

جوهر و تطوّر آن در حکمت سینوی

جعفر شانظری^۱

مهدی گنجور^۲

چکیده:

از مسائل و مباحث مهم فلسفی که قدمتی بیش از دو هزار سال دارد و از آغاز پیدایش حکمت در یونان باستان مطرح بوده است، مسأله جوهر است. برخی اصل بحث در مقوله جوهر را فکری ارسطویی دانسته‌اند و ریشه این انتساب را در رویکرد ارسطو به وجود و نسبت آن با جوهر و ماهیت اشیا می‌دانند، زیرا بر مبنای تفکر ارسطویی، شناخت وجود چیزی جز شناخت ماهیت و جوهر اشیا نیست، لذا در نظر معلم اول، واژه موجود و جوهر مترادف است. اما سرنوشت جوهر در حکمت سینوی به برکت تمایز وجود و ماهیت دگرگون شده و یکباره راه خود را از وجود جدا کرده است. ابن سینا برخلاف ارسطو، مقسم جوهر و عرض را ماهیت اشیا دانسته و مقولات ارسطویی را بر ماهیت اشیا موجود تطبیق داده است. نوشتار حاضر با توجه به جایگاه و اهمیت بحث جوهر در تفکر ابن سینا و سیر تحول تاریخی آن در فلسفه، با رویکردی مسأله محور، به بررسی ابعاد و زوایای مختلف این مقوله در حکمت سینوی می‌پردازد. بدین ترتیب، با توجه به عدم اتفاق بر تعریف واحد و با عنایت به سیر تنوع معنایی جوهر در حکمت سینوی بدیهی است کاوش از چیستی و تطوّر معرفتی جوهر، بیان مقسم جوهر و اعراض، چگونگی حصر تقسیمات جوهر، و موضع خاص ابن سینا در باب جوهریت واجب تعالی، مهم‌ترین مسائلی است که در این نوشتار مورد پژوهش قرار می‌گیرد.

کلمات کلیدی:

جوهر، عرض، موجود، ماهیت، حکمت سینوی.

jhanazar@yahoo.com

ganjvar78@gmail.com

تاریخ پذیرش نهایی: ۹۱/۱۲/۱۰

۱. دانشیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان

۲. دانشجوی دکتری، حکمت متعالیه دانشگاه اصفهان

تاریخ دریافت: ۹۱/۱۰/۳۰

www.SID.ir

طرح مسأله

یکی از مباحث محوری فلسفه که قدمتی به درازای تاریخ تفکر فلسفی بشر دارد و از بدو پیدایش حکمت در یونان باستان، همواره ذهن و زبان فلاسفه را به خود مشغول داشته است، بحث از مقولهٔ جوهر است. برای اهمیت مسألهٔ جوهر همین بس که ارسطو بر اساس یک تقریر، آن را موضوع مابعدالطبیعه قرار داده و در نتیجه فلسفه را علم به جوهر تعریف می‌کند؛ بنابراین که در تفکر ارسطویی، شناخت وجود چیزی جز شناخت ماهیت و جوهر آن نیست، بر این اساس چون موجود و جوهر را مترادف به کار می‌برد و برای اعراض وجودی مستقل از جوهر قائل نیست، می‌تواند جوهر را موضوع مابعدالطبیعه قرار دهد (ارسطو، ۱۳۶۷، ص ۴۰۰ / Zeta20 1028- a10-13)؛ برخلاف ابن سینا که جوهر و عرض را از تقسیمات ماهیت شمرده است. وقتی ابن سینا با این ابتکار عمل، وجود را به عنوان یک عنصر متافیزیکی متمایز از ماهیت، اساس تحلیل‌های فلسفی خود قرار داد، وجود و راه شناخت آن اهمیت خاصی پیدا کرد. ابن سینا با این تفکیک و تمایز در واقع راه خود را از ارسطو و تفکر یونانی جدا کرده و تحلیل مفهوم وجود را به ورای ساحت جوهر یعنی به ساحت واقعیت کشانده است. وی برخلاف ارسطو، ماهیت موجودات را به جوهر و عرض تقسیم کرده و مقولات ارسطویی را بر ماهیت اشیای موجود تطبیق داده است. (اکبری، ۱۳۸۶، ص ۴۲) در این رهیافت، هریک از جوهر و عرض، ماهیتی دارند و وجودی، منتها چیزی که هست وجود عرض، قائم به وجود جوهر است.

نوشتار حاضر با توجه به جایگاه و اهمیت مقولهٔ جوهر در تفکر فلسفی ابن سینا و سیر تطور و تحول تاریخی آن در فلسفهٔ غرب و اسلامی، با رویکردی مسأله محور به بررسی ابعاد و زوایای مختلف این مسأله در حکمت سینوی می‌پردازد. مهم‌ترین مسائل این پژوهش در قالب چند پرسش اساسی از این قرار است:

نخست بحث از مبادی تصویری جوهر و اینکه فلاسفه چه تعریفی از جوهر ارائه داده‌اند؟ باتوجه به تحول تاریخی- معرفتی جوهر آیا اتفاق نظری در تعریف و چیهستی آن وجود دارد؟ و مهم‌تر از همه آنکه جوهر در فلسفهٔ ابن سینا بر چه معانی و مفاهیمی اطلاق شده و از چه خصوصیات و ویژگی‌هایی برخوردار است؟ مسألهٔ دوم اینکه مقسم از دیدگاه ابن سینا، در تقسیم به جوهر و عرض

چه چیزی است؟ آیا وجود به جوهر و عرض تقسیم می‌شود یا موجود؟ آیا وجود یا موجود خارجی به جوهر و عرض تقسیم می‌شود یا وجود یا موجود ذهنی؟ به تعبیری آیا جوهر، عنوانی است که بر موجود خارجی و ذهنی صادق است یا آنکه فقط بر موجود خارجی صدق می‌کند؟ یا آنکه اساساً مقسم در این تقسیم، امری غیر از وجود و موجود است؟ مسأله سوم بحث از اقسام جوهر است و اینکه فلاسفه جوهر را به چند قسم تقسیم کرده‌اند؟ و آیا تقسیم جوهر به چند قسم، حصر عقلی است یا غیر عقلی؟ نظر ابن سینا درباره اقسام و حصر تقسیمات جوهر چیست؟ مسأله نهایی این است که با توجه به تعریف جوهر، آیا وجود خداوند را می‌توان جوهر دانست؟ موضع ابن سینا در رد یا اثبات جوهر بودن واجب تعالی کدام است؟ مقاله حاضر با رهیافتی فلسفی و در پرتو آرای حکیمان، ضمن پاسخ به پرسشها و حل مسائل مذکور، به تعریف جوهر در فلسفه اسلامی و غرب پرداخته، با اشاره‌ای به سیر تحول و تطور تاریخی جوهر، ابعاد و اقسام آن را در حکمت سینوی مورد بررسی قرار می‌دهد.

معنای جوهر در زبان لاتین (فلسفه غرب)

از آنجایی که هر پژوهشی مسبوق به بیان واضح مبادی تصویری و تعریف موضوع یا مسأله مورد مطالعه است، قبل از ورود به بحث، شایسته است تعاریف مختلف و معانی متعدد جوهر در فرهنگ‌ها و لغت‌نامه‌های فارسی و لاتین و در عرف و زبان فلاسفه، مورد کنکاش قرار گیرد. اما قبل از بیان معانی و مترادفات جوهر در زبان و فرهنگ مغرب زمین، توجه به این نکته ضروری است که با توجه به تعدد نحله‌های مختلف فلسفی و تنوع آرای اندیشمندان، گاهی مفهوم کلیدی جوهر بر معانی و اصطلاحاتی اطلاق شده که در تطبیق و تبیین دقیق فلسفی، شاید برخی از این اصطلاحات، معادل جوهر در زبان فارسی و عربی نباشد.

از مهم‌ترین و پرباقه‌ترین واژه‌هایی که در فلسفه یونان و روم باستان به معنای جوهر آمده است واژه Ousia است که مشتق از Ousa به معنای بودن و هستن است. Ousia اسم مصدر است و از زمان افلاطون به بعد به معنای سزشت، نهاد، شدن، صیوروت، وجود و هستی ثابت، پایدار و تغییرناپذیر استعمال شده است. (افلاطون، تیمائوس، ۲۹C- سوفیست، 232C). این واژه در سنت

لاتینی به *Substantia* ترجمه شده است که مرکب از دو بخش *Sub* به معنای زیر و *Stare* به معنای *Stand* (ایستاده) است. پس معنای ترکیبی این واژه، زیرایستاده است. همین واژه به زبان انگلیسی به *Substance* برگردان شده است. (Lowe, 1996, p. 256)

بنابراین، *Ousia* یا *Substance* به معنای جوهر است که به آنچه قائم به خود باشد و حال در چیز دیگر نباشد اطلاق می‌شود و در مقابل، آنچه وجودش قائم به دیگری است یعنی حال در چیز دیگر است، عرض (Accident) نامیده می‌شود. (ژان برن، ۱۳۷۳، ص ۵۲)

توجه به این نکته نیز در تبارشناسی مفهومی جوهر ضروری است که این واژه در ابتدا مترادف صورت، ذات و حتی وجود به کار می‌رفت؛ لذا لفظ *Ousia* در فلسفه یونان و روم به معنای *Substance* (جوهر)، *Etre* (وجود)، و *Essence* (ذات) آمده است. بنابراین، مفاهیم وجود، ذات و صورت در مفهوم جوهر نهفته است. (Routledge, 1998, v. 8, p. 2-5)

از دیگر الفاظی که گاهی به معنای جوهر آمده است، می‌توان به لفظ *Attribute* اشاره کرد که البته بیشتر به معنای جوهر مادی است. *Attribute* در متافیزیک به اوصافی اطلاق می‌شود که برای یک جوهر مادی یا عقلی، ضرورت وجود دارد و یا صفاتی که ماهیت و طبیعت شیء را بیان می‌کند. (جوادی، ۱۳۴۸، ص ۵۰)

از اصطلاحات دیگری که در نزد فلاسفه قبل از ارسطو به معنای جوهر استفاده می‌شده است اصطلاح *Matter Prime* (ماده اولیه یا هیولای اولی) می‌باشد. این ماده اولیه که نخستین مایه و ماده جهان هستی بود، معنای مطلق جوهر را می‌داد، هر چند این واژه در فلسفه ارسطویی به معنای مطلق جسم در مقابل روح، استعمال شده است. (همان، ص ۱۹۹) اما عنوان اصلی که برای جوهر مادی در نوشته‌های ارسطو وجود دارد، همان واژه *Ousia* می‌باشد که قبل از او در بین نویسندگان یونانی به معنای حقوقی کلمه *Property* بوده است. همچنین، واژه *Substantia* مشتق شده از کلمه یونانی *Hgpostasis* است که توجه به ریشه‌های این لغت در قبل از ارسطو در شناخت جوهر مهم و مؤثر تلقی می‌شود. (Paul Edwards, 1967, v. 8, p. 36-40)

تعریف جوهر در زبان فارسی (فلسفه اسلامی)

جوهر همان‌طور که در فلسفه غرب و زبان لاتین دارای معانی و مترادفات مختلف است، در فلسفه اسلامی و زبان فارسی و عربی نیز از معانی متعددی برخوردار است. در موسوعه کشف اصطلاحات الفنون و العلوم جوهر بر چند معنا اطلاق شده است: گاهی بر موجود قائم به خود، خواه حادث باشد و خواه قدیم و در مقابل این معنا، عرض به موجودی گفته می‌شود که قائم بنفسه نیست و گاهی منظور از جوهر، حقیقت و ذات هر چیزی است و در مقابل مراد از عرض، چیزی خارج از ذات و حقیقت است. گاهی نیز مراد از جوهر، نوع خاصی از اقسام موجود ممکن است که نزد متکلمان، جوهر به این معنا جز موجود حادث نخواهد بود. زیرا از نظر آنان، هر ممکنی حادث است. اما نزد حکما گاهی قدیم است نظیر جوهر مجرد و گاهی حادث است مانند جوهر مادی. (تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۱، ص ۶۰۲)

در عرف فلاسفه مسلمان نیز جوهر عبارت است از موجود مستقلی که در تقرر وجودی، نیازی به موضوع نداشته و برای وجود یافتن محتاج موضوع نیست، برخلاف موجود تبعی یا عرض که مستقل نبوده و قائم به غیر است. به عبارت دیگر، «جوهر موجودی است که حق وجود عینی آن این است که در موضوعی نباشد یعنی هرگاه در خارج موجود شود و در موضوعی نباشد، جوهر است.» (سجادی، ۱۳۷۵، ص ۲۴۸)

خواجه نصیرالدین طوسی به نقل از حکما در تعریف رسمی جوهر آورده است: «موجودی است نه در موضوع و مراد از این عبارت نه آن است که وجود داخل است در مفهوم جوهر، چه اینکه مفهوم جوهر را جزوی نیست...» (طوسی، ۱۳۶۱، ص ۳۷) وی در ادامه این تعریف، جوهر را به جوهر بسیط - مثل ماده، صورت، عقل و نفس - و به جوهر مرکب - مثل جسم - تقسیم کرده است. همچنین، جواهر را یا مادی می‌داند - که عبارتند از هیولی، صورت و جسم - و یا مفارق و غیر مادی که عبارتند از عقل و نفس.

معنای جوهر در حکمت سینوی

ابن سینا در چند موضع از آثار منطقی و فلسفی خود به تعریف جوهر پرداخته است که به برخی از مهم‌ترین این معانی اشارت می‌شود. وی در رسالهٔ *الحدود* دست کم پنج معنا برای جوهر بیان می‌کند:

- ۱- جوهر اسمی است مشترک که به ذات هر شی‌ای مانند انسان یا بیاض اطلاق می‌شود.
- ۲- هر موجودی که بذاته در وجود و تحقق خود، به ذات دیگری نیازمند نباشد. (همین است معنای قول کسانی که می‌گویند جوهر قائم به ذات خویش است)
- ۳- جوهر، ماهیتی است که شأنش این است که قبول اضداد می‌کند. (یعنی موضوع برای اعراض است)
- ۴- هر ذاتی که وجودش در محل (و قائم به محل) نباشد.
- ۵- هر ذاتی که وجود او در موضوعی نباشد. (این معنای اخیر است که فلاسفه از زمان ارسطو، آن را استعمال کرده‌اند) (ابن سینا، ۱۴۰۰ الف، ص ۹۹)

بدین ترتیب با توجه به سعهٔ مفهومی جوهر، هر موجودی می‌تواند بنابر تعاریف و تعبیر مختلف، جوهر باشد به عنوان نمونه، هر موجودی مثل سفیدی و حرارت و حرکت با اینکه طبق نظر مشهور (مشائین) از زمرهٔ اعراض می‌باشند، ولی تعریف اول جوهر- به معنای ذات هر شی- بر این موارد صادق و قابل اطلاق است. همچنین، جوهر به معنای اول، دوم، چهارم و پنجم بر مبدء اول، خدای تعالی اطلاق می‌شود. اما براساس معنای سوم- قبول اضداد- خداوند جوهر نیست. همچنین، هیولی، به معنای چهارم و پنجم جوهر است. چراکه هیولی محل صورت است و خودش به دلیل استحالهٔ تسلسل، قائم به محل دیگری نیست و از آنجا که محل اعم از موضوع است. بنابراین، به طریق اولی در موضوع نیز قرار نخواهد گرفت. اما جوهر به معنای پنجم بر صورت اطلاق می‌شود. (همان، ص ۱۰۰) سخن شیخ در *التعلیقات* در باب چیستی جوهر، بر معنای پنجم منطبق است: «حدّ الجوهر انه الموجود فی الأعیان لا فی موضوع» (ابن سینا، ۱۴۱۱، ص ۱۴۶) وی در توضیح این تعریف، نکتهٔ قابل تأملی را بیان می‌کند که یکی از اشکالات معروف مسألهٔ وجود ذهنی را رقم می‌زند. به اعتقاد او، آنچه در ذهن از جوهر حاصل می‌شود خود عرض است؛ بنابراین آنکه قائم به ذهن و

نفس مدرک آن است و تعریف عرض بر آن صادق است نه جوهر: «والحاصل فی النفس فی هذا المعلوم المقول هو عرضٌ فیها، و هو غیرُ ماهیةُ الجوهر فلذا ینتقض بذلک حدّه و هو أنّه الموجود فی الأعیان لا فی موضوعٍ.» (همان، ص ۱۴۷) در جای دیگری از *تعلیقات*، ضمن بیان تعریف مشهور جوهر، به طرح و حل این مسأله می‌پردازد که مقسم جوهر و عرض، ماهیت است نه وجود. ترجمه عبارت وی چنین است: «جوهر آن است که وجودش در موضوع نیست. ما از وجود، حصول بالفعل را قصد نمی‌کنیم، بنابراین، جوهر، ماهیت‌اند مثل جسمیت، نفسانیت و انسانیت که اگر این ماهیات، وجود یافتند وجودشان در موضوع نیست. (همان، ص ۱۸۶) شیخ در *اشارات و تنبیهات* در تعریف جوهر آورده است: معنایی که بر جوهر حمل می‌شود عبارت است از آنکه جوهر، ماهیت و حقیقتی است که هستی آن در موضوع نیست. (ابن سینا، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۶۴) نکته قابل توجه در این تعریف شیخ از جوهر، تأکید وی بر قید وجود و موجود بودن ماهیت است؛ چنان‌که در منطق *شفا* نیز این قید در حدّ جوهر اخذ شده است: «إنّ الجوهریة هی الماهیة الّتی من شأنها أن لا تحتاج ألی موضوعٍ.» (ابن سینا، ۱۴۰۵، مقاله ۳، فصل ۱): جوهر ماهیتی است که از شأن او این است که اگر وجود یافت، محتاج به موضوع نیست. از مجموع آرا و سخنان ابن سینا در تعریف جوهر، چند نکته به دست می‌آید که ذکر آن خالی از فایده معرفتی نیست:

۱- مراد از موجودیت در تعریف جوهر، موجود بماهو موجود است، بنابراین کلیات ذهنی نمی‌توانند جوهر باشند؛ زیرا کلیات، وجودی در اعیان ندارند، بلکه وجود کلیات، قائم به نفس مدرک است و مصداق عرض یعنی وجود شیء در موضوع است در حالی که مراد از موجود، وجود در اعیان است.

۲- جوهر بماهو جوهر، (یعنی در جوهر بودنش) تشکیک به تقدم و تأخر و شدت و ضعف را نمی‌پذیرد. زیرا جوهر ماهیت است و بر مبنای مشائین، تشکیک (شدت و ضعف و تقدم و تأخر) در ماهیت راه ندارد.

۳- بر همین اساس، در جوهر، حرکت وجود ندارد. ابن سینا برطبق اصل مشابهی عدم تشکیک در ماهیت، یکی از ویژگی‌های جوهر را تغییرناپذیری و عدم قبول حرکت دانسته و برخلاف ملاصدرا که قائل به حرکت جوهری است، می‌گوید: «یکی از ویژگی‌های هر

حرکتی این است که قبول شدت و ضعف و زیادی و نقصان (تنقیص و تزئید) می‌کند در حالی که هیچ جوهری قبول حرکت نمی‌کند و در جوهر حرکت وجود ندارد. بر این اساس، کون و فساد جوهر به معنای حرکت نیست، بلکه امری دفعی و آنی است در حالی که حرکت امری تدریجی است.» (ابن سینا، ۱۳۶۴ الف، ص ۱۰۵). بنابراین، ابن سینا از مشهورترین مخالفان حرکت جوهری است و به صراحت اذعان داشته که: «فَأَنَّ هَذِهِ الْمَقُولَةَ (جوهر) لَا يَعْضُ فِيهَا الْحَرَكَةُ» (ابن سینا، ۱۴۰۵، ص ۴۳). مهم‌ترین دلایل شیخ بر نفی وقوع حرکت در جوهر، عدم بقای موضوع باقی و استحالة تشکیک (شدت و ضعف) در جوهر است.

۴- جوهر ضدی ندارد، وقتی جوهر موجودی لافی موضوع است و موضوع خاصی ندارد، بنابراین، ضدی هم ندارد. زیرا اضداد در جایی مطرح می‌شوند که موضوعی باقی باشد.

۵- جوهر نسبت به اعراض، اولویت و تقدم وجودی دارند چون مقوم اعراضند و قوام اعراض وابسته به جوهر است

۶- تعریف جوهر و عرض نفسی است نه نسبی. بدین معنا که هیچ شی‌ای نمی‌تواند هم جوهر باشد و هم عرض؛ لذا ابن سینا قول کسانی را که معتقدند یک شی‌ای می‌تواند هم جوهر باشد هم عرض باطل می‌داند. (ابن سینا، ۱۳۸۷، ص ۷۲)

سیر تطوّر و تحوّل تاریخی جوهر

در این بخش از نوشتار، شایسته است ضمن بررسی اجمالی سیر تطوّر تاریخی و معرفتی جوهر، به مهم‌ترین آرا و نظرات فلاسفه از دوران یونان باستان به بعد اشارت گردد. به نظر می‌رسد نخستین اندیشمندان در تاریخ تفکر فلسفی که به بحث پیرامون جوهر پرداخته‌اند، حکمای ایونی و ایلونی باشند؛ با این تفاوت که ایونی‌ها به نحوی بین جوهر و مبدأ اشیا خلط کرده و لفظ جوهر را به معنای علت و مبدأ پدیده‌ها استعمال می‌کردند، درحالی که ایلیون، جوهر را به طور خاص بر «وجود واحد أحد ثابت» که از هرگونه تغییر و دگرگونی در ذات میراست، اطلاق می‌نمودند. (بدوی، ۱۴۲۷، ج ۳، ص ۱۶۰) اتمیست‌ها نیز جوهر را همان ذره یا اتم و جزء لایتجزی می‌دانستند و

شاید به همین جهت، اتم-جزء لایتجزی- در فلسفه عربی- اسلامی به نام «جوهر فرد» ترجمه و شهرت یافت. (همان، ص ۱۶۰)

اما دیدگاه افلاطون راجع به نظریه مثل (ایده‌ها) را می‌توان نقطه عطفی در تاریخ تطور جوهر به حساب آورد. گفتنی است که واژه جوهر (Ousia) در فلسفه افلاطون مرادف با طبیعت به معنای سرشت و نهاد و هستی ثابت و تغییرناپذیر به کار رفت. (افلاطون، ۱۳۸۰، تیمائوس، ۲۹). بنابراین، جوهر نزد افلاطون، بر صورت‌های عقلی ثابت و ازلی یا همان ایده‌ها و مثل اطلاق می‌شود؛ چراکه مثل، ماهیات ثابت قائم به ذات و مستقلی هستند که هیچ‌گونه تغییر و دگرگونی در آنها راه ندارد.

اگرچه افلاطون واژه وجود و جوهر را در مباحث هستی‌شناسی، مترادف و به نحو یکسان به کار می‌برد، ولی ارسطو در آثار خود، بنا به منظورهای متفاوت، واژه جوهر را به معانی متعدد به کار برده است. این واژه در مقولات- که اثری منطقی است- به معنای «موضوع جملات» به کار رفته است.

(Aristotle, 1992A, 2a 14- به نقل از ماحوزی، ۱۳۸۸، ص ۲) اما ارسطو قائل به جوهر ثانوی نیز هست. منظور او از جوهر ثانوی، موضوعی است که برخلاف جوهر نخستین که صرفاً موضوع است و

محمول واقع نمی‌شود، هم موضوع قرار می‌گیرد و هم محمول. او جواهر ثانوی را انواع و اجناس جوهرهای نخستین معرفی می‌کند. (ibid, 2b 28) ارسطو در کتاب متافیزیک- که اثری فلسفی و راجع به هستی‌شناسی است- موجود بودن را اولاً و بالذات به جوهر انتساب می‌دهد و ثانیاً و بالعرض از آن مقولات دیگر (اعراض) می‌داند که به جهت تعلقشان به جواهر، موجود خوانده می‌شوند. (Zeta20 1028- a10-13، وی جوهر را همان ذات هر چیز، یعنی چیستی و حقیقت

شی دانسته، می‌گوید: «ذات، جوهر هر یک از اشیا است.» (Zeta6, 1031 a18، به نقل از ماحوزی، ۱۳۸۸، ص ۱۵). ارسطو همچنین، در کتاب فیزیک- که دغدغه آن، یافتن موضوعی ثابت درحین تغییر است- جوهر ماده را به عنوان یک امر بنیادین اولیه و موضوع ثابت برای حرکت و تغییر معرفی می‌کند. (Aristotle, 1992B, 192a 29-34)

رواقیون نیز جوهر را بر ماده‌ای اطلاق می‌کردند که قابل شکافتن و جداشدن نیست. (بدوی، ۱۴۲۷، ج ۳، ص ۱۶۰) تلقی افلوپین از جوهر همان تصور مشهور است؛ یعنی آنچه وجودش در موضوع نیست. (تاسوعات، التوسع السادس، ۳: ۵) و در جای دیگر جوهر را عبارت از امر ذاتی و

آنچه که به ذات شی نسبت داده می‌شود، می‌داند. (همان، التساع السادس، ۴:۳). از نظر او موضوع باقی در تغییرات جسمانی همان هیولی است. (همان، تساع الثانی، ۴:۶). نفس را نیز از آن حیث که قوه تصورات است، جوهر می‌داند. (همان، التساع السادس، ۵:۲). منظور از جوهر در فلسفه توماس آکوئیناس، همان ماهیت (Essentia) است. بنابراین، خداوند را فوق جوهریت می‌داند. او نیز به تعریف مشهور جوهر، یعنی موجود لافی موضوع، پایبند است و انسان را مرکب از جوهر مادی و جوهر روحی می‌پندارد. (بدوی، ۱۴۲۷، ج ۳، ص ۱۶۰) مفهوم جوهر در فلسفه دکارت تحولی معنایی و مصداقی پیدا می‌کند. او جوهر را به آنچه در موجودشدنش احتیاجی به شی دیگر ندارد، تعریف می‌کند. (دکارت، ۱۳۶۴، ص ۵۱) بنابراین، تعریف از جوهر، خداوند نیز جوهر است؛ چراکه در وجودش به هیچ چیزی وابسته نیست و در عین حال، جواهر متناهی از قبیل جوهر ممتد (ماده) و جوهر متفکر (روح و عقل) را ایجاد می‌کند. اسپینوزا جوهر را به موجود فی ذاته و مدرک بذاته - یعنی موجودی که اولاً هستی در موضوع ندارد و ثانیاً بدیهی بوده و تصورش محتاج به تصور شی دیگری نیست - تعریف می‌کند. (اسپینوزا، ۱۳۶۴، تعریف ۳) طبق این تعریف، جوهر همان خدا یا طبیعت است. در فلسفه لایب نیتس، تحول معنایی قابل توجهی از مفهوم جوهر به چشم می‌خورد. تعریف او از جوهر از یک سو ناظر به قدرت و از سوی دیگر معطوف به قانون ثابت در خلال تغییرات است. ماهیت جوهر چیزی جز قدرت و نیرو نیست. مونادها همان جواهر بسیط اند که پرتوی از جوهر الهی به شمار می‌آیند. جوهر در نظر لایب نیتس، غیر جسمانی، غیر متجزی (غیر قابل قسمت)، قائم به ذات و مستقل از تمام موجودات است. (لایب نیتس، ۱۳۷۲، ص ۱۲۵). نوآوری لایب نیتس در تعریف مفهوم جوهر، که به تعبیر وی «چنان پرفایده است که بنیادی ترین حقایق، حتی حقایق مربوط به خداوند و ذات ذهن و ذات جسم را می‌توان از آن استنتاج کرد.» معطوف به مفهوم کلیدی نیرو^(۱) یا قوه^(۲) به معنای «امکان قریب عمل»^(۳) است. از نظر وی، این نیروی عمل، ذاتی هر جوهری است یعنی خود جوهر جسمانی (و همین‌طور جوهر روحانی) هرگز غیرفعال نیست. (همان، ص ۱۲۶)

هابز - فیلسوف انگلیسی - حقیقت جوهر را انکار کرده و آن را امری موهوم و غیرواقعی به عنوان یک اساس مفروض برای تغییرات پنداشته است. (بدوی، ۱۴۲۷، ج ۳، ص ۱۶۱) این مفهوم در فلسفه

جان لاک، با طرح ایده‌ها و اصطلاحاتی چون کیفیات اولیه^(۴)، کیفیات ثانویه^(۵)، ذات اسمی^(۶)، ذات واقعی^(۷)، اساس^(۸)، و دو معنای جوهر فردی^(۹) و جوهر به طور کلی^(۱۰) تحول معنایی خاصی پیدا می‌کند. توضیح و تفصیل این عناوین فلسفی، خود نیازمند تحقیقی مستقل بوده و از حوصله این نوشتار خارج است. آنچه مهم است اینکه جان لاک در رهیافت فلسفی خود، قائل به وجود یک امر نامعلوم به نام «اساس» می‌شود که حامی و حامل کیفیات شی است و به آن جوهر اطلاق می‌شود. زیرا کیفیات، عرض هستند و نمی‌توانند وجود فی نفسه داشته باشند، بنابراین، نیازمند یک جوهرند. (Copleston, 1997, p.94) بدین ترتیب در بررسی سیر تحول جوهر، دو معنای بدیع در فلسفه لاک به دست می‌آید: یکی به معنای ایده مرکبی که از جمع و تألیف چند ایده بسیط تشکیل شده و نام خاصی به آن تعلق گرفته است. چنان‌که پیداست این معنا از جوهر، یک شی علمی و ذهنی و صرفاً حاصل فعالیت ذهن است. دیگری جوهر به معنای اساس و بنیادی برای کیفیات و ایده‌های کیفیات که در تلقی لاک همان ماده است. (ماحوزی، ۱۳۸۸، ص ۲۸-۳۰)

پس از لاک، بارکلی و هیوم شی را تماماً موجود ذهنی دانسته و با این تحلیل، تلقی واقعی از جوهر یا اساس را مردود شمردند و جوهر مادی واقعی را در تحلیل‌های فلسفی خود کنار گذاشتند. (دنسی، ۱۳۷۵، ص ۲۷-۳۱). جوهر در تلقی کانت، برخلاف تلقی ارسطو نه به عنوان امری ثابت و غیرزمانی بلکه به شاکله‌ای زمانی معرفی می‌شود که وحدت بخش کثرات و پدیدارهای حسی در یک عین است. (Kant, 1787, A180-204، به نقل از ماحوزی، ص ۳۰) پس از کانت، هگل با کنار نهادن شکاف ذهن و عین، جهان ذهنی را همان جهان واقعی و عینی دانست. در واقع شناسایی ذهن همان شناسایی جهان خارج است؛ لذا هر تحلیلی که از شی ارائه شود، تحلیلی واقعی و عینی است. هگل جوهر را امر مطلق و واقعیت فی ذاته و لذاته می‌داند؛ به تعبیری جوهر، ذات مطلق وجود است که همان صورت (Idia) یا عقل است. (Lower, 1977, p.20-25)

مقسم جوهر و عرض در حکمت سینوی

یکی از مسائل مهم فلسفی که در باب جوهر مطرح است، پرسش از مقسم جوهر و عرض است. اینکه آیا وجود به جوهر و عرض تقسیم می‌شود یا مقسم این دو، موجود است؟ یا آنکه اساساً مقسم در این تقسیم امری غیر از وجود و موجود است؟

رویکرد حکما و متکلمان در مواجهه با این مسأله متفاوت است، حتی بین فلاسفه نیز در این مورد اجماع و اتفاق نظر صریح وجود ندارد. فارابی با تفکیک وجود از ماهیت، در انقسام اولیه موجود، آن را به واجب الوجود و ممکن الوجود تقسیم کرده و ماهیت ممکن را به مقولات ده گانه جوهر و عرض تقسیم می‌نماید. (فارابی، ۱۹۲۶، ص ۴) هرچند وی در *فصوص الحکم*، وجود جوهری و عرضی را از اقسام هستی به شمار آورده است. (فارابی، ۱۳۸۱، ص ۹). ابن رشد معتقد است که وجود دارای دو معنی است که یکی از آنها در مقابل عدم است و همین معنی همانند جنس برای جوهر و اعراض است و به همین معنا در تعریف جوهر می‌گویند که موجود بذاته است. (ابن رشد، ۱۳۷۷، ص ۴۸۱). بنابراین، از نظر ابن رشد مقسم مقولات-جوهر و اعراض- وجود به معنای خاص است.

این دیدگاه از جانب متکلمان مورد اعتراض واقع شده است، اشکال عمده این است که اگر وجود، مقسم جوهر و عرض باشد، لازمه‌اش این است که واجب بالذات نیز جوهر باشد و به جهت تمایز از دیگر جوهر لاجرم نیازمند فصلی متمیز خواهد بود و این امر مستلزم ترکیب واجب تعالی از جنس و فصل و در نتیجه نیازمندی اوست. (ر.ک: شهرستانی، ۱۳۸۳، ص ۱۳) ابن سینا نیز در نقد این دیدگاه که وجود به عنوان مقسم جوهر و عرض لحاظ گردد، به این تالی فاسد اشاره کرده و تذکر داده است که واجب بالذات نمی‌تواند جوهر باشد. (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص ۵۵۸) خواجه نصیرالدین طوسی، مقسم در این تقسیم بندی را ممکن الوجود بالذات می‌داند. (طوسی، ۱۴۲۷، ص ۲۱۵). وی در مقام تقسیم به جوهر و عرض، به این نکته توجه داشته که واجب بالذات در این تقسیم بندی داخل نشود. بی شک رویکرد خواجه، براساس نظر ابن سینا شکل گرفته که از ابتدا موجودات را طبق عرف مشائین به واجب و ممکن تقسیم کرده و آنگاه ممکن را به جوهر و عرض تقسیم می‌نماید. (ر.ک: طوسی، ۱۳۷۰، ص ۶-۵) علامه حلی در شرح کلام خواجه، مقسم جوهر و عرض را مقید به قید موجودیت کرده و مقسم را عبارت از ممکن الوجود موجود دانسته است. (حلی، ۱۴۲۷، ص ۲۱۵) فخر رازی نیز همچون خواجه نصیر، مقسم جوهر و عرض را ممکن الوجود بالذات دانسته و این سخن را به فلاسفه نسبت می‌دهد. (رازی، ۱۳۷۸، ص ۲۱۶) از دیگر متکلمان مسلمان که به پیروی از خواجه، ممکن الوجود را مقسم جوهر و عرض گرفته است، می‌توان به عبدالرحمن ایچی و تفتازانی اشاره کرد. (ایچی، ۱۳۷۰، ص ۷۲؛ تفتازانی، ۱۴۰۹، ص ۱۴۱)

اما ابن سینا، مقسم را در این تقسیم بندی، ماهیت دانسته است. این مطلب را می توان از تعریف وی از جوهر و عرض استنباط نمود. شیخ جوهر را به ماهیتی که وجودش در موضوع نیست تعریف می کند. (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۳۰۷) این دیدگاه در کلمات ملاصدرا (۱۳۱۳، ص ۲۵۹) و سبزواری (بی تا، ص ۱۳۱) نیز یافت می شود، با این تفاوت که ملاصدرا عرض را به گونه ای تعریف می کند که ماهیت در آن أخذ نشود. زیرا عرض جنس الاجناس نیست و همین نکته باعث می شود تا در مورد نظر ملاصدرا پیرامون این تقسیم، تردید واقع شود. (مصطفوی، ۱۳۸۶، ص ۲۹) بدین ترتیب، شیخ الرئیس پس از تحلیل موجود به وجود و ماهیت، مقوله جوهر و عرض را از اقسام ماهیت شناخته است.

مسأله مهم دیگری که در این مقال، شایسته طرح و پیگیری در حکمت سینوی است، اینکه آیا عنوان جوهر بر موجود خارجی و ذهنی صادق است یا آنکه فقط بر موجود خارجی صدق کرده و شامل موجود ذهنی نمی شود؟ اهمیت این بحث را می توان در حل شبهه معروف وجود ذهنی جستجو کرد؛ اصل اشکال این است که اگر تصور جوهر - یعنی آنچه از جوهر در ذهن حاصل می شود - جوهر باشد، باید مستقل از موضوع بوده و بدون موضوع تحقق داشته باشد. از سویی مفاهیمی که در ذهن حاصل می شوند قائم به نفس عالم بوده و عرض محسوب می گردند، بنابراین، یک شیء واحد هم باید جوهر باشد و هم عرض، در حالی که طبق تعریف، جوهر و عرض قسیم یکدیگرند و در یک شیء واحد جمع نمی شوند.

هر چند پاسخ های متعددی به این اشکال از جانب فلاسفه ارائه شده، اما به نظر می رسد راه حل این مسأله در بازنگری در تعریف جوهر نهفته است. بدین معنا که تعریف باید به گونه ای تغییر یابد تا جواهر ذهنی از تعریف خارج شده و تحت مقولات عرضی قرار گیرند و در عین حال تعریف جوهر نیز بر آنها صادق باشد. به طوری که در وجود ذهنی بین جوهریت و عرضیت اشیا جمع شود و اشکالی پیش نیاید. بر همین اساس، ابن سینا دست به ابتکاری هوشیارانه زده و با تغییر و تجدیدنظر در تعریف، می گوید: «جوهر ماهیتی است که چون در خارج تحقق یابد، در موضوع نیست.» (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۳۰۷) با این ابتکار عمل در تعریف، مسأله وجود ذهنی حل شده و جوهری که در ذهن تحقق می یابد از آن جهت که علم بوده و قائم به ذهن و نفس انسان است، عرض و از مقوله

کیف محسوب می‌شود و از آن جهت که تعریف جوهر برآن صادق است- یعنی ماهیتی است که چون در خارج محقق شود بدون موضوع است- از مقوله جوهر محسوب می‌شود.

اقسام جوهر در فلسفه سینوی

در آثار فلسفی و منطقی ابن سینا، تقسیمات متعدد و متفاوتی از جوهر ارائه شده است که البته جهت این تقسیم‌ها متفاوت است. جوهر گاهی به اولی و ثانوی، گاهی به جسمانی و غیرجسمانی، گاهی به معقول و محسوس و گاهی به عالی و سافل، گاهی به مادی و ذهنی و عقلی، گاهی به بسیط و مرکب و گاهی به جوهر موقر تقسیم می‌شوند که در این بخش از نوشتار به اختصار به برخی از این تقسیمات اشاره می‌گردد. ابن سینا و پیروانش جوهر را به دو قسم مادی و مجرد تقسیم می‌کنند و جوهر مادی را شامل جسم، صورت و هیولی دانسته و جوهر مجرد را به عقل و نفس منحصر می‌کنند. شیخ در *الهیات شفا* با اشاره به این تقسیم بندی می‌گوید: «جوهر یا جسمانی‌اند یا غیر جسمانی. جوهر جسمانی دارای کیفیات ثابت و صورت معین هستند و جوهر غیرجسمانی یا جزء جسم هستند مثل ماده و صورت و یا مفارق از جسم‌اند مثل نفس و عقل.» (ابن سینا، ۱۳۷۲، ص ۷۳) در تقسیم دیگری جوهر را به ترتیب مراتب هستی به سه گونه تقسیم می‌کند: جوهر مادی، جوهر ذهنی و جوهر عقلی. (همان) شیخ در یک تقسیم بندی دیگر جوهر را به بسیط و مرکب تقسیم کرده، می‌گوید: «جوهر بسیط یا مفارق است یعنی غیرداخل در اجزای مرکب است که عقل است و یا اینکه مفارق نیست که در این صورت یا بسیط در ماده است که هیولی نامیده می‌شود یا بسیط در شکل است که صورت گفته می‌شود. جوهر مرکب که از اجزا و اشیا ترکیب یافته است، جسم نامیده می‌شود. (ابن سینا، ۱۴۰۵، مقاله ۳، فصل ۱). نکته قابل ذکر در طبقه بندی جوهر از نظر ابن سینا این است که چون وی جوهر عقلی را متأخر از محسوسات و جوهر غیرعقلی می‌داند ممکن است این شبهه ایجاد شود که عقل و واجب تعالی متأخر از اشخاص و جوهر محسوس باشند. در پاسخ این شبهه باید گفت از نظر ابن سینا وجود واجب تعالی داخل در مقوله جوهر نیست. زیرا اولاً: باری تعالی ماهیت ندارد و مقوله جوهر شامل موجوداتی است که داخل در ماهیات باشند. ثانیاً: بحث جوهر شامل موجودات ممکن می‌شود. یعنی وجود ممکن یا

جوهر است یا عرض درحالی که وجود باری تعالی وجودی واجب است و شامل جوهر و عرض نمی-شود. دلیل دیگر اینکه جوهر معقول در حکم کلیات و کلی هستند، اما جوهر محسوس در حکم جزئی اند و آنچه جزئی و محسوس در وجود باشد، تقدم بر کلی و کلیات دارد. وجود کلی وابسته به وجود محسوس و مفرد و جزئی است. (همان، مقاله ۳، فصل ۲)

در فلسفه سینوی، جوهر در یک تقسیم دیگر به جوهر اولی، ثانوی و جوهر ثالث تقسیم می-شوند. جوهر اول همان شخصیات و اشخاص فردی جزئی هستند. جوهر ثانوی همان انواع هستند که در مرحله بعد از افراد شخصی وجود دارند و جوهر ثالث هم اجناس هستند. بنابراین، جوهر ثانوی و ثالث، جوهر کلیه هستند. (همان، فصل ۲). نکته حائز اهمیت در این مقال، تفاوت معنایی جوهر اول در آرای منطقی و فلسفی ابن سیناست، توضیح مطلب اینکه جوهر اول در منطق سینوی، به معنای جوهر معین و شخصی است که در مقابل جوهر ثانوی که به معنای انواع و اجناس است به کار می‌رود، اما جوهر اول در فلسفه ابن سینا، به معنای نخستین جوهر و عالی‌ترین جوهر، یعنی عقل اول (صادر نخستین) است. (همان، فصل ۲) حکمای اسلامی نیز به تبعیت از ابن سینا، اشخاص را جوهر اولی، و انواع را جوهر ثانوی و اجناس را جوهر ثالث نامیده‌اند. جوهر اولی در جوهر بودن اولی از جوهر ثانوی هستند و جوهر ثانوی اولی به جوهر بودن هستند از جوهر ثالث. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۱۳، ج ۴، ص ۲۶۴)

در کنار این تقسیمات متفاوتی که در فلسفه ابن سینا از جوهر ارائه شده است، تقسیم مشهور دیگری نیز وجود دارد که به تبع ارسطو، جوهر پنج‌گانه نامیده می‌شوند. ابن سینا در مواضع متعددی از جمله در *شفاء*، *نجات*، *دانشنامه علایی* و... با تفصیل به جوهر پنج‌گانه پرداخته و بسیاری از ابهامات موجود در نظریه ارسطویی در این باب را با شرح و تفصیل و تبیین برطرف می‌سازد، او با تفاسیل و تعابیر مختلف، جوهر پنج‌گانه را عبارت از ماده (هیولی)، صورت، جسم، نفس و عقل می-داند. قبل از پرداختن به عبارات ابن سینا در تقسیم پنج وجهی جوهر، طرح این مسأله ضروری است که آیا اساساً تقسیم جوهر به چند قسم، حصر عقلی است یا حصر غیرعقلی و استقرائی؟ نظر شیخ درباره حصر تقسیمات جوهر چیست؟

در پاسخ به این پرسش، باید گفت بنابر نظر برخی از فلاسفه تقسیم جوهر به اقسام پنجگانه آن، فقط براساس استقرا بوده است و هیچ‌گونه دلیل عقلی بر حصر جوهر به اقسام یادشده وجود ندارد. اما درعین حال همه کسانی که به بحث اقسام جوهر پرداخته‌اند، سعی بر حصر اقسام جوهر با بیانی عقلی داشته‌اند. بر اهل فن روشن است که تلاش ایشان برای حصر جواهر فقط از این جهت است که میان اقسام آن به گونه‌ای تفاوت و تمایز گذاشته باشند و درصدد بیان این معنا نیستند که هیچ نوع دیگری از اقسام جوهر قابل تصور نیست. (مصطفوی، ۱۳۸۶، ص ۳۲) اما در مورد چگونگی حصر تقسیمات جوهر بیانات گوناگونی از جانب ابن سینا ارائه شده است. در *الهیات شفا* با اشاره به تقسیم پنج وجهی جوهر، چنین می‌گوید: «جواهر پنج قسم هستند؛ هر جوهری یا جسم است یا غیر جسم، اگر غیرجسم باشد یا جزء جسم است یا نیست، بلکه به کلی مفارق از جسم است، اگر جزء جسم باشد یا صورت جسم است یا ماده آن. اگر مفارق باشد یا ارتباطی با جسم دارد به این گونه که حرکت در جسم می‌آفریند که به آن نفس می‌گویند یا از هر جهت مجرد از ماده است که به آن عقل می‌گویند. (ابن سینا، ۱۳۸۷، ص ۷۳-۷۴). شبیه این رویکرد- تقسیم پنج وجهی جوهر- در *الهیات نجات* نیز وجود دارد، با این تفاوت که در آن طبقه بندی، ابن سینا عقل و نفس را به عنوان صورت مفارق بسیط، یک جوهر تلقی کرده است. (ابن سینا، ۱۳۶۴ الف، ص ۲۰۰) گفتنی است که تقسیم پنج قسمی در میان فلاسفه از شهرت بسیاری برخوردار است. تاجایی که این نظر در بین آثار متأخرین نیز به چشم می‌خورد. به عنوان نمونه، علامه طباطبایی جوهر را پنج قسم دانسته است. (طباطبایی، ۱۴۱۷ الف، ص ۹۰؛ همو، ۱۴۱۷ ب، ص ۱۱۷). سبزواری نیز همین تقسیم بندی را پذیرفته است. (سبزواری، بی‌تا، ص ۱۳۱). ملاصدرا در برخی از آثار و نوشته‌های خود، همین طبقه بندی پنج وجهی را اختیار کرده است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۲۳۴؛ همو، بی‌تا، ص ۴۷). پیروان حکمت مشا نیز به تبع پیشوایان خود، همین تقسیم بندی را پذیرفته و در آثار خود بیان کرده‌اند (طوسی، ۱۴۲۷، ص ۲۱۵؛ لوکری، ۱۳۷۳، ص ۴۱).

ما دیدگاه ابن سینا در باب حصر تقسیمات جوهر، به طبقه بندی پنج وجهی خلاصه نمی‌شود. او در برخی مواضع، به چهار قسمی بودن جوهر-ماده، صورت، جسم و عقل- تصریح کرده است؛ از جمله در *دانشنامه علایی*، ضمن تعریف جوهر و عرض، به بیان اقسام جوهر پرداخته، می‌نویسد:

«پس جوهر چهارگونه است: یکی «هیولی» چون اصل که طبیعت آتش اندر وی است. و دیگر «صورت»، چون حقیقت آتش و طبیعت آتش و سوم مرکب (از ماده و صورت) چون تن آتشی و چهارم چون جان جدا ایستاده از تن و چون عقل و پیدا کردن حال آن گوهر که تن است و به تازی جسم خوانند.» (ابن سینا، ۱۳۶۰، ص ۷۴) ابن سینا نظیر این حصر و تقسیم چهار وجهی را در جای دیگر نیز دارد: «جوهر بر چهارگونه است: جوهر یا اینکه در موضوعی نیست در ماده هم نیست و یا اینکه در ماده است. قسم اول بر سه گونه است یا اینکه این جوهر ماده است و یا صاحب ماده و یا اینکه نه ماده است و نه صاحب ماده. بنابراین، جوهر بر چهارگونه شد: ماهیت بلاماده (که همان نفس و عقل مفارق است) ماده بلاصورت (که همان هیولی است) و صورت در ماده (که همان صورت جسمیه است) و مرکب از ماده و صورت (که همان جسم است).» (ابن سینا، ۱۴۰۰، ص ۶۲). برخی از گزارشات متکلمان اسلامی مثل غزالی و فخر رازی، حاکی از همین تقسیم چهار وجهی-یعنی ماده، صورت، جسم و عقل- است. (غزالی، ۱۹۶۱، ص ۱۴۳؛ رازی، ۱۳۷۳، ص ۱۸) همین تقسیم بندی چهارگانه در آثار بهمنیار و خواجه نصیر طوسی نیز مشهود است. (بهمنیار، ۱۳۴۹، ص ۳۰۳؛ طوسی، ۱۳۷۰، ص ۷۰۶) در جمع بندی نظر ابن سینا، بهمنیار و خواجه نصیر می‌توان به این نتیجه رسید که آنان قسم چهارم در تقسیم بندی خود را معنایی اعم از نفس و عقل می‌دانند؛ چراکه معتقدند نفس ناطقه انسانی که قابلیت درک کلیات را دارد باید موجودی مجرد از ماده باشد. اما در مورد حصر تقسیمات جوهر، دیدگاه‌های دیگری نیز وجود دارد، از باب نمونه، می‌توان به تقسیم ثلاثی در آثار برخی از متکلمان و فلاسفه اشاره نمود که گاهی جوهریت مجردات را نفی کرده و جوهر را تنها در سه قسم (ماده، صورت، جسم) منحصر دانسته‌اند (جرجانی، ۱۳۷۰، ص ۲؛ ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۲۴۷) شیخ اشراق نیز ماده یا هیولی را انکار کرده و تقسیم جوهر را سه ضلعی دانسته است. (سهروردی، ۱۳۵۵، ص ۷۴)

موضع ابن سینا درمسأله جوهریت خدا

از دیگر مباحث مهمی که در بحث از مقوله جوهر مطرح می‌شود این است که بنابر تعاریف جوهر، آیا خداوند نیز جوهر است؟ آیا مباحث مختلف جوهر شامل واجب تعالی نیز می‌شود؟

توضیح مطلب و تبیین مسأله این است که با توجه به اینکه تعریف مشهور جوهر، معطوف به موجود لافی موضوع است، این شبهه پیش می‌آید که واجب تعالی نیز وجودش لافی موضوع است، یعنی هم موجود است و هم در موضوع نیست، پس وجود واجب نیز تحت مقوله جوهر است.

ابن سینا در *اشارات* ضمن طرح شبهه فوق، جوهر بودن واجب تعالی را رد کرده، می‌گوید: «رَبِّمَا ظَنَّ أَنْ مَعْنَى الْمَوْجُودِ لَا فِي مَوْضِعِ يَعْمُ الْأَوَّلُ وَغَيْرِهِ عَمُومِ الْجِنْسِ يَقَعُ تَحْتَ جِنْسِ الْجَوْهَرِ وَ هَذَا خَطَأً.» (ابن سینا، ۱۴۰۳، نط ۴، فصل ۲۵)

چه بسا گمان برند که معنای موجود لا فی موضوع، واجب الوجود را هم شامل می‌شود، پس واجب الوجود تحت معنای جوهر واقع می‌شود. و این خطاست؛ زیرا هستی لا فی موضوع که برای جوهر تعریف شده است از آن «موجود بالفعل لا فی موضوع» قصد شده است. یعنی مراد ماهیتی است که در مرحله وجود، نیازمند موضوع نباشد. و واجب را ماهیتی زائد بر انیتش نیست. به عبارت دقیق‌تر، «موجود» در تعریف جوهر به معنی «شیء له الوجود» است، ولی در مورد واجب تعالی، به معنای چیزی که برای او وجودی باشد، نیست. ابن سینا در *التعلیقات*، صریحاً و به نحو مستدل بیان کرده که خداوند، جوهر نیست: «الجوهر حقیقیته ماهیته و ما لا ماهیة له فلیس بجوهر، فواجب الوجود لیس بجوهر.» (ابن سینا، ۱۴۱۱، ص ۱۸۶) جوهر حقیقتش، ماهیت اوست. (جوهر دارای ماهیت است) عکس نقیض این مقدمه چنین است: چیزی که ماهیت ندارد، جوهر ندارد، بنابراین، واجب الوجود، جوهر نیست.

شیخ در موضع دیگری از آثار خود، به تبیین این مطلب پرداخته و از طریق نفی ماهیت از ذات واجب تعالی اثبات می‌کند که وجود او در هیچ‌یک از مقولات نمی‌گنجد: «جوهر آن است که وی را ماهیتی است چون جسمی و نفسی و انسانی، و آنچه وی را ماهیت جز انیت نیست، وی جوهر نیست. بنابراین، واجب الوجود نه جوهر است و نه عرض. اما اینکه واجب الوجود، عرض نیست، خود ظاهر است؛ زیرا واجب الوجود اندر چیزی نیست. اما واجب الوجود جوهر نیست؛ زیرا هر چیزی که جوهر است جنس است و واجب الوجود جنس ندارد. پس واجب الوجود اندر هیچ مقولتی نیست؛ زیرا همه مقولتها را وجود عرضی است و زیادت بر ماهیت و بیرون از ماهیت، در حالی که واجب الوجود چنین نیست. (ابن سینا، ۱۳۶۰، ص ۱۱۳)

این موضع گیری ابن سینا در رتّه جوهر بودن واجب تعالی، آثار و لوازم کلامی و عرفانی نیز در پی داشت. به نحوی که در زمان ملاصدرا، متکلمان و فلاسفه اسلامی با تأثیرپذیری از رویکرد سینوی، خدا را وجود محض و عاری از هرگونه ماهیت و چیستی می‌دانند و برهان صدیقین تبدیل به برهانی می‌شود که براساس آن خود وجود است که ضرورت وجود دارد (واجب الوجود)، نه آن که باید چیزی باشد که واجب الوجود باشد. همچنین، در نظریه صوفیان، شاهد یکی دانستن واجب تعالی با وجود و انکار جوهر بودن خدا هستیم؛ چراکه جوهرها محدود به چیستی در جهان خارج هستند و حال آن که خدا نامحدود است. (لگنهاوسن، ۱۳۸۶، ص ۱۳) در مقدمه فصوص قیصری دلایل متعددی بر این دیدگاه ارائه شده که خدا وجود است و جوهر نیست. قیصری استدلال می‌کند که وجود جوهر نیست و سپس اثبات می‌کند که وجود عرض نیست و باید آن را با خدا یکی دانست.^(۱۳) (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۱)

صرف نظر از لوازم کلامی و عرفانی دیدگاه ابن سینا در باب جوهر نبودن خدا، رویکرد مزبور نوعی هماهنگی با آموزه‌ها و معارف اسلامی نیز دارد؛ چرا که اساس تعالیم اسلام بر محور توحید بنا شده است. تأکید شدید بر یگانگی خدا، از طریق ارتباط و پیوستگی وحدت با وجود، ما را به تصدیق و تأکید شدید بر وجود خالص الهی سوق می‌دهد؛ یعنی این دیدگاه که وجود صرف محض، خداست و خدا بیرون از چارچوب مقولات است. فایده اصلی ادعای ابن سینا، این است که چارچوبی نظری برای متافیزیک کلامی را فراهم می‌کند و این چارچوب به موضوعات کلامی‌ای نظیر برهین اثبات خدا، ماهیت صفات خدا، رابطه میان خدا و جهان و خدا و انسان، مسأله شر و امثال آن، شکل می‌دهد. (ر.ک: لگنهاوسن، ۱۳۸۶، ص ۱۴)

جمع بندی و نتیجه گیری

از آنچه گذشت می‌توان نتایج و یافته های این پژوهش را در چند مورد خلاصه و جمع بندی نمود.

۱. باتوجه با تنوع آرای فلاسفه و سیرتطور تاریخی - معرفتی جوهر، معلوم گردید که اجماع و اتفاق نظری در تعریف و چیستی جوهر وجود ندارد. زیرا جوهر در ابتدا به معنای وجود، صورت، ذات و ماده‌المواد جهان به کار می‌رفت. در فلسفه افلاطون، بر صورت عقلی (ایده‌ها) که ماهیات ثابت و قائم به ذاتند، اطلاق می‌شد. در آثار ارسطو نیز بنابه کاربردها و منظوره‌های متفاوت، معانی متعدد داشته از جمله به معنای موضوع قضا، وجود و ذات هرچیز، بنیاد و حقیقت شی، امر بنیادین و

موضوع ثابت در خلال تغییر. بعدها به معنای امر ذهنی و ایده مؤلف از چند ایده بسیط و نیز به معنای ماده یا اساس و بنیادی برای کیفیات استعمال شد. اما جوهر در تلقی کانت به منزله شاکله-ای زمانی و مقوله‌ای پیشینی در ذهن که وحدت بخش کثرات حسی است، معرفی می‌شود. در فلسفه‌های تحلیلی، جوهر بر معانی چندی از قبیل جزئی‌های انضمامی، اشیای محسوس، آبژکت و مقوم اشیا اطلاق می‌شود.

۲. باوجود تنوع مفهومی و معنایی جوهر در حکمت سینوی، تعریفی که بیش از همه مورد نظر ابن سینا بوده، همان تلقی معروف است: ذات یا ماهیتی که وجودش در موضوع نباشد. و منظور از وجود در این تعریف، وجود در اعیان (خارج) است.

۳. بر مبنای ابن سینا، تعریف جوهر و عرض نفسی است نه نسبی. بدین معنا که هیچ شی‌ای نمی‌تواند هم جوهر باشد و هم عرض.

۴. از نتایج مهم جوهر‌پژوهی در حکمت سینوی، کشف مبنای شیخ در مخالفت با حرکت جوهری است؛ وی بر اساس قاعده نفی تشکیک در مقوله جوهر (عدم قبول شدت و ضعف و تقدم و تأخر) یکی از ویژگی‌های جوهر را عدم قبول حرکت دانسته است.

۵. در آثار فلسفی و منطقی ابن سینا، تقسیمات متعدد و متفاوتی از جوهر ارائه شده که جهات و ملاک این تقسیم بندی‌ها متفاوت است. در بین این تقسیمات دو وجهی، سه وجهی، چهار وجهی و پنج وجهی، جامع ترین و رایج ترین تقسیم، مورد اخیر است؛ یعنی تقسیم پنج‌گانه جوهر به: جسم، ماده، صورت، نفس و عقل.

۶. در باب حصر عقلی یا غیرعقلی تقسیمات جوهر، معلوم شد که تقسیم جوهر به اقسام چندگانه آن صرفاً بر اساس استقراء بوده و هیچ‌گونه دلیل عقلی بر حصر جوهر به اقسام یادشده وجود ندارد. هرچند که ابن سینا سعی بر حصر اقسام جوهر با بیان عقلی داشته است، اما باید مدعی شد که تلاش وی برای حصر جواهر، تنها از این جهت است که بین اقسام آن به گونه‌ای تفاوت و تمایز گذاشته شود و هرگز درصدد بیان این مدعا نیست که هیچ نوع دیگری از اقسام جوهر قابل تصور نیست.

۷. رویکرد حکما و متکلمان دربارهٔ مقسم جوهر و عرض متفاوت بوده و اجماع و اتفاق نظر صریحی در این باره وجود ندارد. برخی چون ابن رشد، مقسم مقولات را وجود به معنای خاص و برخی مانند خواجه نصیر و فخر رازی، آن را ممکن الوجود دانسته‌اند. اما ابن سینا، مقسم جوهر و اعراض را ماهیت اشیا قرار داده است.

۸. در باب جوهریت خداوند، ابن سینا از طریق نفی ماهیت از ذات واجب، اثبات می‌کند که وجود خدا در هیچ یک از مقولات نمی‌گنجد. بنابراین، از نظر شیخ، خداوند که انبیت و وجود محض است نه جوهر است و نه عرض.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۶۰)، *دانش نامه علایی*، تصحیح احمد خراسانی، تهران، کتابخانه فارابی.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۶۴ الف)، *النجاة* (بخش الهیات)، تهران، مکتبه المرتضویه.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۶۴ ب)، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، ویرایش محمدتقی دانش پژوه، تهران، دانشگاه تهران.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۳)، *الاشارات و التنبيهات*، تهران، دفتر نشر کتاب، مطبوعه آرمان.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۵)، *الشفاء، منطق*، قم، منشورات مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.
۶. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۱)، *المباحثات*، تحقیق محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار.
۷. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۳)، *عیون الحکمه*، شرح فخرالدین رازی، تهران، موسسه الصادق.
۸. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۰ الف)، *رسائل ابن سینا، رساله الحدود*، قم، انتشارات بیدار.
۹. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۰ ب)، *رسائل ابن سینا، عیون الحکمه*، قم، انتشارات بیدار.

۱۰. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۱۱)، *التعلیقات*، تحقیق دکتر عبدالرحمن بدوی، مرکز النشر، مکتب الاعلام الاسلامی.
۱۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۸۷)، *الهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب.
۱۲. ابن رشد، محمد بن احمد، (۱۳۷۷)، *تفسیر مابعدالطبیعه ارسطو*، تهران، حکمت.
۱۳. ارسطو، (۱۳۶۷)، *مابعدالطبیعه*، ترجمه شرف الدین خراسانی، تهران نشر گفتار.
۱۴. اسپینوزا، بندیکت، (۱۳۶۴)، *اخلاق*، ترجمه محسن جهانگیری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۵. افلاطون، (۱۳۸۰)، *مجموعه آثار*، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران، خوارزمی.
۱۶. افلوطین، (۱۳۶۶)، *تاسوعات*، ضمن دوره آثار فلوطین، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی.
۱۷. اکبریان، رضا، (۱۳۸۶)، «جوهر از دیدگاه ملاصدرا»، *مجله علمی-پژوهشی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان*، دوره دوم، شماره ۵۱، صص ۴۱-۶۸.
۱۸. ایجی، عبدالرحمن، (۱۳۷۰)، *المواقف*، ضمن شرح *مواقف*، قم، منشورات شریف رضی.
۱۹. بهمینیار بن مرزبان، (۱۳۴۹)، *التحصیل*، تصحیح مرتضی مطهری، تهران، دانشکده الهیات و معارف اسلامی.
۲۰. تفتازانی، مسعود بن عمر، (۱۴۰۹)، *شرح المقاصد*، تحقیق عبدالرحمن عمیره، بیروت، عالم الکتب.
۲۱. جرجانی، علی بن محمد، (۱۳۷۰)، *شرح المواقف*، قم، شریف رضی.
۲۲. جرجانی، علی بن محمد، (۱۳۷۰)، *الهیات طوسی*، قسمت موجودات، ترجمه پرویز مروج، نیویورک، انجمن تحقیقات در فلسفه و علوم اسلامی.
۲۳. جوادی، ذبیح الله، (۱۳۴۸)، *القیای فلسفه جدید*، تهران، انتشارات ابن سینا.
۲۴. حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۲۷)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تحقیق استاد حسن حسن زاده آملی، قم، نشر اسلامی.
۲۵. دکارت، رنه، (۱۳۶۴)، *اصول فلسفه*، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران، نشر آگاه.

۲۶. دنسی، جاناتان، (۱۳۷۵)، *مقدمه‌ای بر برکلی*، ترجمه حسن لطفی، تهران، انتشارات فکر روز.
۲۷. رازی، فخر الدین محمدبن عمر، (۱۳۷۸)، *المحصل*، تحقیق حسین اتای، قم، منشورات شریف رضی.
۲۸. رازی، فخر الدین محمدبن عمر، (۱۳۷۳)، *شرح عیون الحکمه*، تهران، موسسه الصادق.
۲۹. ژان برن، (۱۳۷۳)، *ارسطو و حکمت مشائی*، ترجمه ابوالقاسم پورحسینی، تهران، امیرکبیر.
۳۰. سبزواری، ملاهادی، (بی تا)، *شرح غررالفوائد*، تهران، چاپ ناصر.
۳۱. سجادی، جعفر، (۱۳۷۵)، *فرهنگ علوم فلسفی*، تهران، انتشارات امیر کبیر.
۳۲. سهروردی شهاب الدین، (۱۳۵۵)، *حکمه الاشراق*، ضمن مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران، انجمن فلسفه ایران.
۳۳. شهرستانی، محمد، (۱۳۸۳)، *مصارعه الفلاسفه*، ضمن *مصارع المصارع*، تحقیق ویلفرد مادلونگ، موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.
۳۴. طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۴۱۷ الف)، *بدایه الحکمه*، تحقیق عباس زارعی، قم، نشر اسلامی.
۳۵. طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۴۱۷ ب)، *نهایه الحکمه*، تحقیق عباس زارعی، قم، نشر اسلامی.
۳۶. طوسی، نصیرالدین محمد بن حسن، (۱۳۶۱)، *اساس الاقتباس*، مصحح مدرس رضوی، تهران، دانشگاه تهران.
۳۷. طوسی، نصیرالدین محمد بن حسن، (۱۴۲۷)، *تجربید الاعتقاد*، ضمن شرح کشف المراد، تحقیق حسن حسن زاده آملی، موسسه نشر اسلامی.
۳۸. غزالی، محمدبن محمد، (۱۹۶۱)، *مقاصد الفلاسفه*، تحقیق سلیمان دنیا، مصر، دارالمعارف.
۳۹. فارابی، ابونصر، (۱۳۸۱)، *فصوص الحکم و شرحه*، تحقیق علی اوجبی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۴۰. فارابی، ابونصر، (۱۹۲۶)، *عیون المسائل*، دایرة المعارف العثمانیه، حیدر آباد دکن.
۴۱. لایبنیتس، گوتفريت ویلهلم فون، (۱۳۷۲)، *مونادلویژی و چند مقاله فلسفی دیگر*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

۴۲. لگنهاوسن، محمد، (۱۳۸۶)، «تأملی در استدلال‌های ابن سینا در رد جوهر بودن خدا»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان شماره ۵۱، صفحه ۴-۲۴.
۴۳. قیصری‌رومی، داوودبن محمود، (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
۴۴. لوگری، فضل بن محمد، (۱۳۷۳)، بیان الحق بضمن الصدق، تحقیق ابراهیم دیباجی، تهران، ایستاک
۴۵. ماحوزی، رضا، (۱۳۸۸)، جوهر از نظر فلاسفه تحلیلی در نیمه دوم قرن بیستم، پایان نامه دکتری رشته فلسفه، دانشگاه اصفهان، استاد راهنما: دکتر محمدعلی اژه‌ای، استاد مشاور: دکتر مهدی دهباشی.
۴۶. ملاصدرا، (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، دار احیاء التراث العربی.
۴۷. ملاصدرا، (بی تا)، تعلیقات بر الهیات شفاء، قم، بیدار.
۴۸. ملاصدرا، (۱۳۱۳ق)، شرح الهدایه الاثیریه، تهران، آقامیزا محمد علی کتابفروش شیرازی.
۴۹. مصطفوی، زهرا، (۱۳۸۶)، «اقسام جوهر از نظر صدرالمآلهین»، مجله علمی- پژوهشی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، دوره دوم، شماره ۱، ص ۲۵-۴۰.
۵۰. بدوی، عبدالرحمن، (۱۴۲۷)، موسوعه الفلسفه، منشورات ذوی القربی.
۵۱. تهنوی، محمد اعلی بن علی، (۱۹۹۶)، موسوعه کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.

52. Armstrong, D.M (1989), *Universal: An opinionated introduction*, Westview press.
53. Lowe, E.J, (1996) ,Introduction to substance, in *philosophical studies*, Edited by steven D. Hales, Bloomsburg university, Wads Worth publishing company
54. Lower, (1977), *The Possibility of Metaphysics*, Oxford University Press.
55. Kant, I, (1787) *critique of pure reason*, translated by N. Kemp Smith, pressd in Macmillan.
56. Copleston, F. (1997) *A history of philosophy*, Vol.6, search press, London.
57. Aristotle, (1992A), *Categories*, translated by J.L Ackrill in a new Aristotle Reader, Oxford University Press.
58. Aristotle, (1992B) *Physics*, translated by J.L. Ackrill in a new Aristotle reader, Oxford University press.
59. Paul Edwards, (1967), *The Encyclopedia of philosophy*, U.S.A, new Yourk. v.8.

60. Routledge,(1998), *Routledge Encyclopedia of philosophy*, v 8.

یادداشت‌ها

- 1- Power.
- 2- Faculty.
- 3- Proximate Possibility of action.
- 4- primary quality.
- 5- secondary quality .
- 6- nominal essence .
- 7- real essence.
- 8- Substratum.
- 9- individual substance.
- 10- substance in general.
- 11- Concrete particulares.

۱۲- اصل عبارت قیصری «...و لیس بجوهر لانه (الجوهر) موجود فی الخارج لا فی موضوع او ماهیة لو وجدت لكانت لا فی موضوع و الوجود لیس كذلك و إلا یكون كالجواهر المتعینة المحتاجة الی الوجود الزائد و لوازمه...» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۱)