

سهیلا قلی پور**

مجتبی جعفری*

الهه السادات سجاد دوست***

مقایسه‌ی جوهر از دیدگاه ابن‌سینا و بارکلی

چکیده

از مسائل و مباحث مهم فلسفی که قدمتی بیش از دوهزار سال دارد و از آغاز پیدایش حکمت در یونان باستان مورد بحث بوده است مسأله‌ی جوهر است، اما سرنوشت جوهر در حکمت سینیوی به برکت تمایز وجود و ماهیت دگرگون شده و یک‌باره راه خود را از وجود جدا کرده است.

ابن‌سینا مقسم جوهر و عرض را ماهیت اشیاء دانسته و مقولات ارسطویی را بر ماهیت اشیای موجود تطبیق داده است. نوشتار حاضر با توجه به جایگاه و اهمیت بحث جوهر در تفکر ابن‌سینا و بارکلی با رویکردی مسأله‌محور، به بررسی ابعاد و زوایای مختلف این مقوله در حکمت سینیوی و بارکلی می‌پردازد. بدین ترتیب کاوش از چیستی و تطوّر معرفتی جوهر، مقسم جوهر و اعراض، چگونگی حصر تقسیمات جوهر و موضع ابن‌سینا و بارکلی در باب جوهریت واجب تعالی، مهمترین مسائلی است که در این نوشتار مورد پژوهش قرار می‌گیرد.

واژگان کلیدی: ۱- جوهر، ۲- عرض، ۳- موجود، ۴- بارکلی، ۵- حکمت سینیوی.

۱. 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 مقوله‌ی جوهر است. در اهمیت مسأله‌ی جوهر همین بس که ابن‌سینا جوهر

Mojtaba_jafare@yahoo.com

goliporzahra@yahoo.com

elham.s1348@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۹۵/۱۲/۱۶

* استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد خمینی شهر

** دانشجوی دکتری دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف آباد

*** دانشجوی دکتری دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف آباد

تاریخ دریافت: ۹۵/۳/۲۵

و عرض را از تقسیمات ماهیت شمرده است. وقتی ابن‌سینا با این ابتکار عمل، وجود را، به‌مثابه‌ی یک عنصر متافیزیکی متمایز از ماهیت، اساس تحلیل‌های فلسفی خود قرار داد، وجود و راه شناخت آن اهمیت خاصی پیدا کرد. نوشتار حاضر با توجه به جایگاه و اهمیت مقوله‌ی جوهر در تفکر فلسفی ابن‌سینا و بارکلی و سیر تطور و تحول تاریخی آن در فلسفه‌ی غرب و اسلامی، با رویکردی مسأله‌محور، به بررسی ابعاد و زوایای مختلف این مسأله در حکمت سینوی و بارکلی می‌پردازد. مهمترین مسائل این پژوهش در قالب چند پرسش اساسی از این قرار است: مسأله‌ی اول؛ مبادی تصویری جوهر و این‌که ابن‌سینا و بارکلی چه تعریفی از جوهر ارائه داده‌اند، مسأله‌ی دوم؛ این‌که مقسم از دیدگاه ابن‌سینا، در تقسیم به جوهر و عرض چه چیزی است؟ مسأله‌ی سوم؛ آیا تقسیم جوهر به چند قسم حصر عقلی است یا غیرعقلی؟ مسأله‌ی نهایی این است که با توجه به تعریف جوهر، موضع ابن‌سینا در رد یا اثبات جوهر بودن واجب تعالی کدام است؟ جایگاه جوهر در فلسفه‌ی بارکلی چگونه است؟ مقاله‌ی حاضر با رهیافتی فلسفی و در پرتو آراء ابن‌سینا و بارکلی ضمن پاسخ به پرسش‌ها و حل مسائل مذکور، به تعریف جوهر در حکمت آن دو اندیشمند می‌پردازد.

۲. مقدمه

حکمای ایونی و ایلئیائی نخستین اندیشمندانی‌اند که در تاریخ تفکر فلسفی به بحث درباره‌ی جوهر پرداخته‌اند؛ با این تفاوت که ایونی‌ها به‌نحوی بین جوهر و مبدأ اشیاء خلط کردند و لفظ جوهر را به‌معنای علت و مبدأ پدیده‌ها استعمال می‌کردند، درحالی که ایلئیون جوهر را به‌طور خاص بر «وجود واحد احد ثابت» اطلاق می‌نمودند که از هرگونه تغییر و دگرگونی در ذات مبراست (۱۴، ص: ۱۶۰). اتمیست‌ها نیز جوهر را همان ذره یا اتم و جزء لایتجزی می‌دانستند و شاید به همین جهت، اتم (جزء لایتجزی) در فلسفه‌ی عربی-اسلامی به نام «جوهر فرد» ترجمه و شهرت یافت (همان، ص: ۱۶۰). بارکلی شیء را تماماً موجود ذهنی دانسته و با این تحلیل، تلقی واقعی از جوهر یا اساس را مردود شمرد و جوهر مادی واقعی را در تحلیل‌های فلسفی خود کنار گذاشت (۱۶، صص: ۲۷ - ۳۱). مصباح یزدی می‌نویسد: لفظ جوهر در فلسفه به دو معنی آمده است:

۱. «ماهیتی که نه در موضوع پدید آید (الموجود لافی موضوع)

۲. حقیقت و ذات هر چیز» (۲۴، ج: ۱، ص: ۴۴).

معنای دوم عام‌تر است و معنای بیشتری را در مقایسه با اولی در برمی‌گیرد، چون گوهری که در موضوع پدید نیاید مخصوص موجودات ممکن جوهری است که شامل (عقل

و نفس و هیولی و صورت و جسم) است، درحالی‌که معنای دوم تمام هستی؛ خواه واجب یا ممکن یا جوهر یا عرض را شامل می‌شود. تجوهر به معنای اول عبارت است از جوهر گردیدن چیزی و این وقتی صادق است که آن چیز جوهر نبوده و سپس جوهر گردد، اما تجوهر به معنای دوم یعنی بیان حقیقت و گوهر هر چیز (همان). منظور ابن‌سینا از جوهر معنای دوم است و می‌خواهد با بررسی و تحقیق در این مسأله، ما را به حقیقت اجسام راهنمایی کند و ذات و گوهر آن‌ها را برای ما بیان کند که آیا اجسام از جهت تقسیم‌پذیری از اجزای نامنقسم تشکیل شده‌اند؟ یا آن‌که دارای پیوستگی بوده و از اجزای قسمت‌پذیر است؟ یا این‌که دارای دو جزء معنوی و ماده و صورت است. بارکلی جوهر جسمانی و طبعاً ماده و صورت مادی را انکار کرده است. وی معتقد بود که آنچه ما به منزله‌ی اشیاء مادی درک می‌کنیم در واقع صورت‌هایی است که خدای متعال در عالم نفس ما به وجود می‌آورد و واقعیت آن‌ها همان واقعیت نفسانی است و در ماوراء نفس، عالمی به نام عالم مادی وجود ندارد.

۳. جوهر و جوهری

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 قائم‌بنفسه 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 متکلمین، جوهر به این معنا جز موجود حادث نخواهد بود، چراکه از نظر آنان، هر ممکنی حادث است. اما نزد حکما، گاهی قدیم است نظیر جوهر مجرد و گاهی حادث است مانند جوهر مادی (۱۵، ص: ۶۰۲). در عرف فلاسفه‌ی مسلمان، جوهر عبارت است از موجود مستقلی که در تقرر وجودی، نیازی به موضوع نداشته و برای وجودیافتن محتاج موضوع نیست، 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» (۲۰، 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...» (۱۸، ص: ۳۷) «و الجوهر معرب الواحده جوهر» (۲۳، ص: ۸۶) در برهان قاطع نیز جوهر اصل و نژاد و ماده هر چیز را گویند (۱۹، ج: ۴، ص: ۶۰۲). مفهوم جوهر غیر از مفهوم جوهری است و بین آن دو تفاوت اساسی وجود دارد. مفهوم جوهر یک

مفهوم نفسی است و با مقایسه با اشیای دیگر، جوهریت آن تغییر پیدا نمی‌کند. بنابراین، جوهر همیشه جوهر است؛ چه با اشیای دیگر مقایسه شود و چه نشود؛ اما جوهری یک مفهوم نسبی است و با مقایسه با اشیای دیگر، جوهریت آن تغییر می‌یابد. جوهر گاهی با جوهری در یک‌جا جمع می‌شوند؛ مانند حیوان که فی‌نفسه جوهر است؛ اما در مقایسه با مفهوم انسان، جوهری است، زیرا ذاتی انسان است. جوهر داخل در مقولات عشر است، ولی جوهری داخل در کلیات خمس است. بارکلی نخستین بار دیدگاه خود درباره‌ی نفی وجود جوهر مادی را در رساله‌ی مبادی علم/انسان و سپس در سه گفت‌وگوشود میان هیلاس و فیلونوس مطرح ساخت. بارکلی در رساله‌ی مبادی علم/انسان، این‌گونه استدلال می‌کند که «انتزاع کیفیاتی که از یکدیگر جدایی‌ناپذیر هستند امکان‌پذیر نیست. مثلاً نمی‌توان «بعد» را بدون وجود «جسم» و جسمی بدون بعد را تصور کرد. وانگهی ما تنها زمانی می‌توانیم حکم به وجود چیزی بدهیم، که بتوانیم آن را با یکی از حواس خود ادراک کنیم؛ در غیر این‌صورت، دلیلی بر وجودش در دست نداریم. به‌عبارت دیگر، وجود داشتن ادراک شدن. انتزاع «وجود» از شیء ناممکن است، بنابراین نمی‌توانیم وجود داشتن شیء را به‌صورت جداگانه ادراک نماییم و حکم به وجود آن بدهیم و هیچ جوهری مگر جوهر روح وجود ندارد» (۲۷، صص: ۶۱ - ۶۳).

۴. معنای جوهر در حکمت سینوی

ابن‌سینا 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 رساله‌ی الحدود، دست‌کم پنج معنا برای جوهر بیان می‌کند:

«۱- جوهر اسمی است مشترک که به ذات هر شیء 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 اعداد 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» (۸، ص: ۹۹).

بدین ترتیب با توجه به سعه‌ی 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 زمره‌ی اعراض می‌باشند، تعریف اول جوهر به معنای ذات هر شیء بر این موارد صادق و قابل اطلاق است. همچنین جوهر به معنای اول، دوم، چهارم و پنجم بر مبدأ اول، خدای تعالی اطلاق می‌شود. اما براساس معنای سوم -قبول اضداد- خداوند جوهر نیست. همچنین هیولی به معنای چهارم و پنجم جوهر است. سخن شیخ در *التعلیقات*، در باب چیستی جوهر، بر معنای پنجم منطبق است: «حدّ الجوهر آتیه الموجود فی الأعیان لا فی موضوع» (۹، ص: ۱۴۶). وی در توضیح این تعریف، نکته‌ی قابل تأملی را بیان می‌کند که یکی از اشکالات معروف مسأله‌ی وجود ذهنی را رقم می‌زند. به اعتقاد او، آنچه در ذهن از جوهر حاصل می‌شود خود عرض است، چراکه قائم به ذهن و نفس مدرک آن است و تعریف عرض بر آن صادق است نه جوهر: «و الحاصل فی النفس فی هذا المعلوم المقول هو عرض فیها، و هو غیر ماهیه الجوهر فلذا ینتقض بذلک حدّه و هو آتیه الموجود فی الأعیان لا فی موضوع» (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. عبارت وی چنین است: «جوهر آن است که وجودش در موضوع نیست. ما از وجود حصول بالفعل را قصد نمی‌کنیم، بنابراین جواهر 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 آن که جوهر ماهیت و حقیقتی است که هستی آن در موضوع نیست» (۴، 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 الجوهریه هی الماهیه التی من شأنها أن لا تحتاج ألی موضوع» (۶، 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 ابن‌سینا در تعریف جوهر، چند نکته به دست می‌آید که ذکر آن خالی از فایده‌ی 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 جوهربودنش) 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. ابن‌سینا بر طبق اصل مشائی عدم تشکیک در ماهیت، یکی از ویژگی‌های جوهر را تغییرناپذیری و قبول نداشتن 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، درحالی‌که هیچ جوهری قبول حرکت نمی‌کند و در جوهر حرکت وجود ندارد. براین اساس، کون و فساد جواهر به معنای حرکت نیست، بلکه امری دفعی و آنی است، درحالی‌که حرکت امری تدریجی است» (۳، ص: ۱۰۵). بنابراین ابن‌سینا از مشهورترین مخالفان حرکت جوهری است و به صراحت اذعان داشته که: «فَأَنَّ هَذِهِ الْمَقُولَةَ (جوهر) لَا يَعْضُ فِيهَا الْحَرَكَةَ» (۶، ص: ۴۳). مهمترین دلایل شیخ بر نفی وقوع حرکت در جوهر نبود بقای موضوع و استحاله‌ی 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. جواهر به اعراض اولویت و تقدم وجودی دارند، چون مقوم اعراض اند و قوام اعراض وابسته به جوهر است.

۶. تعریف جوهر و عرض نفسی است نه نسبی؛ بدین معنا که هیچ شیئی نمی‌تواند هم جوهر باشد و هم عرض و لذا ابن‌سینا قول کسانی را که معتقدند یک شیئی می‌تواند هم جوهر باشد هم عرض باطل می‌داند» (۱۰، ص: ۷۲).

۵. جوهر در فلسفه‌ی بارکلی

بارکلی می‌گوید اگر چیزهای محسوس عبارت از تصورات اند، تنها در ذهن‌ها و روح‌ها می‌توانند موجود باشند و ارواح بدین‌سان یگانه جواهرند. تصورات کارپذیر و بی‌جنبش اند: ارواح، که تصورات را ادراک می‌کنند، کارگرند. چیز یا هستی عام‌ترین نام است و دو گونه را فرامی‌گیرد که یک‌سره متمایز و ناهمگن اند و هیچ وجه همانندی جز نام ندارند. این دو گونه عبارت‌اند از ارواح و تصورات؛ ارواح جواهر فعال و قسمت‌ناپذیرند، تصورات هستی‌هایی بی‌جنبش و گذرنده و وابسته‌اند که قیامشان به ذات خویش نیست، بلکه نگاه‌داشته‌ی اذهان یا جواهر روحانی‌اند و یا در اذهان یا در جواهر روحانی وجود دارند (۲۸، صص: ۷۹ - ۸۰).

بارکلی در نفی وجود جسم و مادیات، قائل به این مطلب است که وجود برای هیچ چیز را نمی‌توان تصدیق کرد مگر این‌که ادراک‌کننده باشد یا بتواند ادراک شود. آنچه ادراک‌کننده است شبهه‌ای نیست در این‌که روح است، اما آنچه ادراک می‌شود جز تصوراتی که در ذهن ما صورت می‌بندد چیزی نیست و این‌که مردم تصورات ذهنی را نماینده و عکس اشیاء خارجی می‌دانند و چنین می‌پندارند که وجود آن اشیاء را ادراک می‌کنند اشتباه است، زیرا که آن اشیاء یا ادراک‌شدنی هستند یا نیستند؛ اگر ادراک‌شدنی نیستند، موجود دانستن آن‌ها معنی ندارد و اگر بگویید ادراک می‌شوند، ادراک ما از آن‌ها جز صورتهایی که در ذهن ما است چیست؟ این چیزهایی که بر آن‌ها وجود خارجی قائل‌اند آیا از آن‌ها جز صوری که توسط حواس در ذهن ما حاصل شده چیز دیگری درک می‌کنیم؟ پس اشیاء خارجی یعنی اجسام، که آن‌ها را جوهر می‌پندارند و موضوع اعراض می‌پندارند و در خارج از ذهن برای آن‌ها وجود قائل‌اند، جز مجموعه‌ای از تصورات ذهنی چیزی نیستند.

۶. اقسام جوهر

درباره‌ی انواع جواهر مادی و مجرد اختلافاتی در میان فلاسفه وجوددارد: پیروان مشائین جوهر را به پنج قسم تقسیم کرده‌اند:

۶.۱. جوهر جسمانی

جوهر جسمانی که دارای ابعاد مکانی و زمانی است و ما نموده‌های آن را به صورت اعراضی از قبیل رنگ‌ها و شکل‌ها احساس می‌کنیم و وجود خود آن را با عقل اثبات می‌نماییم. مشائین هر جوهر جسمانی را مرکب از دو جوهر دیگر به‌نام ماده و صورت می‌دانند. تصور این‌که جهان مادی تنها در عالم نفس و در ظرف ادراک انسان وجود دارد پنداری نادرست است، زیرا انسان با علم حضوری می‌یابد که صور حسی را خودش به وجود نمی‌آورد، پس ناچار علتی بیرون از خودش، به‌نحوی در پیدایش ادراکات حسی وی تأثیر دارد و اما فرض این‌که خدای متعال، بدون واسطه، این صورتهای ادراکی را در نفس ما پدید می‌آورد، آنچنان که از سخنان منقول از بارکلی به‌دست می‌آید، نیز فرض صحیحی نیست، زیرا نسبت فاعل مجرد به همه‌ی نفوس و همه‌ی زمان‌ها و مکان‌ها مساوی است. پس پدیدآمدن پدیده‌ی خاص در زمان معین، بدون وساطت فاعل‌های اعدادی و حصول شرایط خاص زمانی و مکانی، صورت نمی‌پذیرد؛ گواهی‌ها که همه‌ی عالم هستی آفریده‌ی خدای متعال است و او تنها کسی است که هستی موجودات را افاضه می‌فرماید. در این میان، بعضی از اندیشمندان غربی اظهار داشته‌اند که آنچه از جهان مادی اثبات‌شدنی است، فقط اعراضی است که مورد تجربه حسی قرار می‌گیرد و چیز دیگری به نام «جوهر جسمانی»

اثبات‌شدنی نیست؛ مثلاً هنگامی که یک سیب، مورد ادراک حسی ما قرار می‌گیرد، به‌وسیله‌ی چشم، رنگ و شکل آن را می‌بینم و به‌وسیله‌ی بینی، بوی آن را استشمام می‌کنیم و با لمس کردن، نرمی آن را درک می‌کنیم و با خوردن آن، مزه‌اش را می‌چشیم، اما با هیچ حسی درک نمی‌کنیم که علاوه بر رنگ و شکل و بو و مزه و مانند آن‌ها، چیز دیگری به‌نام جوهر سیب وجود دارد که محل این اعراض می‌باشد. در برابر ایشان، باید گفت هرچند ما حسّ جوهرشناس نداریم، با عقل خود می‌فهمیم که موجود خارجی یا حالت و صفتی برای شیء دیگر و نیازمند به موضوعی است که متصف به آن شود، که در این صورت، «عرض» خواهد بود و یا نیازمند به موضوع و موصوف خارجی نیست، که در این صورت، آن را «جوهر» می‌نامیم. پس آنچه متعلق ادراکات حسی قرار می‌گیرد اگر عرض باشد، ناچار نیازمند به موضوع جوهری می‌باشد و اگر نیازی به موضوع نداشته باشد، خود آن جوهر خواهد بود و به‌هرحال، از منظر عقل، چاره‌ای جز پذیرفتن وجود جوهر جسمانی نیست (۵، صص: ۶۲ - ۶۵).

۲.۶. جوهر نفسانی

جوهر نفسانی ذاتاً مجرد است، ولی به بدن (موجود جسمانی) تعلق می‌گیرد، به‌نحوی که بدون بدن، امکان پیدایش ندارد، هرچند ممکن است پس از پدیدآمدن، تعلقش از بدن قطع شود و بعد از مرگ هم باقی بماند. علم حضوری به نفس، عین وجود آن است و هر انسانی کمابیش از چنین علمی برخوردار است، ولی این علم مراتبی دارد و در آغاز، مرتبه‌ی ضعیفی از آن تحقق می‌یابد که متناسب با ضعف وجود نفس است و از این جهت، مورد آگاهی قرار نمی‌گیرد. تدریجاً آگاهی ضعیفی به آن پیدا می‌شود. ولی باز هم در حدی نیست که بتواند تفسیر ذهنی روشنی از آن داشته باشد و از این جهت آن را با بدن اشتباه می‌کند. هر قدر وجود نفس کامل‌تر و مرتبه‌ی تجردش بالاتر باشد، آگاهی وی از خودش بیشتر خواهد بود تا به حدی که آن را با روشنی کامل می‌یابد که جوهری است مجرد و مستقل از بدن. اما چنین علمی جز برای کسانی که مراحل از تکامل معنوی را پیموده باشند حاصل نمی‌شود و از این رو، اکثر انسان‌ها برای حصول علم آگاهانه به تجرد نفس، نیازمند به برهان‌اند. برای اثبات تجرد نفس، راه‌های گوناگونی وجود دارد که بررسی همه‌ی آن‌ها درخور تحقیق مستقلی است. از جمله‌ی آن‌ها دلایلی است که با استفاده از رؤیایها و احضار ارواح و خواب‌های مغناطیسی و همچنین از اعمال مرتاضان و کرامات اولیاء خدا و مانند آن‌ها اقامه می‌شود و بعضی از مقدمات آن‌ها برای کسانی که اطلاع مستقیم نداشته باشند، باید از راه نقل ثابت شود و حقیقت این است که این‌گونه منقولات فوق حد تواتر است (همان، ص: ۹۵).

۳.۶. جوهر عقلانی

جوهر عقلانی که مجرد تام است و علاوه‌براین که ذاتاً دارای ابعاد مکانی و زمانی نیست، تعلقی هم به موجود مادی و جسمانی ندارد. باید توجه داشت که اطلاق عقل بر چنین موجودی، ربطی به عقل، به‌معنای قوه‌ی درک‌کننده‌ی مفاهیم کلی، ندارد و استعمال واژه‌ی عقل درباره‌ی آن‌ها از قبیل اشتراک لفظی است. چنان‌که علماء اخلاق عقل را به‌معنای سومی نیز به‌کار می‌برند. فلاسفه‌ی پیشین برای اثبات جوهر عقلانی، راه‌های پرپیچ‌وخمی را پیموده‌اند مثلاً: «همگی ایشان برای اثبات عقل اول، که بسیط‌ترین و کامل‌ترین موجودات مکانی است، به قاعده‌ی «الواحد» (وحدت معلول در صورت وحدت علت بی‌واسطه) تمسک کرده‌اند و از سوی دیگر، عقل فعال را به‌عنوان فعال قریب برای عالم عناصر (مادون فلک قمر) و نیز به‌منزله‌ی افاضه‌کننده‌ی مفاهیم عقلی به انسان و خزانه‌ی معقولات وی معرفی نموده برای اثبات آن، وجوه مختلفی را ذکر کرده‌اند» (۱۲، ج: ۱، ص: ۱۰۲).

۳.۶.۱. حقیقت و ماهیت جوهر در عقل: حقیقت و ماهیت جوهر در عقل هم همین‌طور است و در این حال با این‌که فی‌موضوع است، موجب بطلان این خاصه‌اش نمی‌شود که در حال وجود خارجی لافی‌موضوع باشد. به‌تعبیر ابن‌سینا، «جوهر معقول مانند مفهوم انسان، مفهوم اسب و مثل این‌ها، برگرفته از چیزی هستند که در خارج لافی‌موضوع‌اند، ولی در عقل، لافی‌موضوع نیستند، چون لافی‌موضوع بودن بالفعل در خارج، مقوم ماهیت و ذات هیچ‌یک از اقسام جوهر نیست. بنابراین، این خاصه، به‌تصریح ابن‌سینا، از لواحق وجود خارجی و عینی ماهیت جوهر است و خود وجود هم عارض و لاحق ماهیت جوهر می‌شود. به‌عبارت‌دیگر، در ماهیت جوهر بما هو جوهر، نه «لافی‌موضوع بودن» معتبر است نه «لافی‌موضوع نبودن»، بلکه ذاتاً نسبت به هر دو لاقضاست و سلب و ایجاب لافی‌موضوع بودن تابع نحوه‌ی وجود جوهر است» (همان، صص: ۱۴۰ - ۱۴۲). نکته‌ی دیگر درباره‌ی «لافی‌موضوع بودن» جوهر، که ابن‌سینا به آن توجه داده، این است که: «اگرچه برخی از اقسام جوهر حال در محل‌اند، در محل بودن آن‌ها غیر از «درموضوع بودن» است و این امر سبب خروج آن‌ها از دایره‌ی تعریف جوهر نمی‌شود» (همان، صص: ۵۸ - ۵۹).

۳.۶.۲. متأخر نبودن جوهر عقلی و باری تعالی از اشخاص محسوس: ابن‌سینا

ذکر این نکته را ضروری دانسته است که جهات مذکور در اولویت جوهر شخصی این توهم را ایجاد نمی‌کند که به موجب آن بگوییم جوهر عقلی و باری تعالی متأخر از اشخاص محسوس‌اند، زیرا «اولاً، باری تعالی تحت جنس جوهر نیست تا مشمول حکم مذکور شود. ثانیاً، اگرچه جنس و نوع جوهر عقلی‌اند، هر امر عقلی نوع و جنس نیست، بلکه در میان

امور عقلی مجرداتی قائم به ذات اند که هیچ گونه تعلق و وابستگی به موضوع ندارند تا مقول بر آن یا موجود در آن شوند. این مجردات عقلی در جوهر بودن حتی نسبت به جواهر شخصی جسمانی اولی هستند، زیرا جواهر شخصی عقلی اسباب وجود آن‌ها هستند. بر فرض این که جواهر شخصی عقلی هم مانند جواهر شخصی جسمانی کلیاتی داشته باشند، در جوهر بودن نسبت به آن کلیات هم اولی هستند، چون جواهر عقلی مفرد و شخصی اند. علاوه بر این‌ها، بحث اولویت و مقایسه‌ای که پیش‌تر صورت گرفت، میان امور شخصی و کلی بود نه میان امور محسوس و عقلی» (۱۱، ج: ۱، فن ۲: ۱۰۰).

۴.۶. ماده و صورت

صورت حیثیت فعلیت هر موجود جسمانی و منشأ آثار ویژه‌ی هر نوع مادی است. صورت انواع مختلفی دارد که قسم اول آن صورت جسمیه است، که در همه‌ی جواهر جسمانی وجود دارد و انفکاک‌پذیر از هیولی نیست. صورت‌های دیگری نیز هست که متناوباً همراه با صورت جسمیه در انواع مختلف جسمانی تحقق می‌یابند و قابل تغییر و تبدیل و کون و فسادند، مانند صور عنصری و صور معدنی و صور نباتی و صور حیوانی. حکمای مشاء جوهر جسمانی را آمیخته و مرکب از دو جوهر ماده و صورت می‌دانند و تا این‌جا که ماده زمینه‌ی پیدایش پدیدگان و پذیرنده‌ی فعلیت است و صورت عبارت است از منشأ و حیثیت فعلیت هر موجود جسمانی، با سایر فلاسفه هم‌سخن‌اند. ولی در این که هیولای اولی جوهر فعلیت‌داری است یا قوه‌ی محض و بدون فعلیت است اختلاف کرده‌اند. حکماء مشاء بر این باورند که هیولای اولی از هر گونه فعلیتی بی‌بهره است و تنها پذیرنده‌ی صور جسمانی است و برای ثابت کردن آن دلیل‌هایی ارائه کرده‌اند. قسم دوم صورت همراه با ماده است که در این قسم، ابن‌سینا صورت را بر هیولی مقدم می‌دارد و وجود سومی را اعتبار می‌کند و بدین وسیله میان صورت و ماده جمع می‌کند و وجود سوم را واهب الصور (بخشنده صورت‌ها) می‌نامد (۴، ص: ۷۳۰). بارکلی از جمله فیلسوفانی است که یادآور مکتب تجربه‌گرایی بریتانیا است. او سعی نمود تا آرا و نظریات فیلسوفان تجربه‌گرای قبل از خود چون لاک را بررسی نموده و پاسخ و دلیل منطقی برای شبهات و سؤالات به‌جامانده پیدا نماید. بنابر نظریه‌ی لاک، کیفیات اولیه متعلق به شیء است، ولی کیفیات ثانویه که حسی بودند مربوط به ذهن است. از نظر بارکلی، کیفیات اولیه و ثانویه متعلق به ذهن‌اند. آنچه که وجود دارد همان چیزی است که ذهن انسان از طریق حواس آن را ادراک می‌کند.

او در یک جمله می‌گوید بودن یعنی مورد ادراک حسی واقع شدن؛ یعنی آنچه مورد ادراک حسی قرار نمی‌گیرد وجود ندارد. بارکلی وجود ماده را نفی کرده و اعتقاد دارد که اشیاء مادی فقط به‌واسطه‌ی ادراک شدن وجود دارند. او جوهر جسمانی را منکر بود و قائل

به جوهر روحانی بود. بر اساس نظرات و دیدگاه بارکلی، جسم عبارت است از مجموعه‌ای از ادراک‌ها و تصورات و از این جهت، میان آنچه لاک به منزله‌ی تفکیک کیفیات اولیه و ثانویه قایل شده بود تفاوتی نبود، زیرا هیچ‌کدام وجود ندارد، آنچه وجود دارد توسط انسان ادراک می‌شود یا خود ادراک کند. پس سخن‌گفتن در باب چیزی که نه ادراک شود و نه ادراک کند بیهوده و فاقد معنای فلسفی است. در واقع جوهر روحانی است که اشیاء را ادراک می‌کند و آنچه که مورد تجربه‌ی حسی قرار می‌گیرد حالت‌ها و کیفیت‌هایی چون شکل، رنگ، بو، سختی و نرمی است، که به اجسام نسبت داده می‌شود و همه‌ی آن‌ها فقط ادراکات و یا تصورات ذهنی است، که وابسته به عامل ادراک‌کننده یا همان حس تجربی انسان است که جوهر روحانی نامیده می‌شود. از دیدگاه او، هر آنچه در جهان خارج به وقوع می‌پیوندد معلول افعال بی‌واسطه‌ی نفس بوده، نفس با ادراک خود، هم مقوم وجود است و هم محصل معرفت. بارکلی معتقد است که جوهر جسمانی چیزی جز تصوراتی که در نفوس شکل می‌گیرد نیست و هیچ جوهر مادی که پایه و نگه‌دارنده‌ی تصورات باشد وجود ندارد، زیرا اشیاء مادی را می‌توان به مجموعه‌ای از تصورات برگردانید، اما جوهر روحانی را پذیرفت، زیرا به عقیده‌ی وی، ممکن نیست تصورات جدای از ذهن به ذات خود وجود داشته باشند. به نظر وی، جوهرهای روحانی بسیط و فعال و تصورات منفعل و غیرفعال و وابسته به آن‌هاست. او معتقد بود که ما وجود خدا را به حس باطن و وجود ارواح دیگر را به عقل در می‌یابیم (۲۸، ص: ۱۰۹).

بارکلی معتقد است که هیچ‌چیز در تجربیات ما به ما اجازه نمی‌دهد وجود چیزی را استنتاج کنیم که در تجربه نیست. بارکلی معتقد بود که عالم محسوس، بنا به طبیعتی که دارد، وابسته به ذهن است. او معتقد بود که هر قانونی بنا به طبیعتی که دارد صرفاً یکی از واقعیات خام است و چیزی نیست جز توالی و ترتیبی که خدا مطابق آن به وسیله‌ی تصورات در ما تأثیر می‌گذارد. خداوند از برقرار کردن این توالی منظم در تصورات ما مقصود خاصی داشته که بارکلی آن را به قیاس با زبان تبیین می‌کند. خداوند به اصطلاح می‌خواهد ما را از آنچه بناست روی دهد با خبر کند. وقتی من به کمک حس بینایی آتش را می‌بینم، آگاه می‌شوم که اگر دستم را دراز کنم، دستم خواهد سوخت. تصوراتی که خداوند در ما قرار می‌دهد بی‌فایده خواهد بود مگر آن‌که بر طبق چنین ترتیبی منظم شده باشد و چون این‌طور بوده است، در پی هم‌آمدن تصورات به ما اجازه می‌دهد که در کردار، هدفی را دنبال کنیم و زندگی بر طبق موازین اخلاقی امکان‌پذیر شود (۲۶، ص: ۲۱۱). پس نظر بارکلی درباره‌ی کل هستی را این‌طور می‌شود جمع‌بندی کرد: روح نامتناهی و ناگران‌مندی وجود دارد که همان خداست، روح‌های متناهی و کران‌مندی هم وجود دارند که ما می‌بینیم، خدا ما را

آفریده و از طریق جهان خود با ما در ارتباط است. خداست که همه‌ی تجربه‌هایی را که برای ما حاصل می‌شود به ما می‌دهد. بنابراین آنچه ما اسمش را جهان گذاشته‌ایم در حقیقت به منزله‌ی زبان خداست و نظم‌های فهم‌شدنی در جهان (قوانین علمی که در تجارب ما عجین شده‌اند) به مثابه‌ی قواعد صرف‌ونحو آن زبان است، یعنی ساحت سخنانی که خدا خطاب به اذهان انسانی ما می‌گوید. بنابراین به هیچ‌وجه نیازی به فرض وجود ماده نیست، چون کاری انجام نمی‌دهد. دیدگاه اصلی بارکلی و نظر وی این است که هستی و بودن یک شیء یا پدیده به درک حسی افراد از آن شیء بستگی دارد. ذهن انسان زمانی می‌تواند درباره‌ی پدیده یا موجودی شناخت و درک پیدا کند که توسط حواس و ادراک او شناخته شود. لذا اشیاء و اموری که توسط حواس انسانی ادراک نگردد وجود ندارد. از این رو او رابطه‌ای میان وجود و هستی و ادراک و حواس برقرار می‌کند و این نقطه‌ی آغاز مجموعه سؤالاتی است که وی به نحوی خاص به آن‌ها پاسخ گفته است.

با این حساب، اگر ما در روز قادر به دیدن ستارگان نیستیم، پس ستارگان وجود ندارند و او به این سؤال چنین پاسخ می‌دهد که با در نظر گرفتن این مسأله که خداوند در همه‌ی زمان‌ها و مکان‌ها وجود دارد، لذا وی ناظر بر کل هستی و موجودات مادی و معنوی است و همین دلیلی است بر این که موجودات ادراک‌شدنی توسط احساس انسان، به رغم عدم دید او، می‌توانند وجود داشته باشند. بارکلی در پاسخ به این سؤال که اگر من نوعی که ادراک‌کننده‌ی جهان هستی و موجودات آن هستم از بین بروم، آن‌ها نیز نابود می‌شوند، می‌گوید که وجود انسان‌های دیگر که قدرت ادراک واقعیات را دارند مانع از این مسأله می‌شود و اگر تمامی انسان‌ها نیز وجود نداشته باشند، وجود خداوند ازلی که خالق جهان است، دلیلی است بر اثبات این وقایع و اوست که با استفاده از قانون‌های خاص، می‌تواند قدرت ادراک جهان حتی بعد از مرگ را نیز برای انسان‌ها میسر سازد. او به دلیل پایبندی به آیین مسیحیت، اعتقاد دارد که تمام هستی در ذهن خداوند قرار دارد و روح نامحدود خدا ارواح محدود انسان‌ها را خلق نموده است و از طریق آگاهی‌ها و تجربیات با افراد سخن می‌گوید. از این رو اشیاء هم در ذهن خدا و هم در ذهن انسان‌ها وجود دارند (همان، صص: ۵۰ - ۲۳۰).

۷. اقسام جوهر و عرض در فلسفه‌ی سینوی

در آثار فلسفی و منطقی ابن‌سینا، 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 مقدّم و جوهر مؤخّر تقسیم می‌شوند، که در این بخش از نوشتار، به اختصار به برخی از این تقسیمات اشاره می‌گردد. ابن‌سینا و پیروانش جوهر را به دو قسم مادی و مجرد تقسیم می‌کنند و جوهر مادی را شامل جسم، صورت و هیولی دانسته، جوهر مجرد را به عقل و نفس منحصر می‌کنند. شیخ در *الهیات شفا*، با اشاره به این تقسیم‌بندی می‌گوید: «جوهر یا جسمانی‌اند یا غیرجسمانی. جوهر جسمانی دارای کیفیات ثابت و صورت معین هستند و جوهر غیرجسمانی یا جزء جسم‌اند مثل ماده و صورت و یا مفارق از جسم‌اند مثل نفس و عقل» (۷، ص: ۷۳). در تقسیم دیگری، جوهر را به ترتیب مراتب هستی به سه‌گونه تقسیم می‌کند: جوهر مادی، جوهر ذهنی و جوهر عقلی (همان). شیخ در تقسیم‌بندی دیگری، 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 اشیاء ترکیب یافته است، جسم نامیده می‌شود (۶، مقاله ۳، فصل ۱: ۱۸۲). در فلسفه‌ی سینوی، جوهر در تقسیم دیگری، به جوهر اولی ثانوی و جوهر ثالث تقسیم می‌شوند. جوهر اول همان شخصیات و اشخاص فردی جزئی‌اند. جوهر ثانوی همان انواع‌اند که در مرحله‌ی بعد از افراد شخصی وجود دارند و جوهر ثالث هم اجناس‌اند. بنابراین جوهر ثانوی و ثالث، جوهر کلیه‌اند (همان، فصل ۲).

نکته‌ی حائز اهمیت در این مقال، تفاوت معنایی جوهر اول در آرای منطقی و فلسفی ابن‌سیناست. توضیح مطلب این‌که جوهر اول در منطق سینوی، به‌معنای جوهر معین و شخصی است که در مقابل جوهر ثانوی که به‌معنای انواع و اجناس است به‌کار می‌رود، اما جوهر اول در فلسفه‌ی ابن‌سینا، به‌معنای نخستین جوهر و عالی‌ترین جوهر یعنی عقل اول (صادر نخستین) است. اما در خصوص چگونگی حصر تقسیمات جوهر بیانات گوناگونی از جانب ابن‌سینا ارائه شده است. در *الهیات شفا*، با اشاره به تقسیم پنج وجهی جوهر، چنین می‌گوید: «جوهر پنج قسم‌اند؛ هر جوهری یا جسم است یا غیرجسم، 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 ماده‌ی آن. اگر مفارق باشد، یا ارتباطی با جسم دارد به این‌گونه که حرکت در جسم می‌آفریند، که به آن نفس می‌گویند، یا از هر جهت مجرد از ماده است، که به آن عقل می‌گویند» (۱۰، صص: ۷۳ - ۷۴). شبیه این رویکرد (تقسیم پنج‌وجهی جوهر) در *الهیات نجات* نیز وجود دارد، با این تفاوت که در آن طبقه‌بندی، ابن‌سینا عقل و نفس را به‌مثابه‌ی صورت مفارق بسیط، یک جوهر تلقی کرده است (۲، ص: ۲۰۰). در *دانشنامه*

علائی، 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» (۱، ص: ۷۴).

ابن‌سینا در جای دیگر، حصر و تقسیم چهار وجهی را این‌گونه بیان می‌کند: «جوهر یا این‌که در موضوعی نیست در ماده هم نیست و یا این‌که در ماده است، قسم اول سه‌گونه است یا این‌که این جوهر ماده است و یا صاحب ماده و یا این‌که نه ماده است و نه صاحب ماده. بنابراین جوهر چهارگونه شد: ماهیت بلاماده (نفس و عقل مفارق)، ماده‌ی بلاصورت (هیولی)، صورت در ماده (صورت جسمیه)، مرکب از ماده و صورت (جسم)» (۳، ص: ۶۲).

۸. دیدگاه ابن‌سینا درباره‌ی این‌که خداوند جوهر نیست

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. ابن‌رشد 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» (۱۳، ص: ۴۸۱). بنابراین از نظر ابن‌رشد، مقسم مقولات (جوهر و اعراض) وجود به معنای خاص است. متکلمان به این دیدگاه اعتراض وارد کرده‌اند. 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 ممیّز خواهد بود و این امر مستلزم ترکیب واجب‌تعالی از جنس و فصل و در نتیجه نیازمندی اوست» (۲۱، ص: ۱۳). ابن‌سینا نیز در نقد دیدگاه ابن‌رشد، به این تالی فاسد اشاره کرده و تذکر داده است که «واجب بالذات نمی‌تواند جوهر باشد» (۳، ص: ۵۵۸).

۸.۱. آیا جوهر فقط به موجود خارجی صدق می‌کند؟

مسأله‌ی مهم دیگری که در این مقال شایسته‌ی 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 می‌کند و شامل موجود ذهنی نمی‌شود؟ اهمیت این بحث را می‌توان در حل

شبهه‌ی معروف وجود ذهنی جست‌وجو کرد؛ اصل اشکال این است که اگر تصور جوهر، یعنی آنچه از جوهر در ذهن حاصل می‌شود، جوهر باشد، باید مستقل از موضوع بوده، بدون موضوع تحقق داشته باشد. از سویی مفاهیمی که در ذهن حاصل می‌شوند، قائم به نفس عالم بوده و عرض محسوب می‌گردند، 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 نمی‌شوند. هرچند پاسخ‌های متعددی به این اشکال از جانب فلاسفه ارائه شده، به نظر می‌رسد راه حل این مسأله در بازنگری در تعریف جوهر نهفته است. بدین‌معناکه تعریف باید به گونه‌ای 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 اشیاء جمع شود و اشکالی پیش نیاید. بر همین اساس، ابن‌سینا دست به ابتکاری هوشیارانه زده و با تغییر و تجدیدنظر در تعریف، می‌گوید: «جوهر ماهیتی است که چون در خارج تحقق یابد، در موضوع نیست» (۷، ص: ۳۰۷). با این ابتکار عمل در تعریف، مسأله‌ی وجود ذهنی حل شده و جوهری که در ذهن تحقق می‌یابد از آن جهت که علم بوده و قائم به ذهن و نفس انسان است، عرض و از مقوله‌ی کیف محسوب می‌شود و از آن جهت که تعریف جوهر بر آن صادق است، یعنی ماهیتی است که چون در خارج محقق شود بدون موضوع است، از مقوله‌ی جوهر محسوب می‌شود.

۹. اشتراکات اقسام جوهر از دیدگاه ابن‌سینا

بنابر گفته‌ی ابن‌سینا: «همه‌ی اقسام جواهر در این خاصه که «موجود لافی موضوع» است باهم مشترک‌اند. باتوجه به این خاصه، جوهر در مقابل عرض قرار می‌گیرد که «موجود فی‌موضوع» است. «درموضوع بودن» برای عرض و «درموضوع نبودن» برای جوهر، قیدی است که به مقتضای وجود آنها در خارج معتبر است، زیرا او باتوجه به این که هر موجود ممکن‌ی مرکب از ماهیت و وجود است و وجود در ممکنات زائد و عارض بر ماهیت ممکنات و غیر آن است» (۱۲، صص: ۴۷ - ۱۰۲).

اشکال: جوهر با عرض چگونه اجتماع پیدا می‌کنند و انواع مختلفی که از مقولات گوناگون‌اند در بحث مقوله‌ی کیف چگونه واقع می‌شوند؟

پاسخ: ابن‌سینا و بهمنیار در *التحصیل* اشاره می‌کنند که «اشکال ناشی از این است که جوهر را به موجود لافی موضوع معنا نموده‌اند، که درموضوع نبودن قید سلبی آن است، زیرا اگر درموضوع نبودن در معنای جوهر اخذ شده است و ذاتی آن باشد و چون ذاتی تخلف‌پذیر

نیست، تحقق آن در ذهن، که به معنای تحقق در موضوع است، تناقض به دنبال خواهد داشت» (۱۷، ص: ۱۲۹:۴).

۹.۱. تقریر اشکال

جوهر جنس عالی است برای جواهر پنج‌گانه‌ای است که در ذیل آن قرار می‌گیرند، بنابراین جوهر جنس عالی باشد اشکال به این صورت تقریر می‌شود که بر این مبنا، جوهر جنس عالی و در نتیجه ذاتی برای انواع جوهری است و ذاتی اشیاء، همان‌گونه که مورد قبول همه است، تخلف و یا اختلاف‌پذیر نیست. ثبات جوهری برای انواع جوهری، جوهری بودن معلومات جوهری را نتیجه می‌دهد. اگر صورت یک نوع جوهری در هنگام علم به آن در ذهن حاضر شود، به دلیل این که ذاتیات شیء از آن تخلف‌پذیر نیست، آن صورت حتی در ذهن جوهر است و از طرف دیگر، به دلیل این که صورت علمی در ذهن قائم به محل خود، یعنی نفس عالم، است از زمره‌ی اعراض محسوب می‌شود، زیرا در این حال، صورت جوهری با آن که جوهر است، یعنی حقیقتی است که در وجود خود نیازمند به موضوع نیست، از جمله اعراض بوده، نیازمند به موضوع است (۱۷، صص: ۱۲۶ - ۱۲۷).

پاسخ ابن‌سینا و بهمینار در *التحصیل*: اشکال ناشی از این است که جوهر را به موجود لافی موضوع معنا نموده‌اند، که در موضوع نبودن قید سلبی آن است، زیرا اگر در موضوع نبودن در معنای جوهر اخذ شده است و ذاتی آن باشد و چون ذاتی تخلف‌پذیر نیست، تحقق آن در ذهن، که به معنای تحقق در موضوع است، تناقض به دنبال خواهد داشت. برای دفع شبهه، به این حقیقت می‌پردازد که در «موجود لافی موضوع» تعریف جوهر نبوده و «در موضوع نبودن» نیز در معنای آن اخذ شده است. دلیل بوعلی این است که اگر موجود «لافی موضوع» تعریف جوهر باشد، موجود در معنای جنسی جوهر در نظر گرفته خواهد شد و اگر موجود در معنای جنسی در نظر گرفته شود، سه محذور به دنبال خواهد داشت. محذور اول: فصل، که مقسم جنس است، مقوم آن خواهد شد. زیرا که جنس در قوام خود نیازمند به آن نیست، به همین دلیل، فصل از عوارض خاصه‌ی جنس به حساب می‌آید؛ چه این که جنس نیز عرض عام و از لوازم فصل است. محذور دوم: اگر وجود در معنای جوهر اخذ شده باشد، هرگاه یک جوهر معدوم شود، معدوم شدن آن جوهر یا با حفظ معنای ذاتی خود است و یا با سقوط از ذات و ذاتیات خود معدوم می‌شود، در صورت اول، اجتماع نقیضین و در صورت دوم، انقلاب در ذات لازم می‌آید. محذور سوم: اگر جوهر، که ذاتی انواع جوهری است، به معنای موجودی باشد که در موضوع نیست، موجود بودن به مثابه‌ی جنس در ذات انواع جوهری مأخوذ خواهد بود» (همان، صص: ۱۲۹ - ۱۳۰). از آن جا که برای واجب‌تعالی هیچ شریکی نمی‌توان تصور کرد، مفهوم وجود در ماهیات جواهر و اعراض

امکانی نمی‌تواند مأخوذ باشد. در نتیجه، محذوره‌های سه‌گانه، که لازمه‌ی اخذ وجود در ذات ماهیات جوهری‌اند، نشانه‌ی خروج وجود از معنای جوهری‌اند. تعریف جوهر به «ماهیتی که در خارج بی‌نیاز از موضوع است» تعریفی است که بر جوهر صادق است، حتی هنگامی که در وجود ذهنی نیازمند به موضوع باشد. زیرا جوهر ذهنی نیز چون در خارج موجود شود، در موضوع مستغنی از وی حلول نخواهد کرد. به نظر بوعلی «فصول جواهر به دلیل عدم اندراج در ذیل مقوله‌ی جوهر، در ذیل یکی از مقولات عرضی مندرج بوده و عرض می‌باشد» (۱۷، صص: ۱۲۹ - ۱۳۰).

۲.۹. مراد از موجود در رسم جوهر

ابن‌سینا معتقد است احکامی که بر موجودات ممکن جاری می‌شود برخی به‌لحاظ جنبه‌ی وجودی آن‌هاست و برخی با قطع‌نظر از وجودشان، صرفاً معطوف به جنبه‌ی ماهوی و ذات آن‌هاست، چنان‌که وی در توضیح قیود مذکور در تعریف جوهر گفته است مراد از «موجود»، که در رسم جوهر (الجوهر هو الموجود لافی موضوع) بیان می‌شود، موجود خارجی و عینی من حیث هو موجود نیست، زیرا اگر چنین باشد، جوهر بودن کلیات جواهر و حتی صور جواهر شخصی موجود در نفس محال خواهد بود. چون آن‌ها در خارج موجود نیستند و در این حال، فقط در نفس‌اند و چون وجود آن‌ها در نفس است، پس «موجود فی‌موضوع»‌اند و بدین‌ترتیب، از دایره‌ی شمول تعریف جوهر خارج می‌شوند. پس مراد از «موجود لافی‌موضوع» در تعریف مذکور این است که جوهر، معنی و ماهیتی است که لافی‌موضوع بودن از لوازم وجود عینی و خارجی آن است. بنابراین ماهیت جوهر معقول بماهوجوهر نیز این صفت را دارد، بدین‌معنی که شأن ماهیت جوهر معقول هم این است که در خارج لافی‌موضوع، موجود شود درحالی‌که وجود آن در عقل بدین‌گونه نیست، چون در تعریف جوهر، «لافی‌موضوع بودن در عقل» معتبر نیست (۱۱، ج ۱، فن ۲، صص: ۹۲ - ۹۳).

بارکلی بر نیاز به تحلیل دقیق لفظ وجود توجه خاصی دارد. او در یادداشت‌هایش، یادآوری می‌کند که از قدمای فلاسفه، بسیاری به محال‌گویی افتادند، از آن‌رو که نمی‌دانستند وجود چیست، ولی اصرار عمده‌ی وی بر روی کشف طبع و معنی و دلالت وجود است. به دیده‌ی بارکلی، گزاره‌ی وجودداشتن عبارت از مدرک‌شدن است، نتیجه‌ی تحلیل دقیق لفظ وجود است آنگاه که می‌گوییم چیزهای محسوس یا محسوسات وجود دارند (۲۶، ص: ۶۱). بارکلی را به‌حق می‌توان یکی از پیشگامان نهضت تحلیل زبانی دانست. او برای الفاظی همچون وجود اصرار دارد که باید معنی وجود و دلالت‌های وجود را پیدا کرد، آنگاه بر سر آن به جدال پرداخت. لفظ وجود را همانند دیگر چیزها مدرک‌شدن می‌داند، که سخنش درباره‌ی چیزهای محسوس است. وجودداشتن یا مدرک‌شدن است یا ادراک‌کردن و ذهن‌ها

وجودشان در ادراک کردن است. چیزهای محسوس نزد او عبارت‌اند از تصورات. به‌زعم او، تصورات نمی‌توانند مستقل از ذهن‌ها وجود داشته باشند. همه‌ی کلمات معنی‌دار نمودار تصورات‌اند. شناخت سراسر درباره‌ی تصوراتمان است، همه‌ی تصورات از بیرون یا از درون می‌آیند. تصورات در مورد اول احساسات نامیده می‌شوند و در مورد دوم، افکار. ادراک کردن عبارت از حصول تصورات است. بنابراین وقتی مثلاً رنگ‌ها را ادراک می‌کنیم، تصورات را به ادراک در می‌آوریم و چون این تصورات از بیرون می‌آیند، احساسات‌اند، ولی هیچ احساسی نمی‌تواند در چیزی بی‌حس باشد، بنابراین تصوراتی مانند رنگ‌ها نمی‌توانند با جوهر مادی یا اسطقس بی‌جنش ملازمه داشته باشند. از این‌رو فرض چنین جوهری یک‌سره بی‌مورد است (۲۷، ص: ۴۵).

۳.۹. حد جوهر

به‌نظر ابن‌سینا، شناخت حقیقت جوهر از طریق تعریف به حد ممکن نیست، «زیرا جوهر جنس‌الاجناس است، یعنی فوق آن جنسی نیست تا جوهر تحت آن واقع شود و با ضمیمه‌ی فصلی به آن، تعریفش حاصل گردد؛ از این‌رو، آن را از طریق رسم، یعنی بیان خاصه و آثار و اقسام آن، باید شناخت. جوهر جنس‌الاجناس است و اقسامی که برای آن برشمرده‌اند انواع آن به حساب می‌آیند. انواع تحت جنس جوهر، جسم، ماده، صورت، نفس و عقل‌اند که اشخاص و افراد آن‌ها در خارج موجودند» (۱۱، ج: ۱، فن ۲، صص: ۵۵ - ۵۷). حد جوهر این است که چه در عقل باشد چه نباشد، وجود آن در اعیان لافی موضوع باشد. برای مثال، اگر از حقیقت انسان موجود در خارج (مثلاً درباره‌ی زید) سؤال شود: «ما هو؟»، در پاسخ می‌توان گفت: «جوهری است قابل ابعاد سه‌گانه، حساس، متحرک بال‌إرادة، ناطق»، که بیان مجمل آن همان «حیوان ناطق» است. همچنین برای پرسش «ما هو» درباره‌ی مفهوم و صورت معقول انسان، که در نفس ما مُرْتَسِم است، همان پاسخ صادق است. در این‌جا ممکن است سؤال شود که در این صورت چه فرقی است میان سفیدی و مفهوم انسان، مثلاً از این جهت که سفیدی را، که فی‌موضوع است، عرض می‌دانیم، اما مفهوم انسان را، به‌رغم این‌که در ذهن و قائم به نفس یک فاعل شناسایی است و در نتیجه «فی‌موضوع» است، عرض نمی‌دانیم و می‌گوییم جوهر است. در پاسخ باید گفت تفاوت در این است که سفیدی در وجود بالفعل خارجی‌اش نیز همچنان «فی‌موضوع» است و حال آن‌که ماهیت جوهر، مثلاً انسان، اگر در خارج بالفعل موجود شود، «لا فی‌موضوع» است. ابن‌سینا در توضیح این خاصه جوهر، به مغناطیس مثال زده و گفته خاصیت مغناطیس این است که وقتی نزدیک آهنی قرار گیرد، آن را جذب می‌کند، اما وقتی در کف دست انسان باشد، آن را جذب نمی‌کند. با این حال، نمی‌توان گفت ذات و حقیقت مغناطیس وقتی که

در دست است با زمانی که نزدیک آهن است مختلف است، بلکه در هر دو حال یکسان است، چون خاصیتش جذب آهن است؛ حتی وقتی هم که در دست است همان شأن و خاصیت را دارد (۱۱، ج: ۱، فن ۲، ص: ۹۳).

۹.۴. مقصود به اشاره بودن جوهر بنا بر قول ابن‌سینا

خاصه‌ی دیگر جوهر، بنا بر قول ابن‌سینا، این است که جوهر مقصود به اشاره است. مراد از اشاره در این‌جا، دلالت حسی یا عقلی به چیزی به‌عینه است، به‌گونه‌ای که در این اشاره، غیر آن چیز با آن شریک نیست، هر چند که آن غیر هم‌نوعش باشد. این ویژگی مستلزم آن است که جوهر یک امر خاص، شخصی و جزئی باشد. به‌همین دلیل، ابن‌سینا برخلاف رأی مشهور، که این خاصه را ویژگی عام همه‌ی جوهر دانسته‌اند، معتقد است این خاصه اگرچه در میان مقولات فقط در جوهر یافت می‌شود، همه‌ی جوهر واجد آن نیستند، زیرا به‌دلیل کلی بودن متعین نیستند و در نتیجه اشاره حسی یا عقلی «به‌عینه» به آن‌ها ممکن نیست (همان، صص: ۱۰۳ - ۱۰۵).

۹.۵. ضد ندانستن از خواص همه‌ی جوهر

خاصه‌ی دیگر در همه‌ی جوهر این است که ضد ندارند، چون جوهر در موضوع نیست و مراد از ضد در این‌جا امری است که با ضدش در موضوع مشترک است و دو ضد به تعاقب بر آن موضوع واحد و مشترک وارد می‌شوند و اجتماعشان در آن موضوع محال است. ابن‌سینا در این‌جا یادآور می‌شود که اگر مراد از ضد، هرگونه مشارک در محل باشد و مراد از محل، شامل موضوع و ماده، هر دو، باشد، در این صورت بعید نیست که جوهر صوری دارای ضد باشند، زیرا هیچ‌گاه دو صورت نوعی در یک محل نمی‌توانند جمع شوند و فقط می‌توانند یکی پس از دیگری بر ماده (محل) وارد شوند، چنان‌که صورت هوایی و صورت مائی می‌توانند از پی یک‌دیگر بر ماده واحد وارد شوند و اجتماعشان در آن محال است. در نتیجه‌ی این خاصه، خاصه‌ی دیگر این است که جوهر چه بر سبیل حرکت چه بر سبیل تشکیک، شدت و ضعف نمی‌پذیرد. همچنین شدت و ضعف میان اشخاص و افراد یک نوع جوهر یا میان انواع هم عرض تحت یک جنس جوهری، با این فرض که اجناس بالسویه بر آن‌ها حمل می‌شوند، باطل است (۱۱، ج: ۱، فن ۲، صص: ۱۰۵ - ۱۰۸).

۱۰. موضع بارکلی در مورد باور خدا

بارکلی در سخنانش درباره‌ی طرد مابعدالطبیعه و فراخواندن آدمیان به عقل سلیم سخن می‌گوید، اما خودش فیلسوفی مابعدالطبیعی بود. او می‌پنداشت که بر فرض، تبیین او از وجود و چیزهای مادی به نتیجه‌ی یقینی می‌رسید که خدا وجود دارد. به‌زعم او، هیچ

جوهر مادی نیست تا کیفیتی را که او تصورات می‌نامید نگاه دارد. بنابراین چیزهای مادی را می‌توان به دسته‌های تصورات تحویل کرد. اما تصورات نمی‌توانند جدا از ذهنی، به‌خودی‌خود وجود داشته باشند. درعین‌حال، پیداست که فرقی هست میان تصوراتی که ما برای خودمان می‌سازیم و آفریده‌ی متخیله‌اند با پدیده‌ها یا تصوراتی که آدمی در اوضاع و احوال عادی و هنگام بیداری ادراک می‌کنند. من می‌توانم جهانی متخیل از آن خودم بیافرینم، ولی دیده‌هایم آنگاه که چشم از کتاب برمی‌دارم و از پنجره بیرون را می‌نگرم، وابسته به من نیستند. پس این تصورات را ناچار ذهنی یا روحی بر من عرضه می‌دارد، یعنی به‌نظر او پدیده باوری مستلزم خدا باوری است. او می‌پنداشت که اعتقاد به خدا کار عقل سلیم است. اگر ما نگرشی بر پایه‌ی عقل سلیم به وجود و طبع مادیات اختیار کنیم، به تصدیق وجود خدا می‌انجامیم. حال آن‌که اعتقاد به جوهر مادی راه به الحاد می‌برد (۲۸، ص: ۱۱۳).

۱۱. نتیجه‌گیری

از آنچه آوردیم می‌توان نتیجه گرفت از لوازم مکتب رئالیسم، که حکمای مسلمان از جمله ابن‌سینا داعیه‌دار آن‌اند، دغدغه‌ی جوهر عالم هستی و چیستی آن‌هاست و به‌همین دلیل، تعاریف مختلفی از آن‌ها ارائه شده است که البته مانع‌الجمع نیستند. در مکتب فلسفی ابن‌سینا، جوهر لوازمی دارد که از آن جمله می‌توان به اتناع حرکت جوهری و عدم تشکیک در جوهر اشاره کرد. یکی دیگر از لوازم این تفکر، اختصاص جوهر به ماهیات و نفی ماهیت از خداوند است. اما در نقطه‌ی تقابل مکتب رئالیسم، تفکر ایدئالیسم را داریم، که بارکلی از پرچم‌داران این مکتب است. وی با خلاصه‌کردن همه‌چیز در تصورات و ایده‌ها، به انکار عالم جسمانی رسید و طبعاً در این تفکر، جایی برای جوهر جسمانی باقی نمی‌ماند. وی معتقد است همان‌گونه که آنچه را ما جوهر جسمانی می‌دانیم مجموعه‌ای از اعراض است، آنچه را نیز جوهر نفسانی می‌دانیم مجموعه‌ای از اعراض می‌باشد.

او فکر می‌کند با این کار (که در واقع پاک کردن صورت مسأله است)، مسائلی که قرن‌ها ذهن بشر را مشغول کرده بود حل کرده است. از قبیل این که آیا جسم بر روح مؤثر است یا خیر. آیا ماده قدیم است یا حادث. آیا معاد حقیقت دارد یا خیر و در صورت حقیقی بودن، آیا جسمانی است یا روحانی و... او بر این باور است که با این تفکر، شرک، بت‌پرستی و انکار صانع از بین می‌رود. به نظر او، جوهر روحانی وجود دارد، زیرا ممکن نیست تصورات جدای از ذهنی که آن‌ها را تصور کند وجود داشته باشد و این جوهر روحانی بسیط و فعال‌اند و تصورات غیرفعال و وابسته به آن‌ها می‌باشند. شناخت خدا از نظر او، با حس باطن

امکان‌پذیر است. البته می‌دانیم که انکار عالم جسمانی اندیشه‌ای است که خلاف بدهت است و به همین دلیل، هرگز با مکتب رئالیسم نمی‌تواند رقابت کند.

منابع

۱. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۶۰)، *دانشنامه علایی*، تصحیح احمد خراسانی، تهران: کتابخانه فارابی.
۲. _____ (۱۳۶۴ الف)، *النجاة* (بخش الهیات)، تهران: مکتبه المرتضویه.
۳. _____ (۱۳۶۴ ب)، *النجاه من العرق فی بحر الضلالات*، ویرایش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: دانشگاه تهران.
۴. _____ (۱۴۰۳)، *الاشارات و التنبیهات*، تهران: دفتر نشر کتاب، مطبعه آرمان.
۵. _____ (۱۳۸۵)، *الاشارات و التنبیهات*، نگارش حسن ملک‌شاهی، تهران: سروش.
۶. _____ (۱۴۰۵)، *الشفاء، منطق*، قم: منشورات مکتبه آیه‌الله مرعشی نجفی.
۷. _____ (۱۳۷۱)، *المباحثات*، تحقیق محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدار.
۸. _____ (۱۴۰۰)، *رسائل ابن‌سینا، رساله الحدود*، قم: انتشارات بیدار.
۹. _____ (۱۴۱۱)، *التعلیقات*، تحقیق دکتر عبدالرحمن بدوی، مرکز النشر، مکتب الاعلام الاسلامی.
۱۰. _____ (۱۳۸۷)، *الهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
۱۱. _____ (۱۴۰۴-۱۴۰۶ الف)، *الشفاء، المنطق*، ج: ۱، فن ۲۱، چاپ ابراهیم مدکور و دیگران، چاپ افست قم.
۱۲. _____ (۱۴۰۴-۱۴۰۶ ب)، *الشفاء، الالهیات*، ج: ۱، چاپ ابراهیم مدکور و دیگران، چاپ افست قم.
۱۳. ابن‌رشد، محمد بن احمد، (۱۳۷۷)، *تفسیر مابعدالطبیعه / ارسطو*، تهران: حکمت.
۱۴. بدوی، عبدالرحمن، (۱۴۲۷)، *موسوعه الفلسفه*، منشورات ذوی القربی، بی‌نا، بی‌جا.

۱۵. تهانوی، محمد اعلی بن علی، (۱۹۹۶)، *موسوعه کشف اصطلاحات الفنون و العلوم*، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.

۱۶. دنسی، جانانان، (۱۳۷۵)، *مقدمه‌ای بر برکلی*، ترجمه حسن لطفی، تهران: انتشارات فکر روز.

۱۷. جوادی آملی، عبد الله، (۱۳۹۳)، *رحیق مختوم*، ج: ۴، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، قم: نشر اسراء.

۱۸. طوسی، نصیرالدین محمد بن حسن، (۱۳۶۱)، *اساس الاقتباس*، مصحح مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران.

۱۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۳۷۴)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج: ۴، چاپ پنجم، تهران: انتشارات صدرا.

۲۰. سجادی، جعفر، (۱۳۷۵)، *فرهنگ علوم فلسفی*، تهران: انتشارات امیرکبیر.

۲۱. شهرستانی، محمد، (۱۳۸۳)، *مصارع الفلاسفه*، ضمن *مصارع المصارع*، تحقیق ویلفرد مادلونگ، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.

۲۲. محمدحسین، بن خلف تبریزی، (۱۳۵۷)، *متخلص به برهان قاطع*، ج: ۲، تهران: انتشارات امیرکبیر.

۲۳. محمد عبد الطیف السبکی و محمد محی الدین، (بی تا)، *المختار من الصحاح*، تهران: انتشارات ناصر خسرو.

۲۴. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۹۱)، *شرح/سفار*، ج: ۱، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

۲۵. کاپلستون، فردریک چارلز، (۱۳۸۸)، *اعلم*، ج: ۵، امیر جلال‌الدین، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

26. Berkeley, George., (1947), "A New Theory of Vision and other Select Philosophical Writings", *Principales of Human Knowledge and Three Dialogues*, with an introduction by A.D Lindsay, London: E.L.

27. _____, (1952), *Philosophical Writings*, Seleted and edited by T.E. Jessop, London.

28. _____, (1945), *Immaterialism: A Commentary on His Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*, London.