

مقایسه آراء فارابی و ابن سینا با ارسطو در باره جوهریت نفس بمنظور فهم نظر آنها در مورد تجرد و جاودانگی نفس*

قاسم پورحسن، دانشیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی**

حسین قلی زاده قیچاق، دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علامه طباطبائی***

چکیده

ارسطو نفس را بالضروره جوهر میدانند و جوهر اصلیتین مفهوم هستی‌شناسی در اندیشه اوست. از اینرو شناخت آراء وی درباره جوهر، برای رسیدن به رأی او در مورد تجرد یا عدم تجرد نفس نقش مهمی دارد. ارسطو در سنت فلسفه اسلامی، بویژه حکمت مشاء، بسیار مورد توجه بوده و متفکران اسلامی بنحوی از انحا با نظریات وی نسبت مستقیم یا نزدیک دارند. فارابی و ابن سینا معانی مختلف جوهر و کلیت تقسیم آن به محسوس و نامحسوس که از جانب ارسطو صورت گرفته را میپذیرند اما اختلاف مبنایی آنها با ارسطو به نتایجی منجر شده که در نوع خود قابل توجه و ارزشمند است. بررسی این تفاوت، با رویکرد دریافت نظر قطعی آنها در مورد تجرد نفس و جاودانگی آن، هدف اصلی این پژوهش است. بدین منظور، دوره در پیش گرفته‌ایم؛ نخست به بررسی واژه یا واژه‌هایی پرداخته‌ایم که ارسطو برای بیان معنای جوهر بکار گرفته است. راه دوم، رجوع به آثار مختلفی است که ارسطو مفهوم جوهر را در آنها مورد بحث قرار داده است. سپس این دیدگاهها با آراء فارابی و ابن سینا مقایسه شده‌اند.

کلیدواژگان

جوهر
تجرد
ارسطو
ابن سینا
نفس
جاودانگی
فارابی

مقدمه

اساسیترین مناقشه در مورد نفس، اعتقاد یا عدم اعتقاد به وجود جوهری بنام نفس است. فلاسفه بزرگ، بحث «جوهر نفس» را از نخستین بحثها تلقی کرده‌اند. اگرچه ارسطو، فارابی و ابن سینا پیرامون این موضوع مطالب مهمی را بیان کرده‌اند، اما هدف این مقاله صرفاً بیان مطالب این سه فیلسوف در مورد جوهر بودن نفس نیست بلکه بدنبال شناخت آراء ایشان در مورد تجرد و بقای نفس است. سؤال اصلی ما در این مقاله اینست که آیا با توجه به بحث جوهر و جوهریت نفس میتوان به فهم دقیقتری از دیدگاه

*. این مقاله برگرفته از رساله دکتری است.

(نویسنده مسئول) Email: ghasemepurhasan@gmail.com**

***Email: h.gholizade42@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۶/۱۱/۱۱ تاریخ تأیید: ۹۷/۴/۱۹

۱. پورحسن و منصوری، «ابن سینا و مسئله جاودانگی

نفس»، ص ۵۲.

این سه حکیم دربارهٔ جاودانگی یا فنای نفس دست پیدا کرد یا نه؟ البته لازم بذکر است که در این مختصر، نگاه ما صرفاً از دریچهٔ مبحث جوهریت خواهد بود و طبیعی است که نباید انتظار داشته باشیم از مباحث دیگر همچون مراتب عقل، تعریف نفس و موضوعات دیگری از این دست، نتیجهٔ کاملاً یکسانی در مورد تجرد و بقای نفس حاصل آید.

اهمیت جوهر از دیدگاه ارسطو

شاید بتوان مدعی شد که اساسیترین مفهوم در متافیزیک ارسطو، مفهوم «جوهر» است زیرا وی اگرچه موضوع فلسفهٔ اولی را «موجود بما هو موجود» معرفی میکند و میگوید: «علمی هست که موجود را از آن جهت که موجود است ... بررسی میکند»^۲ اما بعد از آن بصراحت بیان میدارد که منظورش از موجود بما هو موجود همان جوهر است؛ آنجا که میگوید:

موجود در معانی مختلف بکار میرود ولی همهٔ این معانی با مبدایی واحد نسبت دارند. بعضی اشیاء موجود نامیده میشوند، برای اینکه جوهرند؛ بعضی برای اینکه انفعالات جوهرند، بعضی برای اینکه جریانی بسوی جوهرند؛ یا بعکس فساد یا عدم جوهرند، یک کیفیت جوهر یا علت فاعلی یا علت کون جوهرند؛ یا مضاف به جوهر یا سلب و نفی یکی از این چیزها یا سلب و نفی خود جوهرند (و به همین جهت است که ما دربارهٔ لاجود هم میگوییم لاجود لاجود است) ... ولی همیشه علم در درجهٔ اول به چیزهایی میپردازد که مقدم است و چیزهای دیگر وابسته به آنها و نام خود را از آن دارند. اگر این چیز مقدم جوهر است، پس فیلسوف باید

دربارهٔ مبادی این چیزها تحقیق کند.^۳

کلمهٔ «اوسیا» در هستی‌شناسی ارسطو بمعنای جوهر گرفته شده است. شناخت جوهر برای ارسطو در حقیقت قدم گذاشتن در وادی مابعد الطبیعه و کنکاش در مورد موضوع آن یعنی موجود بما هو موجود است. خود وی در اینباره میگوید:

در واقع آنچه همواره تاکنون و برای همیشه تحقیق شده و خواهد شد و اسباب سرگشتگی بوده و هست، این است که موجود چیست؟ و این بدان معناست که: «اوسیا» چیست؟^۴ از آنجایی که ارسطو نفس را بالضروره جوهر میدانده و چنانکه گفته شد جوهر نیز اصلترین مفهوم هستی‌شناسی او محسوب میشود، بنابراین شناخت آراء ارسطو میتواند ما را در معرفت عمیق و دقیق نفس و نظر وی در مورد بقا یا فنای آن یاری نماید.

حقیقت جوهر از نظر ارسطو

چنانچه در مقدمه نیز اشاره گردید، نگارنده درصدد است از طریق بررسی مبحث جوهر و دستیابی به حقیقت معنای جوهر از نظر ارسطو، اعتقاد او را پیرامون تجرد نفس استخراج نماید. در این راستا دو راه عمده در پیش داریم؛ اول اینکه واژه یا واژه‌هایی که او برای بیان معنای جوهر استخدام کرده است، و همچنین سیر تطوّر آن را بررسی کنیم و دوم اینکه به آثار مختلفی که مفهوم جوهر در آنها مورد بحث قرار گرفته است، رجوع کنیم تا با موشکافی آنها نظر نهایی وی را در این مورد استخراج نماییم. ارسطو هم در مبحث مقولات از کتاب ارغنون که بخشی منطقی و

۲. ارسطو، متافیزیک، گاما ۱۰۰۳ ب.

۳. همان، زتا ۱۰۲۸ ب و ۱۰۶۴ ب.

۴. همان، زتا ۱۰۲۸ ب.

۵. همو، دربارهٔ نفس، ص ۲۰.

فلسفی بحساب می‌آید، موضوع جوهر را مطرح کرده است^۶ و هم در متافیزیک به این مسئله پرداخته است^۷ و حتی بطور ضمنی در فیزیک خود نیز در مبحث حرکت این موضوع را مورد توجه قرار داده است.

واژه‌شناسی جوهر

جوهر در زبان یونانی «ousia» نامیده میشود. در پاورقی دکتر شرف‌الدین بر متافیزیک ارسطو در مورد واژه اوسیا چنین آمده است: جوهر (ousia) مشتق از ousa که خود اسم فاعل مؤنث از مصدر einai در یونانی است که بمعنای «بودن، هستن یا باشیدن» است. بنابراین ousia بصورت اسم مصدر بمعنای «باشندگی» است^۸. اما از زمان افلاطون به بعد بمعنای سرشت و نهاد و وجودی که ثابت و پایدار بوده و تغییر نمیکند، بکار رفته است^۹.

واژه دیگری که در زبان یونانی معنای جوهر را افاده میکند، واژه «Hypokeimenon» بمعنای «زیر نهاد» میباشد. در زبان لاتینی نیز مطابق با همین معنا، کلمه «substance» بیشترین کاربرد را دارد. این کلمه از دو بخش «sub» بمعنای زیر و «stance» بمعنای ایستادن، تشکیل شده است^{۱۰}. معنای ترکیبی آن دو، همان معنایی است که از «Hypokeimenon» مستفاد میشود؛ یعنی چیزی که زیرنهاد و زیر ایستاده چیزهای دیگر است. نتیجه اینکه، جوهر در زبان یونانی و لاتینی به وجودی ثابت و تغییر ناپذیری گفته میشود که ذات اشیاء را تشکیل داده و بعنوان موضوع و محل وجودهای دیگری عمل میکند که در بودن و باشندگی نیازمند غیر هستند؛ در حالیکه خود این جوهرها چون اصل هر چیزی هستند، برای باشندگی، بینباز از موضوع و محلند. ارسطو نیز همین معنا را از جوهر افاده میکند اما با

■ آنچه میتواند شأنیت جوهر از دیدگاه ارسطو را داشته باشد، همان افراد و موجودات خارجی هستند که در خارج از ذهن تعیین و تشخیص دارند و میتوان به آنها اشاره حسی کرد؛ کلیات نیز به جهت ارتباطی که با موجودات متعین خارجی دارند، جوهر نامیده میشوند.

اسلاف خود از جمله افلاطون در مصداق این معنا اختلاف نظر دارد.

تاریخ تطور جوهر در یونان

اغلب اندیشمندان و حکیمان قبل از ارسطو، حرکت و دگرگونی عالم را نمیتوانستند نادیده بگیرند^{۱۱} و از طرف دیگر اینهمانی را نیز بعنوان یک واقعیت عینی و تردید ناپذیر نظاره‌گر بودند. از این روی بدنبال اصل ثابتی در طبیعت میگشتند که تمامی این تحولات را به آن نسبت دهند^{۱۲}. اما افلاطون، نظر دیگری در این زمینه داشت؛ وی بهیچ عنوان در طبیعت دنبال این

۶. ابن رشد، تلخیص کتاب مقولات.

۷. ارسطو در بخشهای چهارم (گاما)، پنجم (دلتا)، هفتم (زتا)، هشتم (اتا) دوازدهم (لامبدا) و سیزدهم (مو) از متافیزیک خود عناوینی را به این موضوع اختصاص داده است.

۸. ارسطو، متافیزیک، پاورقی دلتا، توضیح بند یازدهم ۱۰۱۷ ب.

۹. افلاطون، مجموعه آثار، تیمائوس، ص ۲۹، و سوفیست، ص ۲۳۲.

10. Lowe, *Introduction to substance in philosophical studies*.

۱۱. کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۲۵.

۱۲. ارسطو، متافیزیک، ص ۴۲-۲۹.

اصل و مبدأ نبود زیرا معتقد بود که طبیعت سراسر دستخوش تحول و دگرگونی است و حواس انسان نیز همیشه در معرض خطاست؛ پس عالم طبیعت نمیتواند متعلق علم قرار گیرد^{۱۳}. ارسطو در مواجهه با این دو نظریه میگوید: «ولی آن متفکران در این جستجو در تاریکی قرار دارند»^{۱۴}.

ارسطو از یک طرف نمیخواست ماده را جوهر نخستین تلقی نماید زیرا در این صورت از پیروان اصالت ماده به شمار می آمد و همچنین چیزی را جوهر نامیده است که به جهت قوه محض بودن شائیتی برای زیرنهاد و مبدأ قرار گرفتن ندارد، از سوی دیگر نمیتوانست مانند افلاطون، کلی را موجودی حقیقی بعنوان مرجع و حقیقت موجودات عالم ماده در نظر گرفته و در نتیجه آن را جوهر قلمداد کند زیرا کلی برای ارسطو جز مفهوم مشترکی از مصادیق خارجی نیست و از این روی به جهت محسوس نبودن قابل اعتماد و مطالعه نیست، و همچنین با دلایل مختلفی جوهریت آنها را زیر سؤال میبرد^{۱۵}.

ارسطو صور را نیز نمیتوانست جوهر بداند، بدون آنکه به نظریه مثل افلاطونی برگشته باشد، و بناچار گفته که آن، اتحاد صورت و ماده است، در نتیجه جوهر همان فرد است. پس ارسطو فرد را جوهر اولی و کلیات را جوهر ثانوی قلمداد میکند زیرا ما اول افراد را میشناسیم و سپس کلیات را از طریق همین افراد و از طریق انتزاع میشناسیم. عبارت دیگر کلیات بدون در نظر گرفتن افراد و با نظر مستقل به خودشان واقعیت عینی و هستی مفارق و جدایی ندارند، بلکه حقیقت آنها در مشاهده افراد و تجرید از طریق عقل صورت میپذیرد^{۱۶}. در حالی که منظور افلاطون از ایده، موجوداتی حقیقیند که مرجع کلیات محسوب میشوند و افراد و اشیاء عالم خارج سایه آنها بحساب می آیند.

بنابراین، با تحلیل واژگان مستفاد برای معنای جوهر در یونانی و لاتینی و همچنین با بررسی دلایل تاریخی اهمیت جوهر، نتیجه میگیریم که آنچه میتواند شائیت جوهر از دیدگاه ارسطو را داشته باشد، همان افراد و موجودات خارجی هستند که در خارج از ذهن تعین و تشخیص دارند و میتوان به آنها اشاره حسی کرد؛ کلیات نیز به جهت ارتباطی که با موجودات متعین خارجی دارند، جوهر نامیده میشوند. در حقیقت، ذهن انسان با دریافت وجوه اشتراک و افتراق موجودات، آنها را تقسیمبندی میکند و برای هر کدام از این قسمتها مفهومی را بعنوان جنس و نوع در نظر میگیرد. جنس و نوع مفهومی کلی منتزع از افراد خارجی هستند و برخی از ویژگیهای جوهر بودن را حائزند و به همین جهت جوهر ثانوی نامیده میشوند. این مفاهیم کلی با ایده ها و مثل مدنظر افلاطون متفاوتند که در ادامه و با توجه به بحثی که ارسطو در مقولات پیرامون جوهر ارائه میدهد، مطرح خواهد شد.

جوهر در «مقولات» ارسطو

ارسطو در آغاز کتاب مقولات، مبحث جوهر را در خلال بحثی پیرامون محمول و موضوع جمله ها، مورد توجه قرار داده و همه چیزهایی را که هستند بر اساس قاعده کلی عارض بر چیزی شدن یا نشدن (عینی و خارجی) و بر چیزی حمل شدن یا نشدن (زبانی و مفهومی) - به چهار دسته تقسیم میکند:

الف) آنچه بر چیزی حمل میشود، ولی عارض بر موضوعی نیست، مانند انسان و اسب؛

ب) آنچه عارض بر موضوعی میشود، اما محمول
۱۳. همان، ص ۴۶ - ۴۳.

۱۴. همان، ص ۶۸.

۱۵. همان، ۶۱ - ۵۵.

۱۶. کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۳۴۸ - ۳۴۷.

هیچ موضوعی قرار نمیگیرد، مانند دانش خاص دستور زبان؛

(ج) آنچه هم محمول موضوعی قرار میگیرد و هم عارض بر موضوعی میشود، مانند دانش که در نفس است؛

(د) آنچه نه محمول موضوعی قرار میگیرد و نه عارض بر موضوعی میشود، مانند فرد انسان و فرد اسب^{۱۷}.

در این میان، موجوداتی که به دسته (د) تعلق دارند، یعنی موجوداتی که بعنوان محمول بر موضوعی حمل نمیشوند و عارض موضوعی و محلی نیز نیستند، از هر دو جهت استقلال وجودی دارند، یعنی هم از جهت زبانی قابلیت موضوع شدن در قضایای منطقی را دارا نیستند و بنابراین محمول هیچ قضیه‌یی هم قرار نمیگیرند، و هم در عالم واقع و عین، عارض موضوعی نیستند بلکه موضوع و محل حالات و اعراض جسمانیند؛ از اینرو تمامی ملاکهای جوهر بودن را دارند. این موجودات برای آنکه در خارج تحقق پیدا کنند، بهیچوجه به موضوع نیاز ندارند، در حالی که دیگر موجودات، از یک جهت یا از هر دو جهت، وابسته‌اند و هویت مستقلی ندارند. البته، موجودات دسته (الف)، از آن جهت که در عالم ذهن عارض بر موضوعی نیستند، دارای استقلال و ثباتند لذا تلقی جوهر از آنها صحیح خواهد بود. ارسطو این دسته را «جوهر ثانوی» مینامد. اما با توجه به مبحث مقولات، تک فردها یعنی مثلاً «این انسان» و «این اسب» که از وجود جزئی و ملموس برخوردار بوده و تشخیص و عینیت دارند، جوهر واقعی محسوب میگردند^{۱۸} زیرا «جوهر در سرسختترین و نخستین و بنیادیتترین معنا گفته شده، آن است که نه به یک موضوع گفته میشود و نه در گونه‌یی موضوع جای دارد، برای نمونه: این فرد انسان، این فرد اسب»^{۱۹}.

تمایز جوهر اول که در حقیقت همان اشیاء و موجودات ملموس و قابل اشاره خارجی هستند با جوهر ثانوی در این است که جوهر اولی به جهت جزئیت و تشخیص هرگز محمول واقع نمیشوند، اما جوهر ثانوی از کلیت برخوردارند و میتوانند محمول واقع شوند. بعبارت بهتر، مفاهیم کلی چون «انسان» و «اسب»، جوهر بودن خود را به تبع و در ارتباط با «این اسب» و «این انسان» بدست می‌آورند در حالی که عکس آن درست نیست.

این اعتقاد ارسطو دقیقاً در مقابل آن چیزی است که افلاطون بیان میدارد، مبنی بر اینکه جوهر حقیقی را همان مثل میداند که دارای کلیت بوده و تغییر و دگرگونی در آنها راه ندارد و علم نیز بر آنها تعلق میگیرد اما موجودات عالم ماده بجهت عدم ثبات و حرکت دائمی نمیتوانند جوهر باشند بلکه سایه موجودات عالم غیر مادی محسوب میشوند و متعلق علم نیز قرار نمیگیرند. او کلیات را دارای وجود مستقل میداند؛ یعنی در واقعیت فرا حسی، اسبی قائم بذات وجود دارد که تمام اسبهای عالم ماده بازتاب ناقصی از آن نمونه یا مثال کامل بحساب می‌آیند^{۲۰}. اما ارسطو معتقد است که کلی نمیتواند جوهر باشد زیرا جوهر هر شیء مفرد، خاص خود اوست، در حالی که کلی عام است و اگر جوهر یک شیء باشد، این شیء عین همه اشیاء دیگر نیز خواهد بود^{۲۱} و این مسئله با واقعیت عالم خارج در تناقض است.

بنابراین از آنجایی که ایده‌ها در نظرگاه افلاطون موجودات مستقل و اصیلی هستند و اشیاء موجود در

17. Aristotle, *Categorise*, P992, 2a11-14.

۱۸. ابن رشد، تلخیص کتاب مقولات، ص ۸۷-۸۶.

۱۹. ارسطو، ارگانون، ص ۳۰۱ و ۳۰۲.

۲۰. هالینگ دیل، تاریخ فلسفه غرب، ص ۱۱۳.

۲۱. ارسطو، ارگانون، ص ۳۰۱ و ۳۰۲.

■ جوهر اصلی برای ارسطو همان موجودات و فعلیتهای محسوس خارجی هستند که میتوان به آنها اشاره حسی کرد. این موجودات خارجی از آن جهت که میتوان آنها را به انتزاع ذهن و فراخور مباحث منطقی به ماده و صورت تقسیم کرد، تک فرد نامیده میشوند.

کلی و مفهومی دارند و در اتباط با تک فردها معنا پیدا میکنند، جستجو کرد بلکه این تک فردها هستند که جوهر نخستین و حقیقی قلمداد میگردند و از آنجایی که این تک فردها موجودات عالم مادیند، طبیعتاً دارای زمان و مکان بوده و همیشه در معرض تغییر و دگرگونی و نابودی قرار دارند.

جوهر در «متافیزیک» ارسطو

برخلاف آنچه که برخی پنداشته‌اند، رویکرد ارسطو پیرامون موضوع جوهر در بخش مقولات کتاب ارغنون و متافیزیک کاملاً متفاوت است. ما (نگارندگان) معتقدیم که وی در هر دو اثر خود بر اساس مبنای واحد یعنی توجه به تک فردها و فعلیت اشیاء، مباحث مربوطه را مطرح ساخته و پیش میبرد. اگرچه کتاب منطق بعد از ارسطو و در زمان فروریوس صبغه کاملاً صوری پیدا کرد، بنحوی که هیچ سخنی از جواهر اولی در آن کتاب قابل مشاهده نیست اما رویکرد ارسطو در مقولات کاملاً معکوس است؛ یعنی آنچه در این کتاب محوریت دارد، جواهر اولی است؛ همان افراد و اشیاء که قابل اشاره میباشند^{۲۳}. بنابراین در کتاب ارغنون نیز معرفت‌شناسی ارسطو ارتباط تنگاتنگی با هستی‌شناسی او در متافیزیک دارد. از این میان، مقولات بخشی از منطق ارسطوست که نقش میانجی را بین ارغنون و متافیزیک وی ایفا میکند^{۲۴} و بتعبیری «رسالة مختصر مقولات معبری است که منطق را به آنتولوژی میپیوندد»^{۲۵}.

ارسطو در متافیزیک، موجود را در حالت کلی به

۲۲. همان، ص ۲۴.

۲۳. ذکیانی، «درآمدی بر فلسفه منطق ارسطو»، ص ۴۵ -

۶۱.

۲۴. همان، ص ۴۸.

۲۵. خوانساری، ایساغوجی و مقولات، ص ۱۳۲.

عالم محسوسات، سایه و بدل آنها تلقی میشوند، لذا این مثل و ایده‌ها هستند که شایستگی آن را دارند که جوهر نخستین نامیده شوند. اما برای ارسطو عکس این قضیه ارجحیت دارد، به این معنی که وی موجودات عالم طبیعت را حقایق اصیل و قابل تأمل و مطالعه میداند و مفاهیم منتزع از اینها را در درجه دوم از اهمیت دانسته و در ارتباط با اشیاء خارجی برای آنها موضوعیت قائل است. عبارت دیگر از نظر ارسطو کلیات صرفاً مفهومی است که ذهن از وجوه اشتراک موجودات خارجی اخذ میکند. بنابراین وی به موجودات کلی اصیل منفک و مستقل از افراد خارجی اعتقادی ندارد و چنانکه در پیش نیز متذکر شده ایم دلایلی نیز در انکار آنها بیان میدارد اما کلی بمعنای مفاهیم منتزع از موجودات خارجی را میپذیرد و آنها را در قالب جنس و نوع تعریف کرده و جوهر ثانوی قلمداد مینماید.

پس باتوجه به بخش مقولات ارغنون به این نتیجه میرسیم که از نظر ارسطو «جوهر نخستین همان فرد واحد انضمامی و نخستین و ملموس و جزئی است که مکان را اشغال میکند و تحت اجناس و انواع واقع میشود و موضوع آنهاست»^{۲۳}. بنابراین نباید جواهر اصیل و حقیقی را در ماورای عالم طبیعت که جنبه

جوهر و عرض تقسیم میکند؛ یعنی موجود بماهو موجود یا جوهر است یا عرض. از نظر وی جوهر بر موجودی اطلاق میشود که دلالت بر «چه چیز بودن شیء» دارد، یعنی بر «این چیز در اینجا». منظور او از «این چیز در اینجا» همانگونه که با اسم اشاره بدان تأکید کرده است، همان افراد حقیقی هستند که در بیرون از ذهن آدمی، عینیت دارند بنحوی که میتوان به آنها اشاره کرد و گفت: «این مرد»، «آن درخت»^{۲۶}. اما اعراض از چنین وجودی برخوردار نیستند؛ «زیرا ما هیچگاه کلمات نیک و نشیننده را بی آن که مرادمان اشاره به جوهری باشد به زبان نمی‌آوریم و از اینجا روشن است که هر یک از مقوله‌های دیگر به سبب وجود این مقوله، وجود دارند...»^{۲۷} و منظور او از «این مقوله» همان جوهر است. پس اعراض مانند جوهر از وجود مستقل و جدایی‌پذیری برخوردار نیستند بلکه وجودشان در گرو جوهری است که نقش زیر نهاد و موضوع را برای آنها ایفا میکند.

همچنین، ارسطو در متافیزیک خود جواهر را به سه قسمت تقسیم میکند؛ ۱- جوهر محسوس و فناپذیر، ۲- محسوس و سرمدی یعنی اجرام سماوی و ۳- نامحسوس و سرمدی. منظور ارسطو از جواهر محسوس عبارتند از ماده، صورت و جسم مرکب از ماده و صورت. وی گاهی در جوهر بودن ماده دچار شک و تردید میشود و این زمانی است که نگرشی واقع بینانه و عینی به ماده دارد. در این نگرش «ماده [هیولا] به جهت عدم استقلال و تمایز، شأنیت جوهر بودن را ندارد»^{۲۸} زیرا آنچه فعلیت دارد، صورت است و ماده «آن چیزی است که فی حد ذاته نه شیء معینی است و نه کمیت معینی دارد و نه تحت مقوله دیگری که موجود بوسیله آنها متعین میشود، قرار دارد»^{۲۹}. اما زمانی که ارسطو ماده را بعنوان یک مفهوم منطقی و

ذهنی در نظر میگیرد که از صورت قابل انتزاع است، ماده را جوهر میدانند زیرا «اگر از شیء همه چیز را منتزع کنیم، جز ماده چیزی باقی نمیماند»^{۳۰}. بیشک خود ارسطو نیز به این مسئله واقف است که در عالم عین و ظرف خارج، امکان انتزاع همه چیز از ماده وجود ندارد و در واقع، در عالم خارج چیزی بنام قوه محض که امکان انتزاع از همه صورتها برای آن مهیا باشد، وجود ندارد. بنابراین، این مسئله که گاهی میبینیم ارسطو در جوهریت ماده تردید دارد و گاهی با جزم بر جوهریت آن تأکید میکند، بستگی به جهات مختلفی است که برای ماده قائل میشود. عبارت بهتر، وقتی ماده را بشرط لا از تحقق خارجی در نظر بگیریم، میتوان آن را موضوع و محل صورت لحاظ کرد و نگاه استقلال به آن داشت و آن را جوهر نامید. اما زمانی که آن را بشرط تحقق و وجود خارجی در نظر میگیریم، در حقیقت ماده‌یی است که فعلیت خاصی را قبول کرده و بصورت موجودی عینی و جزئی قابل اشاره ظاهر شده است و آن فعلیت، همان صورت است نه ماده‌یی که فعلیتش فقط بالقوه بودن باشد.

پس براساس آنچه ارسطو در پی بیان و تبیین آن است، ماده هم جوهر است و هم نیست، و هیچ تناقضی هم پیش نمی‌آید زیرا تناقض زمانی موضوعیت پیدا میکند که یک چیز را از یک جهت دوگونه ملاحظه کنیم اما وقتی جهات مختلف باشد تناقضی هم اتفاق نمی‌افتد. بنابراین از جهتی که ماده جوهر است، تحقیقی خارجی مفروض نیست و زمانی که نظر به عالم واقع باشد، جوهری بنام ماده متصور

۲۶. ارسطو، متافیزیک، ص ۵۳.

۲۷. همان، ص ۵۴.

۲۸. همان، ص ۲۶۰.

۲۹. همان، ص ۲۵۹.

۳۰. همانجا.

نشده است. نتیجه اینکه ماده زمانی میتواند جوهر باشد که بتوان آن را جدا و مستقل از صورت لحاظ نمود و این نوع لحاظ و توجه، فقط در ظرف ذهن برای ماده امکانپذیر است.

اما صورت، شرایط متفاوتی دارد بنحوی که هم در ظرف خارج و هم در وعاء ذهن، هرگونه از وجود و تحقق را میتوان به آن نسبت داد. از این روی، مباحث مربوط به صورت و جوهریت آن در عین حال که برای ارسطو از جایگاه و اهمیت ویژه‌ی برخوردار است، چالش برانگیز نیز میباشد زیرا اگر ارسطو برای صورت وجودی مستقل از ماده را بپذیرد، در حقیقت کلی بودن صورت - نه بمعنای مفهوم مشترک منتزع از افراد خارجی بلکه تطابق آن با مُثُل افلاطونی - را تأیید کرده است، در حالی که ارسطو بشدت از این مسئله گریزان است.

اهمیت و چالش برانگیز بودن مسئله، زمانی ظهور بیشتری پیدا میکند که وی صورت را وقتی که صورت جسم طبیعی آلی و موجودات ذی حیات باشد، همان نفس مینامد. بنابراین اگر او جوهریت مستقل و متمایز صورت را بدون ارتباط با ماده تأیید نماید، درحقیقت علاوه بر اینکه مُثُل افلاطونی را پذیرفته است بر دوگانه‌انگاری نفس و بدن نیز صحه گذاشته است. این تالی‌یی است که از نظر ارسطو فاسد میباشد و نمیتواند براحتی با آن کنار بیاید زیرا او معتقد است «هیچیک از دلایلی که برای اثبات وجود ایده‌ها می‌آوریم، قانع‌کننده نیست»^{۳۱}. از این روی، از نظر ارسطو «چنین مینماید که هیچ کلی‌یی نمیتواند جوهر باشد زیرا اولاً جوهر هر شیء مفرد، چیزی است که خاص آن شیء است و به هیچ شیء دیگری تعلق ندارد، در حالی که کلی عام است زیرا کلی به چیزی می‌گوییم که به بیش از یک چیز تعلق دارد... ثانیاً جوهر بمعنی شیء‌یی است که قابل حمل به یک

موضوع نباشد ولی کلی [جوهر ثانوی] همیشه به موضوعی قابل حمل است»^{۳۲}. اما وی در جاهای دیگر بر کلی بودن صورت تصریح دارد و این مطلب، خواننده را دچار سردرگمی میکند، و نمیتواند با مطالعه مباحث وی به یک نظر قطعی و مسلم برسد، از جمله آنجا که میگوید: «جوهر دو نوع است؛ شیء انضمامی و صورت؛ و مرادم این است که نوعی جوهر عبارت است از صورت متحد با ماده و نوع دیگر صورت بعنوان کلی است»^{۳۳}.

بظاهر از آنچه گفته شد، چنین برمی‌آید که آراء ارسطو در مورد صورت و نفس متناقض است اما با کمی تأمل و تدقیق میتوان فهمید که چنین نسبتی به ارسطو نارواست و او هرگز در این مورد، مطالب ضد و نقیضی بیان نکرده است، بلکه خطای ما در عدم توجه به ساحت‌های مختلفی است که ارسطو برای صورت در نظر میگیرد و بر همین اساس احکام جداگانه‌یی را برای آن بیان میکند.

کلی برای ارسطو آن مفهومی است که بدون مصادیق خود هرگز نمیتواند وجود داشته باشد^{۳۴}. بنابراین آنجا که از کلی و نوع بودن صورت صحبت میکند، بهیچ عنوان منظور او صورت کلی منهای مصادیق نیست بلکه صورتی است که در ارتباط با مصادیقش معنا پیدا کرده است و از این لحاظ میتوان آن را جوهر ثانوی محسوب کرد؛ آنچنان که در مقولات بدان اشاره کرده و علت آن را نیز بیان نموده است. اما جواهر ثانوی (مفاهیم کلی منتزع از افراد خارجی) بجهت تهی بودن از برخی ویژگی‌هایی که ارسطو برای

۳۱. همان، ص ۵۶-۵۵.

۳۲. همان، ص ۳۰۲-۳۰۱.

۳۳. همان، ص ۳۰۸.

۳۴. همان، ص ۳۱۱.

جوهر واقعی می‌شمارد، اساس و مبنای مباحث فلسفی او قرار نمی‌گیرد. در ارغنون نیز بعنوان اولین کتاب مدون در فن منطق، بنای مباحث بر مبنای جوهر نخستین استوار است. مثلاً در مقولات و تحلیل اول ارسطو خبری از مراتب انواع و اجناس و کلیات خمس که مبحثی کاملاً صوری است به این شکل بچشم نمی‌خورد، بلکه این مبحث توسط فرفریوس چندین قرن بعد به منطق افزوده شده و همینطور به جهان اسلام انتقال یافته است.^{۳۵} آنچه مورد توجه و عنایت ارسطو است، جوهر نخستین و حقیقی است؛ چیزی که بتوان بدان اشاره کرد و آن را بصورت تک فرد و جزئی در نظر گرفت.

بنابر آنچه گفته شد، برای ارسطو صورت جوهر است؛ چه زمانی که آن را بشرط تحقق در خارج لحاظ نماییم و چه زمانی که آن را بصورت کلی منتزع از مصادیق^{۳۶} متصور شویم. زمانی که آن را بشرط تحقق در خارج در نظر می‌گیریم، صورت همان فعلیت شیء مرکب از ماده و صورت است و از آنجایی که عالم وجود نیز چیزی جزء ظهور و بروز فعلیتهای متعدد نیست، بنابراین از این حیث صورت و جسم مرکب از ماده و صورت از وجود واحدی برخوردار خواهند بود. خود وی در اینباره می‌گوید:

موضوع جوهر است و موضوع به یک معنی ماده است؛ مراد از ماده، آن چیزی است که بی آنکه بالفعل «این چیز» باشد، بالقوه «این چیز» است و بمعنی دیگر صورت یا شکل نوعی است (یعنی چیزی که این چیز است و تنها از طریق منطقی قابل انتزاع است) و بمعنی سوم چیزی است که از ترکیب این دو پدید آمده است.^{۳۷}

چنانکه ملاحظه میشود، ارسطو صورت را بالفعل «این چیز» دانسته است عبارتی که در مورد اشیاء و

موجودات عینی که از نظر ارسطو جوهر نخستین نامیده میشوند، بکار میرود در حالی که ماده را بالقوه «این چیز» معرفی کرده است. «بالقوه بودن» جنبهٔ عدمی بوده و در خارج از ذهن بروز و ظهور عینی ندارد اما «بالفعل بودن» جنبهٔ وجودی هر چیزی است. از این روی، ارسطو فقط در مورد (صورت) تأکید میکند به اینکه انتزاع آن از وجود خارجی صرفاً از منظر فن منطق که نگاهی ذهنی و انتزاعی دارد، امکانپذیر است. پس از نظر ارسطو اگر جوهر نخستین را از حیث فعلیت — که در مقابل قوه است — فرض کنیم، صورت نامیده میشود و اگر مفروض ما حیثیت ترکیبی آن از ماده و صورت باشد همان تک فرد، مثلاً این انسان یا این اسب و به اعتبار اسامی، سقراط و اسب فلان شخص نامیده میشوند، ولی در عالم واقع یک چیز بیشتر نداریم که جوهر محسوس و فساد پذیر است.

ارسطو در جای دیگری، صورت را بعنوان علت تعیین ماده در خارج معرفی میکند و همین مسئله را دلیلی بر جوهریت آن قلمداد مینماید. وی در اینباره می‌گوید:

پس بیگمان سؤال این است که چرا ماده، این شیء معین است؟ جواب: برای اینکه ماهیت خانه به آن ملحق شده است و در آن حاضر است. یا چرا این شیء مفرد معین، یا این بدن با این صورت انسان است؟ از اینرو آنچه ما بوسیلهٔ کلمهٔ «چرا» می‌جوییم، علت است، یعنی صورت که ماده بسبب آن شیء معین

۳۵. ذکیانی، «درآمدی بر فلسفهٔ منطق ارسطو»، ص ۵۹.

۳۶. نه به معنای حقایق اصیل مورد اعتقاد افلاطون که آنها را مثل و ایده مینامد.

۳۷. ارسطو، متافیزیک، ص ۳۲۰.

است و همین خود، جوهر شیء است.^{۳۸}

این عبارت از ارسطو بیانگر دو چیز است؛ اولاً ماده در عالم خارج و واقع حضور استقلالی و جدای از صورت ندارد لذا از این حیث جوهریت آن منتفی است. اما اگر صورت نه در مقابل جسم مرکب از ماده و صورت که جنبه ذهنی و منطقی است بلکه بلحاظ فعلیت و بودن یک چیز در خارج ملاحظه گردد، تعیین و تفرد و در نتیجه جوهریت آن حتمی است. ثانیاً از آنجایی که نفس نیز صورت و فعلیت افراد انسانی محسوب میشود، پس جوهریت انسان و در نتیجه انسانیت انسان نیز در جهان خارج به نفس او بستگی دارد. از تحلیل معنای نفس در متافیزیک میفهمیم که صورت برای ارسطو از دو حیث جوهر محسوب میشود:

۱- زمانی که جسم را در وعاء ذهن به دو جزء ماده و صورت تقسیم کنیم و نگاه منتزع و مستقل به صورت داشته باشیم، اگرچه صورت کلی محسوب میشود اما از آنجایی که هیچ کلی بی بدون مصادیقش نمیتواند وجود داشته باشد. بنابراین صورت جوهر ثانوی خواهد بود.

۲- زمانی که صورت را فعلیت جسم در نظر بگیریم، میتوان آن را بعنوان جوهر نخستین نیز که همان افراد محسوس و قابل اشاره است، تلقی کرد.

جوهریت نفس و ارتباط آن با جاودانگی

همه آنچه با بررسی معنای لغوی و اصطلاحی جوهر و تحلیل آن با توجه به بخش مقولات ارغنون و کتاب متافیزیک ارسطو انجام گرفته است، به این منظور بود که بتوانیم از این طریق راهی برای استنباط نظر ارسطو پیرامون جاودانگی نفس پیدا کنیم. در اینجا مجال پرداختن به این مسئله فراهم شده است و زمان

چیدن میوه درختی است که برای تناور شدن آن کوشیده ایم.

نتیجه‌گیری از مباحث ارسطو

با بررسی جوهر در مقولات و متافیزیک فهمیدیم که منظور ارسطو از جوهر محسوس، همان افراد خارج از ذهنند که دارای تشخیص و تعیین هستند. این افراد زیر نهاد اعراض و حالات جسمانی محسوب میشوند. اگر هم ارسطو جوهریت مفاهیم کلی را مطرح میسازد، منظورش مفاهیم کلی منتزع از موجودات خارجی هستند نه موجودات کلی بی که وجود مستقل و اصیل دارند. پس صحبت از وجود ایده‌ها و مثل افلاطونی و به تبعیت از آن صحبت از کلی انگاشتن صورت و نفس بمعنایی که افلاطون باور دارد، برای ارسطو مستدل و قابل پذیرش نبوده و در نتیجه مطابق اعتقاد او دوگانه انگاری نفس و بدن نیز منتفی است. در تقسیمبندی جوهر نیز، صورت از اقسام جواهر محسوس قلمداد گردیده است و از آنجایی که نفس برای ارسطو صورت جسم طبیعی آلی است، پس سخن گفتن از غیر مادی بودن و جاودانگی نفس بر اساس این تقسیمبندی در متافیزیک ارسطو جایی ندارد. همچنین با بررسی و تحلیل جواهر محسوس سه گانه ماده، صورت و جسم مرکب از این دو، فهمیدیم که جوهر اصلی برای ارسطو همان موجودات و فعلیتهای محسوس خارجی هستند که میتوان به آنها اشاره حسی کرد. این موجودات خارجی از آن جهت که میتوان آنها را به انتزاع ذهن و فراخور مباحث منطقی به ماده و صورت تقسیم کرد، تک فرد نامیده میشوند. اما اگر از منظر دیگری به جهان خارج نگاه کنیم، در خواهیم یافت که این جهان در واقع محل

۳۸. همان، ص ۳۱۴.

بروز فعلیتها است و ماده از این جهت امری عدمی محسوب میشود، زیرا آنچه مؤثر در جهان است، قوه و استعداد نیست بلکه فعلیت و ظهور است. پس با چنین نگاهی موجودات یا همان تک فردها را میتوان صورت نیز نامید. در نتیجه، نفس نیز بعنوان صورت و فعلیت موجودات ذی‌شعور و محسوس، جوهر نامیده میشود و طبیعتاً بخاطر اینکه عالم ماده، عالم تغییرات و دگرگونیهاست، صحبت از ثبات بعضی از فعلیتها و جاودانگی آنها بیمعنی است. پس در نظرگاه ارسطو، نفس که صورت برخی از اجسام و موجودات این عالم مادی است، فساد پذیر است.

جوهریت نفس در نظرگاه فارابی

از نظر فارابی جوهریت نفس فرع است بر اثبات تجرد آن و از این روی، دلایلی برای جوهریت نفس غیر از آنچه که برای تجرد نفس بیان کرده، اقامه نمیکند. در نظرگاه او با اثبات تجرد نفس، خود بخود جوهریت آن نیز ثابت میشود.

فارابی جوهر را در سه معنا بکار برده است: (۱) چیزی که قابل اشاره است و برای تحقق و وجود خود، محتاج موضوعی نیست. (۲) جنس، نوع و فصل نیز به یک معنا جوهرند، زیرا هم برای جوهر بمعنای اول — یعنی آنچه که قابل اشاره حسی است — محمول واقع میشوند و هم مقومات ذاتی آنها را تشکیل میدهند، مثلاً وقتی گفته میشود: «سقراط انسان است»، انسانیت بعنوان محمول ذاتی سقراط، مبین جنس و فصل او یعنی حیوان بودن و ناطقیت اوست. (۳) جوهر به یک معنا ماهیت هر چیزی از همه انواع مقولات، خواه جوهر و خواه اعراض را تشکیل داده و در تعریف آنها استفاده میشود. بعبارت دیگر، به مقوم ذات هر شیءیی جوهر آن شیء

■ صورت برای ارسطو

همیشه و تا ابد از جوهر محسوس

قلمداد میشود اما از نظر فارابی، نفس

دو نشئه را تجربه میکند؛ نشئه‌یی که

در آن جوهری بود محسوس و

نشئه‌یی که در آن به

جوهر نامحسوس تبدیل میگردد.

میگویند که با ترکیب آن مقومات و اجزاء، ذات آن شیء حاصل میشود. پس فارابی نیز بتبع ارسطو، ویژگی اصلی و حقیقی جوهر را در اصطلاح فلسفه سه چیز دانسته است:

(الف) هر چیزی که خاص و جزئی باشد، بنحوی که بتوان بدان اشاره کرد.

(ب) چیزی که در تحقق و موجودیت خود از جهت «لا فی موضوع» بودن، استقلال و استغنای ذاتی داشته باشد.

(ج) چیزی که قوام بخش و تشکیل دهنده ذات هر چیزی باشد.^{۳۹}

از میان معانی سه‌گانه، معنای سوم آن چیزی است که بیشتر در عرف مردم بمعنای جوهر مورد استفاده قرار میگیرد؛ اما معانی اول و دوم در فلسفه مورد توجه است و بتبع ارسطو مورد استفاده فارابی نیز بوده است. اطلاق جوهر بمعنای اولی همان اشخاص و افرادند که جزئیت داشته و قابل اشاره حسیند و در وجود خود محتاج غیر نیستند. در معنای دوم که همان اجناس و انواعند از آن جهت که در موضوع نیستند، اگرچه بر موضوع حمل میشوند، اطلاق جوهر بر آنها صحیح خواهد بود.

۳۹. فارابی، الحروف، ص ۱۰۱-۱۰۰.

از نظر فارابی^{۴۰} و^{۴۱} معنای سومی که برای جوهر ذکر شده است، معنای جوهر در اصطلاح عام است، مانند جوهر طلا، جوهر سنگ، جوهر آب و مانند اینها، که در فلسفه مورد بحث نیست. اما اطلاق عنوان جوهر بمعنای اول و دوم، معنای مصطلح آن در فلسفه است، همان معنایی که مورد نظر ارسطو بوده است. جواهر اولی، یعنی اشخاص که بمعنای نخست و حقیقی جوهرند، در وجود خود محتاج به موضوع نبوده و مشاراً الیه نیز نیستند ولی در معنای دوم، که جواهر ثانوی خوانده میشوند، مانند اجناس و انواع، وجودشان محتاج به جواهر اولی است و بعد از تحقق جواهر اول و بواسطه آنها در نفس تحصیل می‌یابند. پس فارابی نیز همان معنا و مقصود ارسطو را از جوهر میپذیرد و مطابق آن در جوهر بودن ماده، صورت و جسم مرکب از ماده و صورت سخن گفته و حکم به جوهریت آنها مینماید.

مقایسه فارابی با ارسطو

قبلاً گفته شد که ارسطو در متافیزیک، جوهر را به سه قسمت تقسیم میکند؛ ۱- جوهر محسوس و فناپذیر، ۲- محسوس و سرمدی یعنی اجرام سماوی و ۳- نامحسوس و سرمدی. منظور وی از جواهر محسوس عبارتند از ماده، صورت و جسم مرکب از ماده و صورت. بنابراین طبق این تقسیمبندی، صورت از اقسام جواهر محسوس قلمداد میشود و از آنجایی که نفس برای ارسطو صورت جسم طبیعی آلی است، پس صحبت از غیرمادی بودن و جاودانگی نفس بر اساس این تقسیمبندی در متافیزیک ارسطو جایی ندارد.

اما فارابی نفس را تا زمانی که کمالات ثانویه در آن ظاهر نشده است، صورت بدن مینامد ولی معتقد است با شروع فعالیت قوا، نفس دیگر صورت بدن

نخواهد بود زیرا در یک حرکت استکمالی، نفسی که قرین جسم و ماده جسمانی محسوب میشد با دریافت کمالات ثانویه، پای در وادی عالم تجرد میگذارد و بتدریج با دریافت معقولات بیشتری تخرلی از صورت و تلبس او به مجرد بودن افزون میگردد. بنابراین گرچه در مراحل اولیه حرکت تکاملی خود شبیه صورت است اما باید متوجه بود این تشابه صرفاً یک تشابه ظاهری است و نباید این مشابهت ظاهری، موجب نادیده گرفتن مابینت واقعی نفس از صورت باشد. همین مشابهت نیز فقط در مراتب پایین، وجود دارد و همین که نفس به مراتب بالای تکامل رسید، این مشابهت نیز رفته رفته کمتر میشود تا آنجا که چون نفس به عقل فعال میپیوندد و به درک کلیات نائل می‌آید، حقیقت آن از صورت بودن فاصله زیادی میگیرد و تا جایی که مابینت کامل حاصل مینماید و به جوهر بسیط روحانی تبدیل میگردد.

بنابراین از فحوای مباحث مطروحه فارابی در مورد معانی مختلف جوهر و در مقایسه با نظر ارسطو پیرامون جوهر و اقسام آن، میتوان نتیجه گرفت که فارابی تقسیم ارسطو از جوهر محسوس و نامحسوس را تلویحاً قبول میکند، با این تفاوت که برای فارابی نفس در ابتدای حدوث، بخاطر صورت بودن، جزء جواهر محسوس محسوب میشود، اما با فعلیت قوای ناطقه که در سایه دریافت معقولات و استکمال وجودی حاصل میشود به جرگه جواهر نامحسوس میپیوندد. پس تشابه ارسطو و فارابی در این است که هر دو فیلسوف، نفس را جوهر تلقی میکنند و تفاوت آنها در این است که صورت برای ارسطو همیشه و تا ابد از جواهر محسوس قلمداد میشود اما از نظر فارابی،

۴۰. همو، رسالتان فلسفیتان، ج ۱، ص ۲۸۷.

۴۱. همان، ص ۱۰۳-۹۸.

نفس دو نشئه را تجربه میکند؛ نشئه‌یی که در آن جوهری بود محسوس و نشئه‌یی که در آن به جوهر نامحسوس تبدیل میگردد.

جوهر از نظر ابن سینا

ابن سینا در آثار مختلف خود به تعریف جوهر پرداخته است. از جمله آنها، تعاریف پنجگانه‌یی است که وی در رساله «الحدود» برای جوهر بیان میکند:

- ۱- جوهر اسمی است مشترک که به ذات هر شیئی مانند انسان یا بیاض اطلاق میشود.
- ۲- هر موجودی که بذاته در وجود و تحقق خود، به ذات دیگری نیازمند نباشد.
- ۳- جوهر، ماهیتی است که شأنش این است که قبول اضداد میکند.
- ۴- هر ذاتی که وجودش در محل (وقائم به محل) نباشد.
- ۵- هر ذاتی که وجود او در موضوعی نباشد. (همین معنای اخیر است که فلاسفه از زمان ارسطو، آن را استعمال کرده‌اند)^{۴۲}.

بدین ترتیب با توجه به سعه مفهومی جوهر، هر موجودی میتواند بنابر تعاریف و تعبیر مختلف، جوهر باشد. بعنوان نمونه، هر موجودی مثل سفیدی و حرارت و حرکت با این که طبق نظر مشهور (مشائین) از زمره اعراض میباشند ولی تعریف اول جوهر - بمعنای ذات هر شیء - بر این موارد صادق و قابل اطلاق است. همچنین جوهر بمعنای اول، دوم، چهارم و پنجم بر مبدأ اول، خدای تعالی اطلاق میشود. اما بر اساس معنای سوم - قبول اضداد - خداوند جوهر نیست. همچنین هیولی، بمعنای چهارم و پنجم جوهر است. چرا که هیولی محل صورت است و خودش بدلیل استحالة تسلسل، قائم به محل دیگری

نیست و از آنجاکه محل اعم از موضوع است. بنابراین بطریق اولی در موضوع نیز قرار نخواهد گرفت. اما جوهر بمعنای پنجم بر صورت اطلاق میشود.^{۴۳} سخن شیخ در التعلیقات در باب چیستی جوهر، بر معنای پنجم منطبق است:

حدّ الجوهر أنّه الموجود فی الأعیان لا فی موضوع.^{۴۴}

وی در توضیح این تعریف، نکته قابل تأملی را بیان میکند که یکی از اشکالات معروف مسئله وجود ذهنی را رقم میزند. به اعتقاد او، آنچه در ذهن از جوهر حاصل میشود، خود، عرض است چراکه قائم به ذهن و نفس مدرک آن است و تعریف عرض بر آن صادق است نه جوهر:

والحاصل فی النفس فی هذا المعلوم المقول هو عرضٌ فیها، و هو غیر ماهیه الجوهر فلذا ینتقض بذلک حدّه و هو أنّه الموجود فی الأعیان لا فی موضوع.^{۴۵}

تجرد نفس از دیدگاه ابن سینا با توجه به تقسیمبندی

جواهر

ابن سینا در قیاس با ارسطو و حتی فارابی تصریح بیشتری در تبیین معنای جوهر و بیان اقسام آن دارد. او جوهر را به حصر عقلی در پنج قسم تحدید میکند و میگوید:

هر جوهری یا جسم است و یا غیر جسم، جوهر غیر جسم یا جزء جسم است و یا جزء جسم نیست بلکه بالجمله مفارق از اجسام است. جوهری که جزء جسم محسوب

۴۲. ابن سینا، رسائل ابن سینا، ص ۹۹.

۴۳. همان، ص ۱۰۰.

۴۴. همو، التعلیقات، ص ۱۴۶.

۴۵. همان، ص ۱۴۶.

■ نظر ملاصدرا اینست که ماهیت نفس با بدن تعریف میشود و غیر از این وجودی ندارد که بر اساس آن وجود، دیگر نتوان او را نفس نامید. از نظر او، اگرچه نفس، جسمانیة الحدوث است اما میتواند با استکمال وجودی و تحول ذاتی از قالب جسمانی فارغ شده و به عقل فعال متصل شود.

در تقویم بدن قایل نیست، بلکه آن را جوهر مفارقی قلمداد میکند که از ذاتیات بدن محسوب نمیشود.^{۴۷} از این روی تلقی صورت از نفس طبق تقسیمبندی‌یی که بوعلی از جوهر انجام میدهد، منتفی است و در عوض دوگانه انگاری نفس و بدن مبنایی است که وی در بحث جوهریت نفس بر آن پایبند است و مباحث را بر اساس آن جلو میبرد و این نکته دقیقاً مقابل آن چیزی است که در بررسی نظر ارسطو به آن رسیدیم.

جوهریت نفس بر مبنای تصرف تدبیری آن در بدن
از نظر ابن‌سینا جوهریت نفس بدلیل کمال بودن آن برای بدن نیست^{۴۸} - آنچنان که ارسطو معتقد است - زیرا کمال، یک مفهوم کلی است که مصادیق متعدد و ماهیات مختلفی را در بر میگیرد؛ گاهی کمال به حقیقتی اطلاق میشود که دارای موضوعی است که برای موجودیت نیازمند آن کمال است، مثل صور مادی. صور مادی از آن جهت کمال محسوب میشوند که ماده در فعلیت خود به آن وابسته است زیرا ماده

میشود، یا صورت آن است و یا ماده‌اش. اما جوهر مفارق از ماده یا بگونه‌یی است که علاقه تصرف تحریکی در اجسام را دارد که در این صورت نفس نامیده میشود یا از هر جهت مجرد از ماده است که عقل نامیده میشود.^{۴۶} منظور ابن‌سینا از جوهر مفارقی که تصرف تحریکی در بدن دارد، همان نفس است. پس بر مبنای این تقسیمبندی، نفس برای ابن‌سینا از همان آغاز، جزء اقسام جواهر غیر جسمانی محسوب میشود. بعبارت دیگر نفس نه خود جسم است نه ماده و صورتی که اجزای تشکیل دهنده جسم بحساب می‌آیند بلکه در نظرگاه ذات نفس جنبه غیرمادی دارد، اگرچه از جهت فعل علاقه تصرف در ماده، ویژگی انحصاری آن محسوب میگردد و آن را از سایر مجردات متمایز میسازد. از این تقسیمبندی نتیجه میگیریم، ابن‌سینا پیرامون مبحث نفس در قیاس با ارسطو مبنای متفاوتی دارد، بطوری که این مبنا در تقسیمبندی اقسام جوهر نیز خود را نشان میدهد.

۴۶. «ان کلّ جوهر فاما ان یکون جسماً و اما ان یکون غیر جسم، فان کان غیر جسم فاما ان یکون جزء جسم و اما ان لا یکون جزء جسم، بل یکون مفارقاً للا جسم بالجمله. فان کان جزء جسم فاما ان یکون صورته و اما ان یکون مادته. وان کان مفارقاً لیس جزء جسم فاما ان یکون له علاقة تصرف فی الجسم بالتحریک و یسمی نفساً. او یکون متفرقاً عن المواد من کلّ جهة و یسمی عقلاً»؛ ابن‌سینا، الشفاء، الهیات، ص ۶۰.

۴۷. «ان الجوهر اما بسیط او مرکب، اعنی من الاشياء الّتی منها ترکب الجوهر، اعنی المادة و الصورة و البسیط اما ان یکون غیر داخل فی تقویم المركب بل هو برئی مفارق. و اما یکون داخلا فی تقویمه، و الداخل فی تقویمه اما دخول الخشب فی وجود الكرسي، و یسمی مادة و اما دخول شکل الكرسي و یسمی صورة...».

۴۸. ابن‌سینا، النفس من کتاب شفاء، ص ۲۰.

ابن‌سینا در جای دیگری با تقسیم جوهر به مرکب و بسیط، صورت و ماده را جوهر بسیطی میدانند که قوام جسم به آنهاست، اما برای نفس چنین نقشی

فی نفسه مبهم و قوه محض بوده و این صورت است که فعلیتها و ظهورات مختلف را در قالب انواع و اشخاص برای ماده متحقق میسازد و بعبارت بهتر، صورت چیزی جز فعلیت ماده نیست.

کمال به اعراض نیز اطلاق میشود. اعراض برخلاف صور، به موضوعی که در آن قرار دارند، نیازمندند. اگرچه در هویت بخشی به یک نوع، آنگونه که صور مادی عمل میکنند، اعراض دخالتی ندارند اما به هر حال در تمایز و تعریف انواع مختلف نقش دارند، بنحوی که میتوان در تعریف منطقی ماهیات از آنها استفاده کرد^{۴۹}. بنابراین صورت و عرض هر دو کمال نوع بحساب می آیند و هر دو نیز دارای موضوعند با این تفاوت که صورت به موضوع خود نیازمند نیست لذا از جمله اعراض نبوده و جوهر محسوب میشود. پس ارسطو بدین دلیل نفس را جوهر مینامد که کمال و فعلیت بدن میباشد غافل از اینکه میتوان کمالی را در نظر گرفت که تخصصاً از امور دارای محل و موضوع خارج باشد و اساساً در هیچ موضوعی نباشد مثل نفس که بر خلاف صور و اعراض در هیچ موضوعی نیست و با وجود این، کمال محسوب میشود زیرا تدبیر بدن را بر عهده دارد. بنابراین از نظر ابن سینا سبب جوهریت نفس، چیزی که ارسطو بیان میدارد نیست بلکه نفس جوهر است زیرا میتواند جدای از بدن باقی مانده و بدون دخالت آن افعالی را انجام دهد. او در یکی از براهین خود به این مسئله اشاره میکند و میگوید: نفس بدون دخالت بدن افعالی را موجب میشود؛ هر آنچه اینگونه باشد، جوهر است^{۵۰}. پس نفس، هم کمال است اما نه به آن معنایی که ارسطو میگوید، و هم جوهر است اما متفاوت از جواهر سه گانه‌یی که ارسطو بیان میدارد. بدین ترتیب ابن سینا ضمن پایبندی به تعریف جوهر در فلسفه، با تبیین

دیگری که از معنای کمال و جوهر بودن نفس ارائه میدهد، دوگانه‌انگاری و تغایر ذاتی نفس از بدن را به عنوان اعتقاد خود تبیین میسازد.

دلایل ابن سینا برای جوهریت نفس

بوعلی - نسبت به فارابی - تصریح بیشتری بر جوهریت نفس دارد. او نخستین فیلسوفی است که بحث مستقلی در باب جوهریت نفس ارائه نموده و بر آن اقامه دلیل کرده است^{۵۱}. وی در رساله فی السعادة ده دلیل بر جوهر بودن نفس می آورد. جالب توجه این است که او جوهریت نفس را با استدلال بر مجرد آن اثبات مینماید. بعبارت بهتر، تمامی دلایلی که برای جوهریت نفس ارائه کرده است، در حقیقت مجرد نفس را اثبات میکنند نه جوهریت آن را و از آنجایی که با اثبات مجرد، جوهریت آن نیز ثابت میشود، میتوان گفت دلایلی بر جوهریت نفس نیز محسوب میشوند^{۵۲}. شاید به همین دلیل فارابی استدلال جداگانه‌یی غیر از آنچه برای اثبات مجرد نفس بیان داشته، برای جوهریت آن ارائه ننموده است.

در اینجا لازم است برای اثبات مدعای خود چند مورد از دلایل مذکور در رساله فی السعادة ابن سینا را بیان کرده و به تحلیل آنها بپردازیم.

۱- جسم نمیتواند موضوع و محل علم قرار گیرد زیرا در غیر این صورت لازم می آید که همه اجسام چنین باشند. اما این مسئله، خلاف آن چیزی است که ما از اجسام سراغ داریم. اگر کسی مدعی شود که

۴۹. در تعریف به رسم تام و ناقص، از اعراض خاص استفاده میشود و جزء تعاریف چهارگانه منطق محسوب میشود.

۵۰. همان، ص ۱۵-۱۳.

۵۱. پورحسن و منصور، «ابن سینا و مسئله جاودانگی

نفس»، ص ۵۴.

۵۲. ابن سینا، رسائل، ص ۲۶۹-۲۶۳.

اراده و مشیت خداوند بر این واقع شده که برخی از اجسام از چنین توانایی برخوردار باشند، میتوان جواب داد که فیض الهی واسع و بخل از ذات او دور است. اگر موجودی ذاتاً استعداد عروض صفتی را داشته باشد، خداوند دریغ نخواهد کرد. در ثانی این امر روشن است که وقتی جسمی، معقول قویتری را ادراک کند، بلافاصله بعد از آن قادر به ادراک معقول ضعیفتر نخواهد بود زیرا ادراک قوی، انفعالی را در او ایجاد میکند که نسبت به ادراک ضعیفتر ناتوان میشود. اما مشاهده میکنیم که محل معقولات با ادراک قوی نه تنها توانایی خود را برای ضعیفتر از دست نمیدهد بلکه در ادراک آنها قدرت و توانایی بیشتری را نیز بدست می‌آورد. اگر این جوهر جسم یا جسمانی بود، نباید توانایی او برای ادراک معقولات ضعیفتر افزایش می‌یافت. پس جوهری که انسان با آن درک معقولات میکند، جسم نیست بلکه جوهری غیر جسمانی است.^{۵۳}

۲- اگر جسم محل و موضوع معقولات باشد، نمیتواند دو معقول متضاد را همزمان ادراک نماید، ولی ما درمی‌یابیم که علم به متقابلها توأمان صورت می‌گیرد و این نشان میدهد که قابل و محل علم، جوهری غیر جسمانی است، مثلاً علم به رنگ سیاه و سفید همزمان میتواند صورت پذیرد در حالیکه یک شیء جسمانی در یک آن، نمیتواند هم پذیرای رنگ سفید باشد و هم سیاه.^{۵۴}

۳- اگر جسم محلی برای علم بود، لاجرم باید با قبول صور حکمیه منفعل میگردید زیرا انفعال در مقابل صور از ویژگی امور جسمانی است، ولی ما درمی‌یابیم که موضع و محل صور ادراکی، با ترکیب و تحلیل معلومات میتواند به صورتهای ادراکی جدیدی برسد و همچنین از مقدمات معلوم به نتایجی برسد

که قبل از آن برای ما مجهول بودند. در اینگونه مواقع، موضوع و محل صور ادراکی، منفعل نیست بلکه فعل انجام میدهد. اگر محل صور جوهر جسمانی بود، نباید شاهد تصورات و تصدیقاتی میبودیم که حاصل فعلند نه انفعال، ولی روشن است که این افعال موجودند، پس موضوع و محل ادراک جوهر غیر جسمانی است.^{۵۵}

چنانچه ملاحظه میشود ابن‌سینا در استدلال مذکور، اگرچه جوهریت نفس را با اثبات تجرد آن ثابت میکند؛ اما نیم‌نگاهی هم به مدبر بودن نفس نسبت به بدن دارد، زیرا به فاعلیت نفس در تصرف تدبیری نسبت به تصورات و تصدیقات اشاره میکند و استدلال خود را بر همین اساس پایه‌ریزی مینماید. نفس زمانی میتواند بدن را تدبیر نماید که منفعل صرف نباشد. هیچ موجود منفعلی از آن جهت که منفعل و متأثر است نمیتواند مدبر باشد؛ پس فاعلیت نفس در ترکیب و تحلیل تصدیقات و تصورات نشان میدهد مستقل از بدنی است که انفعال از خصوصیات ذاتی آن محسوب میگردد و این خود نشان میدهد که نفس جوهر روحانی است.

تفاوت دیدگاه ابن‌سینا با ارسطو

بدین ترتیب با مشاهده اقسام جوهر در بیان ابن‌سینا و همچنین دلایلی که برای اثبات جوهریت نفس از طریق اثبات تجرد نفس می‌آورد، بروشنی میفهمیم که برخلاف ارسطو برای ابن‌سینا غیر جسمانی بودن نفس، امری مسلم و محرز است نه یک امری مبهم و پیچیده. ارسطو اگر در زمین و طبیعت بدنبال نفس میگردد و برای اثبات آن

۵۳. همان، ص ۲۶۶-۲۶۵.

۵۴. همان، ص ۲۶۶.

۵۵. همان، ص ۲۶۷.

استدلال میکند و حتی در مورد تجرد جزئی از نفس (عقل) همیشه با تردید سخن میگوید، اما نفس برای ابن سینا جوهری است آسمانی که نحوه ارتباط آن با بدن زمینی، چالش پیش روی اوست نه خود اصل وجود غیرمادی آن. او در قامت یک فیلسوف مسلمان و بر اساس آموزه‌های دینی، وجود و تجرد نفس ناطقه را بعنوان یک پیشفرض در نظر میگیرد و در جهت مستدل و متقن کردن آن گام برمیدارد اما برای ارسطو اصل وجود نفس و ماهیت آن هنوز آنچنان شناخته نیست فلذا در بحث جوهر نیز، مباحث و تقسیمات جوهر را بنحوی انجام میدهد که نفس بعنوان اصل و مبدأ رفتار موجودات زنده در جرگه جواهر محسوس قرار گرفته و نامیرایی آن مورد واقع میشود.

البته لازم بذکر است، منظور از تطابق سخن ابن سینا با دیدگاه برآمده از قرآن صرفاً در اصل قبول تجرد نفس جاری و ساری است، چه بسا در جزئیات تفاوت‌هایی وجود داشته باشد. در مورد ارسطو نیز باید گفت، با توجه به بعد زمانی و مکانی از منبع وحی، طبعاً انتظار نمیرود مطابق دیدگاه وحیانی سخن گفته باشد. همین مسئله خود مبین افتراق مبنايي ابن سینا از ارسطو است زیرا بوعلی برخلاف معلم اول در محیطی کاملاً دینی رشد کرده و در فلسفه خود متأثر از مبانی دینی است.

تشابه و تمایز دیدگاه ابن سینا با فارابی

اگر بخواهیم به تفاوت هر دو فیلسوف مطابق تقسیم‌ی که ابن سینا از جوهر انجام داده پردازیم، باید بگوییم که نفس برای فارابی نخست از جوهری است که جزء جسم محسوب میشوند زیرا نفس، حدوث جسمانی و صورتگونه دارد، لذا علقه نفس و بدن، ذاتی است اما با بروز و ظهور قوای ناطقه انسانی، گویی انقلابی در ذات رخ میدهد و این جوهری که از اقسام جواهر مادی و جزء

نفس محسوب میشود، به جوهری مفارق از ماده تبدیل میشود که هنوز تا رسیدن به درجه انقطاع کامل، با بدن ارتباط دارد و علاقه تصرف در آن را تا تجرد کامل حفظ مینماید. در حالی که برای ابن سینا نفس از همان آغاز جوهری محسوب میگردد ذاتاً روحانی اما با علاقه تصرف و تدبیر در بدن. این علاقه ذاتی او نیست بلکه در مقام فعل و لازمه حرکت استکمالی اوست، از همین روی در نهایت میتواند از قفس تن رها شده و به ملکوت اعلی علیین صعود نماید.

نظر ملاصدرا

با وجود اینکه تبیین دیدگاه صدرالمتألهین شیرازی جزء اهداف این مقاله محسوب نمیشود اما با توجه به اهمیت آن و تأثیری که در فلاسفه و اندیشمندان بعد از خود برجای گذاشته، اشاره‌ی کوتاه به آن خالی از لطف نخواهد بود. ملاصدرا نظر مشائین در مورد نفس را نمیپذیرد و معتقد است نفسیت نفس در رابطه با بدن معنا پیدا میکند و از لوازم وجود نفس، ارتباط با بدن است؛ نه مانند نسبت پدری با پدر و فرزند با فرزند و یا مانند رابطه نویسندگی با نویسنده زیرا در هر کدام از این نسبتها ممکن است صاحبان آنها، از آن اوصاف و ویژگیها جدا شوند، مثلاً بناً از آن جهت که انسان است بناً نیست بلکه بناً بودن یک صفت و عرضی اضافی است که ممکن است از او منفک گردد. اما رابطه نفس و بدن چنین رابطه‌ی نیست. برخلاف ابن سینا که معتقد است نفس در مقام فعل و در ارتباط و تدبیر بدن، نفس نامیده میشود و گرنه بالذات هیچ ارتباط و سنخیتی با بدن جسمانی ندارد، نظر ملاصدرا اینست که ماهیت نفس با بدن تعریف میشود و غیر از این وجودی ندارد که بر اساس آن وجود، دیگر نتوان او را نفس نامید. از نظر او، اگرچه نفس، جسمانیة الحدوث است اما میتواند با استکمال

وجودی و تحول ذاتی از قالب جسمانی فارغ شده و به عقل فعال متصل شود^{۵۶}. وی معتقد است حرکت جوهری و استحاله ذاتی که از لوازم وجود نفس میباشد و از جسمانیها الحدوث بودن به روحانیه البقاء بودن ارتقا میدهد. اگر چنین اشتدادی برای نفسی اتفاق نیفتد، او همان صورت نوعیه برای جسم طبیعی خواهد بود. اما همین حرکت تکاملی و اشتداد وجودی و ترقی و تحول از عالم خلق بسوی عالم امر، نفس را مجرد و جاودانه میسازد^{۵۷}.

نتیجه‌گیری و جمع‌بندی

بیتریدید میتوان در مباحث مختلفی که ارسطو پیرامون نفس سخن گفته است، دلایلی هر چند اندک و گاهی مبهم بر تجرد و جاودانگی نفس پیدا کرد، اما با توجه به تحلیل مباحث مربوط به جوهر در مقولات و متافیزیک ارسطو، در می‌یابیم نفس برای ارسطو همواره جوهری است مادی که افتراقش از بدن و جاودانگی آن، ممکن نیست. این جوهر زمینی بوده و در زمین نیز دفن میشود، در حالیکه طبق مباحث فارابی در مورد جوهر در می‌یابیم که گرچه نفس از درون صورت - بعنوان جوهر زمینی - سر بیرون می‌آورد اما در نهایت میتواند به جوهری بسیط و روحانی تبدیل شود. لذا نفس برای او در آغاز جوهری است محسوس و سرانجام به جوهری نامحسوس بدل میگردد. اما بوعلی سینا از همان آغاز، در آسمانها دنبال نفس میگردد تا او را زمینی و پاینده بدنی عنصری سازد. پس نفس برای او ذاتاً جوهری مجرد است، ولی این نفس مجرد در طریق تکامل و فعلیت قوای نهفته خویش، در بدنی خاکی سکنا میگزیند تا با تصرف تدبیری در آن، از خاک سر بر افلاک نهد.

منابع

ابن رشد، تلخیص کتاب مقولات، قاهره، هیئته المصریه، ۱۹۸۰م.

ابن سینا، التعليقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.

— — — — —، النفس من کتاب شفاء، تحقیق آیت الله حسن‌زاده، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۲.

— — — — —، رسائل ابن سینا، قم، بیدار، ۱۴۰۰ق.

ارسطو، ارگانون، ترجمه میرشمس الدین ادیب سلطانی، نگاه، ۱۳۷۸.

— — — — —، درباره نفس، ترجمه علیمراد داودی، تهران، حکمت، ۱۳۶۹.

— — — — —، متافیزیک، ترجمه شرف الدین خراسانی، تهران، حکمت، ۱۳۷۹.

افلاطون، مجموعه آثار، ترجمه محمد حسن لطفی و رضا کاویانی، تهران، حکمت، ۱۳۷۹.

پورحسن، قاسم؛ منصوری، محسن، «ابن سینا و مسئله جاودانگی نفس»، تاریخ فلسفه، ش ۱۴، ۱۳۹۲.

خوانساری محمد، ایساغوجی و مقولات، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۳.

ذکیانی، غلامرضا، «در آمدی بر فلسفه منطق ارسطو»، حکمت و فلسفه، سال چهارم، شماره سوم، ۱۳۸۷.

فارابی، الحروف، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۸۶م.

— — — — —، رسالتان فلسفیتان، ج ۱، بضمیمه کتاب التنبیه علی سبیل السعاده، جعفر آل یاسین، تهران ۱۳۷۱.

کاپلستون، فردیک، تاریخ فلسفه، ج ۴، تهران، سروش، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰.

ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۸، تصحیح و تحقیق علی اکبر رشاد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳.

هالینگ دیل، ر.ج، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، ققنوس، ۱۳۸۱.

Aristotle, Gategorise, *in a new Aristotle reader*, translated by J. L. AcKriell, Oxford University Press, P992, 2a11-14, 1987.

Lowe, EJ, *Introduction to substance in philosophical studies*, Edited by steven D. Hales, Bloomsburg university, Wads Worth publishing company, 1996.

۵۶. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۱۰.

۵۷. همان، ص ۴۴۷.