



An Analytical and Comparative Consideration of the Concept of Substance in the Philosophies of Aristotle and Mullā Ṣadrā

Isa Mousazadeh¹ Mostafa Abedi Jigheh² Ebrahim Alipoor³

Received: 28/04/2019

Accepted: 09/06/2020

Abstract

The problem of substance has been a key and central problem in philosophy such that a philosopher's position on this problem plays a crucial role in the whole of his or her philosophy. Moreover, the comparison among different views is one of the best ways to analyze and understand different philosophical approaches, which is why this paper employs a descriptive and analytic method to provide an analytic consideration of the views of two major philosophers in the history of philosophy—Aristotle and Mullā Ṣadrā—about the concept of substance in comparative way. We conclude that both Aristotle and Mullā Ṣadrā seek to find the reality and origin of individuation and objecthood of things, seeing substance as what really exists and other things as existing in virtue of these substances, while Aristotle sees the “form” as the primary substance, holding that other candidates for serving as substance are merely secondary substances, and Mullā Ṣadrā draws on his primacy of existence (*iṣālat al-wujūd*) to introduce existence as a single and graded substance of which all entities are determinations.

Keywords

Aristotle, Mullā Ṣadrā, substance, form, existence.

1. PhD student, University of Tabriz, Tabriz, Iran (corresponding author): isa.mousazadeh83@gmail.com

2. PhD student, University of Tabriz, Tabriz, Iran: m.abedi2015@yahoo.com

3. Assistant professor, Islamic Sciences and Culture Academy: alipoor969@yahoo.com

بررسی تحلیلی و مقایسه‌ای مفهوم جوهر در فلسفه ارسطو و ملاصدرا

عیسی موسی‌زاده^۱ مصطفی عابدی جیغه^۲ ابراهیم علیپور^۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۲/۰۸ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۳/۲۰

چکیده

مسئله جوهر از مسائل اصلی و محوری فلسفه است و از این رو موضع هر فیلسوفی نسبت بدان، بی‌گمان نقش تعیین‌کننده‌ای در کل فلسفه‌اش دارد. از طرفی مقایسه میان دیدگاه‌ها، یکی از بهترین راه‌های تحلیل و فهم رویکردهای فلسفی مختلف است و از این رو نوشتار حاضر با روش توصیفی و تحلیلی، در تلاش است بررسی تحلیلی دیدگاه دو فیلسوف مهم تاریخ فلسفه، یعنی ارسطو و ملاصدرا در خصوص مفهوم جوهر را در قالبی مقایسه‌ای به انجام رساند. در نتیجه روشن شد با وجود آنکه هم ارسطو و هم ملاصدرا در بحث جوهر به یک معنا در پی واقعیت و منشأ واقعی تشخیص و شیییت شیء هستند، جوهر را چیزی می‌دانند که در حقیقت موجود است و دیگر چیزها به تبع آن موجود شده‌اند؛ اما ارسطو در نهایت از میان موجودات، تنها از «صورت» به عنوان جوهر نخستین یاد می‌کند و دیگر نامزدهای جوهر بودن را به معنای ثانوی جوهر می‌داند؛ در حالی که ملاصدرا با توجه به اصالت وجود، وجود را جوهری واحد و مشکک معرفی می‌کند که تمامی موجودات تعیین‌های آن هستند.

کلیدواژه‌ها

ارسطو، ملاصدرا، جوهر، صورت، وجود.

۱. دانشجوی دکتری دانشگاه تبریز، تبریز، ایران (نویسنده مسئول).
isa.mousazadeh83@gmail.com
۲. دانشجوی دکتری دانشگاه تبریز، تبریز، ایران.
m.abedi2015@yahoo.com
۳. استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.
alipoor969@yahoo.com

■ موسی‌زاده، عیسی؛ عابدی جیغه، مصطفی؛ علیپور، ابراهیم. (۱۳۹۹). بررسی تحلیلی و مقایسه‌ای مفهوم جوهر در فلسفه ارسطو و ملاصدرا. فصلنامه نقد و نظر، ۲۵ (۹۸)، صص ۱۶۵-۱۸۱
Doi: 10.22081/jpt.2020.57507.1723





مقدمه

به لحاظ تاریخی افلاطون و ارسطو نخستین کسانی بودند که از واژه «اوسیا»^۱ به معنای «باشندگی» یا «باشش» استفاده کردند که بر هستی یا وجود ثابت و پایدار و دگرگون‌ناپذیر دلالت می‌کرد (نک: ارسطو، ۱۳۷۹، ص ۴۶ و پاورقی صص ۱۴۷ و ۱۴۸). جوهر یا گوهر فارسی، ترجمه واژه اوسیا و به معنای اصل هر چیزی است که در مقابل ظاهر و فرع دگرگون‌شونده از ثبات برخوردار است.

در تاریخ فلسفه، شاهد رویکردهای مختلفی به مسئله جوهر بوده‌ایم. عده‌ای منکر واقعیت خارجی و مفهومی آن شده و آن را به سطح زبان محدود دانسته‌اند. گروهی به وجود مفهومی آن اعتراف کرده، ولی همچنان از پذیرش وجود خارجی آن سر باز زده‌اند و در نهایت برخی وجود خارجی آن را پذیرفته‌اند. البته اعتراف‌کنندگان به واقعیت خارجی آن نیز رویکردهای متنوعی در خصوص چگونگی وجود خارجی آن داشته‌اند. با تمام این اوصاف، می‌توان با قاطعیت گفت که مسئله جوهر از مسائل محوری و اصلی اندیشه هر فیلسوفی است و به یک معنا می‌توان آن را از مباحث محوری کل فلسفه نیز به شمار آورد. بی‌شک خاستگاه بسیاری از اختلاف‌نظرهای فیلسوفان در حوزه‌های مختلف فکری را می‌توان در نوع رویکرد آنها به همین مسئله جستجو کرد؛ از همین رو بر این باوریم که بررسی مفهوم جوهر در اندیشه یک فیلسوف می‌توان مدخل مناسبی برای آشنایی با کل نظام فکری وی باشد. از طرفی چون مقایسه بین دیدگاه‌ها، یکی از بهترین راه‌های فهم رویکردهای فلسفی مختلف است، نوشتار حاضر می‌کوشد بررسی تحلیلی دیدگاه دو فیلسوف در خصوص مفهوم جوهر را در قالبی مقایسه‌ای به انجام رساند.

۱. مفهوم جوهر از دیدگاه ارسطو

ارسطو در فیزیک تلقی خاصی از جوهر ارائه می‌دهد که با مفهوم دوام و امر ثابت

1. Ousia.

مرتبط است و جوهر را موضوع تغییر (ماده) معرفی می کند (Aristotle, 1988, pp. 129a29-34). این ایده به جوهری اشاره دارد که به لحاظ عددی یکی است؛ ولی کیفیت‌ها و صورت‌های متعددی را پذیرا می‌شود؛ درحالی که بدون این جوهر ثابت، مسئله تعویض کیفیت‌ها (تغییر) و صورت‌ها (کون و فساد) در عین ثبات هویت شیء، بدون تبیین باقی می‌ماند.

او در مقولات نیز تلقی‌ای از جوهر دارد که با مفهوم ثبات بی‌ارتباط نیست؛ ولی مصداق آن را در درجه اول، فرد (مرکب از ماده و صورت) و سپس جنس و نوع می‌داند. «جوهر به دقیق‌ترین و اولی‌ترین معنا، چیزی است که نه بر موضوعی گفته می‌شود و نه در موضوعی جای دارد» (Aristotle, 1988, p. 2a11-14)؛ یعنی نه محمول واقع می‌شود و نه وجود آنها همچون اعراض در چیزی دیگر است؛ بلکه منفرد (مرکب از ماده و صورت)، قائم به خود و مستقل هستند؛ مانند «این فرد انسان» و «این اسب معین». پس از جوهرهای نخستین، «انواع و اجناس آنها تنها چیزهایی هستند که باید جوهر خوانده شوند؛ زیرا تنها آنها از میان محمول‌ها، آشکارکنندهٔ جوهرهای نخستین هستند» (Aristotle, 1988, p. 2a28-30). این محمول‌ها که عنصری صوری یا ذات نوعی و مطابق با مفهوم کلی هستند، جوهر به معنای ثانی^۱ هستند. جوهرهای ثانی در موضوع نیستند؛ ولی بر موضوع گفته می‌شوند و در برخی موارد حتی موضوع واقع می‌شوند. آنها در مقابل اعراض و یکی از اقسام مقولات عشر به شمار می‌روند.

ارسطو در متافیزیک هم که در آن همواره خواسته‌های هستی‌شناسانه را دنبال می‌کند، مفهوم جوهر را پیگیری کرده و بررسی کامل‌تری از آن را ارائه می‌دهد. مطابق متافیزیک، جوهر همان موجود بوده و از این رو مقولات ده‌گانه که از ذات و ماهیت اشیا بحث می‌کنند، همان مقولات وجود هستند (ارسطو، ۱۳۷۹، ص ۲۰۸).

او در متافیزیک با هدف جستجوی موجودیت موجودات یا جوهریت جوهر و

۱. منظور ارسطو از اولی و ثانوی در این بحث این است که ما اول افراد را می‌شناسیم و کلیات را به طور ثانوی و از طریق انتراع می‌شناسیم.





چیستی جوهر شیء، جوهر را بر اساس چهار پیشنهاد بررسی می‌کند: ۱. ذات؛ ۲. کلی؛ ۳. جنس؛ ۴. موضوع؛ ولی از آنجا که مراد از خود موضوع می‌تواند یکی از ماده، صورت، و یا ترکیب این دو باشد^۱ و جنس نیز مثالی از کلی است و از طرفی ذات، همان صورت است، بنابراین بحث از جوهر را در چهار عنوان: ۱. ماده؛ ۲. مرکب از ماده و صورت؛ ۳. صورت و ۴. کلی خلاصه می‌کند (ارسطو، ۱۳۷۹، ص ۲۵۸) و گزینه‌های احتمالی جوهر بودن را با دو ملاک «این خاص بودن» و «جدایی پذیر بودن» می‌سنجد.

الف) ماده

ارسطو در آغاز با توجه به تعریف جوهر به «آنچه بر موضوعی حمل نمی‌شود، بلکه چیزهای دیگر بر او حمل می‌شوند» (ارسطو، ۱۳۷۹، ص ۲۱۲)، جوهر بودن ماده را در فصل یکم از رساله اتا بدیهی می‌داند؛ زیرا در همه دگرگونی‌های متقابل، موضوع یا زیربنی برای دگرگونی هاست (ارسطو، ۱۳۷۹، ص ۲۶۴). از طرفی بیان می‌کند از آنجا که وجود همان جوهر است، علت وجود نیز باید جوهر باشد و ماده به عنوان علت مادی در کنار سه علت دیگر، از جمله علت‌های وجودی شیء است (Aristotle, 1988, p. 192b24)؛ بنابراین همان گونه که سه علت فاعلی، غایی و صوری، ارائه‌دهنده صورت شیء و بیانگر صورت جوهری شیء هستند، علت مادی نیز ارائه‌دهنده ماده آن بوده و جزو جوهر می‌باشد.

او در ادامه، تعریف جوهر به «آنچه بر موضوعی حمل نمی‌شود، بلکه چیزهای دیگر همه بر آن حمل می‌شوند» را کافی نمی‌داند و معیارهای «جدایی پذیر بودن» و «این خاص بودن» را برای جوهر بودن ارائه می‌دهد و افزون بر اینکه مستقل بودن ماده را نمی‌پذیرد، در واقع شدن ماده به عنوان موضوع نیز تشکیک می‌کند و می‌گوید: «جدا

۱. همان طور که گذشت، خواسته متافیزیک، خواسته‌ای هستی‌شناسانه است، نه منطقی و از این رو اگر از موضوع نیز در اینجا بحث شود، بر خلاف مقولات که در آنجا موضوع ناظر به ساختار گرامری بود، در اینجا موضوع ناظر به قوام و بنیاد شیء است؛ بنابراین مراد از موضوع، یکی از سه گزینه زیر می‌توانست باشد: ماده نخستین، صورت و مرکب از ماده و صورت.

بودن و این چیز بودن [دارای وجود مستقل بودن] تصور می‌شود که بیش از همه چیز به جوهر تعلق داشته باشند و گمان می‌رود که صورت و مرکب از هر دوی آنها (مرکب از ماده و صورت) بیشتر از ماده جوهر باشند (ارسطو، ۱۳۷۹، صص ۲۱۲ و ۲۱۳). همچنین بیان می‌کند که ماده‌ها «نیرو» هستند و نیروها، هستنده‌هایی اشتقاقی و همواره در مقابل فعلیت‌ها قرار دارند و از آنجا که جوهرها بالفعل‌اند، از این رو ماده نمی‌تواند جوهر باشد (Aristotle, 1988, p. 7, 1049a22-30). با توجه به آنچه گذشت، به نظر می‌رسد منظو ارسطو از جوهر آنجا که جوهر بودن ماده را منکر می‌شود، جوهر نخستین است؛ نه مطلق جوهر و از این رو جوهر ثانی و بالقوه بودن آن را منکر نیست.

ب) مرکب از ماده و صورت

ارسطو در فصل سوم از لامبدا، بدون وارد کردن ایراد و شبهه‌ای، از جوهرهای سه گانه (ماده، صورت و امر مرکب «جسم») نام می‌برد و بر جوهریت مرکب از ماده و صورت تأکید می‌ورزد. وی می‌گوید: جوهرها سه گانه‌اند: (۱) ماده که به نحو آشکار یک «این چیز» است (چیزی در اینجا و جدای از چیزهای دیگر)؛ زیرا هر چیزی که به وسیله تماس وجود دارد و نه به وسیله هم‌رویشی، ماده و موضوع است؛ مانند آتش، گوشت و سر؛ زیرا همه اینها ماده‌اند و آخرین ماده متعلق به جوهر به ویژه‌ترین معنای آن است؛ (۲) طبیعت (صورت) که یک «این چیز» و خصلتی پایدار یا ملکه است که (جوهری مادی) به آن می‌رسد؛ (۳) مرکب از هر دوی آنها که همانا تک چیزهایی مانند سقراط یا کالیاس هستند (ارسطو، ۱۳۷۹، صص ۲۸۹ و ۲۹۰). هیولی (ماده) از این جهت که موضوع و محل صورت است، جوهر است و صورت از این لحاظ که مقوم موضوع (ماده) است، جوهر است و جوهر بودن امر مرکب (جوهر جسمانی) از ناحیه جوهر بودن اجزای آن - ماده و صورت - است.

اما همان طور که گذشت، ماده به تعبیر ارسطو، به معنای ثانی جوهر است؛ پس به یقین از میان سه جوهر یادشده، صورت و مرکب از ماده و صورت گزینه‌های جدی‌تر جوهر نخستین هستند؛ اما از آنجا که تعین و تفرّد اشیای مرکب از ماده و صورت، به





صورت آنهاست، معقول‌تر این است که جوهر نخستین صورت باشد و فرد مرکب از ماده و صورت نیز با واسطه صورت و به تبع آن جوهر نخستین باشد. در واقع باید گفت که ماده، جهت قوه و عدم شمرده می‌شود و تنها بالقوه می‌تواند «این خاص» باشد؛ در حالی که صورت، جهت فعلیت اشیا به شمار می‌رود و بالفعل «این خاص» است؛ پس در واقع ماده چیزی نیست که بخواهد جوهریت جوهر را سبب شود؛ بنابراین «این خاص» که جوهر نخستین شدن فرد به واسطه آن است، همان صورت فرد است و از این رو جوهر نخستین بودن فرد باید به واسطه صورتش باشد. به این ترتیب «این خاص بودن» فرد به واسطه صورت است و به این ترتیب، «این خاص بودن» که در مقولات به فرد نسبت داده شده بود، در متافیزیک به صورت منتقل می‌شود.

ج) صورت و ذات

ارسطو به سه اعتبار، صورت را از حیث جوهر بودن بر ماده و مرکب، مقدم می‌داند:

- ۱) به اعتبار زمان: ابتدا باید صورت خاص انسانی موجود باشد تا این خاص فرد انسان (مرکب از ماده و صورت) درست شود.
 - ۲) به اعتبار تعریف: از آنجا که ماده مبهم است، تعریف هر چیزی به صورت آن است.
 - ۳) به اعتبار معرفت و شناخت: به تعبیر ارسطو شناخت، تجرید از ماده است؛ از این رو شناخت حقیقی، شناخت صورت مجرد از ماده است (ارسطو، ۱۳۷۹، ص ۳۳۴).
- از طرفی صورت بر ماده و امر مرکب تقدم وجودی دارد؛ زیرا ماده امری بالقوه است و از طریق صورت که امری بالفعل است، تحقق و وجود می‌یابد و از این رو امر مرکب نیز فعلیت خود را مدیون صورت است و امر بالفعل از هر لحاظ بر امر بالقوه تقدم دارد.

د) کلی

به عقیده ارسطو صورت جوهری (صورتی که به تمامه در همه افراد حضور دارد) نباید چیزی جز صورت نوعیه باشد؛ زیرا در غیر این صورت در تمام افراد حضور کامل

نخواهد داشت و منحصر به یکی از افراد خواهد شد؛ بنابراین صورت همان چیستی چیز است (Aristotle, 1988, p. 1032b2)؛ به بیان روشن‌تر، چیستی از آن حیث که قابل اشاره است، جزئی و منفرد بوده و همان صورت و جوهر فرد است. به این ترتیب چیستی و ذات، نه امری مادی است و نه امری قائم به خود که جدا از ماده باشد؛ بلکه اصل ساختار شیء انضمامی است^۱ و از آنجا که شیء چیزی متفاوت از جوهرش نیست و جوهر اشیا نیز چیزی جز صورت نیست، پس چیستی و ذات از حیث قابل اشاره بودن جوهر است.

از طرفی چیستی و ذات همان است که در تعریف و پرسش از چیستی بیان می‌شود؛ پس اصل ساختار فرد انضمامی که جوهر آن است، صورت است که در تعریف و پرسش از چیستی نیز ذکر می‌شود؛ ولی چیستی از آن حیث که متعلق تعریف و شناخت قرار می‌گیرد، ماهیت شیء بوده و کلی است.

با توجه به اینکه ارسطو در آغاز برای جوهر ملاک‌هایی مانند موضوع برای محمولات بودن، این خاص بودن و جدایی‌پذیری را شرط دانست، کلی را به دلیل اینکه شرایط یادشده را بر آورده نمی‌کند، جوهر نمی‌داند. به نظر وی جوهر یک امر جزئی و مشخص است که ما به آن اشاره می‌کنیم، در صورتی که کلی یک امر مشترک است، نه خاص. افزون بر این، کلی در اغلب موارد محمول واقع می‌شود، بر خلاف جوهر؛ اما در ادامه با توجه به دو معنای متمایز جوهر (جوهر به معنای اولی، جوهر فردی که از ماده و صورت ترکیب شده است و جوهر به معنای ثانوی، عنصر صوری یا نوعی که مطابق است با مفهوم کلی^۲)، کلیات را نیز جوهر دانسته است؛ ولی به معنای ثانوی و مشتق آن، نه معنای نخستین (Aristotle, 1988, p. 1038b10-1039a1). بنابراین ارسطو که تنها فرد را در حقیقت جوهر می‌داند، چنین کلی‌ای را که به معنای عنصر

۱. ارسطو نظریه مثل افلاطون را نمی‌پذیرد و کلی را مندرج در افراد می‌داند. در واقع به نظر وی کلی‌ای (نوع و ذاتی) که مستقل از فرد باشد، ذات هیچ فردی نمی‌تواند باشد؛ زیرا ذات هر چیزی در خود آن چیز قرار دارد؛ نه بیرون و مستقل از آن.

۲. صورت از آن حیث که جوهر است، جزئی و منفرد است و از آن حیث که ماهیت و چیستی شیء است، تعریف بر آن منطبق بوده و کلی است.





صوری یا نوعی اشیاء است) انکار نمی‌کند. وی آن را چیزی می‌داند که فرد را جوهری از این یا آن نوع می‌سازد و عنصر اصلی در شیء بوده و متعلق علم واقع می‌شود؛ یعنی صورت شیء که ذهن آن را انتزاع می‌کند و در کلیت صوری تصور می‌نماید؛ بنابراین وقتی وی می‌گوید که کلی متعلق علم است، انکار نکرده است که کلی واقعیت عینی دارد؛ بلکه آنچه انکار می‌کند این است که کلی هستی مفارق و جداگانه داشته باشد.

به باور ارسطو معرفت واقعی، کلی است؛ ولی کلیات «این خاص» نیستند؛ بلکه «چنین» هستند و هیچ کدام از چیزهایی که محمول‌های مشترک‌اند، نه بر «این چیز در اینجا»، بلکه بر «چنین چیز» دلالت دارند؛ از این رو نزد وی صورت در ضمن افراد و متعدد وجود دارد؛ اما صورت‌هایی که در ضمن یک نوع قرار می‌گیرند، دارای مفهوم و تعریف واحدی هستند؛ از این رو کلی و مشترک‌اند و می‌توانند متعلق معرفت واقع شوند؛ ولی مشترک بودن صورت میان افراد نوع واحد نباید سبب شود که بپنداریم صورت کلی است. البته شیء جزئی و منفرد نیز از نظر ارسطو شناخت‌پذیر است؛ اما نحوه شناخت کلی و جزئی متفاوت است، از این رو اولاً به نظر ارسطو افراد هر چند تعریف‌ناپذیرند، به کمک تعقل (اندیشه) یا ادراک حسی شناخته می‌شوند (Aristotle, 1988, 1039a2-4). ثانیاً وی در جایی دیگر دانش مربوط به کلی را در برابر دانش مربوط به فرد و جزء، فقط دانشی بالقوه می‌داند. درست همان‌گونه که دیدن به طور مستقیم به این رنگ مربوط است و تنها بالعرض به رنگ به طور کلی مربوط می‌شود، دانش نیز به طور مستقیم دانش «این مورد الف است» و تنها بالعرض «دانش به کلی» است (Ross, 1928, p. 262).

خلاصه اینکه چستی و ذات از آن حیث که ماهیت فرد بوده و تعریف بر آن منطبق است، کلی است و در این معنا جوهری ثانوی است؛ ولی از آن حیث که قابل اشاره است، جزئی و در واقع همان صورت فرد بوده و جوهر نخستین است.

۲. مفهوم جوهر از دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا بر مبنای نظریه اصالت وجود^۱ بر این باور است که آنچه از واقعیت به علم حصولی (اعم از حسی، خیالی و عقلی) برای ما حاصل می‌شود، ظواهری بیش نیست و در ورای عرصه مدرکات حصولی، واقعیتی در ما و اشیا هست که انسان از درک حقیقت آن توسط مفاهیم و صورت‌های کلی ناتوان است. این واقعیت چیزی جز حقیقت وجود نیست که تمام ماهیت‌ها و مفاهیم و صورت‌ها تجلی و ظهور آن هستند؛ بنابراین ملاصدرا با تکیه بر اصالت وجود، از علم حصولی و مفاهیم کلی فراتر می‌رود و از جوهری صحبت می‌کند که باطن جواهر ماهوی است و درک حقیقت آن جز با علم حضوری و شهود درونی ممکن نیست (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۶). او به جای تصور جوهری قابل توصیف، به جوهری توصیف‌نشده به نام وجود قائل می‌شود که متعلق یک نوع اشراق باطنی و تجربه درونی است که در ورای حد‌ها و نسبت‌ها و در حالت‌هایی که نزدیک به ناخودآگاه است، خودنمایی می‌کند.

جوهر مورد نظر ملاصدرا، یعنی وجود ویژگی‌های متعددی دارد که از جمله مهم‌ترین آنها می‌توان به دو ویژگی اشاره کرد: ۱. برخورداری از وحدت تشکیکی؛ ۲. منشأ آثار (اعم از تشخص و صیروت) بودن؛ از این رو این جوهر نه در مقابل پدیدار و عرض قرار می‌گیرد؛ زیرا باطن و حقیقت اعراض و جواهر است و نه در برابر صیروت و دگرگونی است؛ چون منشأ تمامی آثار است.

توضیح اینکه با توجه به اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت، منشأ تمام کثرات اولاً و بالذات وجود است نه ماهیت و از این رو واقعیت وجود، فی‌نفسه دارای نوعی کثرت است که نه در اثر انضمام اجزای درونی است (چون وجود جزء ندارد) و نه به واسطه

۱. اصیل بودن وجود به این معناست که آنچه در حقیقت موجود بوده و منشأ آثار است، «وجود» است؛ نه «ماهیت». «ماهیت» امری اعتباری، ذهنی و ظلی است که به تبع «وجود» موجود است. در واقع ماهیت‌ها چیزی غیر از محدودیت‌ها یا تعیین‌های ذاتی «وجود» و تبدل‌ها و تنوع‌های درونی «وجود» نیستند؛ بنابراین «وجود»، فی‌نفسه موجود است و «ماهیت» به تبع آن (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۹)؛ بنابراین «وجود» مقدم بر «ماهیت» است و «ماهیت» در هستی تابع آن به شمار می‌آید؛ همانند تابعیتی که سایه نسبت به شخص دارد.





عروض لواحق بیرونی (زیرا غیر وجود، نیستی و بطلان است). همچنین کثرت‌های موجود نمی‌توانند حقایقی متباین به تمام ذات باشند؛ چون ما مفهوم یگانه، عام و بدیهی وجود را از همه آنها انتزاع می‌کنیم و انتزاع مفهوم واحد از مصادیق کثیری که هیچ حیثیت وحدتی در آنها نباشد محال است؛ پس حقیقت واحد وجود که واحدی شخصی و سریانی است، در عین وحدت، مشتمل بر همه کثرات وجودی است؛ به گونه‌ای که حقیقت وجود در عین وحدت شخصی، کثیر شخصی نیز هست (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۲).

ملاصدرا با تکیه بر اصل وحدت تشکیکی وجود، ثنویت‌های نفس و بدن و جوهر و عرض را به سبب مراتبی بودن وجود می‌داند و با تکیه بر آن توضیح می‌دهد. به باور وی، نفس و بدن در واقع دو مرتبه از مراتب یک وجود واحد، پویا و کش‌دار است که با نظر به هر مرتبه، ماهیت ویژه آن مرتبه را می‌توان از آن دریافت (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۵، صص ۳۰۶-۳۰۷)؛ به این ترتیب از مرتبه پایین، جسمانی و مادی آن که داری دو جنبه فعلیت و اثر، و جنبه انفعال و پذیرش است، ماهیت بدن قابل دریافت است و از مرتبه بالا و مجردش که تنها دارای فعلیت و اثر است و جنبه انفعال و پذیرش ندارد، ماهیت نفس دریافت می‌شود. همچنین آنچه در خارج هست، وجود شیء است و جوهر و عرض دو انتزاع از دو مرتبه این وجود واحد هستند. در واقع هر موجود جسمانی، وجود واحدی دارد که خود به خود مشخص و متعین است و اعراض هر موجودی نمودها و جلوه‌هایی از وجود آن هستند. پس جوهر در خارج، تعین‌هایی دارد؛ نه اینکه وجوداتی بر جوهر، عارض شده باشند. تعین شیء، بیرون از وجود شیء نیست و در عین حال عین وجود شیء هم نیست؛ زیرا تعین‌ها عوض می‌شوند، ولی خود شیء هست. پس جوهر از سر تا پا جوهر است و در عین حال به تمامی، متکمم و متکیف و... است، نه اینکه مقام عرض، مقام و وجود جدایی از جوهر باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، صص ۱۰۳-۱۰۴).

نیز بر مبنای اصالت وجود، حرکت بالذات مربوط به هیچ مقوله‌ای نمی‌تواند باشد و اولاً و بالذات به وجود مربوط است؛ ولی به دلیل اتحاد ماهیت با وجود، آن را ثانیاً و بالعرض به ماهیت نسبت داده می‌شود. مطابق بیان دقیق ملاصدرا، حرکت از عوارض تحلیلی وجود است و حیثیت آن از حیثیت وجود شیء انفکاک عینی ندارد؛ بلکه آنچه

در خارج است، فقط وجود بیقرار و ذاتی ناآرام است و این دو تنها در تحلیل عقلی از هم جدایند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۱)؛ به این ترتیب در حرکت ماهوی (اعم از عرضی یا جوهری) نیز ما با یک وجود واحد گذرا و سیالی روبه‌رو هستیم که در حال اشتداد و کامل شدن است و حرکت از حاق وجود چنین وجودی انتزاع می‌شود و هر مرحله‌ای از مراحل اشتدادی چنین وجودی، ذاتیات خاص خود را دارد و ماهیت ویژه‌ای نیز از آن مرتبه وجودی انتزاع می‌شود.

افزون بر این، ماهیت با نظر به ذاتش همواره قابل صدق بر کثیرین است؛ ولی وجود اساساً حاکی از چیزی نیست تا قابلیت صدق بر کثیرین را داشته یا نداشته باشد و لذا مشخص است. نکته اینجاست که حتی اگر بی‌نهایت ماهیت هم به ماهیت اول ضمیمه شوند، باز کلیت بر جای خود محفوظ است و ما را به شخص خارجی نمی‌رساند؛ یعنی همان گونه که اسب به لحاظ ماهیت، کلی است، اسب سفید و اسب سفید کوچک هم کلی هستند و کوچک تر شدن محدوده، ناقض کلیت نیست و ملاک کلیت، یعنی قابلیت صدق بر کثیرین همچنان باقی است. پس مفهوم ذهنی تا در ظرف ذهن است، قابل صدق بر کثیرین است. صورت ذهنی که از اسب معینی داریم، تنها بر او صدق می‌کند؛ اما نه بدان دلیل که قابل صدق بر غیر او نیست؛ بلکه به این دلیل که از این صورت ذهنی، تنها یک فرد در خارج داریم؛ بنابراین جزئی بودن غیر از تشخص است و در اصطلاح گفته می‌شود که جزئیّت در قبال کلیت از معقولات ثانی منطقی است و در ذهن عارض بر مفهوم می‌شود؛ پس کلیت و جزئیّت، صفت مفهوم هستند و در ذهن عارض بر آن می‌شوند. اما آنچه که به شیء در خارج، وحدت و واقعیت می‌دهد و ملاک تمیز واقعی او از اشیای دیگر می‌شود، یعنی سبب می‌شود شیء، خودش باشد نه غیر خودش، نفس واقعیت (وجود) است...؛ از این رو تشخص شیء به وجود آن است، نه به ماهیتش (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۱۰). البته ماهیت‌ها، مفاهیمی عقلی و مسبوق به صورت‌های حسی و خیالی هستند؛ یعنی هر چه را که ما با صورت حسی و خیالی درک کنیم، ماهیت است. البته این صورت حسی و خیالی، گاهی صورت حسی و خیالی از امر محسوس و مادی است؛ مانند سفیدی و گاهی صورت حسی و خیالی امری





نامحسوس و غیرمادی است؛ مانند شادی و گرسنگی. اما آنچه در خارج، واقعیت دارد، وجود اشیاست و وجود اشیا را با حس نمی‌توان درک کرد؛ زیرا اساساً مفهوم وجود مسبوق به صورت حسی و خیالی نیست؛ بنابراین بر مساوت وجود با شخصیت تأکید می‌شود و بیان می‌گردد که تشخص اشیا به وجود آنهاست، نه ماهیت آنها (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۱۰).

اما با تمام این تفسیرها باید توجه داشت که با وجود اینکه ملاصدرا به جوهری توصیف‌نشده‌ی قائل است که ورای حدّها و نسبت‌ها و در حالاتی نزدیک به ناخودآگاهی خودنمایی می‌کند و با اشراق باطنی و تجربه حضوری قابل دریافت است؛ ولی از بحث‌های مفهومی و استدلالی درباره آن غفلت نمی‌کند و معتقد است که این نوع بحث‌ها نیز در حد خود اطلاعاتی درباره جوهر در اختیار می‌گذارند و حتی لازم هستند و اساساً برای ارائه هرگونه بیان توضیحی و یا ارائه استدلال در خصوص جوهر، چاره‌ای جز ورود در فضای فکری اصالت ماهوی نیست؛ از همین رو وی از تعریف سینوی جوهر تبعیت می‌کند. ابن‌سینا در آغاز جوهر را ماهیتی تعریف می‌کند که وجودش در موضوع نیست؛ اما در ادامه و در پاسخ به اشکال معلوم واقع شدن جوهر که باعث می‌شود آنها به اعراض تبدیل شوند، در تعریف خود بازنگری کرده و می‌گوید: جوهر ماهیتی است که چون در خارج تحقق یابد، در موضوع نیست (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۷۰۳). ملاصدرا نیز با اشاره به همین تعریف، بر آن تأکید دارد و اقسامی را برای آن بر می‌شمارد. وی نخست پنج قسم جوهر را از هم تمییز می‌دهد: ماده، صورت، جسم، نفس، عقل. آن‌گاه می‌گوید: «جوهر اگر قابل ابعاد سه‌گانه باشد، جسم است؛ و گرنه اگر جزئی از جسم باشد؛ به گونه‌ای که باعث فعلیت آن باشد؛ خواه باعث فعلیت در جنس یا نوع آن باشد، صورت است؛ خواه صورت امتدادی یا طبیعی. و اگر جزئی باشد که جسم به واسطه آن بالقوه است، ماده است و اگر جزء جسم نباشد، اگر در جسم به طور مستقیم تصرف می‌کند، نفس است؛ و گرنه عقل است» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۴۳۲)؛ اما در ادامه جوهر دیگری به نام «موجودات مثالی» را نیز به اینها می‌افزاید. توضیح اینکه وی پس از آنکه بر اساس نظریه مثل افلاطونی، وجود موجودات عقلانی

را که از حیث ماهیت به عینه با موجودات جسمانی متحدند، اثبات کرد، می‌گوید که تدبیر و ایجاد ربط میان موجودات عقلانی و موجودات جسمانی امکان‌پذیر نیست؛ زیرا این دو موجود هم‌سنخ نیستند، بلکه این تدبیر نیازمند واسطه‌ای است که بتواند میان موجود ضعیف مادی و موجود قوی عقلانی ربط برقرار کند. چنین موجودی که از حیث مرتبه وجودی میان عالم اجسام و عقول قرار داشته باشد، بی‌گمان موجود خیالی است که در عالم خیال یا مثال تحقق دارد (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۷۴۱)؛ اما به هر حال ملاصدرا اختلاف میان انواع جواهر یادشده را نه ماهوی، بلکه وجودی می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۵، صص ۵۷-۷۷).

۳. مقایسه دو دیدگاه

۱. ارسطو و ملاصدرا در بحث جواهر هر دو در پی واقعیت و خاستگاه تشخص و شیئیت شیء هستند؛ با این تفاوت که ارسطو واقعیت را منحصر در ماهیت موجود در خارج می‌کند؛ در حالی که ملاصدرا با تکیه بر اصالت وجود، واقعیت را اولاً و بالذات وجود می‌داند، نه موجود و موجودات را تعیین‌های آن به شمار می‌آورد و از این رو ارسطو در نهایت منشأ تشخص و شیئیت شیء را در «صورت» می‌یابد که تمام حقیقت و فعلیت شیء و عامل تشخص و تمایز آن است و آن را «جوهر نخستین» معرفی می‌کند؛ در حالی که ملاصدرا آن را در «وجود» می‌یابد، نه موجود و تمامی موجودات را تعیین‌های آن می‌داند. در واقع جواهر مورد نظر ملاصدرا باطن تمام موجودات بوده و تمام موجودات اعم از مادی و مجرد تجلیات و ظهورات آن هستند و از این رو نسبتش با جوهر ارسطو «اعم و اخص مطلق» است.

۲. ارسطو که در جستجوی موجود است نه وجود، طریق درک جواهر را عقلی و استدلالی می‌داند؛ در حالی که ملاصدرا افزون بر اینکه راه بحث‌های عقلی و مفهومی را باز می‌گذارد، در نهایت بر طریق کشف و شهودی برای دریافت جواهر تأکید می‌ورزد و روش‌های عقلی و مفهومی را از دریافت حقیقت جواهر ناتوان می‌داند. در مقابل فلسفه اصالت ماهوی و مذهب متعارف عقلی که بر حسب آن تمام عناصر اصلی و حدّهای





واقعیت را می‌توان با مفاهیم بیان کرد، حکمت صدرایی به مذهب اصالت وجود قائل است که هم فراعقلی است و از طریق دریافت شهودی برای ما حاصل می‌شود و هم عقلی است؛ بدین معنا که برای بحث درباره آن چاره‌ای جز استفاده از مفاهیم و صور عقلی وجود ندارد؛ از این رو ملاصدرا از یک طرف به جوهری توصیف‌نشدنی به نام «وجود» قائل می‌شود که متعلق یک نوع اشراق باطنی و تجربه درونی است و در ورای حدها و نسبت‌ها در حالاتی که نزدیک به ناخودآگاهی است، خودنمایی می‌کند و از طرف دیگر برای ارائه هرگونه بیان توضیحی و یا استدلال در خصوص آن، به قرار گرفتن در فضای فکری اصالت ماهوی مجبور می‌شود؛ به همین دلیل نیز به تعریف ابن سینا از جوهر که «جوهر ماهیتی است که وجودش در موضوع نیست» اشاره می‌کند.

۳. ویژگی‌هایی که ارسطو در آثار مختلفش برای جوهر بودن بر می‌شمارد، عبارت‌اند از موضوع دگرگونی‌ها بودن، موضوع محمول‌ها واقع شدن، این خاص بودن و جدایی‌پذیر بودن. تمام این ویژگی‌ها دوام و ثبات را در دل دارند و از این رو ارسطو در تبیین دگرگونی جهان به خدای محرک نامتحرک قائل شد؛ در حالی که جوهر ملاصدرا منشأ تمام آثار اعم از دوام و تغییر است و از این رو خدای ملاصدرا در خصوص موجودات مادی، جوهری متحرک خلق می‌کند که ذاتاً سیال و متحرک است؛ نه اینکه جوهری باشد و خدا متحرک بیرونی آن باشد.

۴. ارسطو همواره دوگانگی میان جوهر و عرض را حفظ می‌کند و در برخی موارد نیز به صراحت جوهر را با دوام و عرض را با دگرگونی پیوند می‌دهد؛ در حالی که جوهر مورد نظر ملاصدرا، یعنی وجود نه در مقابل پدیدار و عرض قرار می‌گیرد؛ زیرا باطن و حقیقت اعراض و جواهر است، و نه در برابر صیوروت، تغیر و دگرگونی است؛ چون منشأ تمامی آثار اعم از صیوروت است.

۵. ارسطو برای جوهر گزینه‌هایی مانند ماده، مرکب از ماده و صورت، صورت و کلی را بر می‌شمارد و به اولویت برخی نسبت به برخی دیگر در جوهریت قائل می‌شود؛ ولی این به معنای واحد تشکیکی بودن جوهر نیست؛ زیرا از اساس اولاً موجودات متکثر هستند و ثانیاً تشکیک در موجودات که وجه امتیازشان غیر از وجه اشتراکشان است راه

ندارد؛ در حالی که وجود (جوهر مورد نظر ملاصدرا) واحدی مشکک است که ماهیت‌های متفاوتی از مراتب مختلفش انتزاع می‌شود؛ از این رو از نظر وی تنها یک جوهر وجود دارد و آن وجود است که مراتب و شئون مختلفه دارد.

نتیجه‌گیری

ارسطو و ملاصدرا در بحث جوهر هر دو در پی واقعیت و منشأ تشخص و شیئیت شیء هستند؛ با این تفاوت که ارسطو واقعیت را منحصر در ماهیت موجود در خارج می‌کند؛ در حالی که ملاصدرا با تکیه بر اصالت وجود، واقعیت را اولاً و بالذات وجود می‌داند، نه موجود و موجودات را تعیین‌های آن به شمار می‌آورد و از این رو ارسطو در نهایت خاستگاه تشخص و شیئیت شیء را در «صورت» می‌یابد که تمام حقیقت و فعلیت شیء و عامل تشخص و تمایز آن است و آن را «جوهر نخستین» معرفی می‌کند؛ در حالی که ملاصدرا آن را در «وجود» می‌یابد، نه موجود و تمامی موجودات را تعینات آن می‌داند. در واقع جوهر مورد نظر ملاصدرا، باطن تمام موجودات بوده و تمام موجودات اعم از مادی و مجرد، تجلیات و ظهورات آن هستند و از این رو نسبتش با جوهر ارسطو اعم و اخص مطلق است. این تفاوت منشأ اختلاف نظرهای جدی‌ای در خصوص ماهیت و ویژگی‌های جوهر مورد نظر هر دو فیلسوف بوده و به نتایج فلسفی متفاوتی در نظام فکری آنها انجامیده است که در تحلیل اختلاف میان آن دو نظام فکری، باید مورد توجه قرار گیرد.



فهرست منابع

۱. ارسطو. (۱۳۷۹). متافیزیک (مترجم: شرف‌الدین خراسانی، چاپ دوم). تهران: انتشارات حکمت.
۲. ابن سینا. حسین بن عبدالله (۱۳۷۱). المباحثات (محقق: محسن بیدارفر). قم: بیدار.
۳. ملاصدرا. محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقیلة الاربعة (ج ۱ و ۲ و ۳ و ۴ و ۵ و ۶، چاپ سوم). بیروت: دار احیاء التراث العرب.
۴. ملاصدرا. محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه (مصصح: سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم). مشهد: مرکز نشر دانشگاهی.
5. Aristotle. (1988). *Metaphysics*. In: *A New Aristotle Reader*. (translated by J.L.Ackrill). Oxford: Oxford University Press.
6. Ross, David. (1928). *The Works of Aristotle* (second edi). Oxford: Clarendon Press.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



References

1. Aristotle. (1379 AP). *Metaphysics* (Sh. Khorasani, Trans., 2nd ed.). Tehran: Hekmat. [In Persian].
2. Aristotle. (1988). *Metaphysics* (J. L. Ackrill, Trans.). *A New Aristotle Reader*. Oxford: Oxford University Press.
3. Ibn Sina. (1371 AP). *al-Mobahesat* (M. Bidarfar, Ed.). Qom: Bidar. [In Arabic].
4. Mulla Sadra. (1360 AP). *al-Shawahid al-rububiyah fil manahij al-sulukiyyah* (S. J. Ashtiani, Ed., 2nd ed.). Mashhad: University Publishing Center. [In Arabic].
5. Mulla Sadra. (1981). *The Transcendent Philosophy of the Four Journeys of the Intellect* (3rd ed., Vols. 1-6). Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
6. Ross, D. (1928). *The Works of Aristotle* (2nd ed.). Oxford: Clarendon Press.

