

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال دوازدهم، بهار ۱۳۹۹، شماره مسلسل ۴۳

بررسی جوهر و عرض از دیدگاه ملاصدرا و عرفان نظری

تاریخ دریافت: ۹۴/۱۲/۲۶

تاریخ تأیید: ۹۶/۱۰/۱۱

معصومه سادات ساری عارفی *

عباس جوارشکیان **

از منظر عرفان نظری و حکمت متعالیه به‌ویژه بر مبنای وحدت شخصی وجود، ماهیت، احکام آن، نسبت ماهیت با وجود و مسائل مترتب، تصویر متفاوتی از مکاتب فلسفی پیشین به‌ویژه مشاء می‌یابند. بالتبع جوهر و عرض نیز که از مقولات ماهوی هستند تبیین متفاوتی می‌یابند. این پژوهش به ترسیم جوهر و عرض از دو منظر ملاصدرا و عرفان نظری می‌پردازد و سرانجام براین اساس، جوهر و عرض در حکمت متعالیه و عرفان نظری، با وجود حفظ صورت اصطلاحی سیری استکمالی در جهت عمومیت معنایی و نیز گستره سعه وجودی طی می‌کند. در منظر ملاصدرا، در جوهر، سه عنصر «بدون موضوع بودن»، «مقوم بنفسه بودن» و «تقویم غیر» حفظ می‌شود با این تفاوت که اولاً تبیین جدیدی از موضوع، تقویم و علیت در مراتب گوناگون ارائه می‌شود و ثانیاً، این سه در یک جهت یکسان، ترسیم می‌شوند. به تناسب تغییر تفسیری در معنای جوهر، عناصر مبین عرض شامل نیاز به موضوع و نیازمندی در تقویم به

* دانشجوی دکتری دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد (m.arefi1367@gmail.com).

** دانشیار و عضو هیئت علمی دانشگاه فردوسی مشهد (javareski@um.ac.ir).

غیر در رابطه با جوهر دگرگون می‌شوند و عرض مراتب و تقسیمات متنوعی می‌یابد. در عرفان نظری نیز همگام با رویکرد نهایی ملاصدرا، رابطه جوهر و عرض، تقسیمات آنها و عناصر سازنده تبیین معنایی آنها دارای تفاوت نگاه مرحله‌ای می‌گردد.

واژگان کلیدی: جوهر، عرض، وجود منبسط، ظهور، تشکیک، حکمت

متعالیه، عرفان نظری.

مقدمه

در تلقی فلسفی، موجودات امکانی به دو قسم جوهر و عرض تقسیم می‌شوند. این تلقی ویژگی‌های وجودی متفاوت و اقسام گوناگونی را برای این دو موجود قائل است. در عرفان نظری نیز ترسیم دیگری از جوهر و عرض صورت گرفته است که با رویکرد فلسفی تفاوت دارد. در این نگاه، تعریف جوهر و عرض، ویژگی‌های آنها، رابطه آنها با امور دیگر با دیدگاه فلسفی درباره آنها تفاوت دارد. این دو ترسیم متفاوت، در آثار ملاصدرا نیز به چشم می‌خورد. به نظر می‌رسد ملاصدرا در نهایت در تبیین وحدت شخصی وجود به دیدگاه دوم گرایش داشته است. در این تحقیق نخست به تصویر اجمالی جوهر و عرض فلسفی و تلقی دیگر ملاصدرا از جوهر و عرض و ویژگی‌های آنها که با نگاه عرفان نظری سازگاری بیشتری دارد می‌پردازیم، سپس به تبیین دیدگاه ابن عربی و شارحان او در جوهر و عرض اشاره می‌کنیم. سؤالاتی که در این بحث مطرح می‌شود این است که عناصر اصلی مبین جوهر و عرض به عنوان دو وجود منفک تحلیلی چیست؟ نسبت این دو در رابطه با یکدیگر به عنوان وجود عینی و یا مظهر حقیقی چگونه است؟ آیا می‌توان براساس عناصر اصلی، نگاه مرحله‌ای فراگیری به دو رویکرد جوهر و عرض فلسفی و عرفانی داشت؟

۱. توضیح جوهر و عرض از دیدگاه ملاصدرا

از دیدگاه ملاصدرا، موجودات ممکن، به دو قسم تقسیم می‌شوند: جوهر و عرض، زیرا موجود یا در محل قرار دارد و یا چنین نیست که در محل قرار داشته باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ب: ۳۳۶؛ همو، ۱۹۸۱: ۲۲۹/۴).

۱-۱. توضیح چیستی جوهر

ملاصدرا معتقد است محال است که هر موضوع، موضوعی داشته باشد و باید سلسله موضوع داشتن، به موضوعی که موضوعی ندارد منتهی شود. موضوعی که خود فاقد موضوع است همان جوهر است. جوهر مقوم عرض و غیرمقوم به آن و مقدم بر آن است. جوهر، موجود بدون موضوع است؛ یعنی فاقد محلی است که آن محل از او بی‌نیاز باشد، خواه در محلی که بدو نیازمند است پدیدار شود - که همان صورت است - خواه این گونه نباشد - که هیولی و جسم است - (همو، بی تا ب: ۴۴-۴۷؛ همو، ۱۳۶۰: ۲۱؛ همو، ۱۳۶۳: ب: ۳۳۶). در توضیح بیشتر این مطلب می‌توان گفت که معنای جوهر یا لازم مساوی آن، چیزی است که در موضوع نیست. «عدم وجود در موضوع» اعم از عدم وجود در محل است، زیرا موضوع اخص از محل است. بنابراین جوهر اعم از این است که در محل قرار داشته باشد یا این گونه نباشند. در هر دو صورت، جوهر در موضوع قرار ندارد (همو، ۱۹۸۱: ۲۳۴/۴؛ همو، بی تا ب: ۴۷). ملاصدرا همین مفهوم جوهر را دارای صلاحیت جنسیت می‌داند. اما در مواردی با ارائه دلالتی، جنسیت جوهر برای صورت نوعی، جنسی و هیولی را رد می‌کند و مفهوم جوهر را عرض عام برای جواهر می‌داند (همو، ۱۴۲۲: ۳۰۵-۳۱۱؛ همو، ۱۳۵۴: ۴۷؛ همو، ۱۳۶۰: ۲۱).

افزون بر این، از دیدگاه او، جوهر تعریف حدی ندارد، زیرا جوهر بسیط است و فاقد جنس است. چیزی که جنس ندارد، فصل نیز نخواهد داشت. از این

رو راه تعریف آن در ذکر خواص منحصر می‌شود (همو، بی تا ب: ۴۳؛ همو، ۱۴۲۲: ۱۳). از نظر ملاصدرا تقسیمات جوهر نیز این گونه است که جوهر یا قابل ابعاد سه‌گانه است که همان جسم است، یا این گونه نیست. اگر جوهر، جزئی از جسم باشد که به وسیله آن، جسم، جنس یا نوع بالفعل می‌شود، صورت امتدادی یا طبیعی است، یا جزئی از جسم است که جوهر به وسیله آن بالقوه است که در این صورت، ماده است. اگر جوهر، جزء جسم نباشد، و به صورت مستقیم، در آن تصرف کند، نفس است. در غیر این صورت، جوهر، عقل خواهد بود (همو، ۱۹۸۱: ۲۳۴/۴؛ همو، ۱۳۶۳ ب: ۳۳۷).

۲-۱. توضیح چستی عرض

ملاصدرا نخست تعریفی از عرض بیان می‌کند که متأثر از نگرش متقدمین است. بر اساس این تعریف، عرض، موجود در شیئی است که این شیء از جهت قوام و نوع، فی نفسه متحصل و غیرمقوم به عرض است. در واقع، وجود فی نفسه عرض، عیناً وجودش برای جوهر خود است. البته به صورت جزئی از موضوع بدون این که مفارقتش از آن صحیح باشد، نیست (همو، بی تا ب: ۴۴-۴۳؛ همو، ۱۹۸۱: ۲۳۴/۴؛ همو، ۱۴۲۲: ۳۰۵). مراد از این قید که قوام عرض به غیر موضوعی که در آن است صحیح نیست، وابستگی وجود شیء از حیث طبیعت به محل و از حیث تشخیص به محل معین است. به همین سبب، تفاوت بین وجود عرض در موضوع خود و وجود جسم در زمان و مکان و موارد دیگر شکل می‌گیرد. مقصود از قید «فی شیء» نیز، محال بودن یک عرض در دو شیء است. قید «لا کجزء» نیز بیانگر این است که وجود عرض جزء موضوع خود نیست. برخلاف وجود جزء در کل و وجود طبیعت جنس در طبیعت نوع، از حیثی که دو طبیعت هستند و موجود در اشیاء دیگر و جزئی از آنها محسوب می‌شوند.

قید «غیر متقوم بدان است» نیز برای احتراز از وجود صور جوهری است که در ماده حلول می‌کند و با تقوم آن، ماده، نوع بالفعل می‌شود (همو، ۱۹۸۱: ۲۳۹/۴-۲۳۶). ملاصدرا همچنین تعریف حلول را که بودن شیء به نحوی که وجود فی نفسه‌اش، وجود برای شیء دیگر به نحو اتصافی باشد، بر عرض صادق می‌داند. در حلول عرض، حال ضرورتاً به محلش در وجود ذات شخصی و هم در قوام ماهیت نوعیش نیازمند است (همان: ۲۳۲). ملاصدرا در کنار ارائه تبیینی از عرض که تصویری فی نفسه و در عین حال لغیره در رابطه با جوهر است، در مباحث حرکت جوهری، تبیین دیگری از عرض ارائه می‌کند که تصویری فی‌غیره از عرض است، و بر اساس آن عرض از لوازم وجود جوهر است. ملاصدرا بیان می‌کند که جوهر یا صورت نوعیه و یا طبیعت، علت فاعلی و به اصطلاح افاده‌کنندهٔ اعراض جسم نیست. بلکه این اعراض از لوازم صورت نوعیه‌اند. به همین دلیل ملاصدرا معتقد است جوهر و عرض با یک جعل، ایجاد می‌شوند. به عبارتی یک وجود و یک واقعیت خارجی است که هم مصداق جوهر و هم مصداق اعراض است (همان: ۱۰۲/۳؛ عبودیت، ۱۳۸۸: ۳۲۴/۱).

ملاصدرا در عبارت دیگری معتقد است که وجود هر جوهر جسمانی مستلزم عوارضی است که از آن منفک نمی‌شوند و لازم جوهر و مشخص اویند. بنابراین همان واقعیتی که خود مصداق جوهر و یا ماهیتی جسمانی است، ذاتاً مصداق متکمم و... است. به عبارت دیگر، اعراض موجود در یک جوهر با وجود همان جوهر موجودند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۰۴/۳؛ عبودیت، ۱۳۸۸: ۳۲۴-۳۲۵). ملاصدرا براساس این تحلیل از عرض، اجناس عالی عرض را نه عدد می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۴-۲۱) این اجناس، تعریف حدی ندارند، زیرا جنس و

فصلی ندارند. عنوان عرضیت که این نه عدد را در بر می‌گیرد از لوازم اعراض است (همو، ۱۴۲۲: ۳۱۳). ملاصدرا گذشته از این تلقی از جوهر و عرض تبیین جدیدی از جوهر و عرض، نزدیک با تلقی عرفانی ارائه می‌دهد که در ادامه مطلب بدان می‌پردازیم.

۲. تلقی دوم ملاصدرا از جوهر و عرض

اکنون به توضیح تلقی دوم ملاصدرا از جوهر و عرض می‌پردازیم. نخست چستی جوهر را از نظر می‌گذرانیم.

۱-۲. توضیح چستی جوهر

ملاصدرا در دیدگاه نهایی خود، جوهر را بدین نحو تبیین می‌کند: هنگامی که در حقایق اشیاء دقت کنیم، برخی از آن‌ها را متبوع و پوشیده به عوارض و برخی را تابع می‌یابیم. حقایق متبوع، جواهراند. با توجه به این که از منظر ملاصدرا، وجود، همه جواهر را فرامی‌گیرد و به صورت هر یک متجلی می‌شود. پس همه جواهر با یکدیگر متحدند. این اتحاد هم در مرتبه عین (وجود خارجی جوهر)، هم در مرتبه مفهوم (وجود ذهنی جوهر) و هم در مرتبه حقیقت و مبدأ (وجود عقلی یا مثل نوری) می‌باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۱۲/۲). به عبارت دیگر جواهر به لحاظ ذهن و خارج متحد هستند. این اتحاد که به عالم ذهن بازمی‌گردد، اشتراک معنوی مفهوم جوهر را تأمین می‌کند. اتحاد دیگر مربوط به حقیقت و وجود خارجی جواهر است. حقیقت و روح خارجی همه جواهر یک مثال عقلی است که عقل العقول است. مثال عقلی جوهر، در عالم عقول، مثال سایر عقول و مبدأ حقایق نوری است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۵۶۲/۹).

هر یک از مراتب سه‌گانه جوهر ذهنی، عقلی و مادی، مظهر قیومیت ذات الهی

است و حقیقت جوهری که جامع این مراتب گوناگون است، وجود منبسط نامیده می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۱۴/۲-۳۱۲). ملاصدرا با تحلیل دیدگاه پیشینیان، معتقد است در مقام تحلیل ذهنی عقل اول به وجود مطلق و ماهیت خاص و امکان، حکم می‌کنیم که نمایانگر این است که اولین چیز که پدید می‌آید، وجود مطلق است. برحسب هر مرتبه از مراتب این وجود مطلق، ماهیتی خاص لازم می‌آید (همان: ۳۳۲؛ همو، بی تا الف: ۶-۹). این وجود، امری حقیقتاً واحد است. اما وحدت این وجود، عددی، نوعی یا جنسی نیست. این وحدت با تنزل خود، مصحح همه وحدت‌ها و منشأ همه تعینات است (همو، ۱۹۸۱: ۷۵/۹؛ جوادی آملی، بی تا الف: ۹).

عمومیت وجود مطلق نیز به نحو کلی نیست. زیرا وجود، فعلیت صرف است و کلی چه طبیعی و یا عقلی، امری مبهم است که در وجود خود به انضمام شیئی که او را تحصیل ببخشد، نیازمند است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۲۸/۲-۳۲۱؛ همو، ۱۴۲۰: ۳۱۳؛ همو، ۱۳۶۳ الف: ۶). این وجود، لابشرط قسمی، به قید اطلاق سعی مقید است که با حضور اطلاق او غیری باقی نمی‌ماند و اغیار، ظهور این مطلق منبسط‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۹۶/۲، ۳۱۲؛ همو، ۱۳۸۶: ۴۸/۵؛ همان: ۵۳۶/۴). براین اساس، این وجود، صرف نور و حیات ساری در همه آسمان‌ها و زمین است. این سریان در هر مرتبه برحسب همان مرتبه است، به همین دلیل تصور می‌شود که کلی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳ الف: ۴۱؛ همو، ۱۳۶۰: ۷۰؛ همو، ۱۴۲۰: ۳۱۳).

با وجود سریان، در حد معین از قدم، حدوث، تقدم، تأخر، کمال و نقص محدود نمی‌گردد. بلکه برحسب ذاتش بدون انضمام شیء دیگر، متعین به تمام تعینات وجودی و خارجی است و حقایق خارجی از مراتب و انحاء تعینات او

سرچشمه می‌گیرند (همو، بی تا الف: ۶). بنابراین منشأ وجود و ملاک تحقق حقایق متعدد خارجی، امر واحدی است که همان حقیقت وجود منبسط است. منشأ تعدد این حقایق نیز تعینات اعتباری است (همو، ۱۹۸۱: ۳۲۱/ همان: ۱۸۲/۵). با توجه به این توضیحات، تمثیل ملاصدرا برای تبیین این نحوه وجود، عبارت است از این که نسبت این وجود به موجودات عالم، از جهی مانند نسبت هیولی اولی به اجسام شخصی و کلی طبیعی مانند جنس الاجناس به انواع تحت آن است (همو، بی تا الف: ۷).

۲-۲. توضیح چستی عرض

از دیدگاه صدرالمتهلین، با تأمل در حقایق اشیاء درمی‌یابیم که حقایق تابع جواهر، اعراضند و وجود منبسط، هر دو این حقایق را فرامی‌گیرد و به صورت هر یک متجلی می‌شود (همو، ۱۹۸۱: ۳۱۲/۲). با توجه به این که از دیدگاه ملاصدرا جوهر امکانی یا وجود منبسط، فراگیر همه مراتب جوهری و عرضی است و هویت واحدی دارد. بنابراین عالم، منحصر به این جوهر است و ظاهراً، جایی برای باور به موجود دیگری به نام عرض باقی نمی‌ماند. مگر این که اعراض را همان تعینات، وجوه، مراتب و اطوار وجود منبسط بدانیم. در این صورت فرق جوهر با عرض، فرق امر مطلق با قیود، تعینات آن است. بدین ترتیب، همه جواهر و اعراض در حکم عرض برای جوهر کلی هستند.

از طرف دیگر، ملاصدرا، نسبت جوهر به اعراض را به نسبت ذات به صفات الهی تشبیه می‌کند و معتقد است که اعراض، برحسب مراتبشان در عوالم مختلف، مظاهر صفات الهی‌اند که تابع حقیقت ذات می‌باشند. این عبارات، بیانگر این است که او علاوه بر مراتب عرضی که وجود منبسط فراگیر آنهاست، قائل به مراتب عرضی دیگری است که می‌توان تابعیت را مشخصه این مراتب دانست (همان: ۳۱۲).

۳. توضیح جوهر و عرض از دیدگاه عرفان نظری

در ادامه به توضیح دیدگاه عرفا درباره جوهر و عرض می‌پردازیم و بحث خود را از توضیح چیستی جوهر آغاز می‌کنیم.

۳-۱. توضیح چیستی جوهر در عرفان نظری

در عرفان نظری با عباراتی نظیر دیدگاه نهائی ملاصدرا، روبروئیم. از منظر عرفان هم، اگر انسان در حقایق خارجی دقیق شود بعضی از حقایق را متبوع و بعضی از حقایق را تابع و وصف خواهد دید. حقایق تابع را عرض و حقایق متبوع را جوهر می‌نامند. جامع بین این دو حقیقت، اصل وجود است که گاه به صورت تابع و گاه به صورت متبوع تجلی می‌کند. در این منظر، تنزل وجود، تابع مظهر و عین ثابت موجود در حضرت علم و مقام واحدیت است (آملی، ۱۳۶۷: ۵۱۳؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۷۵).

آنچه از بررسی متون عرفانی به دست می‌آید، تلقی وحدانی از جوهر است، زیرا عرفا حقیقت وجود را واحد می‌دانند و به کثرت وجودی موجودات، باور ندارند. از نظر ایشان، همه جواهر در عین وجود (وجود خارجی جوهر) و در مفهوم جوهر (مفهوم ذهنی جوهر) متحدند. به عبارت دیگر جواهر به لحاظ ذهن و خارج متحد هستند. این اتحاد که به عالم ذهن بازمی‌گردد، اشتراک معنوی مفهوم جوهر را تأمین می‌کند و هنگامی که به عالم عین باز می‌گردد، یگانگی جوهر در عالم را نتیجه می‌دهد (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۴۰۵؛ آملی، ۱۳۶۷: ۵۱۳). این حقیقت جوهری کلی، نفس رحمانی نامیده می‌شود (قیصری، ۱۳۷۵: ۷۵؛ همو، ۱۴۲۲: ۲۲۷/۵، همان: ۳۵/۲) که قابل همه صوری است که بر آن عارض می‌شوند. همه کمالات و نقائص با نظر به مراتب این وجود، بدو منسوب‌اند و این وجود، مظهر کلی حق تعالی است (آملی، ۱۳۶۸: ب: ۶۸۶).

بنابراین، از نظر عرفان، جوهر کلی، حقیقت واحدی است که متعین به تعینات متعدد جوهری و عرضی ذهنی، عقلی و مادی می‌باشد و معروض مشترک تمام این تعینات قرار می‌گیرد. این حقیقت، در مقام اول منشأ ظهور جواهر و در مرتبه دوم منشأ تحقق اعراض می‌شود. همچنین این وجود، مظهر قیومیت و حقیقت ذات و اعراض هم مظهر صفات تابع ذات دانسته شده است (آملی، ۱۳۶۷: ۵۱۴؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۷۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۵۶۶/۹). در ادامه به تبیین ویژگی‌های جوهر کلی از دیدگاه عرفان نظری می‌پردازیم.

باید توجه داشت که در عرفان نظری، بر هر چه که تحقیقی عام و علی الجممله دارد، حقیقت اطلاق می‌شود. بنابراین بر آنچه که تحققش به ذات خود است و آنچه که در وجود علمی یا عینی به تحقیق آنچه به ذات خود متحقق است، تحقق دارد، حقیقت اطلاق می‌شود. از این جهت، بر حق، خلق، اعراض و جواهر صدق می‌کند (آملی، ۱۳۶۸ ب: ۶۱۹). براین اساس، آملی معتقد است که وجود منبسط امری حقیقی و عام است که از حضرت ذات بر موجودات علمی و عینی به نحو ازلی و ابدی فائض است (ممو، ۱۳۶۸ ب: ۶۱۷). به علاوه این حقیقت، احدیت جامع اطلاق، تقیید، فعل، انفعال، تأثیر و تأثر است. از وجهی مطلق و فعال و از وجهی مقید و منفعل است و از حیث ذات قابل حضرت احدیت ذاتی است. حقایق نیز، قابل او هستند و او فاعل آنها از حیث کمالات پنهان در ذاتش است. همچنین، وحدت ذاتی و صرافت هنگام خالی بودن از اضافه‌های منسوب بدان دارد. به عبارتی برحسب اصل ذات غیرمتعین، لابشرط، واحد و متصف به وحدت اطلاق است (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۴۰۷؛ آملی، ۱۴۲۲: ۶۷/۲؛ همان: ۲۵۱/۱).

۲-۳. اثبات جوهر کلی

استدلالی که در تبیین این حقیقت، در دیدگاه عرفان ارائه می‌شود به این

صورت است که جوهر عین افراد جواهر در خارج است. این مقدمه به مقدمه دیگری منضم می‌شود که حقیقت شیء که به واسطه آن محقق می‌شود، وجود است. پس حقیقت جوهر عین وجود افراد آن است که با بطلان تکثر ذاتی وجودها، وجود عام منبسط است. به عبارت دیگر در اینجا حکم یکی از دو متحد، حکم دیگری دانسته شده است. همانطور که وجود، حقیقت افراد است، از طرف دیگر حقیقت جوهر متحد با افراد است. این مقدمه که حقیقت جوهر عین افرادش در خارج است به واسطه عینیت جوهر و جنسیتش برای افراد جوهری شکل می‌گیرد (قیصری، ۱۳۷۵: ۳-۱۶؛ قمشه‌ای، ۱۳۸۷: ۷۰) علت جنسیت جوهر نسبت به انواع جوهری آنست که هم معنای جوهر در مفهوم آنها مأخوذ است و هم آثار مقوله جوهر بر آنها مترتب است. مفهوم جوهر به نحو مبهم در همه انواع جوهری مأخوذ است (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۴۲۴).

۲-۳. اعتبارات گوناگون جوهر

در جوهر عرفانی اعتبارات مختلفی لحاظ می‌گردد، اگر این حقیقت از حیث نسبت به انواع تحت آن، اعتبار شود، طبیعت جنسی است. به اعتبار اینکه تا این تجلی در ماهیاتی که تحت آن قرار دارد ننماید، هیچ حقیقتی متحصّل نمی‌شود، فصل منضم به جنس می‌گردد. به اعتبار این که این حقیقت در همه افراد انواع به نحو حصه تحقق دارد، طبیعت نوعی است. به عبارتی، افراد همان ظهورات اصل کلی‌اند و آنچه از کلی سعی با عوارض مشخصه در اشخاص ظهور دارد حصّه نامیده می‌شود. جنسیت، فصلیت و نوعیت از اعتبارات مختلف این حقیقت و معقولات ثانی عارض بر آن است (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۳؛ قمشه‌ای، ۱۳۸۷: ۷۰).

۳-۴. نحوه سریان جوهر کلی

ابن عربی برای تبیین نحوه سریان این حقیقت کلی به سفیدی کاغذ مثال

می‌زند که جزئی از سفیدی در کاغذ نیست، بلکه حقیقت آن در کاغذ ظاهر می‌شود (ابن عربی، بی‌تا: ۱۱۹/۱؛ همان: ۴۳۲/۲). به دلیل این‌که وجود منبسط بر حسب اصل ذات، لا بشرط و واحد اطلاقی است، از اجتماع با امور متکثر ابناء ندارد و در مراتب مختلف، تجزی نمی‌پذیرد و با همه مراتب بدون آن که به حد مرتبه‌ای متصف گردد همراهی می‌کند. هیچ یک از قیود ماهوی مراتب، قید او نیست. این فیض به حسب ذات خود، همه تعینات را داراست. بلکه حقایق مقید خارجی از مراتب ذات و انحاء تعینات او هستند. به علاوه باید توجه داشت که ظهور جوهر در مراتب مختلف، تابع استعداد مظاهر است (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۴۰۹-۴۰۷؛ ابن عربی، بی‌تا: ۴۲۷/۲). ابن عربی نیز در الفتوحات المکیه بیان می‌کند: «نفس رحمانی حقیقتی کلی است که متصف به وجود، عدم، حدوث و قدم نمی‌شود. در قدیم، هنگامی که بدان وصف شود، قدیم است و در حادث هنگامی که بدان وصف شود، حادث است. اگر گفته شود که عالم است یا عالم نیست، حق است و یا نیست، صحیح است. همه را می‌پذیرد و متعدد می‌شود. در هر موجودی نیز به حقیقت آن است و قبول تجزیه نمی‌کند» (ابن عربی، بی‌تا: ۱۱۹/۱). آملی نیز معتقد است که همه موجودات، مظهری از این حقیقت کلی و صورتی از آنند (آملی، ۱۴۲۲: ۵/۲۲۵).

۳-۵. مظهریت جوهر کلی

در عرفان نظری، این حقیقت، به اعتباری مظهر اسم رحمان است چون شامل همه حقایق می‌گردد. خداوند بواسطه اسم رحمان طلب ظهور نسب الهی را برآورد. به اعتبار دیگر نیز می‌توان این وجود را مظهر دو اسم آخر و ظاهر از امهات اسماء الهی دانست. از سوی دیگر در حیطه این وجود، اسماء فعلی هست. نکته دیگری که ابن عربی به آن اشاره می‌کند اینست که کلمات عالم همگی در نفس رحمانی مجملند اما تفصیل صور عالم غیرمتناهی است. دلیل این مطلب،

امداد دائمی نفس رحمانی با اسم باطن است (ابن عربی، بی تا: ۴۳۳/۲؛ ۲۸۳، ۳۹۹؛ آشتیانی، ۱۳۷۰: ۴۰۷). در عبارتی، جوهر و تعینات متعدد آن مظهر قیومیت ذات الهی دانسته شده است. به علاوه به سبب همین مظهریت جوهر برای ذات الهی، به نسبت روابط و آثار گوناگونی که در اسماء و صفات نسبت به ذات، مطرح می شود در جوهر نیز تقسیمات متنوعی مطرح می گردد (آملی، ۱۳۶۷: ۵۱۳-۵۱۴؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۷۶-۷۵).

۳-۶. تبیین ترتیب موجودات

این حقیقت کلی همیشه در صور مظاهر تنزل مترتب دارد به گونه ای که اولین تنزلش در صورت نفس کلی است (آملی، ۱۳۶۸ ب: ۶۹۵). ابن عربی بیان می کند که: «اولین خلقی که خداوند تعالی از نفسی که قابل گشایش صور عالم در اوست، آفرید، عقل یا قلم سپس نفس یا لوح، طبیعت، هباء، جسم، شکل، عرش، کرسی، اطلس، فلک کواکب ثابت، آسمان اول، دوم، هفتم، کره آتش، هواء، آب، خاک، معدن، نبات، حیوان، ملک، جن، بشر است» (ابن عربی، بی تا: ۳۹۶/۲). البته ایشان تصریح دارند که مقصود ذکر اسماء عالم و نه ترتیب وجود آنهاست و هر موجودی مراتب، احکام و نسبی معلوم و مقام متمیز و همچنین امور مشترک با سایر موجودات دارد. آملی نیز شبیه این ترتیب را بیان می کند (همان؛ آملی، ۱۴۲۲: ۲۲۷/۵). همچنین جوهر کلی به حسب اعتبار مدارج کمالات علمی و عینی به اسامی گوناگونی نیز نامیده شده است که توجه و تدقیق در این اسامی نمایانگر وجوه مختلف این وجود است (ابن عربی، بی تا: ۲۸۳/۲؛ آملی، ۱۴۲۲: ۳۷۹/۲؛ حسن زاده آملی، ۱۳۸۵: ۴۰-۳۹؛ همو، ۱۳۷۱: ۲۰۴).

۴. توضیح چیستی عرض در عرفان نظری

حال پس از توضیح چیستی جوهر از منظر عرفان، به توضیح حقیقت عرض از منظر عارفان می‌پردازیم.

۴-۱. حقیقت عرض

اهل عرفان در تبیین عرض، حقایق خارجی تابع را عرض فرض کرده‌اند که تابع جوهرند و جامع بین این دو حقیقت، اصل وجود است که گاه به صورت تابع و گاه به صورت متبوع تجلی می‌کند (آملی، ۱۳۶۷: ۵۱۳، آشتیانی، ۱۳۷۰: ۴۰۳) اعراض، تعینات جوهر دانسته شده است (قیصری، ۱۳۷۵: ۷۵؛ آملی، ۱۴۲۲: ۳۵/۲)، گاه نیز مابه‌الامتیاز فرض شده‌اند به این صورت که، جوهر (کلی بسیط) عین جواهر (جزئی مرکب) در خارج است. امتیاز جواهر، به اعراض لاحق است. به عبارت دیگر همه جواهر در طبیعت جوهری مشترکند و امتیاز جواهر از یکدیگر به امور غیر مشترک است. این امور متمیز که خارج از طبیعت جوهری است، اعراض است (آملی، ۱۳۷۵: ۵۱۴). البته در رابطه با این که امتیاز جواهر از یکدیگر به اعراض است باید به مظهریت اعراض و سنجش آن با صفات توجه داشت.

همچنین در نگاه عرفانی، عرض معنای عامی فرض شده است که شامل فصول و مابه‌ازای خارجی آن یعنی صور می‌شود (قیصری، ۱۳۷۵: ۲۴۰). ابن‌عربی بیان می‌کند: «هر صورتی در عالم، عرض در جوهر است. صورت متغیر است و جوهر واحد است و قسمت در صورت است» (ابن‌عربی، بی‌تا: ۴۲/۱). کثرت برحسب صور ظاهر در جوهر واقع می‌شود و از احکام مراتب است. البته از حیث جوهر تفاضلی میان تعینات نیست. عالم از حیث جوهر حکمی دارد که از حیث صورت ندارد (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۱۲۰؛ ابن‌ترکه، ۱۳۷۸: ۱۶۴/۲؛ ابن‌عربی، بی‌تا: ۴۵۳/۳). در برخی عبارات نیز مجموع عالم از آن جهت که عالم است، عرض

دانسته شده است و این اعراض عین جوهر کلی اند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۳۱۳-۳۱۱؛ ابن‌ترکه، ۱۳۷۸: ۵۲۷/۱؛ ابن‌عربی، بی‌تا: ۴۵۴/۲). تعیین مطلق الهی معروض مشترک مراتب و تعینات جوهری و عرضی است و تمام مراتب در یک نگاه جامع به عنوان اعراض بر آن، عارض می‌شوند. آملی در این مورد بیان می‌کند که عالم عبارت از هر چیزی ماسوای خداست. عالم، غیر از صوری که در عماء ظاهر می‌شود، نیست و عرض زائل یا در حکم زوال در اوست (آملی، ۱۴۲۲: ۳۵/۲-۳۲).

۴-۲. مظهریت عرض

در نگاه عرفانی، به جهت تبیین مابه‌الامتیازی اعراض و عدم ترکیب جوهر از عرض، جوهر مظهر ذات الهی و اعراض مظاهر صفات او توصیف شده‌اند. همانطور که صفات الهی مندمج در ذات اوست، به همین نسبت، اعراض که مظاهر صفاتند مندمج در جوهرند که مظهر ذات اوست و به نسبت صفات به ذات، تجلیات جوهرند. به علاوه، به واسطه صفات، اسماء متمایز می‌شود و صفات مبادی ظهور اسماء‌اند. به همین نسبت به واسطه ظهور اعراض که از لوازم ذات جوهرند و در آن مندمجند جوهر نیز متمایز می‌شوند. مثلاً بر اساس این تفسیر، نطق، مبدأ ظهور ناطقیت حیوان و نه مبدأ تحقق آن است. بنابراین انسان به ضمیمه نطق به حیوان، حیوان ناطق نمی‌شود، این ضمیمه موجب ظهور ناطق بودن است (قمشه‌ای، ۱۳۷۸: ۸؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۱۵-۱۴). البته باید توجه داشت که مراد از مظهریت اعراض نسبت به صفات حق این نیست که صفات به طور مستقیم بدون دخالت ذات الهی و جوهر خارجی که علت وجود اعراض است، منشأ ظهور اعراض گردد، بلکه جوهر خارجی با اعراض از تجلی حق تعالی با اسماء و صفات ظاهر می‌شوند (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۴۱۳).

۵. سنجش و مقایسه

اکنون و پس از توضیح مقصود ملاصدرا و عارفان از جوهر و عرض، به مقایسه دیدگاه آنان می‌پردازیم. ملاصدرا موجودات ممکن را به دو قسم جوهر و عرض تقسیم می‌کند. این نگاه در عرفان به صورت توجه به تابعیت و متبوعیت به نحو عام، در اصطلاح جوهر و عرض تبیین می‌پذیرد. البته باید به چند نکته توجه کرد. اول آن که جوهر و عرض فلسفی در آثار گوناگون ملاصدرا مورد بحث قرار گرفته است و ملاصدرا از رهگذر این نگاه تدریجا به تبیین جوهر و عرض در دیدگاه نهایی خود رهنمون می‌شود. البته باید توجه داشت که کدام عناصر جواهر و اعراض در این نگاه مرحله‌ای حفظ شده است. دوم آن که، نگاه عرفانی نسبت به نگاه فلسفی در این مقوله عام‌تر است، زیرا نگاه فلسفی در حیطه موجودات امکانی قابل طرح است و نگاه عرفانی از موجودات امکانی فراتر می‌رود و در نسبت صفات و ذات پیاده می‌شود و این عمومیت تلقی از جوهر و عرض، با توجه به منشأیت هستی‌شناختی اسماء و صفات، سبب مرحله‌ای شدن تبیین جوهر و عرض در منظر عرفانی می‌شود. همچنین با توجه به کاربرد اصطلاح جوهر و عرض در دیدگاه عرفا می‌توان مفروض داشت که برخی از جهات و تقسیمات جوهر و عرض فلسفی در نگاه عرفانی قابل پیاده شدن است. سوم آن که عمومیت این تقریر از جوهر و عرض را می‌توان دارای لوازم مختلفی از جمله تغییرات تبیینی در نسبت صفات با ذات الهی، اقسام توحید از جمله توحید ذاتی، صفاتی و افعالی، اختیار، شر و باز تبیین مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی حکمت متعالیه تصور کرد. ملاصدرا در نگاه اولیه خود، عرض فلسفی را موجود در موضوعی می‌داند که همان جوهر است و بدون جوهر قوامی ندارد. در واقع وجود فی‌نفسه عرض، وجود برای جوهر خود است. جوهر

فلسفی نیز، موجود بدون موضوع است. باید در این منظر به بعدی که میان جوهر و عرض وجود دارد، توجه داشت. جوهر و عرض، دارای دو قالب کاملاً منفک به عنوان وجود محدودند که بیانگر ویژگی‌های خاص وجودیند. ویژگی جوهر، بدون موضوع بودن، مقوم بنفسه و تقویم بخشی به عرض است که در رابطه دوم با عرض از دیدگاه ملاصدرا نیز با تغییراتی قابل تصویر است. در نگاه میانی، ملاصدرا به بازتبیین نسبت جوهر و عرض می‌پردازد که در واقع تبیین دوباره عرض از دیدگاه اوست. در این نگاه، رابطه جوهر و عرض به نحو لازم و ملزوم توصیف می‌شود و به یک جعل موجودند که کاملاً ترسیمی وابسته از عرض نمایان می‌کند. نگاه تقویمی به جوهر که نمایانگر علیت مباین است، به سمت تبیین جدیدی از علیت در راستای لازم وجودی بودن پیش می‌رود که تصویر منفک جوهر و عرض را به تصویر وجودی یکپارچه بدل می‌کند. در هر دو رویکرد، جواهر و اعراض در قالب تقسیم‌بندی‌های پیشین تصویر می‌شوند. تفاوت این دو ترسیم به تفاوت مبانی است که این دو بر آن، استوارند، نگاه اول براساس نگاه تبیینی به وجود و ترسیم علت و معلول است. برخلاف نگاه دوم که براساس وحدت حقیقت وجود و تشکیک مترتب بر آن، شکل می‌گیرد. البته این مبانی با بازتبیین در رویکرد نهایی ملاصدرا به چشم می‌خورد.

نکته دیگری که باید به آن توجه داشت، این است که سه عنصر بدون موضوع بودن، مقوم بنفسه و تقویم غیر در جوهر حفظ می‌شود با این تفاوت که تبیین جدیدی از موضوع، تقویم و علیت صورت می‌گیرد و این سه در یک جهت یکسان، ترسیم می‌شوند. به عبارتی بدون موضوع بودن در جهت عدم نیاز به تقویم غیر و مقوم بنفسه بودن و صفت قیومیت الهی تبیین می‌شود و تمییز میان

موضوع و محل نیازمند در تبیین جوهر حقیقی برمی خیزد. هرچند این نگاه، مراتب میانی جوهر و عرض براساس تبیین متناسب با آنها در عدم نیاز به موضوع، تقویم بخشی به غیر و نیاز به موضوع و نیازمندی در تقویم به غیر بودن در رویکرد تشکیکی را نفی نمی کند. مبنای اصلی تصویر جوهر براساس وجه تقویم بخشی آن است که سبب ترسیم مراتب میانی نیز می گردد. هرچند این مراتب، خود به جهت نیازمندی در تقویم به غیر، اعراضند. نهایتاً تقویم از خاصیت ظهوری مظاهر برمی خیزد که اعتباری نیست.

در قسمت مرحله اول تبیین نهایی ملاصدرا از جوهر و عرض با الفاظی شبیه به جوهر و عرض فلسفی، عرض تابع و جوهر متبوع دانسته شده است. رابط این دو حقیقت هم، وجود است که به صورت هریک جلوه گر می شود. مطابق با این تبیین، جواهر و اعراض تبیین سابق، بنابر اصالت وجود و وحدت حقیقت وجود به عنوان اعراض در وجود واحدی فراگرفته می شوند. اعراض گوناگون از لوازم وجودی جواهر متفرق بودن، فراتر رفته و همگی به صورت شئون یک جوهر کلی لحاظ می شوند. وجود منبسط برخلاف جواهر در نگاه اول، در عین موجود متشخص خارجی بودن دارای کلیت سعی تشکیک پذیرست. باید به چند نکته توجه داشت، اول آن که، این نگاه به یک وجود، زائیده توجه به مبانی نظیر اصالت وجود، وحدت حقیقت وجود و تشکیک متناسب با آن است. دوم آن که این وجود جهت تبیین مقام فعل الهی و قیام موجودات به خداوند است که همین وجه و سریانش در هر رتبه وجودی با ضمیمه لابلشرطیت و بدون موضوع بودنش، مصحح جوهر دانستنش از دیدگاه ملاصدرا و عرفا بوده است. سوم آن که، وحدت این وجود یک وحدت عینی و مشکک است، برخلاف وحدت

جنسی که غیرمشکک است. چهارم آن که، به دلیل پشتوانه هستی‌شناختی این وجود که نمایانگر اسماء الهی در مقام واحدیت است، در هر مرتبه، لزوماً براساس اقتضای اسم حاکم بر آن ظاهر می‌شود. ویژگی‌های وجودی خاص این وجود دلیل اصلی عنوان جوهر بر آن است که البته فضای متفاوتی از اصطلاح اول است و دارای اشتراکاتی با آن است.

در مرحله بعد، براساس فرض مظهریت مراتب جوهر نسبت به ذات الهی، یگانه جوهر، ذات الهی فرض می‌شود که صفات الهی و مجموع هستی اعم از جوهر، اعراض و نفس رحمانی در جایگاه اعراضش می‌نشینند. ذکر چند نکته لازم است، اول آن که مرحله اول تبیین ملاصدرا که براساس جوهر کلی یا وجود منبسط است در جهت تبیین توحید افعالی در دیدگاه او قرار دارد. اما مرحله دوم، کاملاً در راستای وحدت شخصی، ذات الهی را تنها جوهر لحاظ می‌کند که قائم بالذات، تقویم بخش و ظاهرکننده مراتب دیگر است. دوم آن که تبیین مرحله اول هم‌پیوند با مباحث اسماء، صفات و ذات الهی است و هستی‌شناسی وجود منبسط در آن موضوعیت می‌یابد. سوم آن که در عبارت ملاصدرا ظهورات مختلف جوهر سایه جوهر عقلی است. اما مثل عقلی در تبیین عرفانی جایی ندارد. بنابراین، به نظر می‌رسد که این مثل عقلی، نوعی حلقه واسط برای ارتباط وجود منبسط با مراتب جوهری، عرضی و عروض این مراتب بر جوهر کلی از دید ملاصدراست. البته باید در این میان به تبیین دیدگاه ملاصدرا در مثل و ارتباط آن با اسماء، صفات الهی و همچنین بعد هستی‌شناسی فیض مقدس پرداخت تا چگونگی وساطت مثل عیان گردد. اما در عرفان با ترسیم نظام اسماء و صفات، وجود منبسط مظهر عین ثابت خود در مقام واحدیت است. جوهر و اعراض

جزئی نیز هر یک عینی ثابت دارند و به صورت مترتب بر فیض مقدس عارض می‌شوند. البته اعراض در مراتب گوناگون، تابع وجود جواهر قرار می‌گیرند و این جواهرند که سبب مرور فیض از اسماء، صفات و جوهر کلی بر آنها می‌گردند و همه بر معروضی مشترک عارض می‌گردند. بنابراین، مصادیق عرض نیز در نگاه عرفانی، اعم از نگاه فلسفی است.

در منظر عرفان نظیر دیدگاه نهایی ملاصدرا، جوهر در دو مرحله تصویر می‌شود. ابتدا جوهری کلی تصویر می‌شود که متبوعیت وجودی، مشخصه آن است. البته باید توجه داشت که این متبوعیت، در جهت آشکارکنندگی عین ثابت هر موجودی باید تفسیر شود. عروض هم باتوجه به این که حقایق خارجی از مراتب ظهوری این وجودند در این راستا تبیین می‌شوند. گرچه همه مراتب ظهوری در قیاس به این جوهر، عرضند اما در نسبت به خود، دارای ویژگی‌های ظهوری متفاوتند که برخی سزاوار عنوان جوهریت و برخی عرضیتند. در تعبیر عرفا وجود منبسط فائض بر همه موجودات علمی و عینی است که با تعبیر ملاصدرا که آن را در خصوص ظهوربخشی به موجودات عینی به کار برده است، متفاوت است. بنابراین می‌توان مرحله اول تبیین دیدگاه عرفا در خصوص جوهر را دو مرحله‌ای دانست و آن را به جوهر کلی علمی و عینی تقسیم کرد که تقویم‌بخش ظهوری موجودات علمی و عینی است.

به علاوه قوام جوهریت در این منظر متبوعیت صرف و قائم بالذات و مقوم غیر در جهت ظاهر کردن مظاهر است که در ذات الهی قابل تصویر است. سریان جوهر کلی نیز براساس ویژگی‌های وجودی فیض منبسط تبیین می‌شود، به عبارتی به دلیل لابشریت و اطلاق این وجود، با همه مراتب وجودی بدون تقیید

همراه است و در واقع ظهور حقایق خارجی از مراتب ذات اوست. این مطلب با این نکته پیوند می‌خورد که ظهور حقایق علمی و عینی وابسته به این وجود تلقی شده بود. دلیل این که ظهور موجودات عینی از مراتب ذاتی وجود منبسط است، این است که، وجود علمی این حقایق نیز بدان وابسته است. پس یا اسم حاکم بر این فیض بر اسماء حاکم بر سایر وجودهای علمی حکومت می‌کند یا این که منشأ وجودشناختی این فیض به ذات غیب الغیوب بر می‌گردد که توجیه‌گر جامعیت وجودی اوست. تفاوت عبارات توصیفی نیز با جامعیت این وجود، توجیه می‌شود. حتی می‌توان با توجه به وجوه تبیینی متکثر این وجود در منظر عرفانی، برای آن منشأهای متفاوت و هم‌راستا برشمرد. مثلاً از حیث جوهریت، مظهر قیومیت ذات الهی و از حیث ظهور بخشی به وجودهای عینی مظهر اسم آخر و ظاهر دانست.

در مرحله دوم نیز جواهر مظهر قیومیت ذات و اعراض، مظهر صفات، فرض می‌شوند که نوعی کنایه بر جوهریت ذات و عرض بودن صفات دارد و چون صفات، منشأ وجود منبسطند، به تناسب، جوهر کلی منظر اول عرض تبیین می‌گردد. از آن جهت هم که عرفا معتقد به وحدت شخصی وجودند و با مباحث ظهور وجود به تبیین کثرت ظهوری می‌پردازند، در جواهر و اعراض میانی نیز این نسبت پیاده می‌شود. بنابر مظهریت، هر نسبتی که در رابطه با ذات و صفات ترسیم می‌شود، در مظاهر عینی جوهر و عرض نیز پیاده می‌شود.

استدلال عرفا در اثبات جوهر کلی بر مقدماتی نظیر عینیت جوهر نسبت به افراد جوهری براساس اخذ معنا و آثار مقوله جوهر در آن‌ها، اصالت وجود به معنای تحقق بخش حقیقت شیء مبتنی است. براین اساس، مصداق جوهر و

وجود یکی می‌شود و براساس وحدت وجود و بطلان تکثر بالذات وجودها، وجود منبسط اثبات می‌شود. اما باید توجه داشت که، اولاً استدلال نسبت به رابطه جوهر و عرض ساکت است. خصوصاً که جواهر میانی باز به صورت اعراض جوهر کلی فرض می‌شوند. ثانیاً، فضای مقدمه اول بر مبنای اصالت ماهیت است، درحالی که مقدمات دیگر در فضای اصالت وجودی است. ثالثاً این استدلال شبیه تبیین ملاصدرا در باب صادر اول است که آن را به وجود مطلق و ماهیت خاص تفکیک می‌کند و از این رهگذر به اثبات فیض مطلق می‌پردازد.

در جوهر عرفانی به نسبت جوهر فلسفی اعتبارات مختلفی لحاظ می‌شود که حاکی از بار معنایی عام‌تر و سعه وجودی آن است. البته به نظر می‌رسد که اعتبار جنسیت در جوهر کلی تفسیری متفاوت از جواهر فلسفی دارد و به تجلی بودن مراتب ظهوری عارض بر جوهر و قیام اعراض اشاره دارد. اعتبار فصلیت نیز به جهت تحصیل بخشی عینی این وجود به اعیان ثابته مقام علمی است. از این جهت که کلی سعی با توجه به اقتضائات اعیان در خارج، ظهور می‌یابد، نوع است.

ویژگی عرض در نگاه عرفانی تابعیت آن است، اما از وجوه گوناگون بدان نگریسته شده است که در جهت تبیین مفهوم عام تابعیت رهگشاست. تعیین فرض شدن عرض به دلیل تفسیر تابعیت در جهت ظهور جوهر است. به جهت رفع اشکال ترکیب جوهر از جوهر و عرض، در عمل مابه‌الامتیاز نه اعراض منفک بلکه ظهورات ذاتی خود وجود منبسط است که تشانات این وجود است. اما به نظر می‌رسد که این ظهورات و مابه‌الامتیازهای عینی بر اساس نگاه عرفانی اقتضائات حقایق علمی یا اعیان ثابته است و بر آن اشکال ترکیب با وجود تغییر اصطلاح به ظهور تا حدی وارد است. این تفسیر در جهت نگاه فصلیت اعراض

است که با اعتبار فصلیت برای جوهر کلی ناسازگار است. به همین جهت به نظر می‌رسد اعتبار فصلیت در جوهر کلی به سبب جنبه ظاهرکنندگی این وجود است. اما این اعتبار در اعراض عینی به جهت جنبه امتیازبخشی اعراض است. در این اعتبارات، به وجهی از فصل فلسفی توجه شده است. همچنین صور که در اصطلاح ابن عربی، اعراض فرض شده‌اند، معنای عامی است که شامل همه جواهر و اعراض فلسفی می‌شود و براین اساس، مجموع عالم، عرض فرض می‌شود.

عرض در دیدگاه نهایی ملاصدرا، مشخصاً دو مرحله‌ای است. در مرحله ابتدایی در راستای توحید افعالی و ویژگی‌های وجود منبسط از جمله وحدت، کلیت سعی و لاشرطیت قسمی، اعراض گوناگون دیدگاه ابتدایی و میانی و جواهر آن به عنوان اعراض جوهر کلی مرحله نهایی محسوب می‌شوند. در واقع، مشخصاً وجود فی نفسه لغیره و یا فی غیره بودن با جامعیت قیام به غیر و تابعیت در یک معنای عام که در راستای ظهور و تجلی یک وجود بودن است، مطرح می‌گردد. در مرحله دوم، حتی وجود منبسط به عنوان یک امر عینی و صفات الهی که منشأ وجود منبسطند به عنوان اعراض مطرح می‌شوند که در راستای نگاه تابعیت به نحو عام که همان قیام ظهوری به ظاهر قائم بالذات است مطرح می‌گردد. البته باید توجه داشت که موضوعیت جوهر و عروض عرض در هر دو منظر، از نگاه اول بسیار فاصله دارد و در راستای شأنیت است.

نتیجه‌گیری

جوهر و عرض فلسفی در نگاه ملاصدرا، رفته رفته از انفکاک وجودی به سمت التزام و وحدت وجودی همگام با عرفان نظری پیش می‌رود. براین اساس در هر

مرحله از این سیر تبیینی چه در ملاصدرا چه عرفان نظری شاهد تعاریف و تقسیمات متفاوتی هستیم. اما با کنکاش در تعاریف خاص هر مرحله و تقسیمات متنوع آن، می‌توان به عناصر مشترکی دست یافت که در عین حال که بازنمای متبوعیت و تابعیت به نحو عام در جوهر و عرضند، مراحل پیشین تبیینی جوهر و عرض در نظر ملاصدرا و در نظر عرفا را نیز در بر می‌گیرند. در این صورت، عناصر اصلی مبین جوهر، بدون موضوع بودن، مقوم بنفسه و تقویم غیر است که در هر مرحله از ممکنات، مظاهر، اسماء و صفات، با حفظ ملاک متبوعیت عام، بازتبیین جدیدی می‌شوند و براین اساس تقسیمات و مراتب متنوع توجیه می‌شود. عناصر اصلی مبین عرض نیز در هر دو نگاه نیازمندی به موضوع مقوم بنفسه و نیاز در تقویم وجودی یا ظهوری به جوهر است که با حفظ ملاک تابعیت عام، مراتب گوناگون جوهری را در بر می‌گیرد. نسبت جوهر و عرض نیز با توجه به میل نهایی ملاصدرا به وحدت شخصی وجود و تکیه عرفان نظری بر این مبنا، به سمت شأن بودن عرض نسبت به جوهر سوق می‌یابد.

منابع

- ابن ترکه، صائن‌الدین علی بن محمد (۱۳۷۸)، شرح فصوص الحکم، قم، بیدار.
- ابن عربی، محیی‌الدین (بی‌تا)، الفتوحات المکیّة، بی‌جا، دارالصادر بیروت.
- آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۷۰)، شرح مقدّمه قیصری بر فصوص الحکم، تهران، انتشارات امیر کبیر.
- آملی، حیدر (۱۴۲۲)، تفسیر المحيط الاعظم، تحقیق و تصحیح محسن موسوی تبریزی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- آملی، حیدر (۱۳۶۷)، المقدمات من کتاب نص النصوص فی شرح فصوص الحکم، تهران، توس.
- _____ (۱۳۶۸ ب)، نقد التقود فی معرفة الوجود، بی‌جا، وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، رحیق مختوم، تحقیق حمید پارسانیا، قم، مؤسسه اسرا.
- _____ (۱۳۸۷)، فلسفه صدر، به تحقیق محمدکاظم بادپا، قم، مؤسسه اسرا.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۵)، دروس معرفت نفس، قم، الف لام میم.
- _____ (۱۳۷۸)، ممهّد الهمم در شرح فصوص الحکم، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- صدرالدین شیرازی، محمدین ابراهیم (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الاربعة العقلیة، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.
- _____ (۱۳۶۳ الف)، المشاعر، تهران، طهوری.
- _____ (بی‌تا الف)، ایقاظ النائمین، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (بی‌تا ب)، الحاشیة علی الهیات الشفا، قم، انتشارات بیدار.
- _____ (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (مقدمه فارسی)، با حواشی هادی بن مهدی سبزواری، مرکز نشر دانشگاهی.

- (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- (۱۴۲۲)، شرح الهدایة الأثیرية، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی.
- (۱۴۲۰)، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، تهران، حکمت.
- (۱۳۶۳ب)، مفاتیح الغیب، با حاشیه علی نوری، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۲)، درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، سمت.
- قمشه ای، محمدرضا (۱۳۷۸)، مجموعه آثار حکیم صها، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، خلیل بهرامی قصرچی، اصفهان، کانون پژوهش اصفهان.
- قیصری، محمد داوود (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، بی جا، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.