

معناشناسی جوهر در نظام فلسفی ارسطو و فارابی

mehricangi@yahoo.com

مه‌ری چنگی آشتیانی / استادیار گروه معارف اسلامی دانشکده شریعتی

پذیرش: ۹۹/۰۷/۰۳

دریافت: ۹۸/۱۱/۲۴

چکیده

در این مقاله کوشیده‌ایم به بررسی مفهوم جوهر در اندیشه فارابی بپردازیم و نشان دهیم که در کدام نقطه تصور فارابی از جوهر با فهم ارسطو از آن متمایز می‌گردد. بدین منظور ابتدا تعریف و معیارهایی را که فارابی در باب جوهر در کتاب الحروف مطرح کرده بیان نموده و تشریح می‌کنیم. سپس با معیار قرار دادن این تعریف و معیارها، مراتب مختلف جوهر را در دیگر آثار فلسفی او پی می‌گیریم. در ادامه برای بررسی تمایز نگاه او از ارسطو در باب جوهر مختصراً چپستی جوهر در کتاب متافیزیک را بیان می‌کنیم و در انتها به بررسی تفاوت‌های این دو نگاه می‌پردازیم. این تفاوت‌ها ناشی از نگاه ذات‌انگار ارسطو و وجودانگاری فارابی است. ارسطو در پی جویی حقیقت وجود، یا چرایی وجود موجودات، به جوهر متشخص جزئی می‌رسد؛ از آنجاکه او جوهر و وجود را یکی می‌داند؛ اما برای فارابی تشخیص شیء ناشی از وجود آن است و نه جوهرش. لذا شیء با وجود تقرر می‌یابد و این وجود سوای جوهر یا ذات آن شیء است.

کلیدواژه‌ها: جوهر، وجود، ذات، موجود نخستین، محرک نخستین.

یکی از مفاهیم کلیدی در تمام تاریخ فلسفه اسلامی و چه بسا تمام تفکر فلسفی، مفهوم جوهر است. این مفهوم که ریشه در اندیشه متفکران یونان دارد از طریق *افلاطون* و مخصوصاً *ارسطو* به جریان تفکر فلسفی در عالم اسلام نیز راه یافته و موضوع مباحثات بسیاری گشته است. جوهر به زبان *ارسطو* همان پاسخ به «چرایی وجود موجودات» و لذا موضوع مابعدالطبیعه است. از این رو اهمیت بسیاری در تفکر فلسفی اسلامی دارد؛ مخصوصاً از آن جهت که این تفکر دارای وجه تتولوژیک قدرتمندی است که آن را به راه‌هایی متفاوت از راه امثال *افلاطون* و *ارسطو* سوق داده است. در نگاهی که متأثر از دین و به بیانی دقیق‌تر الهیات (به معنای اخص) است، تبیین چرایی موجودات و تبیین مابعدالطبیعه ناگزیر پیوند مستقیم دارد با مفهوم خدا به‌مثابه خالق مطلق. *فارابی* به عنوان متفکری مؤسس در فلسفه اسلامی مواجهه‌ای خاص با مسائل فلسفی‌ای که از فلسفه یونان به ارث برده داشته و در نتیجه پاسخ‌های خاص خود را نیز برای آنها ارائه داده است. جوهر نیز به عنوان موضوع مابعدالطبیعه از نگاه تیزبین او دور نمانده و گرچه او کمتر به طور مستقیم بدین موضوع پرداخته، اما در کلیت نگاه او به مابعدالطبیعه معنای خاصی از جوهر را می‌توان باز یافت، که با وجود تأثیر مستقیم *ارسطو* بر او، از برخی جهات با *ارسطو* متفاوت است. این تفاوت‌ها ناشی از تأکید *فارابی* بر وجودانگاری است. در واقع *فارابی* دقیقاً آنجا که *ارسطو* جوهر را با چیستی یکی می‌کند، از او جدا می‌شود. جوهر اگر چرایی هستی است پس نمی‌تواند چیستی یا ماهیت باشد که خود امری ناقص است، بلکه باید وجود باشد که موجب تقرر و تشخیص شیء است. در ادامه این موضوع روشن خواهد شد.

۱. تعریف جوهر در کتاب الحروف

فارابی در کتاب *الحروف* شفاف‌ترین بحثش را، که البته بسیار مختصر هم هست، در باب چیستی و معنای جوهر بیان می‌دارد. از آنجاکه به نظر می‌رسد در تمام دیگر آثار نیز این تعریف از جوهر برای بررسی مراتب جوهر مورد نظر او بوده است، لذا ما ابتدا این تعریف را بیان، و مختصراً آن را تشریح می‌کنیم. این روشن‌سازی به ما معیاری خواهد داد تا هم رد جوهر را در آثار دیگر او پی بگیریم و هم در انتها قیاس او و *ارسطو* را به نتیجه برسانیم. *فارابی* در کتاب *الحروف* می‌گوید: جوهر به سه معنا در فلسفه اطلاق می‌شود: ۱. آنچه مشارالیه است و لا فی موضوع (ر.ک: *فارابی*، ۱۳۸۷، ص ۱۲۷، بند ۸۳)؛ ۲. هر محمولی از قبیل نوع و جنس و فصل که ماهیت و مقومات ذاتی این مشارالیه‌اند؛ ۳. آنچه موضوعی برای تمامی مقولات است.

فارابی دو جوهر نخست را جوهر علی‌الاطلاق نامیده و سومی را جوهر مضاف یا مقید می‌خواند؛ چراکه خود وابسته به شیء دیگری است و در واقع با اضافه بدان جوهر خوانده می‌شود. لذا جوهر حقیقی همان دو معنای نخست است (*فارابی*، ۱۹۹۰، ص ۱۰۰-۱۰۱؛ برای بحثی مبسوط در باب جوهر، ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۲۴۳-۲۵۳).

با توجه به این تقسیم‌بندی و توضیحات مختصر خود او در کتاب *الحروف* می‌توان ویژگی‌هایی چند برای جوهر برشمرد:

۱-۱. وحدت و تکینگی

این معنا در اصلاح «مشارالیه» نهفته است. مشارالیه یعنی آنچه مورد اشاره قرار می‌گیرد. روشن است که تا زمانی که چیزی متمایز و واحد نباشد به گونه‌ای که قابل تشخیص از دیگر موجودات باشد قابل اشاره نیست. عبارت «حد معرف جوهر شیء است» و نیز «جوهر کل واحد من الاشیا واحد» بیانگر این مطلب است (همان، ص ۱۰۴). لذا شیئیت یا عینیت از نگاه فارابی شرط جوهریت است. البته باید توجه داشت که عینیت در اینجا همان جسمانیت نیست؛ یعنی چنین نیست که هر آنچه واحد است و متمایز، و این دو شرط موجود بودن است، الزاماً دارای جوهر جسمانی است. چه در نگاه فارابی همچنان که خواهیم دید وحدت مطلق صفت موجود نخستین است (ر.ک: فارابی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۸، بند ۱۲). لذا مراد از عینیت تحقق و تقرر است نه جسمانیت. پس در نگاه فارابی همچنان که صدرالمآلهین نیز به خوبی بیان نموده «تشخص شیء ناشی از وجود آن است»، یعنی این قابل اشاره بودن ناشی از وجود است و نه ماهیت. خواهیم دید که این نکته‌ای بسیار اساسی در تمایز او با ارسطو خواهد بود (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۰۴؛ ج ۵، ص ۱۰۱).

۱-۲. استقلال وجودی

وحدت و تمایز به تنهایی برای جوهریت یک چیز کافی نیست؛ چراکه می‌توان مثلاً به سفیدی این کاغذ اشاره کرد، اما نمی‌توان بدان نام جوهر را اطلاق نمود. در حقیقت یک شیء می‌تواند متمایز و متعین باشد، اما در موضوع. این همان معنایی است که از «لا فی موضوع» مراد است. جوهر نمی‌تواند در قوامش متکی به چیزی دیگر باشد. اساساً تعریف جوهر (آنچه در اصطلاح یونانی ousia و نیز در ترجمه لاتین آن sub-stantia به معنای زیر - ایستاده یا زیر نهاده آشکار است، آنچه خود بن است و متکی به دیگری نیست) مستلزم این استقلال وجودی است؛

۱-۳. ذاتیات شیء می‌توانند جوهر خوانده شوند

ذاتیات که مقوم و برپادارنده شیء‌اند (یعنی جنس، نوع و فصل) همان‌اند که فارابی به نقل از ارسطو «جوهر ثانوی» می‌نامد (همان، ص ۱۰۲). ثانویت این جوهر ذیل مسئله وحدت شیء قرار می‌گیرد. زمانی که به امری ذاتی در شیء اشاره می‌کنیم، دقیقاً به خود شیء اشاره کرده‌ایم، چراکه ذاتی از شیء جدایی‌ناپذیر است، اما یک شیء تنها همان ویژگی ذاتی خود نیست، گرچه بدون آن نمی‌تواند باشد. عبارت «و علی ما به قوام ذاته» (همان، ص ۱۰۰) دلالت بر همین معنا دارد. لذا ولو اینکه این اطلاق درست است بدین معنا که این ذاتی مقوم ماهیت است و در خود نیز از جهتی مستقل، اما این اطلاق ثانوی است؛ بدین معنا که ما در نخستین نظر جوهریت را بر کل شیء یا ماهیتی که این ذاتی نیز خود جزئی از آن است اطلاق می‌کنیم. اما در ادامه خواهیم دید که اطلاق جوهر نه تنها بر ذاتیات بل حتی بر نفس شیء مرکب‌الذات، یا جوهر جسمانی دارای مسامحه است و اطلاق تبعی است؛ چراکه موجود مرکب در تحقق خویش نیازمند به ذاتیات خویش بوده و لذا دارای استقلال وجودی نیست.

اکنون با در ذهن داشتن این تعریف از جوهر به بررسی مراتب جوهر در دیگر آثار فارابی می‌پردازیم. همچنان که پیش‌تر نیز گفتیم هستی‌شناسی فارابی دارای سلسله‌مراتبی است و از آنجا که جوهر پاسخ به پرسش از چرایی وجود هستندگان است لذا تبیین جوهر نیز ذیل این مراتب قرار می‌گیرد. پس همچنان که مراتب وجود داریم، مراتب جوهر نیز خواهیم داشت. اما در نهایت باید ببینیم که ویژگی‌های بیان‌شده برای جوهر علی‌الاطلاق بر کدام موجود مطلقاً قابل اطلاق است و کدام‌یک جوهر حقیقی است. نخست تبیین مراتب جوهر.

۲. مراتب جوهر

۲-۱. موجود نخستین

فارابی نظام هستی را دارای سلسله‌مراتب وجودی می‌داند؛ بدین معنا که در صدر و بالاترین مرتبه، وجود یا موجود نخستین قرار گرفته و این موجود نخستین که وجودی کامل و بری از هر نقصی است به سایر موجودات وجود می‌بخشد و از این حیث او علت و اصل تمام مراتب هستی است: «بنابراین نظام خلقت از کامل آغاز می‌شود و در رتبت بعد و به دنبال آن موجودی که کمی ناقص‌تر از اوست قرار می‌گیرد... و همین طور در مراتب دیگر به ترتیب‌الانقاص فالانقاص...» (فارابی، ۱۳۷۹، ص ۹۵ و ۹۵). لذا از همان ابتدا باید متوجه این نگاه سلسله‌مراتبی در هستی‌شناسی او بود؛ اینکه در جست‌وجوی علت وجود موجودات، ما همواره رو به سوی یک اصل متعالی (متعالی در اینجا معنای غیرمادی بودن دارد) داریم. در واقع هستی‌شناسی یا مابعدالطبیعه فارابی که دربردارنده کیهان‌شناسی او نیز هست، نقطه آغاز خود را در موجودی می‌یابد که ذاتش عین وجودش بوده و عقلی در فعلیت تام و تمام است و با اندیشیدن به خود، موجب وجود مراتب بعدی هستی می‌گردد (ر.ک: فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۵۵). اما این موجود نخستین دارای خصایص و ویژگی‌هایی است که بدو امکان این فیض وجودی را داده؛ خصایصی که او را علت‌العلل، و وجودبخشی مستقل و کامل ساخته است. فارابی در کتاب *آرای اهل مدینه فاضله*، *سیاست مدینه* و نیز در *فصوص‌الحکم* به تشریح برخی از ویژگی‌های این موجود نخستین پرداخته که اکنون مختصراً به تبیین آنها می‌پردازیم:

الف. وجودبخشی

«گوهر موجود نخستین آن نوع گوهری است که همه موجودات اعم از موجودات ناقص و یا کامل از او فیاض می‌شوند» (همان) و در *سیاست مدینه*: «فالاول هوالذی ینبغی ان یعتقد فیہ انه هو الاله، وهوالسبب القریب لوجود التوانی...» (فارابی، ۱۳۸۹، ص ۲۷). پس نخستین خصلت موجود نخستین این است که منشأ فیض وجود است و تمامی موجودات وجود خود را از او دارند. وجود نخستین علت هستی است و در این هستی بخشی خود نیازمند هیچ امر خارجی نیست؛ او خودبسنده بوده و وجودبخشی آن نیز ناشی از کمال اوست. اما این خصلت وجودبخشی ناشی از فعلیت تام و تمام او نیز هست. هر موجودی که در فعلیت تام به سر برد فاقد ماده است، یا به زبانی عقل است، و عقل بودن در وجود نخستین امری نیست که از دیگری بدو اعطا شده باشد؛ یعنی موجود نخستین فعلیت خود را از

دیگری کسب نکرده است، بلکه او اساساً دارای ضد و مقابل نیست و با توجه بدانچه در ادامه خواهد آمد، نخستین بودن او نافی هر قرین و هم‌تا و میابینی است. لذا موجود نخستین به‌عنوان عقل، موضوعی به جز خود برای اندیشیدن ندارد. این عاقل و معقول بودن او، این اندیشیدن خود و شوق به خود موجب خلق عقل نخستین (العقل الاول) می‌گردد؛ یعنی نخستین موجود پس از موجود نخستین. پس وجودبخشی ناشی از فعلیت تام و خودبستگی یا استقلال وجودی است (ر.ک: فارابی، ۱۳۷۹، ص ۵۷؛ همو، ۱۳۸۹، ص ۹۲-۶۹).

ب. کمال وجودی

باید توجه داشت که در اینجا کمال ناظر بر «وجود» موجود نخستین است؛ یعنی گرچه او از تمامی جهات کامل است - چه اگر هرگونه نقصی در آن راه یابد دیگر نمی‌تواند علت نخستین و هستی‌بخش باشد؛ چراکه نقص نشان کاستی است و کاستی مستلزم نیازمندی - اما در اینجا از نظر هستی‌شناسی موجود نخستین دارای کمال وجودی است بدین معنا که او فعلیت محض بوده و «هیچ قوه در او نباشد». به زبان خود فارابی: «... او از لحاظ فضیلت وجودی در بالاترین انحاء آن بود و از جهت کمال وجود در بالاترین مراتب بود و از این جهت است که اصلاً ممکن نبود که عدمی با وجود و جوهر او مشوب شود...» (تأکیدها از ماست) (فارابی، ۱۳۷۹، ص ۵۷). لذا کمال وجودی را باید بدین معنا دریافت که وجود یا علت نخستین از حیث وجودی در فعلیت تام بوده و هیچ‌گونه وجه عدمی نمی‌تواند در آن مفروض باشد. کمال وجودی مؤید استقلال وجودی است؛ چراکه تنها آن اموری در وجود خود محتاج به دیگری‌اند که دارای وجهی عدمی و یا قوه باشند و برای بالفعل شدن و متحقق گشتن به علتی سواى خود نیازمندند تا ایشان را به کمال یا فعلیت برسانند. نخستین بودن در مراتب هستی به معنای اصل و بنیان هستی بودن و علت بودن آن است در ساحت هستی (علت وجودی)، و فارابی زمانی که از پدیدآورنده نخستین سخن می‌گوید دقیقاً آن را در وجه هستی‌شناختی آن در نظر داشته و این اولویت و نخستین بودن ممکن نیست، مگر با کمال محض وجودی. در واقع چگونه اصل وجود می‌تواند ناکامل باشد؟ اصل هستی، منشأ هستی است و لذا از هر وصف عدمی میراست (ر.ک: فارابی، ۱۳۷۹، ص ۵۷-۶۰؛ همو، ۱۳۸۹، ص ۵۹-۶۹).

ج. لا شریک له

موجود نخستین بنا بر کمال وجوی خویش نافی هرگونه غیریت است؛ چراکه با توجه به خصلت کمال وجوی که در بالا توضیح دادیم چنین وجودی تنها یکی (یکتا و واحد) می‌تواند باشد. در واقع شریک داشتن در اینجا به معنای وجود قرین برای آن است، اینکه مثلاً دو موجود نخستین داشته باشیم؛ دو موجود مستقل تام و تمام. پس هر گاه بین دو موجود با این خصلت میابیتی باشد ناچار آن وجهی که این دو از هم متباین و متمایز گشته‌اند بجز آن وجهی است که در آن اشتراک دارند؛ یعنی منطقاً موجب تمایز نمی‌تواند همان عامل اشتراک باشد؛ چراکه بحث ما ناظر بر کمال وجودی است و دو موجود کامل از حیث کمال نمی‌توانند متباین باشند. «پس آن چیزی که هریک از آن دو فرضاً به واسطه آن مباین و

جدای از یکدیگر شده‌اند یک جزء از اجزایی بود که قوام وجود آنها بدان است» (فارابی، ۱۳۷۹، ص ۶۱) و آن چیزی که هر دو در آن مشترک‌اند چیزی سواى عامل تمایز است. در این صورت لازم می‌آید که یکی از آن دو به طور عقلانی دارای تقسیمی حدی باشد؛ یعنی دارای اجزای وجودی و مقوم ذات. و مرکب بودن آن را از اینکه وجود نخستین باشد بازمی‌دارد. پس امکان اینکه برای موجود نخستین شریکی باشد ممتنع است (ر.ک: همان، ص ۶۱-۶۴؛ ر.ک: فارابی، ۱۳۸۸، ص ۸۵).

د. لا ضد له

ویژگی بعدی موجود نخستین ضد نداشتن آن است. برای درک این مهم باید که به معنای ضد توجه کرد. *فارابی* می‌گوید ضدین آن اموری‌اند که در عین تغایر و تمایز معاند و ابطال‌کننده هم در موضوعی واحدند. «آن نوع معاندتی که هر گاه آن دو ضد در محل واحدی اجتماع کنند هریک آن دگر را معدوم گرداند و خود از همان جهتی که موجود در اوست به سبب وجود آن، موجود دیگر معدوم شود» (فارابی، ۱۳۷۹، ص ۶۵-۶۶). در واقع دو ضد، دو امر متباین‌اند که از جهتی معاند و معدوم‌کننده یکدیگرند؛ یعنی در محلی مشترک اگر یکی باشد آن دیگری نتواند باشد و بالعکس (نیز ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۱۱۱-۱۱۳). و از آنجاکه موجود نخستین همان موجود کامل است و هر خصلتی برای آن ناظر بر وجود اوست و از آنجاکه گفتیم شریک و مبیانی ندارد، لذا ممکن نیست که برای آن ضدی مفروض باشد و «خود او هم نمی‌تواند ضد خویش باشد»؛ پس موجود نخستین ضدی ندارد. نکته دیگر اینکه تحقق ضدیت مستلزم موضوع و محل مشترک است که ضدین در آن استقرار یابند (یکی با تحقق خویش در آن موضوع موجب اعدام دیگری در آن گردد). لذا باید توجه داشت که وجود نخستین به‌مثابه وجود علی‌الاطلاق و کامل، دارای استقلال وجودی است و ممکن نیست که دارای موضوع باشد؛ چه پیش‌تر نیز در بحث از کتاب *الحروف* دیدیم که جوهر آن است که در تحقق خویش نیازمند به موضوع نباشد و این شرط استقلال وجودی است. پس موجود نخستین که اصل و علت هستی است از این قیود مبرا بوده و یگانه و واحد است.

ه. لا حد له

حد در اینجا به معنای «اجزای حدی» است؛ بدین معنا که موجود نخستین دارای اجزای عقلانی (مثل جنس و فصل) نیست؛ چنان که جوهریت و ذاتش بدانها متحقق و برپای باشد؛ زیرا اگر این‌گونه باشد لازم آید که جوهریت او وابسته این حدود باشد و این اجزا سبب وجود او؛ و گفتیم که وجود نخستین نمی‌تواند سببی داشته باشد و بل خود سبب همه موجودات است. وحدت یک موجود از هر جهت که باشد مراد از آن عدم امکان تقسیم آن است. لذا چون موجود نخستین تمام خصایصش وجودی است، از حیث جوهریت و وجود خویش غیرقابل تقسیم بوده و از این روی واحد است (همان، ص ۶۹-۷۲)؛

۳. جوهر عقلانی

در هستی‌شناسی سلسله‌مراتبی *فارابی* پس از وجود نخستین و از وجود نخستین عقل به وجود می‌آید. ابتدا عقل اول از خوداندیشی موجود نخستین پدید آمده و این سلسله عقول ادامه می‌یابد تا به عقل یازدهم یا عقل فعال برسد که گام در

فلک قمر و ماده می‌گذارد. روند این خلقت یا وجودبخشی بدین‌گونه است که از موجود نخستین عقل اول به وجود می‌آید و او هم خود را می‌اندیشد و هم وجود نخستین را و از این اندیشه وجود نخستین عقل ثانی پدید می‌آید و آن عقل ثانی نیز هم خود را می‌اندیشد و هم موجود نخستین را و از اندیشه موجود نخستین عقل سوم پدید می‌آید و الی آخر (ر.ک: همان، ص ۱۰۳). حال باید دید ویژگی موجود عقلانی یا به بیانی بهتر ویژگی‌های عقل از نظر فارابی چیست و چه چیزی آن را از جسم و جوهر جسمانی متمایز می‌کند. بنابراین ویژگی‌های عقل عبارت‌اند از:

۳-۱. مفارق بودن

فارابی معتقد است عقل بالکل فارق و بری از ماده است و در فعلیت تام به سر می‌برد و از این حیث دارای استقلال وجودی است: «هنگامی که چیزی در وجود و تحصیل خود محتاج به ماده نبود آن موجود به جوهر خود عقل بالفعل بوده...» (همان، ص ۷۴، نیز ر.ک: فارابی، ۱۳۸۹، ص ۶۲-۶۳). لذا عقول از این حیث با موجود نخستین مشترک‌اند؛ یعنی دارای فعلیت تام بوده و بری از ماده و موضوع‌اند، اما از این حیث که وجود خود را از موجود نخستین دریافت کرده‌اند دارای کاستی و نقص‌اند (همان). عقول در اینجا از استقلال بهره‌مندند و از این حیث از ماده متمایز می‌گردند؛ چه ماده در فعلیت و تحقق خویش نیازمند صورت است و در واقع ماده برای صورت است. گرچه ماده نیز چون عقل نیازمند موضوع نیست، اما دارای استقلال وجودی نیست؛ یعنی صرف فراقیت از موضوع برای استقلال وجودی بسنده نبوده و اگر صورت نباشد ماده در حالت عدم تحقق و تعیین باقی می‌ماند. لذا ماده در نبود صورت تحققی نداشته و به بیانی ماده غایتی سواى خود دارد. اما عقل غایتش فی‌نفسه است و چون فعلیت تام دارد نیازمند ماده نیست و قوه در او راه ندارد. عقل در فعلیت تام خویش تنها خود را می‌اندیشد و وجود نخستین راه، و از این حیث هم عاقل است و هم معقول (همان، ص ۷۵؛ فارابی، ۱۳۸۷، ۱۳۵-۱۳۹).

۳-۲. بی‌صورت بودن

فارابی در بررسی ویژگی‌های عقل، عقول را برتر از صورت می‌داند؛ چراکه صورت نیازمند به ماده است و عقل بری از آن (فارابی، ۱۳۸۷، ص ۱۳۶). اگر ماده‌ای نباشد صورت موضوع و محطی برای تقرر و تحقق نخواهد داشت. گرچه صورت خود غایت خویش است و به محض متحقق گشتن به غایتش نائل گشته است. اما عقل از گونه‌های نارسایی و کاستی صورت برکنار است؛ یعنی عقل از حیث تقرر و تحقق دارای استقلال وجودی است و جوهریتش به خود و فعلیت تام خود است، اما صورت امری است که تحققش مشروط به وجود ماده است. در اینجا باید تأکید کنیم که فعلیت در نگاه فارابی همان صورت نیست؛ یعنی چنین نیست که فعلیت عقل و فعلیت صورت یکی باشند. گرچه در جوهر جسمانی، چنان‌که خواهیم دید، صورت همان فعلیت قوه است؛ اما این فعلیت تام و تمام نیست چون محتاج به ماده است و از دگر سوی، دارای ضد و مقابل است؛ زیرا ماده در طول زمان صورتی را از کف داده و صورتی دیگر را به دست می‌آورد. پس زمانی که فارابی از فعلیت سخن می‌گوید باید میان دو معنای آن تمایز قابل شد: یکی فعلیت در جوهر جسمانی که فاقد استقلال

وجودی است و از این حیث تام نیست، دیگری فعلیت بری از ماده که دارای استقلال وجودی است و این همان عقل است. صورت، فعلیت قوه است و نه فعلیت تام. فعلیت تام چیزی جز عقل نیست (ر.ک: فارابی، ۱۳۸۹، ص ۳۶-۳۹).

۳-۳. وجودبخشی

عقل از آن حیث که در فعلیت تام به سر می‌برد و بری از ماده است، و گفتیم این خصلتی است که با وجود نخستین در آن اشتراک دارد، می‌تواند با اندیشیدن موجود نخستین وجودبخشی کند. با توجه بدانچه در باب موجود نخستین بیان داشتیم و با بیان خصایص عقل چندان دشوار نیست درک اینکه چگونه عقول می‌توانند وجودبخش باشند. وجودبخشی که ناشی از فعلیت تامه است، یعنی ناشی از تعقل عقل، در ابتدا و در دقیق‌ترین معنا صفت موجود یا پدیدآورنده نخستین است؛ اما فیض وجودی این موجود در موجودات ثانوی، یعنی عقول، ایشان را بر وجودبخشی توانا می‌سازد. عقول فعلیتی جز اندیشیدن ندارند. اندیشیدن به خود و نیز اندیشه به موجود نخستین. این اندیشه به موجود نخستین که خود عقل محض است موجب وجودبخشی عقول در سلسله‌مراتب وجود می‌شود. هرچند این وجودبخشی تبعی و ثانوی است؛ یعنی ناشی از فیض وجودی موجود نخستین است. اما در هر حال عقل به‌مثابه عاقل و معقول بالفعل با فعل تعقلش مرتبه ذیل خود را وجود می‌بخشد (همان، ص ۷۳-۷۶). باید توجه داشت که عقول برای وجودبخشی خود نیازمند ماده نیستند؛ چه در فعلیت محض به سر می‌برند.

۴. جوهر جسمانی

فان الصورة هی التي بها یصیر الجوهر المتجسم جوهرأ بالفعل، والمادة هی التي بها یكون جوهرأ بالقوة... والصورة قوامها بالمادة، والمادة موضوعه لحمل الصور. فان الصور لیس لها قوام بذواتها وهي محتاجه الیان تکون موجوده فی موضوع، و موضوعها ماده. و مادة انما وجودها لاجل الصور (فارابی، ۱۳۸۹، ص ۵۱).

در نگاه فارابی جوهر جسمانی عبارت است از ترکیب ماده و صورت. ماده همان موضوع تحقق صورت است و صورت فعلیت ماده است. مثلاً ماده میز، چوب است که صورت میز در آن بالقوه حضور دارد و زمانی که میز ساخته شد این صورت بالفعل گشته است. اما نکته‌ای که در بالا نیز مختصراً بدان اشاره شد نگاه فارابی به خود ویژگی‌های ماده و صورت است. صورت گرچه غایت و هدف خویش است و گرچه از این حیث از ماده برتری دارد، اما از آنجاکه نیازمند به موضوعی برای تحقق خویش است؛ یعنی از آنجاکه نیازمند ماده است، دارای استقلال وجودی نیست. ماده نیز چون «بدون صورت، تباه، ناراست و نادرست است»؛ یعنی اساساً دارای تعین و تشخیصی نیست، لذا در تحقق خود نیازمند به صورت است و در واقع صورت غایت ماده است (همان، ص ۵۲). لذا جوهر جسمانی که امری مرکب از ماده و صورت است در جوهریت خویش امری نابسند است؛ بدین معنا که امری نیست که دارای استقلال وجودی باشد. اساساً از نگاه فارابی هرگونه امر مرکبی فاقد استقلال وجودی است (ر.ک: صدرالمطالین، ۱۹۸۱، ص ۵، ص ۱۷). لذا اطلاق جوهر بر جسم از این نظر خالی از مسامحه نیست. پس فارابی به ما می‌گوید که «جوهرهای غیرجسمانی شایسته‌تر از ماده و صورت‌اند تا نام جوهر بر آنها نهاده شود» (همان، ص ۶۰).

۵. جوهر حقیقی همان موجود نخستین است

اکنون با بررسی مفاهیمی که *فارابی* از اصطلاح جوهر مراد می‌کند و با توجه به هستی - کیهان‌شناسی او، با معیار قرار دادن ویژگی‌هایی که او در کتاب *الحروف* صراحتاً برای جوهر بیان داشته، سعی می‌کنیم نشان دهیم که از جواهر ذکرشده، یا به زبان دقیق‌تر از مراتب جوهر در نگاه او کدام یک حقیقتاً و اولاً دارای تمامی خصایص جوهر بوده و چگونه مراتب بعدی به واسطه او و در معنای ثانوی جوهرند.

۵-۱. معنای جوهر در اطلاق بر ذاتیات شیء

ابتدا به ویژگی دوم می‌پردازیم؛ یعنی معنای جوهر در اطلاق بر ذاتیات شیء. از هم ابتدا روشن است که این تعریف از جوهر ناظر به امور مرکب است؛ یعنی ناظر بر جوهر جسمانی است. جسم است که دارای صورت و ماده، یعنی دارای ماهیت بوده و ماهیتش همان اجزای ذاتی آن‌اند. جوهر جسمانی دارای ذاتیاتی چون جنس و فصل است و اطلاق جوهر بر این اجزا به گونه‌ای ثانوی است؛ یعنی ابتدا ناظر به خود این جوهر جسمانی به‌مثابه یک شیء واحد است و به‌تبع آن بر اجزای ذاتی آن اطلاق می‌گردد؛ اما از آنجا که از نگاه *فارابی* هر امر مرکبی ناقص بوده، در تحقق خویش نیازمند اجزایش می‌باشد و لذا دارای استقلال وجودی نیست، پس در این معنا ما با جوهر حقیقی سروکار نداریم. مضافاً اینکه اساساً جوهر جسمانی در فعلیت تام به سر نبرده و دارای وجه فقدان است.

۵-۲. موضوعی برای تمام مقولات

ویژگی بعدی جوهر این است (یا به بیانی معنای دیگر جوهر): «آنچه موضوعی برای تمام مقولات است». در اطلاق مقولات ما همواره با ذات و ماهیت روبه‌رویم. در واقع مقولات، اعم از کم و کیف و وضع و... اموری ماهوی‌اند. ماهیت در اینجا ناظر بر جوهر جسمانی است. چه اطلاق این مقولات بر امور بسیطه یعنی عقول، بی‌معناست. عقل دارای ماده نیست تا وضع و کم و کیف داشته باشد. سوی این، وضع مستلزم وجود موضع برای تحقق شیء است و عقل در چیزی نیست. به هر روی به نظر می‌رسد که موضوع نهایی حمل مقولات همان جوهر جسمانی جزئی است و در بالا گفتیم که چرا جوهر جسمانی نمی‌تواند جوهر حقیقی باشد. در واقع اطلاق جوهر بر موضوع نهایی مقولات نیز با مسامحه صورت می‌گیرد. این استقلالی که در جوهر جسمانی جزئی هست در نسبت با مقولات است و از حیث حمل و منطوق مطرح می‌گردد و نه از حیث وجودی. در واقع این استقلال، استقلالی معرفت‌شناسانه است و نه هستی‌شناسانه. در سیر حمل مقولات بر موضوعات نمی‌توانیم سیر را تا بی‌نهایت ادامه دهیم و ناچار باید موضوعی باشد که حمل بدان توقف یابد. این حد یقف همان جسم مشخص جزئی است. نتیجه آنکه نباید میان این دو گونه استقلال خلط کنیم و در این معنا نیز جوهر امری ثانوی است و نه حقیقی و اولی.

۵-۳. لای موضوع

اما مهم‌ترین و شامل‌ترین ویژگی و معنایی که *فارابی* برای جوهر برشمرده این است: آنچه مشارالیه است و لای فی الموضوع. در ابتدای بحث به تبیین معنا و استلزام این تعریف پرداختیم. به‌راستی چه چیزی «لای فی الموضوع»

است؟ یعنی چه چیزی در موجود بودنش قائم به خویش است و نه متکی به دیگری؟ با توجه بدانچه تاکنون در باب مراتب جوهر بیان شد، می‌توان جواهر را از این حیث لا فی الموضوع بودن مختصراً چنین بررسی کرد:

الف. جوهر جسمانی

دانستیم که جوهر جسمانی مرکب از ماده و صورت است و لذا امری مرکب از این حیث در وجود خویش نیازمند به اجزای خویش است. نیز دانستیم که جوهر جسمانی از آن جهت که دارای ماده است دارای وجه فقدان و عدم است و لذا ناقص و برای فعلیت این قوگی بازهم نیازمند به دیگری. لذا جوهر جسمانی دارای استقلال وجودی نیست و نمی‌تواند جوهر حقیقی باشد.

ب. ماده

ماده برای تحقق خویش نیازمند به صورت است. در واقع اگر صورت نباشد، هرگز ماده‌ای هم نخواهد بود. به زبان *فارابی* ماده برای (لاجل) صورت است. پس از این حیث دارای استقلال وجودی نیست. افزون بر این ماده قابل اشاره نیست؛ یعنی فاقد بخش نخست این تعریف از جوهر است. ماده امری نامتعیین است و تنها با صورت است که می‌تواند باز شناخته شود و متعین می‌گردد. نتیجه آنکه ماده نه دارای استقلال وجودی است و نه تعین و تشخیص، لذا نمی‌تواند جوهر حقیقی باشد.

ج. صورت

ضعف و کاستی صورت را پیش‌تر نیز بیان داشتیم. صورت نیز نمی‌تواند بدون ماده متحقق گردد. در واقع هیچ‌گونه صورتی بدون ماده وجود نمی‌تواند داشت. لذا گرچه صورت برای ماده نیست و از این حیث خودبسنده است، اما در وجود و تقرر خویش وابسته به ماده است و فاقد استقلال وجودی؛ یعنی صورت امری فی الموضوع است.

د. عقول

ما ویژگی‌های عقل را پیش‌تر تبیین نمودیم. در اینجا در ادامه و تکمیل آن باید بیفزاییم که عقل امری است بسیط و خود بسنده، و در فعلیت تام به سر می‌برد. عقل از تمام جهات کامل و مستقل است بجز وجود خویش. عقول نتیجه خوداندیشی عقل محض یا وجود نخستین‌اند. در واقع اگر موجود نخستین با خوداندیشی موجب ایجاد عقول نمی‌شد آنها هرگز نمی‌بودند. لذا گرچه به معنایی بالاتر از جوهر جسمانی و ماده و صورت می‌توان عقول را جوهر نامید، اما در اینجا هم گونه‌ای از کاستی و ناخالصی وجود دارد.

هـ. موجود نخستین، تنها موجودی که از تمام جهات دارای کمال و استقلال تام است

درواقع او که چستی و هستی‌اش همان وجود محض است اصل و آغاز هستی است و فیضان وجود ناشی از شوق و اندیشه او به خویش است. او در فعلیت و بساطت تام است و از هرگونه کاستی بری. برای وجود محض هیچ‌گونه

موضوع و علتی نتواند بود. او خودبستگی تام و فعلیت تمام است. لذا *فارابی* می‌گوید که وجود نخستین از حیث تمامی صفات در کمال محض است. اما قابل اشاره بودن برای او به چه معناست؟ آیا این بدین معنا نیست که او دارای حد و محدودیت است؟ یعنی آیا با این خصیصه جوهر دارای کاستی نمی‌گردد؟ باید توجه داشت که قابل اشاره بودن در اینجا همان موجود بودن و نیز متعین (در برابر گنگ و نامعلوم و غیرقابل تشخیص از حیث وجود) است. وقتی در باب موجود نخستین می‌گوییم، قابل اشاره است؛ یعنی می‌توانیم بر وجود او صحنه بگذاریم. چه هر امری که نامتعین باشد قابل تشخیص نیست. چنان که ماده اولی امری است که تنها با صورت پذیرفتن می‌توان از آن به موجود اطلاق کرد و در خود چیزی جز فقدان و عدم نیست. افزون بر این از آنجاکه بن و علت هستی تمام موجودات از موجود نخستین است، در هر اشاره به هر موجودی ما در واقع به او هم اشاره کرده‌ایم، و بسا نخست به آن اشاره داریم و سپس به این. لذا شیء *فارابی* ناظر و بیانگر جوهر حقیقی یا همان وجود محض یا موجود نخستین است.

۶. جوهر در نگاه ارسطو

اکنون زمان آن است که پس از بررسی نسبتاً مفصل معانی جوهر در اندیشه *فارابی* به قیاسی هرچند مختصر میان او و معلم اول یعنی *ارسطو* در این باب بپردازیم. برای این منظور ابتدا اجمالی از *مراد/ارسطو* را از مفهوم جوهر در *متافیزیک* بیان می‌کنیم و سپس در روشن نمودن تمایز این دو فیلسوف خواهیم کوشید.

ارسطو در *متافیزیک* چهار گزینه برای چیستی جوهر پیش می‌نهد: جنس، کلیات، موضوع نهایی حمل و ذات (ر.ک: *ارسطو*، ۱۳۶۶، الف۱۰۲۹). از آنجاکه وی جنس و کلی را یکسان می‌داند، ما به تبیین این سه مورد اخیر می‌پردازیم تا در نهایت روشن شود که جوهر در معنای *متافیزیکی* آن چه می‌تواند باشد.

۶.۱. جوهر به‌مثابه کلیات

ارسطو نظریه کلیات به‌مثابه جوهر را به *افلاطون* نسبت می‌دهد و آن را رد می‌کند. *افلاطون* معتقد بود که وجود حقیقی از آن مُثل است و تنها آنهایند که به خود هستند و در وجودشان وابسته به چیزی نبوده و اشیای جهان محسوس نیز از آن‌روکه از ایشان بهره‌مندند وجود دارند. لذا بنیاد هستی موجودات و چرایی وجود ایشان همان مُثل مفارق از اشیاست. *ارسطو* می‌پرسد کلی چیست؟ آن چیزی که همه انواعش در آن شریک‌اند: «کلی آن چیزی است که در ذات خود محمول چیزهای بسیاری قرار می‌گیرد» (*ارسطو*، ۱۳۶۶، ب۱۰۳۸؛ همو، ۲۰۰۹، ص ۱۸۶). اما او خود در حقیقت هیچ‌یک از مصادیقش نیست. اگر کلی وجود دارد و اما وجودش جزئی نیست، یعنی اگر دارای فعلیتی خاص نبوده - چه اگر باشد دیگر کلی نیست - پس با چه چیزی متعین شده و بازشناخته می‌شود؟ اساساً کلی دارای چه صورتی است که نامعلوم است؟ آیا اصلاً چنین چیزی ممکن است؟ *ارسطو* در پاسخ می‌گوید حتی اگر زمانی که یک موضوع خاص، مثلاً *سقر/ط* هم در برابر من نباشد، من نمی‌توانم به آن «چیزهای مشترکی» که *افلاطونیان* در نظر دارند ببیندیشم. و حتی اگر ابژه اندیشه من همین وجود مشترک باشد هم، این، نظریه ایده‌های مفارق را اثبات

نمی‌کند (ر.ک: همان، ص ۱۸۷). ارسطو براهین /قلاطون را برای ایده‌های مفارق ازلی بررسی کرده و بر هر کدام انتقاداتی جدی وارد می‌سازد (ر.ک: ارسطو، ۱۳۶۶، ۱۰۷۹ و ۱۰۳۸ ب).

درواقع اگر کلی را جوهر بدانیم امری نامتعین را جوهر پنداشته‌ایم؛ درحالی که تعین از شروط جوهر است. در ثانی کلی در وجود خویش وابسته به مصادیق خویش است، چه اگر نباشند کلی چگونه می‌توان وجود داشته باشد؟ و این با استقلالی که برای جوهر مطرح کردیم هم ناسازگار است. در نتیجه جوهر نمی‌تواند کلی باشد (ر.ک: ارسطو، ۲۰۰۴، ص ۱۹۹).

۶.۲. جوهر به مثابه موضوع نهایی حمل

این همان فرضی است که /ارسطو در مقولات نیز مطرح کرده است. اما اکنون آن را به اختصار آن گونه که در *متافیزیک* بیان شده توضیح می‌دهیم. بنا به نظر /ارسطو در *متافیزیک*، جوهر همان موضوع نهایی حمل است که موضوع حقیقی هر حملی است، اما خود بر چیزی حمل نمی‌شود (ارسطو، ۱۳۶۶، ۱۰۲۹ الف). /ارسطو این مسئله را با بیان مثال سلامتی شرح می‌دهد. او می‌گوید ما لفظ سالم را در مورد موضوعات بسیاری به کار می‌بریم؛ مثلاً می‌گوییم: این غذایی سالم است، این دارو سالم است، این رفتار سالم است و...؛ اما تمام این گزاره‌ها دارای حملی با واسطه‌اند؛ یعنی سلامتی مستقیماً بر آنها حمل نمی‌شود؛ بلکه به واسطه آنکه ارگانیک هست که موضوع حقیقی این حمل است امکان حمل سلامتی بر آنها فراهم آمده. لذا سیر بحث در اینجا نیز همچون مقولات است با این تفاوت که در اینجا جست‌وجو ناظر بر تبیین معرفت‌شناسانه نیست، بلکه جست‌وجو برای چپستی وجود نخستین (جوهر) است؛ یعنی نگاه هستی‌شناسانه است. بنابراین وقتی /ارسطو در *متافیزیک* جوهر را به عنوان موضوع نهایی حمل مطرح می‌کند، گرچه با آگاهی همان بحث مقولات را پیش می‌نهد، اما همچنان که ودین (Wedin) نیز به ما می‌گوید، در اینجا توجه /ارسطو به چه بودن موضوع است و نه جایگاه آن در امکان حمل. این مسئله در ادامه آن گاه که موضوع نهایی حمل و ذات را یکی می‌داند به وضوح آشکار می‌شود (ودین، ۲۰۰۰، ص ۱۵۸).

۶.۳. جوهر به مثابه ذات - صورت

ذات در معنای ارسطویی آن، همان چیزی است که شیء بدان آنی است که هست: «اصطلاح /ارسطو برای ذات *to tie en einai* است، آنچه چیزی آن است، و او به ما می‌گوید که ذات هر شیء همان است که شیء به واسطه خودش بدان خوانده می‌شود» (ارسطو، ۲۰۰۹، ص ۲۰۳)؛ یعنی مثلاً ذات این صندلی همان صندلی بودن آن است. وقتی صندلی را در نظر می‌گیریم و می‌گوییم این صندلی سفید است، سخت است و... گرچه این‌ها خصیصه‌های اویند، اما زمانی که می‌پرسیم وجود نخستین در رابطه با این صندلی چیست، یا به چه چیزی است که این صندلی صندلی است، آن گاه پاسخ دیگر سفیدی و سختی نیست، در حقیقت این صندلی به این ویژگی‌ها نیست که صندلی است؛ بلکه به صندلیت خویش است که صندلی است. لذا ذات شیء بیانگر چرایی وجود آن است. و مگر نگفتیم که جوهر پاسخ به همان چرایی وجود است؟ پس /ارسطو ما را به سمتی سوق می‌دهد که بپذیریم ذات هر شیء، همان جوهر یا وجود

نخستین در رابطه با آن است. و البته ذات هر چیز همان صورت آن است؛ یعنی صندلی بودن که چه بودی این شیء است، همان صورت آن است که بدان تحقق یافته است (ر.ک: ارسطو، ۱۳۶۶، ۱۰۴۱ ب).

۶-۴. موضوع نهایی حمل همان ذات شیء است

پیش تر گفتیم که موضوع نهایی حمل از نگاه ارسطو همان شیء متشخص جزئی است، و سپس گفتیم که شیئیت شیء، یا چرایی بودنش نیز همان ذات یا صورت آن است. پس به نظر می‌رسد که موضوع نهایی حمل و ذات شیء در حقیقت یک چیزاند. وقتی در گزاره‌هایی که در پیوند با سقراط‌اند، مثلاً «سقراط انسان است»، «سقراط بینی پهن است»، «سقراط چاق است» و... در پی موضوع نهایی حمل می‌گردیم به سقراط می‌رسیم. حال وقتی از وجود نخستین در باب سقراط پرسش می‌کنیم، یا می‌پرسیم این موجود، سقراط، چرا هست، پاسخ همان ذات اوست. یعنی بودن سقراط به ذات اوست. ذات است که با بودنش سقراط را برپا می‌دارد و همین ذات هم هست که واپسین موضوع حمل است. نتیجه آنکه ذات شیء و موضوع نهایی حمل یک چیزند:

وجود نخستین در رابطه با هر چیز ذات آن چیز است، و ذات هر چیزی با موضوع نهایی حمل در رابطه با آن یکی است... ارتباط میان موضوع نهایی حمل و ذات، ارتباط میان دو چیز نیست، بلکه ارتباط میان یک چیز و خودش است (ارسطو، ۲۰۰۴، ص ۱۹۸).

۷. تفاوت‌های فارابی و ارسطو در باب جوهر

حال زمان آن است که نگاه معلم نخست و معلم ثانی را در باب جوهر با هم به قیاس بگذاریم تا روشن گردد که چگونه فارابی در برخی نکات اساسی از ارسطو جدا گشته و راه دیگری را می‌پیماید. گام نخست آن است که معیارهای ارائه‌شده در کتاب الحروف را با معیارهایی که ارسطو در متن متافیزیک بیان نموده مقایسه کنیم:

۷-۱. آنچه مشارالیه است و لافی الموضوع

در تبیین این عبارت ما مؤلفه‌های آن را توضیح دادیم. تک‌تک این مؤلفه در متن متافیزیک به صراحت یا به مضمون بیان شده‌اند. الف) وحدت و تکینگی: گفتیم که مشارالیه بودن مستلزم تشخیص و تعین و تکینگی شیء است. ارسطو نیز بارها تأکید می‌کند که جوهریت تنها بر «این چیز در اینجا» قابل اطلاق است (ارسطو، ۱۳۶۶، ۱۰۳۰ الف). اساساً برای ارسطو بدون تعین و تشخیص شیئیت و وجود معنا ندارد. لذا جوهر که بیانگر چرایی وجود است قطعاً باید دارای تعین باشد. همین نکته در نقدش بر دیدگاه افلاطون که کلیات را جوهر حقیقی می‌نامید نیز دیده می‌شود. اینکه عدم تعین و عدم تشخیص کلیات را ناقض تعریف جوهر می‌داند، و نیز در رد اینکه ماده بتواند جوهر باشد؛ چراکه ماده متمایز و متعین نبوده و به زبان ما قابل اشاره نیست (ر.ک: ارسطو، ۱۳۶۶، ۹۹۳ الف - ۹۹۰ ب)؛ ب) استقلال وجودی: این نیز به کرات در متافیزیک به‌عنوان ویژگی جوهر بیان شده است. چه اساساً این استقلال خود جزئی از مفهوم جوهر در نگاه ارسطو است. اصطلاح to khoriston مؤید همین معناست (ر.ک: همان، ۱۰۲۹ الف و ۱۰۲۹ ب).

۷-۲. موضوع نهایی حمل

در تعریف دیگر جوهر به‌عنوان موضوع نهایی حمل آمده است. این بیان در واقع تعبیر دیگری از بیان مستقیم خود ارسطو هم در مقولات و هم در متافیزیک است: «{جوهر} یعنی آنچه بر موضوعی حمل نمی‌شود، بلکه چیزهای دیگر همه بر آن حمل می‌شوند» (همان، ۱۰۲۹ الف). ارسطو در متافیزیک نشان می‌دهد که ذات شیء، که همان‌سانی منفرد باشد، جوهر است و این همان موضوع نهایی در حمل است؛ که پیش‌تر بیان داشتیم.

پس با توجه به بررسی معیارهای حقیقی جوهر یعنی تشخیص و استقلال وجودی و تعاریفی که هر دو فیلسوف از جوهر ارائه داده‌اند به نظر می‌رسد که تمایزی معیان معیارها و تعریف جوهر میان ایشان وجود ندارد. آیا باید نتیجه بگیریم که فارابی چیزی جز حرف ارسطو را تکرار نکرده و ما به بن‌بست رسیده‌ایم؟ هنوز برای نتیجه‌گیری زود است؛ باید کمی درنگ کنیم و کمی دقیق‌تر در متن متافیزیک بنگریم. این یکسانی گرچه در تعریف و در ملاک‌های مطرح‌شده برای جوهر درست است، اما به نظر می‌رسد که در مصادیقش تمایزهایی جدی می‌یابد.

۷-۳. جدایی در ماهیت‌انگاری و وجودانگاری

سؤال ارسطو در متافیزیک این بود: علت وجود موجودات چیست؟ یا چرا آنچه هست، هست؟ این وظیفه دانش متافیزیک است که به بررسی وجود و تعلقات آن پردازد (ر.ک: ارسطو، ۱۳۶۶، ۱۰۰۳ الف، ۱۰۶۱ الف و ۱۰۶۱ ب). راه پاسخ به این پرسش را ارسطو همان بررسی چیستی جوهر می‌داند (همان، ۱۰۰۳ ب). یعنی جوهر بیانگر چیستی موجودات است. جوهر همان است که شیء بدان - به واسطه آن - هست. لذا او گزینه‌های مطرح‌شده برای چیستی جوهر را پیش‌نهاده و بررسی می‌کند تا به درست‌ترین گزینه دست یابد؛ اما به نظر می‌رسد که در ادامه جست‌وجوهایش برای پاسخ بدین پرسش و لذا در جست‌وجوی جوهر ما با تغییری در سؤال مواجه می‌شویم: ارسطو سؤال از چرایی وجود را همان سؤال «چرا خود چیزی خودش است؟» می‌داند. آیا در اینجا با تغییر سؤال اساسی متافیزیک - یعنی دانش وجود - مواجه نیستیم؟ یعنی آیا سؤال «چرا چیزی خودش است» همان «چرا چیزی وجود دارد است؟» این یکی از نقاط کانونی تفاوت نگاه معلم نخستین و معلم ثانی است. برای ارسطو اساساً وجود داشتن یعنی شیئیت داشتن (نه الزاماً محسوس یا مادی بودن). در نگاه او آنچه اکنون وجود دارد وجودش ضروری است؛ یعنی وقتی می‌پرسیم چرا این شیء هست، در واقع پرسیده‌ایم این شیء چرا این شیء است؟ شیئیت این شیء یا ذات آن همان پاسخ به چرایی آن است و از آنجا که ذات شیء جز صورت آن نیست پس صورت همان جوهر است. اما این نخست در حوزه جواهر محسوس صادق است. هم ارسطو و هم فارابی هر دو به مراتب جوهر باور دارند و این مراتب نیز همان مراتب وجود است؛ یعنی جوهر در ساحت محسوس که صورت یا فعلیت است، جوهر در اجرام سماوی و جوهر عقول یا محرک‌های غیرمادی. در سطح جوهر محسوس، شیء برای فارابی نیز همچون ارسطو مرکب از ماده و صورت است، اما صورت نمی‌تواند جوهر باشد. چرا؟ چون فارابی در پیشبرد منطقی سؤال چرایی

وجود موجودات آن را با «این بودی» آنها یکی نمی‌داند. برای *فارابی* ذات یا ماهیت امری ممکن است و نمی‌تواند بیانگر چرایی وجود موجودات باشد (ر.ک: *فارابی*، ۱۳۸۹، ص ۵۲). او جوهر محسوس را مرکب از ماده و صورت می‌داند؛ اما صراحتاً بیان می‌دارد که این بیان و اطلاق‌ی تبعی و ثانوی است. چون شیء محسوس استقلال وجودی ندارند. در واقع اگر بپذیریم که پرسش از چرایی وجود چیزی همان پرسش از ذات - چه بودی - آن است، پس وجود را همان ماهیت فهمیده‌ایم. لذا نقطه عطف تفاوت این دو فیلسوف در این است که *ارسطو* نگاهی ماهوی به اشیا داشته و *فارابی* نگاهی وجودی. در واقع جوهر اگر قرار است پاسخ به مسئله چرایی وجود باشد باید ناظر بر وجود باشد و نه ماهیت. و وجود برای *فارابی* ذیل واجب، ممکن و متمتع جای می‌گیرد (*فارابی*، ۱۳۸۸، ص ۷۰). و ماهیات بالکل امری ممکن‌اند؛ یعنی بررسی چرایی وجود این شیء در اینجا (به زبان *ارسطو*) بررسی نسبت وجود آن در ذیل مفاهیم امکان، وجوب و امتناع است. اما *ارسطو* وجود را چیزی جز همین ذات متعین نمی‌داند و لذا در پی پاسخ به پرسش از وجود در همین حوزه است. پس ما در پاسخ به پرسشی مشترک و با معیارهایی مشترک در یافتن مصداق تمایز را بازمی‌یابیم؛ تمایزی که در بن نگرش دو فیلسوف نهفته است. برای *فارابی* ذات غیر از وجود است (چه همچنان که پیش‌تر گفتیم ذات امری مرکب است و دارای کاستی و...)؛ ولی برای *ارسطو* ذات همان تقرر وجود است. تنها همین اشیای متعین وجودند و این یعنی ذات‌انگاری؛ وجود یعنی ذات (برای خوانش نوافلاطونی *فارابی* از مفهوم جوهر *ارسطو*، ر.ک: *فارابی*، ۱۳۹۱، ص ۳۸). *ارسطو* در واقع همین معیار ذات‌انگار را در مراتب دیگر وجود نیز پی می‌گیرد. لذا چرایی وجود اجرام سماوی نیز ذات آنهاست و چرایی وجود محرک نخستین نیز به همین گونه.

دومین تفاوت، در باب ویژگی‌های موجود نخستین است. از نگاه *ارسطو* هیچ‌گونه خلق از عدمی ممکن نیست. اساساً محرک نخستین خالق نیست، او آغازگر حرکت است (*ارسطو*، ۱۳۶۶، ۱۰۷۳ الف و ۱۰۴۱ ب). اما هرگونه صورت بخشی نیز مستلزم وجود ماده‌ای از پیش است: «اگر چیزی از پیش موجود نباشد پیدایش ناممکن است» (همان، ۱۰۳۳ الف). ما در کیهان‌شناسی *ارسطو* کون و فساد داریم که به معنای از دست دادن صورتی و پذیرفتن صورتی دیگر است. اما اصل پارمنیدس همچنان پابرجاست که از هیچ (هیچ مطلق) هیچ چیز به وجود نمی‌آید. *ارسطو* قوه را عدم محض نمی‌داند. قوه نبود صورتی دیگر است در نسبت با جسم (همان، ۱۰۷۱ الف). قوه امری نسبی است و نه عدم مطلق. لذا محرک اول که عقل خوداندیش بوده - چیزی که *فارابی* نیز می‌پذیرد - حرکت می‌بخشد و با این حرکت جریان دگرگونی و کون و فساد شکل می‌گیرد. *فارابی* با اینکه ویژگی‌های عقل، یعنی فعلیت محض، جاودانگی و نخستین بودن را می‌پذیرد، اما آن را خالق کیهان معرفی می‌کند. عقل خوداندیش او با اندیشیدن به خود عقل نخستین را ایجاد می‌کند: «فالاول هوالذی یتبعی ان یتقد فیه انه هو الاله، وهوالسبب القریب لوجود الثوانی...» (*فارابی*، ۱۳۸۹، ص ۲۶)؛ نیز: «و موجود اول موجودی بود که موجودات از او پدید آمده‌اند...» (*فارابی*، ۱۳۷۹، ص ۸۹). لذا می‌بینیم که «اله» *فارابی* همان خدای وجودبخشی است که وجودش واجب بوده و فیض وجودش موجب ایجاد موجودات می‌گردد و نه اینکه صرفاً محرک و گرداننده آنها باشد. اما محرک نخستین یا عقل الهی *ارسطو* با اینکه در ابتدای حرکت کیهان

قرار دارد، خوداندیشی‌اش موجب حرکت می‌شود و نه ایجاد؛ به حرکت در آوردن او (موجود نخستین) چنین است: «چیز آرزو شده و چیز اندیشیده شده به حرکت می‌آورند، اما متحرک نیستند» (ارسطو، ۱۳۶۶، الف. ۱۰۷۲). نیز در ادامه متن بحث بالکل در باب ایجاد حرکت است و نه وجود. لذا در هستی‌شناسی ارسطو ما همواره ماده‌ای از پیش داریم که حرکت با آن ممکن می‌گردد، فعلیت صورتی و زوال صورتی دیگر در محسوسات و گردش دایره وار در اجرام سماوی. پرسش از جوهر یا چرایی وجود در هر سطحی پاسخی می‌یابد که همان ذات یا صورت شیء است. محرک نخستین نیز که فعلیت محض است جوهر جاودانه است و نه علت هستی دیگر هستندگان.

نتیجه‌گیری

در نهایت باید بگوییم که *فارابی* بحثش در باب جوهر و بسیاری از مفاهیم و معیارهای تعریف جوهر را از ارسطو وام گرفته است، اما تحت تأثیر فضای اسلامی و نوافلاطونی در مسیر هستی‌شناسی‌اش از ارسطو فاصله گرفته و جوهر را در مصداق امری متفاوت می‌یابد. این تفاوت ناشی از تمایز نهادن او میان وجود و ذات است. از این رو اشیا برای *فارابی* ممکنات وجودی‌اند و ممکن نمی‌تواند علت وجود خود باشد. تقلیل پرسش از وجود به پرسش از ذات برای او پسندیده و منطقی نیست. اکنون شیء برای *فارابی* در نخستین وجه بیانگر خالق خویش، یعنی چرایی وجود خویش است و ثانیاً بیانگر ذات و صورت خویش. از این نظر با ارسطو که جوهر یا چرایی وجود را در ذات می‌یابد متمایز می‌گردد و نیز بالتبع در تعریف موجود نخستین به عنوان «اله» خالق و نه عقل محرک («واجب الوجود مبدأ کل فیض، و هو ظاهر علی ذاته بذاته...» (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۵۸))، لذا هستی‌شناسی یا جوهرشناسی او منجر به الهیات به معنای اخص آن می‌شود؛ الهیاتی که از وجودشناسی به خداشناسی ره می‌برد؛ خدای خالق و نه خدای محرک نامتحرک.

منابع.....

- ارسطو، ۱۳۶۶، *متافیزیک*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، گفتار.
- صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاریة*، ط. الثالثه، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فارابی، ابونصر، ۱۳۷۹، *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*، ترجمه سیدجعفر سجادی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- _____، ۱۳۸۷، *رسائل فلسفی فارابی*، ترجمه سعید رحیمیان، تهران، علمی و فرهنگی.
- _____، ۱۳۸۸، *فصول متزعه*، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، چ دوم، تهران، سروش.
- _____، ۱۳۸۹، *السیاسة المنبیه*، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، چ دوم، تهران، سروش.
- _____، ۱۳۹۱، *همانگی افکار دو فیلسوف*، ترجمه و شرح عبدالحسین مشکوة‌الدینی، تهران، شفیعی.
- _____، ۱۴۰۵ق، *فصوص الحکم*، تصحیح و تحقیق محمدحسن آل‌یاسین، چ دوم، قم، بیدار.
- _____، ۱۹۹۰م، *کتاب الحروف*، تحقیق و تصحیح محسن مهدی، چ دوم، بیروت، دارالمشرق.

Aristotle, 2004, *Politis, Vasilis Aristotle and the Metaphysics*, Routledge.

Aristotle, 2009, *Blackwell Companion to Aristotle*, ed. by Georgios Anagnostopoulos, Cambridge University Press.

Wedin, V., 2000, *Michael, Aristotle's Theory of Substance*, Oxford, University.