

The Genesis and Development of the Concept of Substance in Philosophy; from Plato to Hume

Seyyed Masoud Azarfam 

PhD in Political Thought, University of Tehran, Iran. E-mail: m.azarfam@ut.ac.ir

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Research Article

Article history:

Received 2 November 2020

Received in revised form 3
December 2022

Accepted 5 December 2022

Published online 13 August
2023

Keywords:

Substance, Substantial
Movement, Substantialism,
Accident, Metaphysics,
Categories.

Substance is one of the fundamental concepts in the history of philosophy that has a history as long as the history of philosophy itself. Although this concept has underwent profound developments and assumed different layers during the centuries, because of its firm linkage with common-sense, never lost its significance. Since the birthplace of the concept of substance is ancient Greece and Greek philosophy, this essay intends to narrate an analytical history of the genesis of the concept in ancient Greece; then to trace its course of development in Christian and Islamic middle age; and finally, to investigate its remnants in modern philosophy. The purpose of this essay, however, is not merely a philosophy-historical narrative, but its secondary purpose is to place the concept of substance under a critical light and to report its fundamental critiques. Hence, we will consider the most important critiques, mostly proposed by Anglo-Saxon philosophers, and will conclude that this concept in order to have a legitimate presence in philosophy, must submit a fundamental reformulation.

Cite this article: Azarfam, M. (2023). The Genesis and Development of the Concept of Substance in Philosophy; from Plato to Hume, *Journal of Philosophical Investigations*, 17(43), 614-633.
<http://doi.org/10.22034/JPIUT.2022.42613.2703>



© The Author(s).

<http://doi.org/10.22034/JPIUT.2022.42613.2703>

Publisher: University of Tabriz.

Extended Abstract

The concept of substance has played a pivotal role in the history of philosophy, spanning from ancient Greece to the Enlightenment era. This essay undertakes a comprehensive exploration of the genesis, development, and critical examination of the concept of substance within this timeframe, with a specific focus on the contributions of renowned philosophers such as Plato, Aristotle, Descartes, Locke, and Hume. By analyzing their works, we gain profound insights into the evolving understanding of substance and the significant critiques directed towards it.

The essay commences by delving into the philosophical ideas of Plato and Aristotle, two influential figures in ancient Greek philosophy. Plato introduced the concept of substance as the fundamental essence that underlies the physical world. According to Plato, substances are eternal and immutable entities that serve as the basis for the existence of the physical realm. Aristotle, building upon Plato's ideas, developed a more nuanced understanding of substance. He distinguished between primary substances, which are individual entities, and secondary substances, which are universal categories that describe multiple individuals. Aristotle emphasized the importance of substance as the underlying essence of things, serving as a unifying principle that gives objects their identity.

Proceeding further, the essay investigates the impact of René Descartes on the concept of substance during the 17th century. Descartes, a prominent philosopher in the modern period, developed a dualistic framework that posited substance as comprising two distinct entities: extended matter (*res extensa*) and thinking mind (*res cogitans*). This mind-body dualism laid the foundation for subsequent discussions on the nature of substance and its relationship to human existence.

Subsequently, the essay delves into the empirical philosophy of John Locke, who presented a significant challenge to the traditional understanding of substance. Locke rejected the notion of substance as a fundamental entity and proposed that substances are merely collections or bundles of qualities. According to Locke, our knowledge is based on the perception of these qualities and their relations, rather than on an underlying substance.

Continuing the exploration, the essay turns to the Scottish philosopher David Hume, whose philosophical skepticism critically examined the concept of substance. Hume raised profound doubts about the existence of substance as an enduring entity underlying our perceptions and experiences. He argued that what we perceive as substance is merely a collection of fleeting impressions and ideas. Hume's skepticism posed a substantial critique of the traditional notion of substance.

Throughout the analysis, the essay highlights the fundamental critiques and challenges posed by these philosophers. Descartes' dualism faced criticism for its perceived separation of mind and body, raising questions about the unity of human existence. Locke's rejection of substance as a fundamental entity raised doubts about the ontological status of substance itself. Hume's skepticism

further cast doubt on the concept of substance, challenging its existence as an enduring and independent entity.

In conclusion, the concept of substance underwent significant transformations and critiques from Plato to Hume. From the foundational ideas of Plato and Aristotle to Descartes' dualism, Locke's rejection of substance, and Hume's skepticism, each philosopher contributed to reshaping our understanding of substance. These critical examinations have revealed inconsistencies and limitations within the concept, challenging its traditional interpretation.

By exploring this historical journey, we gain valuable insights into the evolving nature of the concept of substance and the philosophical challenges it has faced. This essay invites further inquiry and critical engagement with the concept, promoting a nuanced and refined understanding of substance within the context of philosophical discourse.



تکوین و تطوّر مفهوم جوهر در فلسفه؛ از افلاطون تا هیوم

سید مسعود آذر فام

دکترای اندیشه سیاسی، دانشگاه تهران، ایران. رایانامه: m.azarfam@ut.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

یکی از مفاهیم بنیادین فلسفه که تاریخی به درازای تاریخ فلسفه دارد مفهوم جوهر است. اگرچه این مفهوم در طی قرون متمادی دستخوش تحولات ژرفی شد و لایه‌های مختلفی به خود گرفت، به دلیل پیوند وثیقش با عقل عرفی هرگز اهمیت و معنای خود را از دست نداد. از آنجا که موطن مفهوم جوهر یونان باستان و فلسفه یونانی است، جستار حاضر بر آن است که نخست تاریخ تحلیلی تکوین این مفهوم در یونان باستان را روایت کند؛ سپس سیر تطور آن را در دل قرون وسطای مسیحی و اسلامی پی بگیرد؛ و نهایتاً بقایای آن را در فلسفه مدرن مورد بررسی قرار دهد. باری هدف این جستار صرفاً روایتی تاریخ فلسفه‌ای نیست، بلکه هدف ثانویه آن قرار دادن مفهوم جوهر ذیل پرتوی انتقادی و روایتی نقدهای بنیادین وارد به این مفهوم است. از این رو به مهم‌ترین نقدهای این مفهوم، که عمدتاً توسط فیلسوفان انگلیسی وارد شدند، نیز خواهیم پرداخت و نتیجه خواهیم گرفت که این مفهوم برای اینکه حضوری مشروع در فلسفه داشته باشد باید به بازصورت‌بندی‌ای بنیادین تن بدهد.

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۸/۱۲

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۰۹/۱۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۹/۱۴

تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۰۵/۲۲

کلیدواژه‌ها:

جوهر، حرکت جوهری، جوهرگرایی، عرض، متافیزیک، مقولات.

استناد: آذر فام، سید مسعود. (۱۴۰۲). تکوین و تطوّر مفهوم جوهر در فلسفه؛ از افلاطون تا هیوم. پژوهش‌های فلسفی، ۱۷(۴۳)، ۶۱۴-۶۳۳.

<http://doi.org/10.22034/JPIUT.2022.42613.2703>

ناشر: دانشگاه تبریز.



© نویسندگان.

۱. مقدمه

جوهر مفهومی بنیادین در فلسفه است که تاریخی به درازای تاریخ فلسفه دارد. از این رو می‌توان گفت که تعریف جوهر نیز چیزی نیست جز تاریخ آن. بر همین اساس می‌توان گفت که اتخاذ رویکردی جوهرگرا به امور پیشینه‌ای هزاران ساله دارد و به تعبیری می‌توان گفت در طی قرون متمادی این جوهرگرایی بوده که رویکرد فهم عرفی را نمایندگی و هدایت می‌کرده است؛ به طوری که اگر کسی جوهرگرایی را به نقد می‌کشید شاید حتی به زوال عقل و بلاغت متهم می‌شد. اساس تفکر جوهرگرا عبارت از این است که چیزی در ذات اشیاء وجود دارد که هیچ تغییر و تحولی نمی‌یابد و هرگونه تحولی که در اشیاء می‌بینیم ناشی از تغییرات لایه بیرونی تری است که در تاریخ فلسفه غالباً از آن با عنوان «عَرَض» یاد کرده‌اند.

مفهوم جوهر در تاریخ فلسفه سده‌ها به حیات خود ادامه داد و علیرغم تعابیر متفاوتی که از آن طرح می‌شد هرگز کنار گذاشته نشد. جوهر در نزد بسیاری از فیلسوفان چنان جایگاه پراهمیتی داشته است که آنان تأمل فلسفی را متوقف بر تأمل در این مفهوم می‌دانستند (ارسطو، ۱۳۹۲، ۲۰۸). با وجود این، اگرچه در دوران پیشامدرن هم نقدهایی، اگرچه نه‌چندان نافذ، به مفهوم جوهر وارد شده بود، در پرتو عصر جدید آنگاه که بنیادهای فلسفه غرب به زیر تیغ نقد کشیده شدند، این مفهوم نیز از این نقدها در امان نماند. جوهر در مقام مدخل فلسفه‌ورزی، فلسفه را به مسیری سوق داده بود که اصلی‌ترین ویژگی آن را می‌توان اعتماد به نفس و خودبستگی بیش از اندازه آن دانست؛ اما برخی از فلاسفه مدرن با طرح نقدهایی که ایستادن در برابرشان به این آسانی‌ها هم نبود، نشان دادند که مفهوم جوهر علیرغم ریشه دواندنش در نظام‌های فلسفی می‌تواند مورد نقد نیز باشد و حتی سزاوار آن است که بالکل کنار گذاشته شود. در آنچه که در پی می‌آید نخست فراز و فرودهای مفهوم جوهر از نخستین آنات تکوین آن در یونان باستان را روایت می‌کنیم، و آنگاه که تا اندازه‌ای حدود و ثغور این مفهوم و جایگاه آن در تاریخ فلسفه را دریافتیم، با اتخاذ رویکردی انتقادی محدودیت‌های این مفهوم را نشان می‌دهیم.

۲. تکوین مفهوم جوهر در یونان باستان

واژه عربی «جوهر» در حقیقت معرب «گوهر» پهلوی و معادل ουσία یونانی است که آنچنان که افنان اشاره می‌کند برای نخستین بار به دست دانشوران در جندی شاپور و به احتمال زیاد این مقفع وارد متون عربی شد (افنان، ۱۹۶۴، ۹۹). این واژه نیز همچون اغلب واژگان فلسفی نخست استعمالی عمومی داشته و بعدها وارد واژگان تخصصی فلسفه شده است. ουσία در یونانی باستان برگرفته از εἶναι به معنای «بودن» است و به معنای «ثروت» و «دارایی» نیز به کار می‌رفته است. به نظر می‌رسد این افلاطون بود که برای نخستین بار «جوهر» را به عنوان مفهومی فنی در فلسفه به کار برد و بعدها مترجمان لاتین در ازای آن از دو معادل essentia و

substantia استفاده کردند.^۱ البته کسانی همچون هایدگر دربارهٔ درستی این ترجمه چون و چرا کرده و معادل صحیح واژه *ουσία* را نه به اصطلاح «ذات» یا «جوهر»، که «وجود» دانسته‌اند (هایدگر، ۱۹۶۲، ۴۷).^۲

باید اشاره کنیم که در بین فلاسفه پیشاافلاطونی نیز فهمی از جوهر وجود داشت. آنچه یونانیان باستان آرخه^۳ می‌خواندند را می‌توان تعبیری پیشاافلاطونی از مفهوم جوهر دانست. به عنوان مثال، تالس ماده‌المواد عالم را آب، و شاگردش، آناکسیماندر، چنین جوهری را آپایرون^۴ می‌دانست؛ اما افلاطون با نفی چنین تعابیر ماده‌باورانه‌ای تفسیری به اصطلاح ایدئالیستی از بنیاد عالم ارائه داد. افلاطون در رساله‌های *اوتیفرون* و *فایدون* به توضیح معنای مد نظر خویش از مفهوم *ουσία* می‌پردازد و به تفصیل از آن سخن می‌گوید. او در رساله *فایدون*، *ουσία* را با مفهوم نفس پیوند می‌دهد و آن را به منزلهٔ «آنچه همه چیز حقیقتاً هست» تعریف می‌کند (بوسکه، ۲۰۰۶، ۳۸). از نظر افلاطون هستی حقیقت یا ذاتی دارد که از هرگونه تغییر و تطوری مبراست و هیچ دگرگونی‌ای در آن راه نمی‌یابد. در محاورهٔ *فایدون*، سقراط در محاجهٔ خویش در برابر کبس برداشتش از جوهر را چنین شرح می‌دهد:

سقراط گفت: آن خود چیزها که اندکی پیش تصدیق کردیم که هستی راستین دارد، همواره به یک حال می‌ماند یا هر روز دگرگون می‌شود؟ مثلاً خودِ برابری و خودِ زیبایی دستخوش دگرگونی است، یا چون بسیط و مجرد است همواره به یک حال می‌ماند و هرگز دگرگونی نمی‌پذیرد؟

کبس گفت: بی‌گمان همواره به یک حال می‌ماند.

سقراط گفت: ولی چیزهای زیبا نیز، مانند انسان‌ها و اسب‌ها و جامه‌های زیبا، و همچنین چیزهای برابر، همواره به یک حال می‌مانند یا دستخوش دگرگونی هستند و هرگز نه نسبت به خود به یک حال می‌مانند و نه نسبت به یکدیگر؟

کبس گفت: این‌ها هرگز به یک حال نمی‌مانند.

سقراط گفت: این گونه چیزها را می‌توانی ببینی یا لمس کنی یا با حواس دیگر درک کنی. ولی چیزهایی که همواره به یک حال می‌مانند دیدنی و لمس کردنی نیستند و آنها را فقط از راه تفکر، یعنی به وسیلهٔ خود روح، می‌توان دریافت (افلاطون، ۱۳۸۴، ۵۱۲).

این دریافت از جوهر به وضوح برآمده از نظریهٔ مثل افلاطون است و او خود نیز اشاره می‌کند که جوهر امری محسوس نیست که به حواس درآید، بلکه به اصطلاح امری معقول و فراسوی مکان و زمان است که صرفاً به مدد عقل می‌توان از آن آگاهی یافت؛ اما تعریفی از جوهر که تأثیری تعیین‌کننده و درازآهنگ در فلسفه نهاد و قریب به اتفاق فیلسوفان نیز این تعریف را برگرفتند تعریف ارسطو

^۱ به عنوان مثال، مفهوم جوهر در آثار سبسون به *essentia* و در آثار بوتتیوس به *substantia* برگردانده شده است (کنت، ۱۹۸۷، ۱۹۹).

^۲ هایدگر در وجود و زمان مفهوم آلمانی *Anwesenheit* را واجد قرابت ریشه‌شناختی با واژهٔ *ουσία* می‌داند.

^۳ ἀρχή

^۴ ἀπειρον

از جوهر است. ارسطو متافیزیک آموزگار خود را نپذیرفت و از اساس منکر وجود عالم مثل شد.^۱ افلاطون باور داشت که قطع نظر از وجود امور جزئی و متکثری چون «خیر»، «زیبایی»، «عدالت» و ... ایده‌های کلی و واحدی از آنها نیز وجود دارند که او آنها را مثل اعلی^۲ یا صورت نوعی می‌خواند که آن امور جزئی و متکثر صرفاً روگرفتی^۳ از آنهایند؛ اما به باور ارسطو، صورتی مستقل از خود اشیاء وجود ندارد و جوهر در حقیقت امری درون‌ماندگار در عالم است.

ارسطو در دو کتابش، مقولات و متافیزیک، به بحث از جوهر می‌پردازد و به گمانش مهم‌ترین موضوع فلسفه پرسش از چیستی هستی یا به بیان دیگر پرسش از چیستی جوهر است. از نظر ارسطو، «آنچه که از دیرباز و اکنون و همیشه جستجو شده و خواهد شد، و همیشه مایه سرگشتگی است، این است که موجود چیست؟ و این بدان معناست که جوهر چیست؟» (ارسطو، ۱۳۹۲، ۲۰۸). او در کتاب مقولات، با بررسی منطقی مفهوم جوهر به طرق گوناگون حمل یک محمول بر موضوع می‌پردازد و در تبیین این طرق، و در واقع تبیین ماهیت اشیاء، ده مقوله را شناسایی می‌کند که بعدها از سوی حکمای مسلمان به مقولات عشر مشهور شدند: جوهر، کمیّت، کیفیت، نسبت، مکان، زمان، وضع، ملک، فعل و انفعال. ارسطو مقولات دهگانه خویش را همراه با نمونه‌هایی روشن‌گر چنین پیش می‌نهد:

از چیزهایی که بدون هیچگونه به‌هم‌بافتگی گفته می‌شوند، هر یک همانا یا نشانگر جوهر است، یا نشانگر کمیّت، یا کیفیت، یا نسبت، یا مکان، یا زمان، یا وضع، یا ملک، یا فعل، یا انفعال؛ گرت‌وار سخن گوئیم، نمونه‌های جوهر این‌هایند: «این انسان»، «این اسب»؛ نمونه کمیّت: «به درازای دو آرش»، «به درازای سه آرش»؛ نمونه کیفیت: «سپید»، «دستوری»؛ نمونه نسبت: «دو برابر»، «نیمه»، «بزرگتر»؛ نمونه مکان: «در لوه‌یون»، «در بازار»؛ نمونه زمان: «دیروز»، «پارسال»؛ نمونه وضع: «دراز کشیده»، «نشسته»؛ نمونه ملک: «کفش پوشیده»، «با جنگ‌افزار»؛ نمونه فعل: «بریدن»، «سوزاندن»؛ نمونه انفعال: «بریده شدن»، «سوخته شدن» (ارسطو، ۱۳۹۰: ۷-۸).^۴

از نظر ارسطو نخستین و بنیادین‌ترین مقوله جوهر است و سایر مقولات، یعنی تمام مقولات نه‌گانه دیگر، بر جوهر ابتناء دارند و أعراض (συμβεβηκός) به حساب می‌آیند. درباره تعریف عرض می‌توان گفت که آنچه در جوهر چیزی مندرج نباشد، جزء أعراض آن چیز است. ارسطو در تقریری عرض را چنین توضیح می‌دهد:

عرض آن چیزی را گویند که به چیزی تعلق می‌یابد و به حقیقت درباره آن گفته می‌شود، اما نه ضرورتاً و نه به طور معمول، مانند کسی که در حال کندن سوراخی برای غرس گیاهی ناگهان گنجینه بیابد، این امر، یعنی یافتن گنجینه، برای آنکه سوراخی حفر می‌کند یک عرض است؛ زیرا آن نه ضرورتاً نتیجه این است و نه در پی

^۱ البته عالم مثل صرفاً یکی از وجوه اختلاف افلاطون و ارسطو است. به نظر می‌رسد یکی از اصیل‌ترین و اساسی‌ترین شروح از این اختلافات/الجمع بین رأی الحکیمین فارابی باشد که اختلافات نه‌گانه میان افلاطون و ارسطو (از جمله اختلاف درباره جوهر) می‌پردازد و در پی جمع آنها بر می‌آید.

^۲ archetype

^۳ ectype

^۴ در نقل قول‌ها از مقولات ارسطو با برگردان میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی برای قابل‌فهم‌تر شدن متن، در آن دخل و تصرف کرده‌ایم.

آن می‌آید، و نه معمولاً کسی که گیاهی می‌کارد گنجینه‌ای می‌یابد. یک موسیقیدان نیز ممکن است سفید باشد؛ اما چون این امر نه ضرورتاً و نه معمولاً روی می‌دهد، ما آن را یک عرض می‌خوانیم (ارسطو، ۱۳۹۲، ۱۸۹).

از نظر ارسطو جوهر خود نیز تقسیماتی دارد. او در مقولات، جوهر را به دو نوع اولیه و ثانویه تقسیم می‌کند. از نظر او تفاوت میان جوهر اولیه و ثانویه این است که جوهر اولیه، برخلاف جوهر ثانویه که همان کلیات‌اند، هرگز محمول چیزی قرار نمی‌گیرند. ارسطو در بخش پنجم مقولات، فرد انسان و اسبی معین را به عنوان نمونه‌ای از جوهر اولیه و انسان و حیوان را به عنوان نمونه‌ای از جوهر ثانویه معرفی می‌کند. به بیان دیگر می‌توان گفت که از نظر ارسطو جوهر ثانویه وجودی اعتباری دارند و مستقل از جوهر اولیه نمی‌توانند وجود داشته باشند. او می‌نویسد:

ولی جوهر به اصلی‌ترین و نخستین‌ترین و بنیادین‌ترین معنای گفته، آن است که نه به یک موضوع گفته می‌شود و نه در گونه‌ای موضوع جای دارد، برای نمونه: «این فرد انسان»، «این اسب معین». ولی جوهرهای ثانویه به چیزهایی گفته می‌شوند که چونان نوع، جوهرهایی که به معنای نخستین گفته می‌شوند، به آنها تعلق دارند و به همین سان جنس‌هایی که این نوع‌ها را در خود می‌گنجانند؛ برای نمونه فرد انسان به نوع «انسان» تعلق می‌گیرد و جنس نوع، «حیوان» است؛ بدین‌سان این‌ها، هم نوع «انسان» و هم جنس «حیوان»، «جوهرهای ثانویه» خوانده می‌شوند (ارسطو، ۱۳۹۰، ۹-۸).

ارسطو در متافیزیک بحث از جوهر را با جزئیات بیشتری می‌کاود و حال به تحلیل جوهر از منظری متافیزیکی (و به بیان مدرن‌تر هستی‌شناختی) می‌پردازد و آن را مشتمل بر ماده، صورت یا ترکیبی از آن دو معرفی می‌کند.^۱ به عنوان مثال در نمونه صنعت پیکرتراشی، منظور ارسطو از «ماده» مثلاً مفرغ، از «صورت»، شکل بیرونی پیکره، و از «ترکیب آنها» کل مشخص، یعنی مجسمه است (ارسطو، ۱۳۹۲، ۲۱۱). آنچه در تعریف ارسطو از جوهر اهمیت فراوان دارد این است که هیچ‌گونه حرکتی در جوهر راه نمی‌یابد و هرآنچه در معرض حرکت قرار دارد اعراض شیء است.^۲ البته این بدین معنی نیست که از نظر ارسطو هیچ تغییری در جوهر پدید نمی‌آید. تغییرات پدید آمده در جوهر حالتی دفعی دارند و از سنخ «کون و فساد» هستند، بدین معنا که جوهری یا به وجود می‌آید و یا از میان می‌رود؛ اما در مواردی غیر از کون و فساد، در هر آنچه تغییر می‌یابد باید موضوع ثابتی مصون از تغییر (یعنی جوهر) وجود داشته باشد تا شیء دگرگون شده مضمحل نشود. ارسطو در فیزیک می‌نویسد:

بدین ترتیب «فساد» «تغییری به سوی عدم» است، اگرچه صحت دارد که هر آنچه فساد می‌پذیرد از وجود به لاوجود می‌گراید و «کون» «تغییری به سوی هستی است، اگرچه خود تغییر از لاوجود می‌باشد (ارسطو، ۱۳۶۳، ۱۷۵).

^۱ برخی از مفسران، بحث ارسطو از جوهر در متافیزیک را عدول او از موضعش در مقولات دانسته و از دو مفهوم متفاوت از جوهر از نظر او سخن گفته‌اند. به عنوان مثال، گراهام در کتابی با عنوان دو نظام ارسطو این دو موضع را مختص به دو نظام کاملاً جداگانه می‌داند (گراهام، ۱۹۹۰).
^۲ البته ارسطو قایل به حرکت در همه اعراض شیء نیست و حرکت را صرفاً در کمیت، کیفیت و مکان ممکن می‌داند (ارسطو، ۱۳۶۳: ۱۸۱).

باید اشاره کنیم که ارسطو با این استدلال که ناموجود نمی‌تواند به حرکت درآید، کون، و با این استدلال که فساد ضد حرکت است یا حرکت دیگری است و یا سکون، فساد را از سنخ حرکت نمی‌داند. او در کتاب کاپای متافیزیک که به تلخیص موضعش در باب حرکت در فیزیک می‌پردازد، می‌نویسد:

پس ناموجود ممکن نیست به حرکت آید؛ اما اگر چنین است، کون هم نمی‌تواند حرکت باشد...؛ اما فساد نیز حرکت نیست. زیرا ضد حرکت یا حرکت دیگری است یا سکون... اکنون که هر حرکتی گونه‌ای دگرگونی است، و دگرگون‌شدن بر سه گونه‌ای است که گفته شد و از این‌ها آنهایی که در پیوند با کون و فسادند، در شمار حرکت‌ها نیستند (ارسطو، ۱۳۹۲، ۳۷۸-۳۷۷).

با این وصف، فهمی مقتضی از یک شیء نیز در حقیقت فهم جوهر آن است و بنابه سرشت تغییرناپذیر جوهر، فهمش نیز تغییرناپذیر خواهد بود. در نتیجه موضوع اساسی دیگری که در فلسفه ارسطو به عنوان نتیجه جوهرگرایی او رخ می‌نماید و تبعات فراوانی دارد موضوع «تعریف» است. ارسطو در بخش آنالوطیقای پسینی/ارغنون تعریف یک شیء را برابر با دانستن چیستی آن می‌داند (ارسطو، ۱۳۹۰، ۵۴۷) و در متافیزیک نیز می‌نویسد که هیچ چیز دارای تعریف نیست، و چیستی به هیچ چیز تعلق نمی‌گیرد، جز به جوهرها (ارسطو، ۱۳۹۲، ۲۲۰). از نظر او در تعریف هر یک از چیزها حضور تعریف جوهر ناگزیر است (ارسطو، ۱۳۹۲، ۲۰۸) و از آنجا که جوهر امری سرمدی و پاینده است، هر تعریفی نیز خصلتی کلی (یا جهانشمول) دارد (ارسطو، ۱۳۹۰، ۵۸۹). او در صورت‌بندی گیرایی دلیل کلی بودن تعریف را چنین تشریح می‌کند:

... هرگونه تعریف همواره کلی است؛ زیرا پزشک چیزی را که برای یک چشم معین تندرستی‌بخش است تجویز نمی‌کند، بلکه برای همه چشم‌ها یا دست‌کم برای نوع معینی از چشم‌ها تجویز می‌کند (ارسطو، ۱۳۹۰، ۵۸۹-۵۹۰).

بر این اساس ارسطو به هر چیزی تعریفی می‌دهد و از آنجا که این تعریف، جوهر آن چیز را منکشف می‌کند، کلی و سرمدی به حساب می‌آید. به عنوان مثال، او انسان را حیوان ناطق و اسب را حیوان شیهه‌کش معرفی می‌کند و با چنین تعاریفی کل چیستی انسان و اسب را بازنمایی می‌کند. در ادامه اشاره خواهیم کرد که چنین تعاریفی که مبتنی بر جوهر و عرض و بنابراین مبتنی بر «حد و رسم» اند از چه ایرادات بنیادینی رنج می‌برند.

۳. مفهوم جوهر در قرون وسطی

مفهوم جوهر در قرون وسطی را می‌توان از دو چشم‌انداز بررسی کرد. نخست از منظر بسط فلسفه یونان در جهان مسیحی و دوم بسط آن در جهان اسلام. اجتهاد حکمای مسلمان در مسائل بنیادین فلسفی که به نوآوری‌های فراوانی در عرصه‌های مختلف منجر شد، توجه به ایشان را ناگزیر می‌کند. می‌توان گفت که تأملات و آثار فلسفی حکمای مسیحی در باب مسائل فلسفی به طور کلی و مفهوم جوهر به طور خاص، که محل امعان نظر ما در این جستار است، (جز در قرون وسطای متأخر و نزد فیلسوفانی چون دانس اسکوتوس، ویلیام

اُکامی، ژان بوریدان، نیکولاس اُترکوری و ...، به هیچ وجه با آثار حکمای مسلمان برابری نمی‌کند و آراء ایشان را می‌توان تا حد زیادی تشریح و تعبیر آراء فلاسفه یونان به خصوص ارسطو دانست.

اُکوناس، به عنوان مهم‌ترین چهره فلسفی قرون وسطی که در باب مفهوم جوهر بحث کرده است، در بحث جوهر پیرو ارسطوست و شرح او پیرامون جوهر چندان اختلافی با شرح ارسطو ندارد. فهم اُکوناس از جوهر مبتنی بر ماده و صورت، یا به بیان دیگر هولیمورفیک^۱ است. اُکوناس که به منزله فیلسوفی مسیحی حال باید مقولات مسیحی را هم در فلسفه خویش مندرج کند قایل به جواهر روحانی (مانند فرشتگان) نیز هست که صرفاً مشتمل بر صورت، و مبری از ماده‌اند (اُکوناس، ۱۹۸۱، ۳۴۲). در نتیجه او فیلسوفان باستان را به دلیل مقدم دانستن ماده بر صورت محکوم می‌کند و در حاشیه‌هایی بر متافیزیک ارسطو می‌نویسد که «جهل از صورت جوهری موجب گمراهی فلاسفه باستان شد تا این استدلال را پیش نهند. زیرا ایشان آنقدر نبالیده بودند تا فهم‌هایشان را تا حد امری فراسوی حس برکشند» (اُکوناس، ۱۹۶۱، ۷۵). از نظر او آنچه باید در زیربنای شیء باشد و در طی هرگونه تغییر دوام آورد ماده شیء است. با این وصف ماده بدون صورت نمی‌تواند وجود داشته باشد، زیرا هر شیئی برای اینکه شیء باشد باید صورت شیء به‌خصوصی را به خود بگیرد. از این رو اُکوناس صورت را مقدم بر ماده می‌داند و با اتخاذ رویکردی تشکیکی به وجود، صورت را موجودتر از ماده می‌انگارد (اُکوناس، ۱۹۶۱، ۵۳). به زعم او یک ماده نمی‌تواند بیش از یک صورت داشته باشد (لاگرلوند، ۲۰۱۲، ۴۷۰-۴۷۲).

اُکوناس در باب معرفت به اشیاء به تبع ارسطو به این نظر قایل است که شناخت یک شیء متوقف بر شناخت جوهر آن شیء است و در رساله در باب خداوند و مخلوقاتش^۲ می‌نویسد:

زیرا از آنجا که - بر اساس این آموزه فیلسوف^۳ که ذات اصل نمود است - اصل عمده هرگونه شناخت از هر موضوع معین، فهمی از درونی‌ترین هستی، یا جوهر شیء است، نتیجه می‌شود که حالت شناخت ما از جوهر باید حالت شناخت هرآنچه که از جوهر می‌دانیم باشد. از این رو، اگر فاهمه آدمی جوهر چیزی را دریابد، مثلاً جوهر سنگ یا مثلی را، هیچ یک از امور فهم‌پذیر درباره آن پا را فراتر از ظرفیت عقل آدمی نخواهد گذاشت (اُکوناس، ۱۹۰۵، ۳۳-۳۴).

جستار درباره مفهوم جوهر در قرون وسطی صرفاً به تأملات اُکوناس محدود نمی‌شود و پس از او تفاسیر بدیلی از این مفهوم نیز رخ برآوردند. دانش اسکوتوس، فیلسوف اسکاتلندی، فهم اُکوناس از جوهر، به ویژه مفهوم ماده اولی (یا به بیان حکمای مسلمان هیولی اولی) را به نقد می‌کشد و آن را صرفاً امری بالقوه لحاظ می‌کند. از سوی دیگر اسکوتوس موضوع متافیزیک را نه جوهر، بلکه وجود بما هو وجود می‌انگارد.^۴ او ماده را دارای ذاتی مستقل از صورت می‌داند و باید اشاره کنیم که همین نگرش تأثیر شگرفی بر فلسفه مدرن

^۱ hylomorphic

^۲ *Of God and His Creatures*

^۳ در سرتاسر آثار اُکوناس منظور از «فیلسوف» ارسطوست.

^۴ جالب توجه این است که یکی از آبخورهای فلسفی هایدگر برای بازگشت به پرسش فراموش‌شده وجود، اسکوتس بوده، که خود او نیز در تفسیر وجود متأثر از حکمای مسلمان است.

نهاده است، زیرا اگر دلالت‌های ضمنی چنین فهمی از ماده و صورت را بسط دهیم، یکی از نتایج آن فروپاشی دوگانه ماده و صورت خواهد بود (لاگرلوند، ۲۰۱۲، ۴۷۲). اسکوتوس به منظور پاسخ به برخی پرسش‌های الهیاتی در باب تبدل جوهری مسیح^۱ و خروج روح از بدن، برخلاف آکویناس، قایل به این امر است که یک ماده می‌تواند بیش از یک صورت به خود بگیرد (فوس، ۲۰۰۶، ۳۷۶).

۴. مفهوم جوهر نزد حکمای مسلمان

گفتیم که آنچه با عنوان فلسفه اسلامی از آن یاد می‌شود تا اندازه زیادی بسط فلسفه یونانی در جهان اسلام بوده است. از این رو نظام فلسفی حکمای مسلمان غالباً با همان مقولاتی سامان یافته است که به دست فلاسفه یونان باستان (به ویژه افلاطون و ارسطو) پروراند شده بودند. حکمای مسلمان نیز مفاهیم جوهر و عرض و نیز تقسیم‌بندی‌هایی چون ماده و صورت، و جنس و فصل را پذیرفتند اما همچون حکمای مسیحی بر آن بودند که این مفاهیم را با شریعت آشتی دهند. آن‌سان که شارحان فلسفه اسلامی گفته‌اند تفاوتی که میان حکمای مسلمان وجود دارد این است که ایشان برای نخستین بار ممکنات را به دو جزء عقلی وجود و ماهیت، و ماهیات را به مقولات جوهر و اعراض نه‌گانه تقسیم کردند و حال آنکه مقولات ده‌گانه ارسطو مقولات وجود است و نه مقولات ماهیت (داوری اردکانی، ۱۳۸۹، ۱۵).^۲ فارابی در همان سطور آغازین *فصوص‌الحکمه* می‌نویسد: «همه اموری که پیش روی مایند ماهیتی و هویتی (یعنی وجودی)^۳ دارند؛ و ماهیت [عین] هویت نیست و داخل آن نیز قرار ندارد» (فارابی، ۱۳۸۱، ۵۱).

نتیجه این امر این است که جوهر در نظام فارابی جزئی از ماهیت شیء است و نه وجود آن، و این امر خود تبعات پراهمیتی دارد که در ادامه به اقتضای بحث به آن خواهیم پرداخت. بحث فارابی حول مفهوم جوهر به طور خاص در *کتاب‌الحروف* آمده است. او در فصل سیزدهم این کتاب ذیل مدخل جوهر به تفصیل از این مفهوم سخن می‌گوید و مقصود فلاسفه از جوهر را مشارالیهی می‌داند که ابدأ در موضوع نیست. به بیان او فلاسفه هر محمولی که ماهیت مشارالیهی چون نوع، جنس یا فصل را معرفی می‌کند، همچنین به آنچه که ماهیت نوعی از انواع آن مشارالیه و آنچه ماهیت و قوام [آن مشارالیه] از آن است نیز جوهر می‌گویند (فارابی، ۱۹۸۶، ۱۰۰).

ابن‌سینا به عنوان حکیمی که بر تارک فلسفه اسلامی ایستاده است شروح فارابی را ژرفای بیشتری می‌بخشد و نظام منسجم‌تری عرضه می‌کند. او در رساله *الحدود چندین معنا برای جوهر برمی‌شمارد*: (۱) اسم مشترکی که به ذات هر شیئی گفته می‌شود، مانند انسان و بیاض؛ (۲) هر موجودی که در ذاتش به موجود دیگری نیاز نداشته باشد؛ (۳) امری که شأن آن است که اضداد را می‌پذیرد؛ (۴) ذاتی که وجود او در محل نباشد؛ و (۵) ذاتی که وجود آن در موضوع نباشد (ابن‌سینا، ۱۹۸۹، ۲۴۹). ابن‌سینا در *نجات* هم جوهر را در برابر

^۱ transubstantiation

^۲ این نکته را بیفزاییم که این ابداع نزد حکمای مسلمان پیشینه‌ای الهیاتی داشته و برای اثبات وجود باری و تبیین فلسفی صدور جهان به کار می‌رفته است، چرا که فیلسوفان یونانی مجبور نبودند به اثبات خدایی مشخصی بپردازند که جهان را از عدم آفریده است، اما در کتب مقدس به صراحت اشاره شده است که خداوند جهان را از عدم خلق کرد. از این رو فلسفه دینی، چه یهودی، چه مسیحی و چه اسلامی را، علیرغم تفاوت‌هایشان می‌توان فلسفه‌های وجودی «philosophy of existence» در برابر فلسفه‌های ماهیتی «philosophy of essence» به حساب آورد، با این تذکر که فلسفه وجود به معنای فوق ربطی به مکتبی که از آن عموماً با عنوان اگزیستانسیالیسم می‌شود ندارد (ژیلسون، ۱۹۹۳، ۱۱۸).

^۳ فارابی خود در بند ۸۶ *کتاب‌الحروف* اشاره می‌کند که در میان عرب‌زبانان استفاده از «هویه» به جای «وجود» مرسوم است (فارابی، ۱۹۸۶: ۱۱۴).

عرض نهاده و آن را ذاتی می‌شمارد که «لا فی الموضوع» است (ابن سینا، ۱۳۸۸، ۴۹۷). با توجه به تمایز میان ماهیت و وجود، و اختصاص مقوله جوهر به ماهیات در میان حکمای مسلمان، ابن سینا نیز اشاره می‌کند که جوهر بر خداوند اطلاق نمی‌شود و او را از هر آنچه جوهر خوانده شود منزه می‌داند (ابن سینا، ۱۴۰۴، ۷۰). او در جای دیگر می‌نویسد که «حقیقت جوهر ماهیت، و حقیقت واجب‌الوجود آنیت است و نه ماهیت ... پس واجب‌الوجود جوهر نیست و در هیچ مقوله‌ای از مقولات نیز داخل نمی‌شود» (ابن سینا، ۱۴۰۴، ۱۸۷). این نکته را نیز بیفزاییم که نزد ابن سینا جوهر در اعیان قابل تحقق است و شامل وجود ذهنی نمی‌شود.

مطلب بسیار مهمی که ابن سینا درباره جوهر بدان اشاره می‌کند و همین مطلب در فلسفه مدرن نیز، چه نفیاً و چه ایجاباً مورد توجه قرار می‌گیرد، این است که جوهر امری فهم‌ناپذیر است و ما صرفاً با استنباطی عقلی از اعراض شیء به وجود جوهر آن پی می‌بریم (ابن سینا، ۱۴۰۴، ۱۴۶). ابن سینا به اقتضای ارسطو و فارابی حرکت را در جوهر ممکن نمی‌داند و تغییر در اشیاء را به کون و فساد مقید می‌کند. او در طبیعیات شفا می‌نویسد: «پس اگر بگوییم در جوهر حرکت روی می‌دهد از روی مجاز است و در این مقوله حرکتی عارض نمی‌شود» (ابن سینا، ۱۴۰۴، ۹۸).

نکته عطف مفهوم جوهر در فلسفه اسلامی به دست ملاصدرا رقم می‌خورد و آن سخن گفتن از حرکت در جوهر یا به اصطلاح «حرکت جوهری» است. البته ملاصدرا در طرح مسئله حرکت جوهری انگیزه‌های کلامی داشت و از این طریق بر آن بود معضل دیرینه ربط حادث به قدیم را حل کند. ایده حرکت جوهری پیشینه‌ای عرفانی دارد و به نظر می‌رسد که ریشه‌های حرکت جوهری را می‌توان در آراء عرفای مسلمان بازجست.^۱ ملاصدرا پس از اقامه براهینی مبنی بر اصالت و تشکیک در وجود، با این استدلال که حرکت در اعراض متوقف بر حرکت در جوهر است و بدون حرکتی در جوهر هیچ حرکتی در اعراض رخ نمی‌دهد، می‌نویسد: «ما حرکت را منحصر در چهار مقوله معروف در نزد جمهور نمی‌دانیم بلکه معتقدیم به اینکه جوهر و طبیعت اجسام نیز دائماً در حال حرکت و سیلان است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ۱۵۷). حسن‌زاده آملی نیز در تعلیقاتش بر منظومه سبزواری، که در حقیقت شرحی است بر اسفار ملاصدرا، در توضیح حرکت جوهری اشاره می‌کند که حرکت جوهری به طور وجود و عدم نیست بلکه حرکت استکمالی است که لبس فوق لبس و ایس بعد ایس است که سرتاسر هویت وجودی عالم طبیعت با حفظ وحدت اتصالی در حرکت و تغییر طولی استکمالی است و تنها امر ثابت اصل قانون حرکت است (سبزواری، ۱۳۶۹، ۳۱۳).

اگر دلالت‌های حرکت جوهری را بسط دهیم ناگزیر به یک معنا به نفی مفهوم دیرینه جوهر در تبیین فلسفی هستی خواهیم انجامید؛ اما غلبه رویکرد عرفانی و تحویل دلالت‌های فلسفی عظیم این ابداع به نتایجی منحصر به مباحث کلامی و عرفانی از سوی ملاصدرا و شارحان او مانع از آن شد که بحث «حرکت جوهری» و دیگر ابداعات ملاصدرا همچون «اتحاد عاقل و معقول» به صورت مسئله‌ای فلسفی در فلسفه اسلامی طرح شود و بدین‌سان ظرافت‌های فلسفی آن در مجادلات بی‌ثمر میان عرفا و متکلمین فوت شد. در کل آنچه روشن است این است که حکیمان مسلمان نیز به انحای گوناگون به تفکر بر اساس مفهوم جوهر دوام دادند و این مقوله را

^۱ به عنوان مثال شبستری در گلشن راز می‌نویسد: «جهان کل است و در هر طرفه‌العین/ عدم گردد و لایبقی زمانین/ دگرباره شود پیدا جهانی/ به هر لحظه زمین و آسمانی». باید این نکته را بیفزاییم از آنجا که تفکر عرفانی از سنخ تفکر مفهومی به معنای دقیق کلمه نیست و بنابه ادعای خود عرفا تجربیات عرفانی را نمی‌توان به لحاظ مفهومی صورت‌بندی کرد، به گمان ما امکان ارائه تفسیری فلسفی از آراء عرفا محل تردید است.

به جزئی مقوم برای هستی‌شناسی خویش بدل کردند و حتی نظریه ابداعی پراهمیتی چون حرکت جوهری نیز نتوانست بر هستی‌شناسی ارسطویی فایق آید. اگرچه حرکت جوهری با عدول از اصالت اکتون و طرح آینده، نوآوری بزرگی در فلسفه کرد و زمینه نوعی نگرش تاریخی به جهان را موجه ساخت، اما این نظریه نیز مبتنی بر نظریه قوه و فعل است، و به یک معنا می‌توان گفت که ارسطو در اندیشه صدرالمتألهین بازیابی شده است (طالب‌زاده، ۱۳۹۶، ۵۱-۵۰).

۵. مفهوم جوهر در فلسفه مدرن

بر اساس آنچه رفت، مفهوم جوهر را باید یکی از مفاهیم بنیادین^۱ فلسفه به حساب آورد، زیرا این مفهوم در طی قرون متمادی در کانون توجه فیلسوفان بوده و نقشی تعیین‌کننده در بسط آراء و نظریات فلسفی داشته است. جوهر جزو مفاهیمی است که پس از درنوردیدن سپهر فلسفی دوران باستان و قرون وسطی، در دوران مدرن نه‌تنها رخت نمی‌بندد، بلکه همچنان به حیات خود در کانون منازعات فلسفی ادامه می‌دهد؛ و این نشان از آن دارد که تفکر جوهر‌گرا، که بنابه نظر نگارنده باید از آن گذر کرد، تا چه اندازه در سرشت تفکر بشر نافذ بوده است.

در فلسفه مدرن مهم‌ترین فیلسوفانی که مفهوم جوهر را در نظام فلسفی خویش داخل کردند و کوشیدند هستی‌شناسی‌ای مبتنی بر این مفهوم بیروانند، به سنت عقل‌باوری تعلق دارند که مهم‌ترینشان دکارت، اسپینوزا و لایب‌نیتس هستند.^۲ هرچند تجربه‌گرایان نیز از این مفهوم به شکل دیگری (غالباً سلبی) بهره بردند که در ادامه به آن نیز خواهیم پرداخت. باید اشاره کنیم که به نزد عقل‌باوران مفهوم جوهر چرخشی اساسی پیدا می‌کند و دیگر صرفاً به عنوان اشیاء منفرد (در معنای ارسطویی آن) به کار نمی‌رود. دکارت به عنوان نخستین فیلسوف مهم عقل‌باور جوهر را کمابیش در معنای ارسطویی آن مراد می‌کند و آن را امری می‌داند که به شیوه‌ای وجود دارد که برای وجودش به چیزی جز خودش نیاز ندارد و به گمانش تنها امری که می‌تواند واجد چنین خصلتی باشد خداست (دکارت، ۱۹۸۲، ۲۳). او در هستی‌شناسی خویش رویکردی ثنوی به جوهر اتخاذ می‌کند و قایل به وجود صرفاً دو جوهر است.^۳ جوهر مادی که اساس آن امتداد است و جوهر ذهنی که اساسش فکر است. نکته جالب توجهی که درباره دکارت وجود دارد این است که او در نفی نگرش اتمیستی به عالم از معاصران و اسلاف خویش می‌گسلد و به ارسطو وفادار می‌ماند، اما از سوی دیگر همچون اتمیست‌ها باور دارد که رابطه‌ای که میان اشیاء حاکم است رابطه‌ای مطلقاً مکانیکی است (رایبسون، ۲۰۱۸). او در اصول فلسفه خویش به سال ۱۶۴۴ درباره رویکرد ثنوی‌اش به جوهر و نحوه آگاهی آدمی از آن می‌نویسد:

با این حال، جوهر مادی و ذهن مخلوق، یا جوهر اندیشنده را می‌توان از این مفهوم مشترک دریافت: اینکه این‌ها اموری هستند که برای وجودشان تنها به مشارکت خداوند نیاز دارند. هرچند جوهر را در ابتدا نمی‌توان

^۱ Grundbegriffe

^۲ این را باید در نظر داشت که جای دادن فیلسوفان در نحله‌های متفاوت (در اینجا عقل‌باوران و تجربه‌گرایان) همواره تقسیم‌بندی‌ای عقیم است. برای شرح موجز درباره این مسئله رک. (Pyle, A. J. Locke, (2013), 4-7)

^۳ البته بنابه تعریف فوق از جوهر، ماده و ذهن نمی‌توانند جوهر در معنای مؤکد آن باشند.

صرفاً به مدد این واقعیت درک کرد که امری موجود است، زیرا صرف این واقعیت به طور فی نفسه ما را متأثر نمی‌سازد؛ اما ما جوهر را به سادگی از صفاتش^۱ می‌شناسیم، به وسیله این تصور مشترک که عدم، هیچ صفت و هیچ ویژگی یا کیفیتی ندارد. زیرا از این واقعیت که ما برخی صفات را حاضر می‌یابیم، به‌درستی نتیجه می‌گیریم که شیء موجود یا جوهری ضرورتاً وجود دارد که آن صفات می‌توانند متعلق بدان باشند (دکارت، ۱۹۸۲، ۲۳).

دکارت وجود جوهر را به واسطه استنباطی عقلی محرز می‌داند، زیرا خود جوهر هرگز به تجربه در نمی‌آید و ما صرفاً از صفات و اعراض از آن آگاهی می‌یابیم. به باور او دو جوهر اساسی هستی، یعنی ماده و ذهن، کاملاً از یکدیگر متمایز و مستقل هستند و می‌توانند بدون یکدیگر نیز به وجود خود ادامه دهند. دکارت شق سومی را هم اضافه می‌کند که وجود مستقلی ندارد و در سلسله‌مراتب هستی در پایین‌ترین مرتبه قرار دارد و آن را حالت^۲ می‌خواند. به عنوان مثال، شکل حالت ماده است و ایده حالت ذهن (اسمیت، ۲۰۱۵، ۱۰۸). او حالت را مفهومی می‌داند که زمانی که جوهری متأثر یا دگرگون می‌شود از آن استفاده می‌کنیم (دکارت، ۱۹۸۲، ۲۵).

فلسفه دکارت مسائل به‌ظاهر تفوق‌ناپذیری ایجاد کرده بود که فیلسوفان متعاقب او مجبور بودند با آنها دست به‌گریبان شوند.^۳ اسپینوزا فیلسوفی به حساب می‌آمد که بر آن بود از سویی به مسائل مطرح‌شده در فلسفه دکارت پاسخ گوید و از سوی دیگر می‌کوشید راهی بیابد که نقادی‌های سهمگین دئیسم را بی‌اثر کند. اسپینوزا با تأثیر عظیمی که از سنت عرفان یهودی (و نیز مسیحی) پذیرفته بود، بر نهاد اصلی خویش، خدا یا طبیعت،^۴ را پیش نهاد. به باور او تنها یک جوهر وجود دارد که به نحوی این همان هم طبیعت و هم خداست. هرگونه کثرتی صرفاً تجلیات، یا به بیان اسپینوزا حالات این جوهر واحدند. او در کتاب *خلاق* با نفی ثنویت دکارتی میان ماده و ذهن، و این همان پنداشتن جوهر و خداوند، مقصود خویش از جوهر، صفت و حالت را چنین توضیح می‌دهد:

شیئی «متناهی در نوع خود» است که ممکن شود با شیئی دیگر از نوع خود محدود شود، مثلاً جسمی را متناهی می‌نامیم، زیرا می‌توانیم جسم دیگری را بزرگتر از آن تصور نماییم. به همین صورت، فکری با فکری دیگر محدود می‌شود؛ اما ممکن نیست جسمی با فکری یا فکری با جسمی محدود شود... مقصود من از جوهر شیئی است که در خودش است و به نفس خودش به تصور می‌آید، یعنی تصورش به تصور شیء دیگری که از آن ساخته شده باشد متوقف نیست. مقصود من از صفت شیئی است که عقل آن را به مثابه «مقوم ذات جوهر» ادراک می‌کند. مقصود من از «حالت» احوال جوهر یا شیئی است که در شیئی دیگر است و به واسطه آن به تصور می‌آید. مقصود من از «خدا» موجود مطلقاً نامتناهی است، یعنی جوهر، که متقوم از صفات نامتناهی است، که هر یک از آنها مبین ذات سرمدی و نامتناهی است (اسپینوزا، ۱۳۷۶، ۸-۲).

¹ attribute

² mode

^۳ یکی از مهم‌ترین این مسائل ثنویت ذهن و بدن، و نحوه تعامل آن دو با یکدیگر بود.

⁴ deus sive natura

یکی از پراهمیت‌ترین منتقدان رویکرد اسپینوزا به جوهر لایب‌نیتس بود. لایب‌نیتس در این امر که جوهر حامل غایی حالات یا ویژگی‌ها است با دکارت و اسپینوزا اتفاق نظر دارد. از نظر لایب‌نیتس مشکل عمده تفسیر اسپینوزا از جوهر و خدا این است که او خداوند را به امور بالفعل مقید کرده است، چرا که خداوند در درون خود نه تنها جهان بالفعل، بلکه همه امکانات را نیز در بر می‌گیرد. نقد اصلی او به دکارت نیز این است که امتداد را نمی‌توان جوهر تلقی کرد. زیرا امر ممتد وحدت نمی‌پذیرد و لاجرم باید اجزایی داشته باشد. لایب‌نیتس در بخش هشتم گفتار در باب متافیزیک دریافت خود از مفهوم جوهر را که طینی ارسطویی نیز دارد، چنین صورت‌بندی می‌کند: «زمانی که چندین محمول به موضوعی واحد حمل شوند و این موضوع بر هیچ چیز دیگر حمل نشود، آن موضوع را جوهری منفرد می‌خوانیم» (لایب‌نیتس، ۱۹۶۰، ۴۱۶)؛ اما لایب‌نیتس این تعریف را بسنده نمی‌یابد و این را صرفاً تعریفی اسمی^۱ می‌داند. او باور دارد که جوهر می‌تواند محمول خودش قرار بگیرد (لاج و استونهام، ۲۰۱۵، ۱۴۸). در این باب که لایب‌نیتس وجود اعراض را می‌پذیرد یا نه، رأی واحدی وجود ندارد. او در پاره‌ای متون واقعیت اعراض را می‌پذیرد اما در پاره‌ای دیگر وجود واقعی آنها را نفی می‌کند (لاج و استونهام، ۲۰۱۵، ۱۵۰).

لایب‌نیتس در نامه‌ای به سال ۱۷۰۳ جوهر را متشکل از پنج امر می‌داند: (۱) جان؛ (۲) ماده اولی یا قدرت اولیه منفعل؛ (۳) موند کامل؛ (۴) ماده ثانویه یا ماشین ارگانیک و (۵) جوهر حیوانی. به گمان او هر جوهر جسمانی واجد یک جان و جسمی ارگانیک است و هر جسم ارگانیک نیز توده‌ای است از موجودیت‌های زنده بسیار ریز که قابل قیاس با جانداران هستند:

اما هر جاندار یا نبات، جوهری جسمانی نیز هست که درون خود واجد اصل وحدتی است که آن را حقیقتاً به یک جوهر و نه توده بدل می‌سازد. و این اصل وحدت امری است که آن را جان می‌خوانیم، یا می‌توانیم آن را با جان مقایسه کنیم؛ اما جوهر جسمانی علاوه بر اصل وحدت، جرم یا ماده ثانویه‌ای نیز دارد که آن هم توده‌ای از جواهر جسمانی کوچکتر دیگر است - و این روند تا بی‌نهایت ادامه پیدا می‌کند (اسمیت، ۲۰۱۱، ۴۱).

لایب‌نیتس باور دارد که جواهر اموری بسیط و لایتجزی هستند و از این روست که مؤلفه‌های غایی واقعیت (یا موندها) را متصف به ویژگی وحدت می‌کند. به گمان او «از آنجا که موندها هیچ جزئی ندارند، نه تشکیل می‌شوند و نه از میان می‌روند. برایشان نه آغازی هست و نه پایانی طبیعی، در نتیجه تا زمانی که عالم وجود دارد آنها نیز پاینده‌اند» (لایب‌نیتس، ۲۰۰۶، ۱). نکته دیگری که لایب‌نیتس در باب جوهر اشاره می‌کند این است که جوهر امری فعال است. او در بند ۳۲ گفتار در باب متافیزیک اشاره می‌کند که «هر جوهری واجد خودانگیختگی‌ای کامل است ... به طوری که هر آنچه در آن روی می‌دهد پیامد ایده یا هستی خود آن است و چیزی جز خداوند آن را تعیین نمی‌بخشد» (لایب‌نیتس، ۱۹۶۰، ۴۴۷). نکته بسیار مهم دیگری که از نکته فوق بر می‌آید این است که اگر از وضع یک جوهر در لحظه حال آگاهی داشته باشیم می‌توانیم دگرگونی‌های آن در آینده را نیز پیش‌بینی کنیم. از این رو لایب‌نیتس می‌نویسد که «حال آستن آینده است، آینده را می‌توان در گذشته خواند، و امور بعید در آنچه نزدیک است رخ می‌نمایند» (لایب‌نیتس، ۲۰۰۶، ۶).

¹ nominal

اگرچه تفاسیر اسپینوزا و لایبنیتس از جوهر ممکن است در بادی امر کاملاً متفاوت به نظر برسند، اما واجد نکات مشترک پراهمیتی نیز هستند. از نظر هر دو فیلسوف برای اینکه بتوانیم یک امر را جوهر لحاظ کنیم باید دست کم سه شرط در آن احراز شده باشد. نخست اینکه این امر باید موضوع غایی باشد، ثانیاً به لحاظ علیّ منزوی اما مؤثر باشد و ثالثاً بخش ناپذیر باشد؛ اما تفاوت اصلی تفاسیر اسپینوزا و لایبنیتس از جوهر را می‌توان این دانست که لایبنیتس بر خلاف اسپینوزا واقعیت را منقسم بر دو امر، یعنی خداوند و آفرینش، می‌داند که خداوند جوهر اولی و آفریننده جوهرهای متناهی یا مونادهاست (راینسون، ۲۰۱۸).

۶. در نقد جوهرگرایی

در ابتدای این بخش اشاره کنیم که منظور ما از جوهرگرایی متافیزیکی، اتخاذ دیدگاهی جوهرگرا نسبت به وجود بما هو وجود است که کل اعیان و اذهان را در بر می‌گیرد. در طی بحثمان از تاریخ مفهوم جوهر گفتیم که این مفهوم در یونان باستان زاییده، در فلسفه و الهیات قرون وسطی بالید، و در فلسفه مدرن نیز به حیات خود ادامه داد. گرچه فیلسوفان و متألهان مسیحی، و فیلسوفان مدرن دربارهٔ دامنهٔ اطلاق مفهوم جوهر با هم اختلاف کردند، اما این مفهوم در دوران مدرن نیز حضور نیرومندی در فلسفه و الهیات داشت. به نظر می‌رسد این جان لاک بود که برای نخستین بار مفهوم جوهر را عمیقاً به نقد کشید و حتی بر سر معناداری آن تردید کرد. از این رو بحث خود را از نقادی های لاک آغاز می‌کنیم و در ادامه نقادی جوهر نزد هیوم را پیش خواهیم کشید.

پیش‌تر مباحث فیلسوفان عقل‌باور (دکارت، اسپینوزا، لایبنیتس) حول مفهوم جوهر را طرح کردیم و دیدیم که هر یک به نحوی از انحاء به مفهوم جوهر اظهار وفاداری کردند. مسائل به‌ظاهر تفوق‌ناپذیر بر جای مانده از متافیزیک‌های فلاسفه عقل‌باور موجب آن شد که لاک بر آن شود تا به نقادی مفهوم جوهر بپردازد. به گمان لاک اگر مفهوم جوهر آن‌سان که دکارت بدان باور دارد همزمان به خداوند، اذهان و بدن‌ها اطلاق شود، دربارهٔ تفاوت‌های مهمی که بین این امور وجود دارند تسامح کرده‌ایم؛ اما اگر مفهوم جوهر در هر یک از این امور به معنای متفاوتی اطلاق می‌شود فلاسفه نیز باید مفاهیم متفاوتی را به کار ببرند. به گمان لاک، فرض اعراض به منزلهٔ موجودات واقعی‌ای که نیازمند امری هستند که باشند در آنها باشند، فیلسوفان پیشین را به کشف مفهوم جوهر سوق داده است (لاک، ۲۰۰۷، ۴۹). او برای توضیح بی‌معنایی مفهوم جوهر به ماجرای آن فیلسوف هندی اشاره می‌کند که باور داشت در زیر زمین فیلی وجود دارد که زمین را از هرگونه تکان و جنبشی حفظ می‌کند. او در بخش ایده‌های پیچیدهٔ رساله‌ای در باب فهم آدمی مفهوم جوهر را نه واقعیتی هستی‌شناختی بلکه ترکیبی از ایده‌های بسیط می‌داند و می‌نویسد:

ذهن ایده‌های بسیط بسیاری در اختیار دارد که یا به واسطهٔ حواس از اشیاء خارجی و یا به واسطهٔ تأمل در فعالیت‌های خود ذهن حاصل شده‌اند. [ذهن] گاهی می‌بیند که تعداد معینی از این ایده‌ها [یا به بیان دیگر کیفیات] بسیط همراه هم می‌آیند، و چنین می‌پندارد که همهٔ آنها متعلق به یک شیء هستند؛ و — از آنجا که واژگان مناسب شیوه‌های معمول اندیشیدن هستند و برای سرعت و راحتی [در انتقال پیام] به کار می‌روند — زمانی که این ایده‌ها در یک موضوع وحدت می‌یابند با یک نام خوانده می‌شوند. آنگاه ما با بی‌دقتی چنان سخن می‌گوییم که گویی تنها با یک ایدهٔ بسیط سروکار داریم، اگرچه با اجتماعی از ایده‌های بسیار در کنار هم طرفیم

... ما عادت کرده‌ایم که بپنداریم همه آن [ایده‌ها یا کیفیات] در امر واحدی مندرج‌اند که آن را جوهر می‌خوانیم. بنابراین اگر تصور خود از جوهر محض به طور کلی را بیازمایید، در خواهید یافت که یگانه ایده شما از آن، فرض حمایت ناشناخته‌ای از کیفیات است که علت ایده‌های بسیط در [ذهن] مايند - کیفیاتی که عموماً آنها را اعراض می‌خوانیم (لاک، ۲۰۰۷، ۹۷).

در این فقره لاک استعمال مفهوم جوهر را ناشی از خلط میان ایده‌های بسیط و پیچیده، و اساساً خطایی زبان‌شناختی می‌داند و بدین‌سان از جهاتی بر مکتب چرخش زبانی در قرن بیستم و فیلسوفانی همچون ویتگنشتاین پیش‌دستی می‌کند که باور داشت محدودیت‌های زبان آدمی به معنای محدودیت‌های جهان اویند (ویتگنشتاین، ۲۰۰۱، ۶۸). ویتگنشتاین باور دارد که بسیاری از مسائل فلسفی در حقیقت مسائل متافیزیکی نیستند، بلکه ریشه در نحوه به کار بردن زبان دارند. از این رو، او نیز همچون لاک خاستگاه استعمال مفهوم جوهر را نه امری متافیزیکی، بلکه امری زبانی می‌داند و می‌کوشد آن را با نظریه «شبهات خانوادگی»^۱ خویش توضیح دهد. ویتگنشتاین در پژوهش‌های فلسفی به‌صراحت اشاره می‌کند که «ذات»^۲ [یا جوهر] در دستور زبان بیان می‌شود و ... نیز دستور زبان می‌گوید که یک شیء چه نوع شیئی است» (ویتگنشتاین، ۲۰۰۹، ۱۲۳).^۳ در ادامه لاک به طور خاص در نقد دکارت نیز اشاره می‌کند که جوهر مجرد یا ذهن نیز چیزی جز ایده پیچیده‌ای از فعالیت‌های گوناگون ذهن همچون تفکر، استدلال و یادگیری نیست که فرض می‌کنیم متعلق به امری با عنوان روح یا ذهن هستند. البته او اظهار نمی‌کند که جوهر صرفاً مجموعه‌ای از کیفیات هستند، بلکه تأکید می‌کند که ایده‌های ما از جوهر جزئی چیزی جز چنین مجموعه‌هایی نیستند. همانطور که روشن است نقد لاک یکی از اساسی‌ترین نقدهای مفهوم جوهر است که بعدها به دست هیوم به طور منسجم‌تری پرورانه می‌شود.

نام‌آشناترین و سخت‌کوش‌ترین منتقد جوهر‌گرایی در تاریخ فلسفه، هیوم است، چرا که اگرچه لاک به نقد مفهوم جوهر می‌پردازد و درباره معناداری آن تردید می‌کند، اما نمی‌تواند به کلی از این مفهوم دست بکشد. در نتیجه این هیوم بود که برای نخستین بار ما را از خواب جزمی باور به ایده‌هایی چون جوهر و حالت بیدار کرد. هیوم با ثبات رأیی که در نقد مسائل متداول فلسفه (همچون استقرا و علیت) دارد، از مفهوم جوهر (چه مادی و چه ذهنی) به کلی خلع‌ید می‌کند. او اشاره می‌کند که اساساً هیچ دلیلی برای باور به موجودیت‌هایی همچون جوهر و عرض در دست نداریم، زیرا باور به این امور را از هیچ طریق مشروعی برنگرفته‌ایم. او نخست استدلال می‌کند که ایده جوهر ریشه در حواس ندارد، که اگر می‌داشت متصف به یکی از ویژگی‌های دریافته‌های حسی، مانند رنگ، صدا، طعم و ... می‌بود. از این رو، ایده جوهر اگر به واقع وجود داشته باشد باید برآمده از انطباع باشد؛ اما انطباعات نیز به شورمندی‌ها و عواطف تقسیم می‌شوند، و روشن است که نه شورمندی‌ها و نه عواطف نمی‌توانند ایده جوهر را بازنمایی کنند. بنابراین

¹ family resemblance

² Wesen

^۳ ویتگنشتاین در بندهای ۶۶ و ۶۷ پژوهش‌های فلسفی توضیح می‌دهد که چیزهایی که در زبان با یک نام خوانده می‌شوند، واجد ذات یا جوهر به خصوصی نیستند که آنها را از سایر اشیاء متمایز کند، بلکه میان آنها رابطه‌ای جز آنچه او با عنوان «شبهات خانوادگی» به آن اشاره می‌کند، وجود ندارد.

ایده جوهر و نیز ایده حالت چیزی نیست جز مجموعه‌ای از ایده‌های بسیط که توسط تخیل وحدت یافته‌اند و نام به‌خصوصی دارند که با آن نام آن مجموعه را برای خودمان و دیگران [در ذهن] احضار می‌کنیم (هیوم، ۲۰۰۹، ۳۹).

یکی از مشکلاتی که فلاسفه را به ایده جوهر سوق داده بود مسئله هوهویت [یا این‌همانی] و بقای موضوع پس از حرکت بود. اینکه به عنوان مثال سیبی که فاسد می‌شود همان سیب قبل از فاسد شدن است، و تغییرات تنها در اعراض سیب (رنگ، بو، مزه و ...) پدید آمده است، زیرا اگر چنین نباشد باید قایل به انقلاب در موضوع شیء شویم و دیگر نمی‌توانیم بگوییم سیب فاسد شده، پیش‌تر همان سیب سالم بوده است. از این رو فیلسوفان حرکت در جوهر را ممتنع می‌دانستند، چرا که «حرکت در جوهر» متضمن انقلاب در ماهیت و عدم بقای موضوع شیء است. هیوم با واهی دانستن بقای موضوع در حرکت می‌نویسد:

زمانی که به تدریج تغییرات متوالی ایزه‌ای را دنبال می‌کنیم، پیشروی تدریجی تفکرمان وادارمان می‌سازد تا به این توالی این‌همانی نسبت دهیم، زیرا با کنش ذهنی مشابهی بر روی یک ایزه تغییرناپذیر تأمل می‌کنیم. زمانی که وضعیت آن را پس از تغییری قابل ملاحظه مقایسه می‌کنیم، پیشروی تفکر متوقف می‌شود و در نتیجه با ایده تفاوت مواجه می‌شویم. برای رفع این تناقض‌ها، قوه تخیل این استعداد را دارد که به وجود چیزی ناشناخته و نادیدنی تظاهر کند، چیزی که تحت همه این تغییرات این‌همان باقی می‌ماند و این امر مبهم را جوهر یا ماده اصلی یا نخستین می‌نامد (هیوم، ۲۰۰۹، ۳۴۹).

نظریه معرفت‌شناختی هیوم درباره جوهر غالباً با عنوان «نظریه دسته»^۱ شناخته می‌شود، بدین معنا که یک شیء متشکل از جوهر نیست که اعراضی را در بر بگیرد و از آنها حمایت کند، بلکه ما در شیئی منفرد چیزی جز دسته [یا مجموعه‌ای] از ویژگی‌ها را نمی‌بینیم که قائم به امر خاصی نیستند.

نقد دیگری که می‌توان به جوهرگرایی وارد کرد این است که غالب فلاسفه‌ای که به این رویکرد باور دارند اشیاء را امری بسیط و فاقد اجزا می‌دانستند. جوهرگرایی متضمن باور به ماده و صورت است و همه کسانی که نظریه ماده و صورت را پذیرفته‌اند بر مبنای بطلان ترکیب جسم از اجزاء بوده است. بدین معنا که چون بر این باور بوده‌اند که جسم، مرکب از اجزاء نیست، برای توجیه امکان اتصال و انفصال در اجسام و کون و فساد پدیده‌ها، از فرض ماده و صورت بهره‌جسته‌اند (یثربی، ۸۴، ۲۴). با این وصف، در نظام علمی کنونی به نظر می‌رسد که تصور تشکیل یک شیء از اجزاء، بهترین راه تبیین آن باشد و از این رو مفهوم جوهر نیز که بر اساس امتناع ترکیب اجسام از اجزاء است، فرو می‌پاشد. به عنوان مثال، اگر ارسطو، همچون هراکلیتوس، می‌پنداشت که یک میز نه جسمی بسیط، بلکه متشکل از کثرتی از اجزاست که ممکن است خود آنها نیز متشکل از اجزای کوچکتری باشند، نمی‌توانست میز را از طریق حد و رسم

^۱ bundle theory

تعریف کند، و از این رو نظام دانشش چنین محصور و متصلب نمی‌بود و جای خود را به نظامی بی‌پایان می‌داد که در قبال یافته‌های جدیدتر همواره گشوده است.

۷. نتیجه‌گیری

با طرح روایتی هرچند موجز از تاریخ مفهوم جوهر و نقدهای وارد بر آن، به نظر می‌رسد حال در موضعی قرار داریم که می‌توانیم درباره این مفهوم داوری کنیم. می‌دانیم که مفاهیم فلسفی هرگز برکنده از سیاق اجتماعی-فرهنگی تمدنی که درون آن زاده شده‌اند نیستند و همواره ربط وثیقی با جهان‌بینی آن تمدن دارند. بر همین اساس تکوین و تطور مفاهیم فلسفی به‌هیچ‌وجه در دایره تنگ فلسفه روی نمی‌دهد و همانطور که هگل در *خطوط اساسی فلسفه حق* می‌نویسد: «تصور اینکه هرگونه فلسفه‌ای بتواند از جهان معاصر خود فراتر رود به همان اندازه احمقانه است که تصور جستن فرد از زمانه خویش یا پریدن فراسوی [جزیره] رودس» (هگل، ۱۹۹۱، ۲۱). پس مفهوم جوهر نیز نه صرفاً یک مفهوم فلسفی، بلکه بازتاب جهان‌بینی یونانی و متعاقب آن جهان‌بینی قرون وسطایی است.

باری در پرتو عصر جدید، که گسستی بنیادین در جهان‌بینی انسان پدید آمد و فی‌المثل هر تمدنی دریافت که نه یگانه تمدن جهان است و نه تمدن برگزیده خداوند، مفاهیم فلسفی پیشامدرن نیز دچار چالش شدند. بر اساس جهان‌بینی پیشامدرن، که در آن به دلیل اقتضائات عمدتاً الهیاتی، تحول و پیشرفت چندان محلی از اعراب نداشت، تصور بر آن بود که اشیاء ذات مشخصی دارند که به ندرت تغییری در آن راه می‌یابد. با وجود این، در عصر جدید از سویی یافته‌های تاریخی برآمده از رویکردی انتقادی، و از سوی دیگر اکتشافات علمی، که صورت‌بندی کیهان را از اساس دگرگون کردند، روشن کردند که دست‌کم باید تفسیر جدیدی از مفهوم جوهر به دست داد. در دهه‌های اخیر و به تبع ظهور جنبش‌هایی چون پست‌مدرنیسم و پسااستخارگرایی کار به جایی کشید که حتی پدیده‌ای چون «انسان» نیز به اصطلاح جوهرزدایی شد و اندیشمندانی چون میشل فوکو آن را برساختی تاریخی و ماحصل روابط دانش/قدرت دنیای مدرن دانستند. البته نظر این جستار به هیچ وجه صحه گذاشتن بر دعاوی سردمداران پست‌مدرنیسم و درافتادن در ورطه نسبی‌گرایی نیست. بلکه هدف اصلی این جستار نوعی دعوت به بازاندیشی «خود»، و از مسیر آن غلبه بر بحران است. به گمان ما از آن حیث که حقیقت همانا کل است، انسان به عنوان موجودی متناهی به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند کل را دریابد و هر دعوی‌ای به سود تملک مطلق حقیقت، نسبی و بنابراین عقیم است. نسبی بودن بدین معنا نیست که هیچ حقیقتی وجود ندارد، بلکه بدین معناست که حقیقت چنان فراخ، ذواب‌عده، پیچیده و متکثر است که از هرگونه کوششی برای شناخته شدن می‌گریزد و همواره شئون بی‌شماری از آن باقی می‌ماند که نمی‌توان آنها را شناخت.

References

- Afnan, S. M. (1964). *Philosophical Terminology in Arabic and Persian*, Brill Publishers.
- Aquinas, T. (1905). *Of God and His Creatures*, Kessinger Publishing.
- Aquinas, T. (1981). *The Summa Theologica*, Christian Classics.
- Aristotle. (1984). *Physics*, translated by M. Farshad, Amir Kabir (in Persian).
- Aristotle. (2011). *Aristotle's Logic (Organon)*, translated by Sh. Adib Soltani, Negah (in Persian).

- Aristotle. (2013). *Metaphysics*, translated by Sh. Khorasani, Hekmat (in Persian).
- Busquets, J. (2006). *Logique et langage: apports de la philosophie médiévale*, Presses Universitaires de Bordeaux.
- Conte, G. B. (1987). *Latin Literature: A History*, John Hopkins University Press.
- Davari Ardakani, R. (2010). *Farabi; the Philosopher of Culture*, Sokhan (in Persian).
- Descartes, R. (1982). *Principles of Philosophy*, Springer Publishing.
- Farabi, M. (1986). *Ara Ahl al-Madina al-Fadila*, Dar al-Mashreq (in Arabic).
- Farabi, M. (1986). *Kitab al-Huruf*, Dar al-Mashreq (in Arabic).
- Farabi, M. (2002). *Fusus al-Hikmah*, Society of Cultural Works and Cultural Merits (in Persian).
- Gilson, E. (1993). *Christian Philosophy*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Graham, D. (1990). *Aristotle's Two Systems*, Oxford University Press.
- Hegel, G. F. W. (1991). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Felix Meiner Verlag.
- Heidegger, M. (1962). *Being and Time*, Translated by J. Macquarrie & E. Robinson, Harper Perennial.
- Hume, D. (2009). *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Simon & Brown.
- Ibn Sina, H. (1984). *Al-Ta'liqat*, Maktabat Al-Alam Al-Islami.
- Ibn Sina, H. (1989). *Al-Hudud*, Egyptian General Book Authority.
- Ibn Sina, H. (2009). *Najat*, edited by M. T. Daneshpajouh, University of Tehran Press (in Persian).
- Lagerlund, H. (2012). Material substance, in *The Oxford Handbook of Medieval Philosophy*, J. Marenbon (ed.), Oxford University Press.
- Leibniz, G. W. (1960). *Discourse on Metaphysics*, Open Court Publishing Company.
- Locke, J. (2007). *An Essay Concerning Human Understanding*, Pomona Press.
- Lodge, P & Stoneham, T. (2015). *Locke and Leibniz on Substance*, Routledge.
- Plato. (2005). *The Complete Works of Plato*, translated by M. H. Lotfi, Kharazmi (in Persian).
- Sabzevari, H. (1990). *Sharh al-Manzumah*, edited & annotated by Hassanzadeh Amoli, Ahl-al-Bayt Institute of Research and Publication (in Persian).
- Sadr al-Din Shirazi, M. (1987). *Translation and Interpretation of Al-Shawahid al-Rububiyah*, Souroush (in Persian).
- Smith, K. (2015). *The Descartes Dictionary*, Bloomsbury USA Academic.
- Spinoza, B. (1997). *Ethics*, translated by M. Jahangiri, University Jihad Center (in Persian).
- Talebzadeh, H. (2017). *A Conversation Between Hegel and Islamic Philosophers; Becoming, Dialectic, and Idealism*, Hermes (in Persian).
- Vos, A. (2006). *The philosophy of John Duns Scotus*, Edinburgh University Press.
- Wittgenstein, L. (2001). *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge.
- Wittgenstein, L. (2009). *Philosophical Investigations*, Wiley-Blackwell.
- Yathribi, Y. (2005). Definition with Limit and Its Problems, *Journal of Philosophy of Religion*, 1(2), 21-31. (in Persian).