌ها: ملاصدرا- ماهیت- جوهر- عرض- اسماء خداوند- صفات الهی-

۱. مقدمه

یکی از مسائل نظام فلسفی ملاصدرا مسئله جوهر و عرض است. این مسئله مانند مباحث وجود و ماهیت و علت و معلول از مسائل مهم فلسفی است. ملاصدرا با توجه به مبانی خاص خود چون اصالت وجود، وحدت شخصی وجود و امکان فقری وجود و به‌ویژه با تعریف خاصی که از ماهیت ارائه می‌کند، نگاهی نو به جوهر و عرض دارد. هر چند او در بسیاری از آثار خود مطابق با رأی متقدمین سخن می‌گوید، اما در برخی از نوشته‌ها به ویژه در تفسیر آیات اسماء و صفات الهی، تحلیل نهایی و نوین خود از جوهر و عرض را بیان می‌کند. او در آغاز موجود ممکن را به دو قسم جوهر و عرض تقسیم می‌کند و اقسام و احکام هریک را مورد بررسی قرار می‌دهد سپس با توجه به رصد مباحث عرفانی در این زمینه، وجود مطلق یعنی حق تعالی را تنها جوهر عالم هستی معرفی می‌کند؛ زیرا فقط او قیوم و متحقق به ذات خود است و اعراض مظاهر اسماء و صفات او هستند.

در این مقاله نشان داده می‌شود که ملاصدرا در برخی آثار خود از جمله در تفسیرش هنگامی که آیات مرتبط به اسماء و صفات الهی را تفسیر می‌کند، معنای مشهور جوهر و عرض را که در فلسفه مورد نظر است را کنار می‌گذارد و بر اساس مبانی خاص خود، معنای جدیدی بر آن‌ها اطلاق می‌کند. او بر اساس اصالت وجود، ماهیت را ظل وجود قرار داده و به تعریفی نو درباره آن می‌پردازد، از این رو دیگر ماهیت مقسم جوهر و عرض نیست؛ بلکه آن دو امر وجودی هستند. سپس با اصل وحدت شخصی وجود بیان می‌دارد که فقط آن وجود واحد اصیل (حضرت حق) شایسته نام جوهر است و از دیگر موجودات که مظاهر و تجلیات آن وجود یگانه هستند، با نام اعراض یاد می‌کند و با تبیین امکان فقری (فقر وجودی) اثبات می‌کند که تحقق وجود فقیر منوط به وجود غنی است؛ که بدون اتکا به آن محقق نمی‌شود و سرتاسر عالم هستی نسبت به او، ربط محض و فقر صرف هستند و شأنی از شئون و جلوه و مظهر او شمرده می‌شوند و او که قیوم و غنی بالذات است، جوهر و بقیه که عین الربط هستند اعراض به شمار می‌آیند. در نتیجه این رویکرد جوهر و عرض دارای مصداق و وجود ربطی قابل اثبات می‌شود و مفاهیم ماهوی باید به غیر مفاهیم ماهوی ارجاع داده می‌شود. چرا که برای وجود ربطی ماهیت نمی‌توان تصور کرد.

موضوع اصلی نوشتار حاضر مقایسه، بررسی و تطبیق این دو نگرش است که علی‌رغم وجود کتب و مقالات مختلف و فراوان مرتبط با موضوع جوهر و عرض، پژوهش مستقلی راجع به این دو دیدگاه انجام نشده است. از این‌رو تبیین دیدگاه ملاصدرا در خصوص این دو معنای متفاوت از جوهر و عرض و مقایسه آن دو با یکدیگر ضرورت دارد. از آنجایی که تحقیق این مهم با مشاهده، مطالعه و تحقیق کتاب‌های ملاصدرا است؛ بدین جهت روش پژوهش حاضر تحلیل مفهومی است که به صورت تحلیلی _ توصیفی نگاشته شده است و در مجموع بعد از مفهوم شناسی جوهر و عرض و بیان مختصری از اقسام و رابطه آن‌ها و مشخص نمودن مقسم آن دو؛ به سؤالات اصلی ذیل پاسخ می‌دهد.

۱. ملاصدرا با توجه به کدام یک از مبانی خود در تفسیر آیات اسماء و صفات الهی معنای متفاوتی از جوهر و عرض را به کار می‌برد؟
۲. «لیس بجوهر» با توجه به کدام معنای جوهر از صفات سلبی خداوند است؟
۳. تطبیق جوهر و عرض بر ذات حق تعالی و اسما و صفات او چگونه است؟
۴. این رویکرد صدرا به جوهر و عرض در سایر مباحث چه ثمرات و نتایج دارد؟

۲. مفهوم شناسی جوهر و عرض

کلمه «جوهر» (essence; hypostasis; substance) در لغت عربی به معنای اصل و اساس، ذات، حقیقت، خلاصه هر چیز، آنچه قائم به ذات خود باشد و سنگ گران‌بها به کاررفته است. (فراهیدی، ۱۴۱۰ ق، ج ۳، ص ۳۸۸؛ طریحی، ۱۳۷۵ ش، ج ۳، ص ۲۵۳). به نظر برخی زبان شناسان «جوهر» مُعَرَّب واژه «گوهر» در لغت فارسی است (ابن منظور، ۱۴۰۵ ق، ج ۴، ص ۱۵۰). درباره وجه تسمیه آن گفته شده که ماده «ج ه ر» در معنای عیان و آشکار شدن و ظهور بسیار روشن و آشکار به کار می‌رود؛ و چون جواهرات و سنگ‌های کمیاب و گران بها درخشش فراوان و ظهوری روشن و نمایان برای چشم داشته و سبب خیرگی آن می‌شوند، جوهر نام گرفته‌اند. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ص ۲۰۸؛ واسطی، ۱۴۱۴ ق، ج ۲ ص ۱۱۵).

واژه «عَرَض» (accident; attribute) (عرض بر وزن فَرَس) در لغت به معنای ظهور و آشکار شدنی است که دوام ندارد. (ابن منظور، ۱۴۰۵ ق، ج ۷، ص ۱۶۶؛ فراهیدی، ۱۴۱۰ ق، ج ۱، ص ۲۷۱) بر هر چیز ناپایدار عرض گویند؛ از این‌رو در قرآن به متاع دنیا اطلاق

شده مثل «تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا» (انفال: ۶۷) (قرشی بنابی، ۱۳۰۷، ج ۴، ص ۳۲۳؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ص ۵۵۹)

در اصطلاح فلسفه ارسطو، جوهر به موجودی اطلاق شد که در موضوع نباشد و عرض عبارت از موجودی است که وجود آن فی نفسه عین وجودش برای غیر و در غیر باشد و پس از آن اکثر حکما این تعریف را پذیرفتند. (ارسطو، ۱۹۸۰ م، ج ۱، ص ۳۶؛ ابن سینا، ۱۴۰۴ ق، ص ۵۷؛ شیخ اشراق، ۱۳۷۵ ش، ج ۲، ص ۶۱)

ملاصدرا نیز چون حکمای متقدم، جوهر را موجود لافی موضوع و عرض را موجود فی موضوع مستغن عنها تعریف می کند. از آنجاکه جوهر و عرض را امور ماهوی و از اقسام ماهیت می داند. در تعریف دقیق تر از نظر او جوهر ماهیتی است که در موضوع نیست و صفت برای چیز دیگری نیست و عرض ماهیتی در موضوعی است که از آن بی نیاز است؛ علاوه بر آن صفت برای چیز دیگری نیز هست. پس موضوع این دو مفهوم، ماهیت است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸ ش، ص ۲۷۲) او گام اول فیلسوف را شناخت موجود به ما هو موجود و اعراض ذاتی آن و تقسیمات ظاهری و اقسام وجود و جواهر و اعراض و وحدت و کثرت و علیت و ... می داند تا با شناخت اینها در پایان سفر اول به مبدأ وجود و آفرینش و وجود حقیقی برسد (همو، ۱۴۱۳ ق، ج ۷، ص ۱۴۶)

۱.۲ اقسام جوهر

ملاصدرا، جوهر را به بسیط و مرکب و هر یک از آنها را به انواع و انواع انواع و اجزاء و اجزاء اجزاء منقسم می کند و آن اجزا به جزئی که با دیگران مشترک است یا به جزئی که از دیگران ممتاز است تقسیم می شود. (همو، ج ۲، ص ۳۳۶) تقسیم دیگر با توجه به تأثیرپذیری جوهر است. جواهر موجود به اعتبار تأثیر و تأثر به سه قسم تقسیم می شود. قسمی مؤثر است و اثر نمی پذیرد که از آن به عقل مفارق تعبیر می شود و قسمی که متأثر است و اثر نمی گذارد که آنها اجسام متحیز منقسم هستند و قسمی مؤثر و متأثر است که در اجسام اثر می گذارد و از عقول اثر می پذیرد که نفس است. (همان، ص ۳۳۶) او در کتابهای مختلف خود اقسام جوهر را برشمرده و آنها را به طور تفصیلی توضیح داده است.

۲.۲ عرض و اقسام آن

ملاصدرا با توجه به نظریه و مبنای تشکیک وجود معتقد است عرض تابع جوهر است و هیچ استقلالی در مقابل آن ندارد و وجود رابط است که به وجود مستقل جوهر وابسته است؛ بنابراین در تمام احکام، تابع متبوع خود است. (همو، ۱۹۸۱ م، ج ۳، ص ۱۰۳) از لحاظ وجودی نیز جوهر بر عرض مقدم است زیرا وجود جوهر علت و متقدم بر عرض است و عرض قائم و وابسته به جوهر و معلول و متأخر از آن است. (همان، ج ۴، ص ۲۴۷) او همچون پیشینیان عرض را به نه مقوله (کم، کیف، وضع، این، متی، اضافه، جده، ان یفعل و ان ینفعل) تقسیم می‌کند و با توجه به حرکت جوهری هر یک از آن‌ها را تبیین می‌کند.

۳.۲ رابطه جوهر و عرض

ملاصدرا با توجه به مبانی خود که در ادامه به بیان آن‌ها می‌پردازیم؛ رابطه جوهر و عرض را مانند پیشینیان از نوع رابطه علت و معلول که برای هر یک وجود مستقلی است، نمی‌داند بلکه وحدت شخصی آندورا مطرح می‌کند و این‌که اعراض شئون، تجلیات و تعینات جوهر و نمود و پرتویی از وجود آن هستند. وجود هر شیء مشخص و متعین است و اعراض آن نموده‌ها و جلوه‌های آن وجود هستند. تصور غالب این است که موجودات در تمایز و تخصصشان نیازمند صفات خود هستند در حالی که این صفات گوناگون مایه تشخیص نیستند بلکه علامات و امارات تشخیص هستند. «کل جوهر جسمانی له نحو وجود مستلزم لعوارض ممتنع الانفکاک عنه ... و تلک العوارض اللزومه هی المسمات بالمشخصات عند الجمهور و الحق انها علامات للتحخیص.» (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۳، ص ۱۰۳) به عبارت دیگر جوهر و عرض را شخص واحدی می‌داند که عرض از علامات تشخیص و شئون و تجلیات جوهر است و از مراتب و لوازم وجود آن است پس جوهر تعیناتی دارد نه این‌که وجوداتی بر آن عارض شده باشد. تعین شیء بیرون از وجود شیء نیست اما عین وجود آن هم نیست. جوهر جوهر است و در عین حال متکمم و متکیف و ... است. عرض وجود جدایی از جوهر ندارد و همان‌طور که آتش مبدأ انبعاث حرارت است؛ همان‌طور جوهر نیز مبدأ انبعاث عرض است. «ان التحخیص بنحو من الوجود اذ هو المتشخص بذاته و تلک اللوازم منبعته عنه انبعاث الضوء من المضيء و الحرارة من الحار و النار» (همان، ص ۱۰۴) در این صورت موجود مشخص هم مصداق جوهر و هم مصداق اعراض است و

همه به منزله عناوین مختلف یک شیء واحد می‌شوند. یک وجود که یک مرتبه‌اش ذو شأن است و جوهر نام دارد و مرتبه دیگرشان است که عرض نام دارد و شئون شیء وجودی خارج از خود شیء ندارند.

۳. سلب جوهر و عرض از خداوند

ملاصدرا وقتی درباره اسما و صفات الهی و اقسام آن دو و رابطه آنها با ذات خداوند سخن می‌گوید، جوهر و عرض را با توجه به معنای مشهور از صفات سلبی خداوند قلمداد می‌کند. او برای مرتبه احدیت خداوند هیچ اسم و رسم و نشان و صفتی قائل نیست. البته معتقد است آنچه در این مرتبه ناپیدا است در مرتبه بعدی یعنی مقام احدیت هویدا و آشکار می‌گردد. «فی هذه المرتبه الواحدية تتميز الصفت عن الذات و تتميز الصفات بعضها عن بعض» (همان، ج ۶، ص ۲۸۴) در ادامه رابطه ذات خداوند با صفات او و اقسام صفات و مراد از سلبی بودن جوهر و عرض بیان می‌شود.

۱.۳ رابطه ذات الهی با صفات

دیدگاه فیلسوفان مسلمان آن است که صفات خداوند وجودی جدا از ذات او ندارند همه این اوصاف عین ذات و در نتیجه عین یکدیگرند. صدر المتألهین نیز در کتب خود و در موارد متعدد به تفصیل پیرامون صفات پروردگار و رابطه ذات و صفات و عینیت آنها پرداخته است، او در کتاب (مبدأ و معاد) مقاله دوم خود را اختصاص به بحث صفات داده است. (ملاصدرا، ۱۳۵۴ ش، ص ۱۱۹) منظور از عینیت ذات با صفات و اسماءش این است که ذات احدیت با توجه به خودش و با قطع نظر از هر اعتباری و معنی و امری، به گونه‌ای است که این صفات کمالی و جمال بر او صدق می‌کند و از نور ذاتش این محامد قدسیه ظاهر می‌شود. (همو، ۱۴۱۳ ق، ج ۴، ص ۳۹۰). در اسفار نیز بر عینیت ذات با صفات تأکید می‌کند و هر چند تغایر مفهومی بین آنها برقرار است اما همه به وجود واحد موجودند. «لکن لیس وجود هذه الصفات فیه الا وجود ذاته بذاته فهی و ان تغایرت مفهوماتها لکنها فی حقه تعالی موجود بوجود واحد.» (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۶، ص ۱۲۰) علاوه بر این که صفات متعدد کمالی عین ذات است، ذات از صفات و نیز صفات از یکدیگر متمایز نیستند.

بل الحق معنی کون صفاته عین ذاته آن هذه الصفات المتكثرة الكمالية كلها موجودة بوجود الذات الاحديه بمعنی انه ليس في الوجود ذاته تعالی متميزا عن صفته، بحيث يكون كل منهما شخصا على حدة و لاصفة منه متميزه عن صفة اخرى له بالحیثية المذكورة، بل هو قادر بنفس ذاته و عالم بعین ذاته... (همان، ص ۱۳۴)؛

بنابراین، صفات زائد بر ذات نیست؛ زیرا اگر این اوصاف زائد بر ذات خداوند باشند، در این صورت، او به حسب ذاتش فاقد این کمالات بوده و ذات او عاری و تهی از این کمالات است. لازمه این فرض، این است که خداوند به حسب ذات ناقص بوده و برخی از کمالاتش را از غیر خود دریافت کند که در این صورت، غیر واجب الوجود در واجب مؤثر بوده و واجب الوجود منفعل از غیر خواهد بود. (همان، ص ۱۲۱)

۲.۳ تقسیم صفات الهی به ایجابی و سلبی

ملاصدرا صفات خدا را به صفات جلال، صفات جمال و صفات اضافی تقسیم می کند. ذات الهی متصف به همه صفات کمالی و منزّه از همه نقایص و عیوب است که اضافه قیومی نسبت به ماسوا دارد. لحاظ ذات با صفت، اسمی از اسما خداوند می شود بدین گونه که اتصاف او به صفات کمالی منشأ اسماء جمال، تقدس او از نقایص و عیوب منشأ اسماء جلالی قهری سلبی و افاضه وجودی او بر موجودات منشأ اسماء اضافی تعلقی است (همو، ۱۴۱۳ ق، ج ۴، ص ۳۹۱) صفات خداوند یا ثبوتی است یا سلبی،

الصفة اما ایجابیه ثبوتیه و اما سلبیه تقدیسیه و قد عبّر الكتاب عن هاتین بقوله تعالی: (تبارک اسم ربک ذی الجلال و الاکرام) فصفة الجلال ما جلّت ذاته بها عن مشابهه الغير و صفة الاکرام ما تکرمت ذاته بها و تجملت و الاولى سلوب عن النقائص والاعدام و جميعها يرجع الی سلب واحد هو سلب الامکان عنه تعالی و الثانية تنقسم الی حقیقیة کالعلم والحیوة و اضافیة کالخالقیه والرازقیه... و جميع الحقیقیات ترجع الی وجوب الوجود اعنی الوجود المتاکد و جميع الاضافیات ترجع الی اضافة واحدة هی اضافة القیومیه (همو، ۱۹۸۱ م، ج ۶، ص ۱۱۸)

با توجه به عبارات ملاصدرا به دست می آید که اوصاف الهی یا ایجابی اند یا سلبی و اوصاف جلالیه، خداوند را از مشابهت با ممکنات منزّه کرده و احکام امکانی را از او سلب می کند. همه اوصاف سلبیه خدا به سلب نقایص، عیوب و محدودیتها بازگشت کرده و همه این سلبها درنهایت، به «سلب امکان» باز می گردند. اوصاف حقیقی خداوند نیز به یک

وصف واحد بازمی گردند و آن وصف «وجوب وجود» است که چیزی جز تاکد و شدت در وجود نیست. همه اوصاف اضافی خداوند نیز به یک اضافه بازگشت می کنند و آن اضافه «قیومیت» است. خالقیت و رزاقیت و... صور مختلفی از همان قیومیت حضرت حق به شمار می روند.

هیچ کمال وجودی از ساحت حق قابل سلب نیست. آنچه از ساحت حق سلب می شود، اعدام، سلوب و نقایص است. باید توجه داشت منظور صدرا از سلب همان سلب متعارف است که موجب نقصان می شود، نیست. بلکه، همه اوصاف سلبیه، در واقع، سلب سلب هستند که مستلزم ایجاب است. چنانچه علامه طباطبایی در تأیید سخن صدرا چنین بیان می دارد: «ثم ان الصفة سلبية تفيد معنى سلبيا و لا يكون الا سلب سلب الكمال فيرجع الى ايجاب الكمال لان نفي النفي اثبات... فالصفات السلبية راجعة بالحقيقة الى الصفات الثبوتية» (طباطبائی، ۱۴۰۴ ق، ص ۲۸۴)

۳.۳ جوهر و عرض از صفات سلبی

سلب جوهر و عرض از خداوند در برخی روایات رسیده از اهل بیت علیهم السلام بیان شده است. چنانچه در خطبه توحید منسوب به امام رضا علیه السلام آمده است: «بِتَجْهِيرِهِ الْجَوَاهِرَ عَرَفَ أَنْ لَا جَوْهَرَ لَهُ». (شیخ صدوق، ۱۳۸۱، ص ۳۷) در روایت مشهور به حدیث عرض دین که جناب عبدالعظیم حسنی عقاید خود بر امام هادی علیه السلام می کند، نیز تصریح شده است که خداوند جوهر و عرض نیست. «إِنَّهُ لَيْسَ بِجِسْمٍ وَلَا صُورَةً وَلَا عَرَضٍ وَلَا جَوْهَرَ بَلْ هُوَ مُجَسِّمُ الْأَجْسَامِ وَ مُصَوِّرُ الصُّورِ وَ خَالِقُ الْأَعْرَاضِ وَ الْجَوْهَرِ». (همان، ص ۸۱). علاوه بر این حکمای اسلامی نیز در کتب فلسفی خود همواره دلیل آورده اند که خداوند جوهر نیست. چنانچه ابن سینا در اشارات در پاسخ به کسی که به خطا می پندارد خداوند چون در موضوع نیست پس جوهر است، چند دلیل ذکر می کند. یکی این که از معنی (لا فی موضوع) هستی بالفعل مقصود نیست تا شامل واجب الوجود گردد، چه اگر مقصود از هستی، هستی بالفعل بود، هر کسی که می دانست زید جوهر است باید بداند که او موجود است در حالی که چه بسا در جوهر بودن ماهیتی تردید نداریم اما در هستی آن شک داریم. این بدان معناست که برای جوهر، وجود و ماهیت متمایز است اما واجب الوجود ماهیت ندارد و از این رو جوهر نیست. «أن الواجب الوجود ليس بعرض ولا جوهر». (ابن سینا، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۷۵-۲۷۶) و چون واجب الوجود «در موضوع» نیست،

عرض نیست و هیچ مقوله عرضی بر او صدق نمی‌کند. علاوه بر این در همه مقوله‌ها وجود عرضی و زیادت بر ماهیت و بیرون از آن است؛ در حالی که وجود واجب همان ماهیت اوست. (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۲۵)

ملاصدرا نیز از سلف خود تبعیت می‌کند و وقتی درباره خدا و اسماء و صفات او سخن می‌گوید از جمله صفات جلال و سلبی که برای حق تعالی برمی‌شمارد این است که خداوند جوهر و عرض نیست و عبارت «لیس بجوهر و لا عرض» را به کار می‌برد. (صدرالدین شـیرازی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱، ص ۳۱ و ج ۲، ص ۳۹۳؛ ۱۳۵۴، ص ۳۵؛ ۱۹۸۱ م، ص ۳۵۶) بنابراین سلب جوهر و عرض از خداوند در صفات سلبی و قهری جای می‌گیرد. از آنجا که خداوند کمال محض است، بسیط و واحد من جمیع الجهات است و جوهر و عرض دو عنوان برای ماهیت کلی هستند و ثابت شده که وجود ذاتاً متشخص و متحصل است و اگر تحت جوهر یا عرض باشد برای تحصیل وجودش نیازمند به فصل یا چیزهای دیگر است. (همو، ۱۳۷۸ ش، ص ۲۶) حال آن‌که حق ماهیت ندارد و عرض هم نیست برای این که به موضوع نیازمند است و خداوند غنی از غیر است و جسم نیست برای این که باید مرکب از ماده و صورت باشد. (همو، ۱۳۶۳ ش، ص ۲۵۳) علاوه بر این، ابعاد در همه جهات متناهی هستند و حق، اعلی و اعظم از این است که چون جواهر و اجسام در همه جهات متناهی باشد. تعالی عما یقولون الظالمون علواً کبیراً. (همو، ۱۴۱۳ ق، ج ۴، ص ۱۸۶)

ملاصدرا با توجه به آیه «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ؛ ما به امر نافذ خود هر چه را اراده کنیم همین که گوییم موجود باش، همان لحظه موجود خواهد شد.» (نحل: ۴۰) می‌گوید که قول و کلمه خداوند متعال از جنس اصوات و حروف نیست همان‌طور که ذات او و اسما و صفات او از جنس جواهر و اعراض نیست. (همان، ج ۱، ص ۴۳) علاوه بر این دلایل، با توجه به اصالت وجود که فقط وجود اصالت و تحقق دارد؛ خداوند که وجود محض است، هیچ یک از جوهر و عرض نیست.

۴. مبانی صدرایی در معنای متفاوت جوهر و عرض

ملاصدرا در برخی آثار خود تعریف جدیدی از جوهر و عرض بیان می‌کند که خلاف مشهور است. به گفته وی مشهور نزد حکما موجود ممکن یا جوهر است یا عرض که این تقسیم به خاطر جزء ماهوی آن دو است یعنی ماهیت اشیاء یا جوهر است یا عرض نه وجود آن‌ها اما جوهر و عرض معنای دیگری غیر از آن چیزی که گفته‌اند، دارد؛ زیرا

چنانچه در ابتدای مقاله بیان شد بر حسب نظر مشهور جوهر و عرض از اقسام ماهیت است اما از جهت دیگر و از نظر صدرا از اقسام وجود هستند. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۳۵۸) که بر مبنای تعریف جدید از حق تبارک و تعالی به جوهر و از اسما و صفات او و به تعبیر دیگر از ماسوا به اعراض یاد می‌کند. در ادامه مبانی که ملاصدرا از آن‌ها برای معنای جدید جوهر و عرض بهره برده است، ذکر می‌شود.

۱.۴ اصالت وجود

اصالت وجود از مهم‌ترین مبانی حکمت متعالیه به شمار می‌رود و بر تمام آرای فلسفی ملاصدرا سیطره دارد و همچون روحی در کالبد نظام فلسفی ایشان است. چنانچه به کمک این اصل، توانسته است بسیاری دیگر از مسائل فلسفی را تحلیل و تبیین کند. مقصود از اصیل بودن وجود این است که آن حقیقت عینی و واقعیت خارجی که بالبداهه آن را می‌پذیریم و به آن اذعان می‌کنیم همان وجود است. به بیان دیگر، واقعیت خارجی مصداق بالذات وجود است و بالعرض به ماهیت نسبت داده می‌شود. یعنی آنچه متن خارج را پرکرده و منشأ آثار است و حقیقتاً بدون هیچ واسطه‌ای موجود است همان وجود است و ماهیت تنها مفهومی انتزاعی است که از وجودهای خارجی انتزاع شده است.

در نظام فلسفی صدرا، «وجود، سزاوارترین به تحقق است، زیرا ماسوای وجود (ماهیت) به سبب وجود متحقق و موجود در اعیان و اذهان است. پس به وسیله اوست که هر صاحب حقیقتی به حقیقت خویش می‌رسد. پس چگونه وجود، امری اعتباری است؟» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵: ۷). «الوجود أحق الأشياء بالتحقق لأن غیره به یكون متحققاً و کائناً فی الأعیان و الأذهان، فهو الذی به ینال کل ذی حق حقیقته.» با توجه به رویکرد اصالت وجود، نگاه صدرا درباره ماهیت با سایر فیلسوفان قبل از خود متفاوت است و با نظر به این مطلب معنای جدید از جوهر و عرض مطرح می‌کند. در این نگاه ماهیت به معنای متعارف آن مقسم جوهر و عرض نیست؛ بلکه جوهر و عرض دو حقیقت وجودی هستند نه امر ماهوی. ماهیت در فلسفه^۱ به معنای «ما یقال فی جواب ما هو» یعنی آنچه در پاسخ از چیستی اشیا می‌آید. (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۹۶) در عرفان، ماهیت را عین ثابت می‌گویند که بویی از وجود نبرده است. «اعیان الثابته ما شمت رائحه الوجود» (ابن عربی، ۱۹۶۶، ص ۷۶) ملاهادی سبزواری تعبیر مختلف حکما و عرفا از ماهیت را در کتاب اسرار الحکم بیان کرده است. (ر.ک. سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۶۵) در آثار ملاصدرا معنای خاص ماهیت به

گونه‌های مختلف آمده است. گاهی ماهیت را ظل وجود می‌داند و برای آن اعتباریت نسبی قائل است؛ یعنی نسبت به آنچه اصالت دارد، چیزی نیست و هیچ نحوه استقلال‌ی ندارند و فقط حکایت از امری می‌کند.

الموجود و المفاض بالذات عن السبب والاتحاد بین الماهیة و الوجود علی نحو الاتحاد بین الحکایة و المحکی و المرآة و المرئی فإن ماهیة کل شیء هی حکایة عقلیة عنه و شبیح ذهنی لرؤیته فی الخارج و ظل له (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۲، ص ۲۳۵)

وی در عبارات دیگر تعریف ماهیت را مطابق با تعریف عرفا مطرح می‌کند.

فالوجودات حقایق متاصله و الماهیات التی هی اعیان الثابتة ما شمت رائحه الوجود ابدأ و لیست الوجودات الا اشعه و اضواء للنور الحقیقی و الوجود القیومی جلت کبریائته، الا ان لكل منها نعوت ذاتیه و معان عقلیه هی المسماه بالماهیات (همو، ۱۳۶۳، ص ۳۵)

با توجه به اصالت وجود در نظام فلسفی ملاصدرا، غیر وجود یعنی ماهیت در نزد او غیر اصیل، غیر حقیقی و اعتباری و ساخته و پرداخته ذهن است یعنی وجود آن در خارج به واسطه و به عرض وجود است. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۳۰۷) او ماهیت را تابع وجود می‌داند. «حصول الماهیات و المفهومات العقلیة و وقوعها مع أنحاء الوجودات، حصول تبعی» (همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۹۱) «ان الحکم بکون الماهیة تابعة له، متأخرة عنه، واقعة فی تائیة المراتب، لیس بحق؛ اذ لیس فی الخارج بینهما تقدم و لا تأخر». (همو، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۱۷۵) و در نهایت با توجه به مبنای وحدت شخصی وجود، برای ماهیت هیچ اصالت و حقیقتی قائل نیست و هرگونه تحقق و عینیتی در خارج را برای ماهیت انکار می‌کند.

الماهیات الكلية فإنها و إن لم یکن لها ثبوت قبل الوجود إلا أنها أعیان متصورة بکنها مادام وجوداتها و لو فی العقل فإنها ما لم یتنور بنور الوجود لا یمکن الإشارة العقلیة إليها بأنها لیست موجودة و لا معدومة فی وقت من الأوقات بل هی باقیة علی احتجابها الذاتی و بطونها الأصلی أزلأ و أبدأ و لیست حقائقها حقائق تعلقیة فیمكن الإشارة إليها و الحکم علیها بأنها هی و أنها لیست إلا هی و أنها لا موجودة و لا معدومة و لا متقدمة و لا متأخرة و لا مصدر و لا صادر و لا متعلق و لا جاعل و لا مجعول و بالجملة لیست محکوماً علیها بحسب ذواتها و لو فی وقت وجودها المنسوب إليها مجازاً عند العرفاء (همو، ۱۹۸۱ م، ص ۸۷)

استاد جوادی آملی در شرح این عبارت اسناد وجود به ماهیت را اسنادی مجازی عنوان کرده که در این صورت برای آن حصه‌ای خاص از وجود نیز باقی نمی‌ماند که این سخن ادق است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۲۷) پس ملاصدرا ماهیت را نه تنها موجود ندانسته بلکه آن را از شئون و ظهورات وجود و حد آن تلقی کرده که اعتبار در اعتبار و مجاز در مجاز است. (طباطبایی، ۱۴۱۰، ص ۱۹۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۷، ص ۳۹؛ همان، ج ۱۰، ص ۱۳۵) و هنگامی که درباره اتحاد وجود و ماهیت سخن می‌گوید، ماهیت را ظل و شیخ وجود می‌داند. «الاتحاد بین الماهیه و الوجود علی نحو الاتحاد بین الحکایه و المحکی و المراه و المرئی. فان ماهیه کل شیء هی حکایه عقلیه عنه و شیخ ذهنی لروئیتیه فی الخارج» (همو، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۵۵) «در این، تحلیل ماهیت هرگز از تحقق و واقعیت که مختص به هستی و وجود است، برخوردار نمی‌شود، بلکه تنها در حکم سایه و ظل بوده و به بیان دیگر تنها حاکی از وجود است و در نتیجه رابطه آن با وجود رابطه نمود با بود است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۳۶) با توجه به آنچه ذکر شد، در تحلیل جدید ملاصدرا از جوهر و عرض، ماهیت مقسم آن دو نیست بلکه وجود به جوهر و عرض تقسیم می‌شود.

۲.۴ وحدت شخصی وجود

یکی از مبانی صدرایی در این بحث وحدت شخصی وجود است، به این معنا که حقیقت وجود امر واحد شخصی منحصر در ذات حضرت حق است و موجودات دیگر جلوات و شئون و تعینات او می‌باشند. ملاصدرا در جلد دوم اسفار هنگام اثبات وحدت شخصی وجود از آن به عنوان یک اصل فلسفی نام می‌برد که فلسفه با نیل به این اصل، اكمال و اتمام یافته است: «و برهان هذا الأصل من ما آتانیه ربی من الحکمه بحسب العنایه الازلیه و جعله قسطی من العلم بفیض فضله وجوده فحاولت به إكمال الفلسفه و تتمیم الحکمه» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۹۲) و درک این مطلب برای بسیاری از حکما دشوار و غامض است و او این اصل را با برهان نیر عرشی اثبات کرده است.

و حیث إن هذا الأصل دقیق غامض صعب المسلك عسیر النیل و تحقیق بالغ رفیع السمک بعید الغور ذهلت عنه جمهور الحکماء و زلت بالذهول عنه أقدام کثیر من المحصلین فضلا عن الأتباع و المقلدین لهم و السائرین معهم فکما وفقنی الله تعالی بفضله و رحمته الاطلاع علی الهلاک السرمدی و البطلان الأزلین للماهیيات الإمكانیه و الأعیان الجوازیه فکذالک

هدانی ربی بالبرهان النبیرالعرشی إلى صراط مستقیم من کون الموجود و الوجود منحصرأ فی واحد لا شریک له فی الموجودیه الحقیقیه و لا ثانی له فی العین و لیس فی دارالوجود غیره دیار و کما یتراءى فی عالم الوجود أنه غیرالواجب المعبود فإنما هو من ظهورات ذاته و تجلیات صفاته التی هی فی الحقیقه عین ذاته (همان، ص ۲۹۲)

با توجه به این اصل در واقع موجودات خارجی و مشهود نه صرف خیال و وهم بوده و نه واقعاً دارای «وجود» می باشند بلکه آنان ظل وجود و «نمود» آن «بود» می باشند؛ از این منظر کثرت نفی نمی شود، بلکه آن مربوط به ظهورات و جلوات وجود و نه اصل آن است. در این دیدگاه وجود اصیل واحد است که در تعریف جدید جوهر و عرض، از این وجود تعبیر به جوهر می کند و مراد اعراض، ظهورات آن است.

۳.۴ فقر وجودی (امکان فقری)

فقر وجودی مبنای دیگر ملاصدرا در بحث حاضر است. این اصل حاصل تحقیق و کنکاش وی در باب علت و معلول است. او بر اساس اصالت وجود، می گوید «ما نباید معلول را نسبت به علت «مرتبط» بنامیم، بلکه معلول عین «ربط» به علت است و نیز نباید معلول را نسبت به علت «فقیر» بخوانیم، چه معلول عین «فقر» است.» (همان، ج ۱، ص ۷۷-۷۶) معلول نسبت به علت خود عین ربط و فقر بوده و نیاز و فقر در متن وجود معلول راه دارد، که عین الربط است. از سوی دیگر، علت حقیقی هیچ گونه ربط و نیازی ندارد بلکه مستقل محض است. علت بالذات عین علیت است، در نتیجه، معلول فاقد ذات خواهد بود؛ یعنی از خود هیچ ذاتی نداشته و ذاتش همان ارتباط با موجود مستقل بالذات (واجب تعالی) است، پس هیچ موجودی دارای ذات مستقل نخواهد بود و همه معلولها در قیاس با علت العلل وجود فی علته بوده و چیزی بیش از اضافه و روابط نیستند. «معنی الامکان فی الوجودات الخاصة الفائضة عن الحق یرجع الی نقصانها و فقرها الذاتی و کونها تعلیقیة الذوات حیث لا یتصور حصولها منحاذا عن جاعلها القیوم فلا ذات لها فی انفسها الا مرتبطة الی الحق الاول فاقرة، الیه کما قال تعالی: و اللّٰه الغنی و انتم الفقراء» (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۲۸) از این رو در نظام هستی جز یک وجود حقیقی نیست (وحدت شخصی) و بقیه از شئون و تطورات آن هستند. «ایاک و أن تزل قدمک من استماع هذه العبارات و تتوهم أن الممكنات إلیه تعالی بالحلول و الاتحاد و نحوهما هیئات أن هذا یقتضی الا فی أصل الوجود و عند ما طلعت شمس الحقیقه و سطع نورها النافذ فی أقطار الممكنات

المنبسط علی هیاکل الماهیات ظهر و انکشف أن کل ما يقع علیه اسم الوجود لیس إلا شأناً من شئون الواحد القیوم و من لمعات نور الأنوار. فما وضعناه أولاً بحسب النظر الجلیل من أن فی الوجود و معلولاً أدى بنا أخیراً من جهة السلوک العلمی و النسک العقلی إلى أن المسمى بالعله هو الأصل و المعلول شأن من شئونه و طور من أطواره و رجعت العلیه و الإفاضه إلى تطور المبدأ الأول بأطواره و تجلیه بأنحاء ظهوراته.» (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۵۴-۵۳) نتیجه امکان فقری این است که تحقق وجود فقیر منوط به وجود غنی است؛ که بدون اتکا به آن محقق نمی شود. بنابراین، تحقق موجودات ممکن، وجود غنی بالذات را اثبات می کند که او مبدأ هستی تلقی می شود و سرتاسر عالم هستی نسبت به او، ربط محض و فقر صرف هستند و شأنی از شئون و جلوه و مظهر او شمرده می شوند. با لحاظ این معنا، امکان فقری ربطیت وجودی را نشان می دهد و این امکان صفت وجود است نه وصفی برای ماهیت.

۵. بررسی معنای متفاوت جوهر و عرض بر اساس مبانی ملاصدرا

با توجه به آنچه ذکر شد در نظر ملاصدرا جوهر موجود مستقل است که به ذات خود موجود است و واجب لذاته است و هیچ ارتباط و وابستگی به شیء دیگری ندارد. قیوم است و به ذات خود متحقق و برپا و او خداوند متعال است و عرض حقیقی ذاتاً و هویتاً متعلق به دیگری است و در ذات خود نیازمند به دیگری است و با قطع نظر از آنچه مقوم آن است متصور نیست و آن را نمی توان تصور کرد؛ تا چه رسد به این که بدون مقوم خود موجود باشد. این معنا از جوهر و عرض در پیشینیان نیز مشاهده می شود. چنانچه گاهی مشکلمان جوهر را به معنای موجودی - چه حادث و چه قدیم - که قوامش به خودش است و استقلال در وجود دارد، به کار برده اند. (اشعری، ۱۴۰۰، ۳۰۶) و اطلاق این معنا را بر خداوند جایز می دانند اما معتقدند به لحاظ توقیفی بودن اسماء الهی اذن به چنین اطلاقی داده نشده است (تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۱، ۶۰۲).

در اصطلاح عرفا نیز در یک تعریف، جوهر حقیقی متبوع است که عوارض و لواحق آن را احاطه کرده است؛ و عرض حقیقی است تابع که به جوهر لاحق می شود و «وجود» جامع بین جوهر و عرض است؛ چه، وجود است که به صورت عرض تجلی کرده؛ پس جوهر مظهر ذات و اعراض مظهر صفات الهیه است و حقیقت جوهر همان ذات واجب است و ممکنات، اعراض تابع ذات اند (قیصری رومی، ۱۳۷۵، ۷۵). ملاصدرا هنگامی که در

تفسیر خود از اسما و صفات الهی سخن می‌گوید بر این باور است که اسما و صفات الهی تعالی مشتمل بر همه معانی منطقی و عینی هست و همه حقایق جوهری و عرض را دارد و همان‌طور که هنگام نظر به حقایق اشیاء، بعضی را متبوع و از جواهر می‌دانیم و بعضی را تابع و از اعراض می‌شماریم. در مورد ذات الهی و اسما و صفات او نیز چنین است. بدین گونه که معنای جوهری به اعتبار اشتراک جواهر در آن و اتحاد با آن در عین جمع، مظهری برای ذات الهی از حیث قیومیتش هست زیرا تحقق آن به ذات خود است و اعراض به حسب اختلاف و اشتراک در مفهوم عرضی که عارض بر آن هستند، مظاهر برای صفات تابع ذات هستند؛ البته متبوع بودن ذات حق و تابع بودن اسما و صفات الهی از حیث معنا و مفهوم است و گرنه وجود واحدی برای ذات و صفات است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۳۴؛ همو، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۳۹۳)

ملاحظه‌ای که باید در اینجا مدنظر قرار داد تفاوت عرض حقیقی با عرض مشهور است. عرض مشهور نیازمند به موضوع است اما در عرض حقیقی منظور از نیازمندی به غیر، نیاز به موضوع نیست؛ بلکه عرض حقیقی شامل همه موجودات ممکن می‌شود. خواه موجود ممکن از لحاظ ماهوی جوهر یا عرض به معنای مشهور باشد. ملاصدرا این نیازمندی همه ماسوا را بر اساس «امکان فقری» این‌گونه بیان می‌کند: «تَبَيَّنَ وَ تَحَقَّقَ ان لَجَمِيعِ الْمَوْجُودَاتِ اَصْلًا وَّاحِدًا وَ سَخْنَا فَاَرَادَا هُوَ الْحَقِيقَةُ وَ الْبَاقِي شُؤْنَةٌ وَ هُوَ الْذَاتُ وَ غَيْرَهُ اَسْمَاؤُهُ وَ نَعْوَتُهُ وَ هُوَ الْاَصْلُ وَ مَا سِوَاهُ اَطْوَارُهُ وَ شُؤْنَةٌ وَ هُوَ الْمَوْجُودُ وَ مَا وَّرَاؤُهُ جِهَاتُهُ وَ حَيْثِيَاتُهُ.» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۲، ص ۳۰۰) از این‌رو، هویت و حقیقت و وجود همه ماسوای حق فقر محض است و فقط حق تعالی موجود غنی بالذات است و فقر وجودی لازم همه ممکنات در تمام عوالم وجودی است و این صفت هرگز زایل شدنی نیست. از این‌رو، وجود غنی مقوم ذات همه موجودات ممکن است.

با توجه به آنچه ذکر شد، غنی بالذات یعنی ذات خداوند، جوهر است. البته این نام بر حق، اطلاق نشده است چون اسما و صفات حق تعالی توقیفی است و در شرع این لفظ بر او وارد نشده است و هر چند مضمون این لفظ با عبارتی دیگر را در شرع داریم و همه موجودات چه وجودی که به حسب ماهیت خود جوهر یا عرض به معنای مشهور باشد، اعراض هستند که به وجود حق قائم هستند. ملاصدرا درباره قیام موجودات به حق تعالی معتقد است که در اینجا معنای دیگری از قیام مورد نظر است، معنایی غیر از آنچه گفته شده است که عبارت از بیان این معنا قاصر است و مثال‌هایی که در این باره عرفا بیان کرده‌اند، در شان

حق تعالی نیست؛ و برای فهم عبارت «قیام اشياء به حق تعالی» که عبارت است از قیومیت خداوند برای اشياء، توصیه می‌کند که به توضیح کعب الاحبار در تفسیر لفظ الله باید رجوع شود؛ که می‌گوید:

آن عبارت است از وجود الله و لوازم آن که لوازم الله عبارت است از اسماء الحسنی و مظاهر اسما که عبارت‌اند از ماهیات و اعیان ممکنات که بر آن‌ها انوار حق تابیده است و از آن‌ها به آسمان‌ها و زمین تعبیر شده است (همو، ۱۴۱۳ ق، ج ۴، ص ۳۵۸)

۶. تطبیق دو معنا با یکدیگر

هر موجودی در این عالم مظهر اسم خاصی از اسماء خداوند است پس همان‌طور که اجزای این عالم در آن‌ها اجناس و انواع و اشخاص و جواهر است در اسماء الهی نیز یافت می‌شود.

با غور در اسما و صفات الهی بعضی را متبوع و بعضی را تابع می‌یابیم. پس جوهر مظهر ذات الهی است از حیث این که قیومت و تحققش به ذاتش است و متبوع است و اعراض نیز مظاهر صفات و تابع ذات هستند. البته این صفات از حیث مفهوم و معنا تابع هستند و اگرچه وجود ذات با صفات واحد است. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۳ ق، ج ۴، ص ۳۹۳)

همان‌طور که حقیقت جواهر پیوسته به واسطه اعراض پنهان است، ذات الهی نیز با اسما و صفات خود محجوب است و همان‌طور که جوهر با انضمام صفتی از صفات، جوهری خاص و مظهر برای اسم خاص می‌شود، همین‌طور ذات الهی با اعتبار صفت خاص اسم خاصی از اسماء کلی و جزئی است و همان‌طور که صفات مخصص برای جواهر است مثل فصول و... بعضی اعم و بعضی اخص مثل فصول قریب و بعید و توابع آن‌ها تا به انضمام آن‌ها جنس خاصی یا نوع خاصی می‌شود پس همین‌طور صفات الهی برخی از آن‌ها اعم هستند و احاطه آن‌ها بیشتر است و بعضی از آن‌ها اخص است و احاطه آن‌ها کمتر است. پس اسم حاصل از انضمام اعم به منزله جنس برای اسم حاصل از انضمام اخص است و این به منزله نوع است و مثال برای آنچه به منزله جنس است برای آنچه به منزله نوع است مثال نسبت عالم به سمیع و بصیر است و همان‌طور که از اجتماع جواهر بسیط، جواهر مرکب دیگری متولد می‌شود، همین‌طور از اجتماع اسماء کلی، اسماء دیگری متولد می‌شود.

(همان، ص ۳۹۴) و همان‌طور که در خارج نوع بسیط‌اند و در عقل به حسب تحلیل ذهنی مرکب‌اند مانند عقل و نفس و غیر آن و گاه مرکب خارجی از بخشه‌ای معنوی وجودی، مانند ماده و صورت و یا از بخش‌هایی که در طبیعت با هم اختلاف دارند؛ مانند مرکبات معدنی و نباتی و حیوانی و غیره‌اند؛ همین‌طور این حکم در انواع اسما جاری است، برخی از اسما بسیط عینی هستند ولی دارای حد تفصیلی و گسترده‌ای مانند اسم حی هستند زیرا مفهوم آن ترکیبی از دراک فعال است و برخی دیگر مرکب‌اند مانند حی قیوم و همچنان که کلیات جواهر و انواع محدود و دارای مرزی معین‌اند، همچنین کلیات اسما محدود و منحصرند و همچنان که تمامی جواهرات در احاطه نفس رحمانی و هیولای عقلی کلی اشتراک دارند؛ همچنین همه اسما الهی در احاطه ذات احدیت بر ایشان با هم اشتراک دارند و همان‌طور که کلیات جواهر و انواع منحصر هستند همین‌طور کلیات اسما هم منحصر است و همان‌طور که اشخاص جواهر نامتناهی است، فروع اسما نیز نامتناهی است. (همان، ص ۳۹۵)

و همان‌طور که تجلیات الهی که مظهر صفات متکثر الهی هستند، نامتناهی است؛ اعراض نیز متکثر و نامتناهی است. اگرچه اصول و امهات اعراض دارای حد نهایی و متناهی و محدود در نه مقوله‌اند که در اصول و کلیات صفات الهی معانی مناسب آن مقولات یافت می‌شود. چنانچه کم متصل شدت وجود خدای متعال در عالم طبیعت و در عالم عقل است. وقتی سرمدیت خدای متعال در عالم طبیعت و مشابه آن ظهور پیدا کند کم متصل غیر قار می‌شود، اسمای خدای متعال کم منفصل و عدد، سمع و بصر کیف، استوای بر عرش این، ازلیت متی پس اسم «قدوس» برای انواع مجرد و اسم «مصور» برای صورت جوهری دادن و اسم «اول و آخر» مناسب مقوله متی و اسم «رافع و خافض» مناسب مقوله این و اسم «متقدم و متأخر» و اسم «باسط الیدین» برای مقوله وضع و اسم «محصی» برای کم منفصل و اسم «کبیر، عظیم و باسط» برای کم متصل و اسم «سمیع و بصیر» برای کیف نفسانی و اسم «علی اعلی» و «خالقیت» برای اضافه و اسم «مالک الملک» برای جده و اسم «مبدع» و «کل یوم هو فی شان» برای فعل و اسم «قابل التوب» و استجاب دعا، اخذ صدقه و مانند آن برای انفعال است. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱، ص ۴۱؛ همو ۱۴۱۳ ق، ج ۴، ص ۳۹۵)

با توجه به آنچه ذکر شد، هر موجودی از موجودات بشمار که از اجزا و اشیای این جهان‌اند، مظهر اسم خاص و ویژه از اسماء الهی هستند و همان‌گونه که اجزا و بخش‌های

این جهان در آن‌ها اجناس و انواع و اشخاص و جواهر و اعراض است و اعراض، کم، کیف، متی، این، وضع، جده، اضافه، فعل و انفعال می‌باشند؛ همین‌طور در اسمای الهی، اسمای جنسی و نوعی و جوهری و عرضی و کیفی و غیر آن وجود دارد و هر موجودی در این عالم شهادت سایه ایست که بر آنچه در غیب جهان اسما است دلالت می‌کند.

۷. انسان کامل مظهر جوهریت ذات الهی

در نظر ملاصدرا ذات حق تعالی جوهر است و از آنجاکه همه ماسوا مظاهر اسما و صفات حق تعالی هستند. مظهر جوهریت ذات باری انسان کامل است که از آن به «الله» تعبیر می‌کند. انسان کامل مظهر اسم «الله» است که دربرگیرنده تمام مظاهر اسما الهی و خلیفه و جانشین خداوند در زمین و مثال و مانند نور الهی در آسمان اوست. به همین جهت در انسان کامل و مظهر جامع که تمام آنچه در عالم اسماء و مظاهر آفاق است، در این عالم صغیر است. پس همان‌گونه که اسماء الهی به حسب معانی مفصلی که دارند در معنی اسم الله یکجا و خلاصه می‌شوند، همان‌گونه حقایق مظهر آن‌ها که اجزاء و بخش‌های عالم کبیر آفاقی هستند در مظهر اسم الله که عبارت از انسان کامل و به اعتباری صغیر و به اعتبار دیگر عالم کبیر بلکه اکبر است، جمع و خلاصه می‌شود. خداوند در انسان هرچه در عالم ایجاد کرده از اقسام جواهر و اعراض و بسایط و مرکبات و ارواح و اجسام در انسان جمع کرده است و به صورت کوچک شده همین عالم است که همه قوای عالم در او جمع است مانند خلاصه یک کتاب و نسخه موجز منتخب از آن است. (همو، ۱۳۶۰، ص ۱۳۴)

انسان کامل جامع به جمیع آنچه در عالم کبیر است از جواهر و اعراض و آسمان و زمین و ستارگان و ملک و جن و حیوان و جنت و نار و کتاب و صراط و میزان و ... است. او خلیفه بر روی زمین است جوهر، ذاتش و اعراض صفاتش است؛ آسمان، سرش و ستارگان، حواس او و خورشید، قلب او و زمین، بدن او و کوه‌ها، استخوان‌های او و پرندگان، قوای ادراکی و وحوش، قوای تحریکی اوست. پس هرچه که خداوند در عالم ملک و ملکوت ایجاد کرده است مأمور به اطاعت از انسان کامل و سجده به اوست و او مظهر همه اسماء است. (همو، ۱۴۱۳، ق، ج ۴، ص ۴۰۹)

۸. آثار رویکرد خاص صدرا به جوهر و عرض

با توجه به تبیین جدید ملاصدرا در پرتو اصالت وجود، جوهر و عرض هم معنی و هم مصداق دارد. البته همان‌گونه که با توجه به معنای مشهور، شناخت جوهر به گونه مستقیم ممکن نیست، در حکمت صدرایی نیز همین‌گونه است و تنها اعراض قابل شناسایی است نه ذات و جوهر؛ اما با این تحلیل وجود ربطی ماسوا قابل اثبات است. موجودات هنگامی که در قیاس با یکدیگر لحاظ می‌شوند، برخی جوهر بوده، از وجود نفسی برخوردارند و برخی عرض هستند و دارای وجود ناعت می‌باشند و بعضی دیگر معنای حرفی دارند، ولیکن اگر موجودات در قیاس با واجب تعالی سنجیده شوند، همه آن‌ها روابط هستند که صدرا از آن‌ها تعبیر به اعراض می‌کند. تأثیری که رابط بودن یا عرض بودن ماسوای واجب در مباحث فلسفی می‌گذارد، برچیدن بساط ماهیات و الحاق مفاهیم ماهوی به دیگر مفاهیم غیر ماهوی است چرا که برای آن ماهیت نمی‌توان تصور کرد؛ زیرا ماهیت، «ما یقال فی جواب ما هو» است؛ از این جهت از ماهیت به مقوله یاد می‌شود و ماهیات معهود ده‌گانه به عنوان مقولات عشر معروف اند. مقوله، چیزی است که به طور مستقل اولاً در ذهن سائل یافت می‌شود که وی بعد از تصور اجمالی آن، از ذات او جست‌وجو می‌کند و ثانیاً در ذهن مجیب حضور می‌یابد و ثالثاً به صورت مبسوط در ذهن سائل متبلور می‌شود؛ بنابراین، در تمام این اطوار، شیء مستقل و قابل لحاظ نفسی است و از طرف دیگر، موجود رابط هرگز در هیچ ذهنی، مادامی که ربط است، واجد لحاظ استقلالی نبوده، به صورت شفاف و منفرد حضور نمی‌یابد. براساس این دو مقدمه موجود رابط دارای ماهیت نبوده، آنچه از رابط انتزاع می‌شود اصلاً از سنخ مقوله مصطلح نیست. (جوادی آملی، ۱۳۸۲ش، ج ۳، ص ۳۱۰)

چنان‌که در مطالب قبل ذکر شد که مقسم جوهر و عرض بر مبنای حکمت متعالیه وجود است. در سایه این تحلیل، معیت ذات خداوند با اسماء و صفات که صدرا با نام اعراض از آن‌ها یاد می‌کند تفسیر جدیدی به خود می‌گیرد. مثل معیت عرضی و ذاتی یا معیت جوهر و عرض به معنای مشهور یا معیت ماهیت با وجود نیست زیرا حق تعالی اصلاً ماهیت کلی نیست بلکه حقیقت او وجود مقدس بسیط صرفی است که هیچ اسم و رسم و حدی ندارد و هیچ برهانی برایش اقامه نمی‌شود؛ بلکه او برهان هر چیزی و شاهد هر عینی است. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۳۹۰) در بیان دیگر ملاصدرا این‌گونه شرح می‌دهد که حق تعالی با همه موجودات معیتی ثابت دارد و ظهوری خاص در همه هویات دارد که این معیت مانند معیت جوهر با جوهر یا جوهر با عرض یا عرض با یکی از آن دو

نیست بلکه شدیدترین معیت است حتی شدیدتر از معیت وجود با ماهیت. پس ممازج و مواصل و مغایر و مفاصل و متحد با هیچ موجودی نیست نه مثل اتحاد موجود با موجودی و نه مثل اتحاد ماهیت متحصله با ماهیت متحصله دیگری بلکه همان‌طور که امام الموحیدین حضرت علی علیه‌السلام فرمودند: «مع کل شیء لا بممازجه و غیر کل شیء لا بمزایله» (نهج البلاغه، خطبه ۱)

۹. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

ملاصدرا با توجه مبانی خود چون اصالت وجود، وحدت شخصی وجود و امکان فقری که از مسائل بنیادین فلسفه اوست، در تفسیر آیات مربوط به اسما و صفات الهی معنای مشهور جوهر و عرض که در فلسفه موردنظر است را کنار می‌گذارد و معنای جدیدی بر آن‌ها اطلاق می‌کند.

بر اساس معنای مشهور مقسم جوهر و عرض ماهیت است. ملاصدرا وقتی با لحاظ این معنا، آیات اسما و صفات الهی را تفسیر می‌کند، جوهر و عرض را از ذات حضرت حق سلب می‌کند و آن دو را از اقسام صفات سلبی و تقدیسی خداوند به شمار می‌آورد؛ اما با نظر به مبانی خاص خود مقسم آن دو را وجود می‌داند و تبیین تازه از جوهر و عرض ارائه می‌کند؛ که این تحلیل بیانگر این مطلب است که تنها یک حقیقت بسیط وجود دارد که این حقیقت منزله از هرگونه کثرت و نقص است. این حقیقت بسیط در ذات خود فیاض است و با وجودش که عین ذات اوست، منشأ جهان است. پس همه موجودات اعم از محسوسات، معقولات و مجردات یک بنیاد واحد دارند و در حقیقت، شئون مختلف یا صفات متعدد همان بنیاد واحد هستند. در این تفسیر ذات الهی قیوم و متبوع و یگانه جوهر عالم هستی است که مظهر آن انسان کامل است و اسما و صفات ذات حق (ماسوا) مظاهر و تجلیات اویند که از آن‌ها تعبیر به عرض می‌شود. از این منظر اعراض یا ماسوای حق به عنوان وجود رابط قابل اثبات است و می‌توان برای جوهر و عرض مصداق در نظر گرفت و معیت قیومی ذات حق با اسما و صفات (دیگر موجودات) را تبیین کرد.

پی‌نوشت

۱. ماهیت به معنای هویت شی نیز به کار می‌رود که اعم از ماهیت به معنای چیستی اشیا است. در اینجا این معنا از ماهیت مورد نظر نیست.

کتاب‌نامه

قرآن کریم

نهج‌البلاغه

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۸۵ ه.ش)، الاشارات و التنبیها (ج ۱)، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، چاپ پنجم، تهران، سروش.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۴)، الشفاء (المنطق)، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۸۳ ه.ش)، دانشنامه علایی الهیات، همدان، دانشگاه ابن‌سینا و انجمن آثار مفاخر فرهنگی.

ابن عربی، محمد بن علی، (۱۹۶۶)، فصوص الحکم و التعليقات علیه، بیروت، دارالکتب العربیه.

ابن‌منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۵)؛ لسان العرب، قم، نشر ادب حوزه.

ارسطو، (۱۹۸۰)، منطق ارسطو، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، دارالقلم.

اشعری، ابوالحسن، (۱۴۰۰)، مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین، آلمان، ناشر فرانس اشتاینر.

تهانوی، محمد علی (۱۹۹۶)؛ کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.

جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۶)، ریح مختوم (ج ۱، ۱۰، ۷)، تحقیق حمید پارسانیا، قم، اسراء.

جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۲)، سرچشمه اندیشه، ج ۳، تنظیم عباس رحیمیان محقق؛ قم، اسراء.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲)؛ المفردات فی غریب القرآن، بیروت، دارالعلم.

سبزواری، هادی بن مهدی، (۱۳۸۳)؛ اسرار الحکم، تهران، مولی.

شیخ اشراق، شهاب‌الدین یحیی سهروردی، (۱۳۷۵)، مجموعه مصنفات، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

شیخ صدوق، ابن‌بابویه، محمد بن علی، (۱۳۸۸)، التوحید، تهران، ارمغان طوبی.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۹۸۱ م)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه (ج ۲ و ۳ و

و ۴)، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۰ ه.ش)، اسرار الایات و انوار البینات، تهران، انجمن اسلامی

فلسفه و حکمت اسلامی.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۷۸ ه.ش)، المظاهر الالهيه في اسرار العلوم الكمالیه، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۴۱۳ ق)، تفسیر القرآن الکریم (ج ۱ و ۲ و ۳ و ۴ و ۵ و ۶ و ۷)، چاپ دوم، قم، بیدار.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۳ ه.ش)، مفاتیح الغیب، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۴۱۷ ق)، الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه (ج ۱ و ۲)، چاپ دوم، بیروت، موسسه التاریخ العربی.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۴۲۰ ق)، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، تهران، حکمت.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۳)، المشاعر، چاپ دوم، تهران، طهوری.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، انجمن فلسفه ایران.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۷۸)، رساله فی الحدوث، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۰۴ ق)، نهاییه الحکمه، قم، مؤسسه نشر اسلامی.

طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵)؛ مجمع البحرین، تحقیق احمد حسین، تهران، کتابفروشی مرتضوی.

فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰)؛ کتاب العین، قم، انتشارات هجرت.

قرشی بنابی، علی اکبر، (۱۳۵۴)، قاموس قرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

قیصری رومی، محمد داوود (۱۳۷۵)؛ شرح فصوص الحکم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

واسطی زبیدی، سید مرتضی (۱۴۱۴)؛ تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، دارالفکر.