

Al-Fārābī and His Interpretation of Aristotle's Ousia

Hamid Khosravani^{✉1}  | Hamidreza Mahboubi Arani² 

¹ Corresponding Author, PhD Candidate of Philosophy, Shahid Motahari University, Iran. Email: h.khosravani133@gmail.com

² Assistant Professor of Philosophy, Wisdom and Logic Department, Tarbiat Modares University, Iran. Email: h.mahboobi@modares.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 29 June 2021

Received in revised form 4 June 2022

Accepted 09 December 2022

Published online 13 August 2023

Keywords:

Ousia, Being, Substance, Thing, Quiddity, Essence, Personality

ABSTRACT

In ten of his works, Al-Fārābī discusses ousia/substance and its derivatives. Among these works, we frequently encounter quotations from Aristotle and Al-Fārābī's interpretation of them. He accepts the established meaning of ousia as substance and doesn't argue against its translation to *maujūd*, *Eyn*, *maahiy[y]at* and *zāt*. This article tries to show the similarities and differences between Al-Fārābī and Aristotle conceptions of substance and then to bridge between the two innovative theories of Al-Fārābī: one in his division of existence and another regarding his view on reality. In discussing the concept of substance, Farabi seeks to create a unity between Plato and Aristotle's views. In another way, this claim can be expressed that Farabi aims to create a unity between the book of metaphysics and Aristotle's treatise on categories. In this direction, his innovative theory of substance is born. Also, this paper shows some inconsistencies existing in his discussion, which makes his philosophical language even more ambiguous than Aristotle's in Metaphysics and subject to various interpretations. Finally, the relation between the concept of substance and the concepts of *shai* and *tashakhkhus* is discussed.

Cite this article: Khosravani, H. & Mahboubi Arani, H. R. (2023). Al-Fārābī and his Interpretation of Aristotle's Ousia, *Journal of Philosophical Investigations*, 17(43), 235-255. <http://doi.org/10.22034/JPIUT.2022.46749.2882>



© The Author(s).

<http://doi.org/10.22034/JPIUT.2022.46749.2882>

Publisher: University of Tabriz.

Extended Abstract

Introduction

In discussing the concept of substance, Al-Fārābī seeks to create a unity between Plato and Aristotle's views. It can be argued in another way that Al-Fārābī seeks to create a unity between the book of *metaphysics* and Aristotle's treatise on *categories*, and it is in this direction that his innovative theory of substance is born. Aristotle, in his treatise on *metaphysics*, considers ousia or substance as the same external particular thing such as "this tree is here" (Aristotle, 1998: 207); Or in another place in the same book, he considers the agent of distinguishing a thing from another thing to the substance, that is, its form. However, in his treatise on *categories*, he considers the essential concepts that are imprinted on foreign things in mind (Ackrill 1975: 2) as Plato, but unlike Plato, Aristotle believes the place of these concepts in mind (Ritter et al., 2014: 28); Al-Fārābī now states that it is both an external thing of substance and a concept derived from it; In the sense that external substance first exists, the external thing is a real substance, but in that the concepts derived from that thing are more stable and durable than an external thing, They take precedence over the substance. Among Al-Fārābī's works, in ten treatises and books, substance and its derivatives have been discussed in a scattered manner. In this article, we have stated all these cases and analyzed them.

Al-Fārābī's Innovation in the Discussion of Theory of Substance

Following this, Al-Fārābī's innovative theory of substance emerges in two ways: The first is that it leads to a new division of the external thing that Al-Fārābī calls "*maujūd*." The second case goes back to Al-Fārābī's view of reality. The second case goes back to Al-Fārābī's view of reality. Explain that, unlike Aristotle (who saw the identity, Personality, and color of objects as their form or Substance, meaning that objects are indeterminate and colorless substances to which God gives substantial color to them) Al-Fārābī, identifies objects (creatures) with their existence, which means that creatures are in the first place a senseless and colorless thing that God to give existence to them. In the text of the article, we have discussed these initiatives in detail.

Problem Statement

Thus, in discussing Al-Fārābī's concept of Substance, we encounter the following questions: What is Al-Fārābī's translation and interpretation of Aristotle's ousia? Is Al-Fārābī influenced by Aristotle's treatise on *categories* or the book of *metaphysics*? What could be the difference between Al-Fārābī's and Aristotle in the concept of Ousia or Substance? Is Substance a Quiddity or Being? If it is a kind of Being, why? And if it is of the Quiddity type, why? Are there any contradictions and ambiguities in Al-Fārābī's words in this discussion? If yes, where does it come from? According to Al-Fārābī's, what is the relationship between Substance and Personality? What is the connection between Thing and Being with Substance? What is the relationship between "being necessary in itself" and Substance?

Literature Review

Regarding literature review, no research has been done on this subject and issues among Iranian works. There is only one thesis that has been written and guided by us, and this article is, in fact, an abstract and its principle. Among the foreign works, only one article was found to be almost related. As its title suggests, it only briefly references Al-Fārābī in the letters about the primary and secondary Substance and ignores our problems in this article (Javadi 2007, 67-77).

Assuming the Meaning of Substance for Ousia

Al-Fārābī considers Aristotle's Ousia to mean substance; He has assumed the choice of the word of substance for Ousia (Khosravani; Mahboubi 1399: 66-68). Instead of answering why the substance was chosen, as an equivalent of Ousia and other equations were not chosen, Al-Fārābī only explains the substance. In other words, Al-Fārābī presupposes that Ousia means substance. Since Al-Fārābī was not fluent in Greek, he even made erroneous statements in translating some words such as "Sophistic" (Davari, 2002: 19). Al-Fārābī, when confronted with the Arabic translations of his time, which considered the equivalent of the ousia to be substance, only explains and defines the concept of substance; Perhaps this has led to a greater tendency towards *categories* and the topic of definition and Quiddity; Because in *categories* Aristotle also considers universes as substance, but in metaphysics, he has renounced this opinion and considers the object of outside the mind as ousia; With this interpretation of ousia, the equivalent should not be substance, but "Eyn" or "maujūd" will be the best equivalent. Al-Fārābī spoke sporadically of the substance and its types, and in some of the above-mentioned works, he either repeated the discussions about the substance or spoke similarly.

Conclusion

Al-Fārābī, like Aristotle, is ambiguous in his works on key philosophical topics such as Being, Substance, Thing, Quiddity, and Essence. Somewhere the object is called "Thing;" And in other places Being or Substance. The secondary substance is sometimes interpreted like Aristotle in the Book of *Categories*. Since Substance is more durable than external partial Substance, it is more worthy of being Substance; And sometimes Substance is only an "external particular thing." It is as if somewhere the personality of thing recognizes the Being, as Mulla Sadra points out; Elsewhere, he knows the personality of thing as Aristotle; And what makes one Thing different from another Thing is the "thing itself," which is sometimes called Identity, sometimes Essence, and sometimes Substance. Substance is sometimes referred to as "Quiddity" which does not exist until it is granted existence; And sometimes "Being" that it is neither **on** a subject nor **in** a subject. Somewhere he admits that the true definition of anything, including substance, is beyond human power, and sometimes offers definitions as if they were the true definition of Substance. It is natural, of course, that one who seeks to reconcile the views of Aristotle and Plato, who are fundamentally different in metaphysical foundations, in this way his words become more ambiguous than those of Aristotle.

خوانش فارابی از اوسای ارسطو

حمید خسروانی^۱ | حمیدرضا محبوبی آرائی^۲

^۱ (نویسنده مسئول)، دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه شهید مطهری (مدرسه عالی)، ایران. رایانامه: h.khosravani133@gmail.com

^۲ استادیار گروه فلسفه، حکمت و منطق، دانشگاه تربیت مدرس، ایران. رایانامه: h.mahboobi@modares.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

فارابی در ده اثر خود از جوهر و مشتقات آن به صورت پراکنده سخن گفته است. در این آثار، پی‌درپی به نقل‌قول‌هایی از ارسطو و تفسیر فارابی از آن نقل‌قول‌ها برخورد می‌کنیم. فارابی انتخاب لفظ جوهر برای اوسیا را فرض گرفته است؛ به این معنی که بر سر ترجمه آن به موجود، عین، ماهیت و ذات دعوایی ندارد و معنای آن را حمل بر جوهر می‌کند. این مقاله می‌کوشد شباهت‌ها و تفاوت‌های فارابی با ارسطو در بحث از مفهوم جوهر را تقریر کند و سپس از دل آن به دو نظریه ابتکاری فارابی پل بزند. آن دو نظریه یکی در بحث تقسیم موجود ظهور می‌کند و دیگری در نگرش فارابی به واقعیت. هرچند در این میان به چند ناسازگاری در کلام فارابی برخورد می‌کنیم که زبان فلسفی او را حتی بیشتر از زبان فلسفی ارسطو در متافیزیک ابهام‌آلود می‌کند. همین امر عاملی می‌شود که کلام فارابی قابلیت تفسیرهای متفاوتی داشته باشد. در نهایت درباره ارتباط مفهوم جوهر با مفاهیم شیء و تشخیص بحث می‌گردد.

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۰۸

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۰۳/۱۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۹/۱۸

تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۰۵/۲۲

کلیدواژه‌ها:

اوسیا، جوهر، تشخیص، شیء، وجود، ماهیت، ذات

استناد: خسروانی، حمید و محبوبی آرائی، حمیدرضا. (۱۴۰۲). خوانش فارابی از اوسای ارسطو، ۱۷(۴۳)، ۲۳۵-۲۵۵.

<http://doi.org/10.22034/JPIUT.2022.46749.2882>

ناشر: دانشگاه تبریز.



© نویسندگان.

مقدمه

فارابی در بحث مفهوم جوهر در پی ایجاد وحدت بین آراء افلاطون و ارسطو است. این ادعا را به گونه دیگری نیز می‌توان بیان کرد: فارابی در پی ایجاد وحدت بین کتاب *متافیزیک* و رساله *مقولات* ارسطو است و در این راستا است که نظریه ابتکاری وی در مورد جوهر متولد می‌شود. توضیح اینکه ارسطو در رساله *متافیزیک*، اوسیا یا جوهر را همان شیء جزئی خارجی مثلاً «این درخت در اینجا» می‌داند (ارسطو، ۱۳۷۷، ۲۰۷)؛ یا در جای دیگری در همان کتاب وجه تشخیص شیئی از شیء دیگر را به جوهر یعنی صورت آن می‌داند (ارسطو، ۱۳۷۷، ۲۶۴). اما در رساله *مقولات* مفاهیم ماهوی که از اشیاء خارجی در ذهن نقش می‌بندد (آکریل، ۱۹۷۵، ۲) را همانند افلاطون (اوزن، ۱۹۵۱، ۱۳۷-۱۵۴) جوهر می‌داند اما بر خلاف افلاطون موطن این مفاهیم را عالم مثل نمی‌داند بلکه ذهن می‌داند (ریتر، ۱۳۹۳، ۲۸)؛ حال فارابی بیان می‌کند که هم شیء خارجی جوهر است و هم مفهوم مأخوذ از آن؛ از آن حیث که ابتدا جوهر خارجی موجود می‌گردد اشیاء خارجی جوهر واقعی‌اند اما از آن حیث که مفاهیم مأخوذ از آن شیء دارای ثبات و دوام بیشتری نسبت به جواهر خارجی هستند اولی‌تر به جوهر بودن‌اند.

در پی این سخنان، نظریه ابتکاری فارابی در مورد جوهر به دو صورت ظهور می‌کند: صورت اول اینگونه است که باعث تقسیم‌بندی جدیدی از شیء خارجی که فارابی آن را «موجود» خطاب می‌کند می‌گردد. صورت دوم به نگرش فارابی به واقعیت بر می‌گردد. توضیح اینکه برخلاف ارسطو (که هویت، تشخیص و رنگ اشیاء را به صورت یا جوهر آنها می‌دانست به این معنی که اشیاء، ماده‌های نامتعین و بی‌رنگی‌اند که واهب‌الصور^۱ به آنها رنگ جوهری می‌بخشد) فارابی هویت و رنگ و تشخیص اشیاء (موجودها) را به وجود آنها می‌داند به این معنی که موجودات در ابتدا جواهری بی‌هویت و بی‌رنگ‌اند که واهب‌الوجود به آنها وجود می‌بخشد. در متن مقاله به تفصیل به این ابتکارات پرداخته‌ایم. بنابراین در بحث مفهوم جوهر نزد فارابی با این مسائل روبه‌رویم: ترجمه و تفسیر فارابی از اوسپای ارسطو چیست؟ آیا فارابی متأثر از رساله *مقولات* ارسطو است یا کتاب *متافیزیک*؟ تفاوت فارابی و ارسطو در مفهوم اوسیا یا جوهر چه می‌تواند باشد؟ جوهر نزد فارابی از اقسام ماهیت است یا موجود؟ اگر از اقسام موجود است چرا؟ و اگر از اقسام ماهیت است چرا؟ آیا در این بحث

^۱ ارسطو چستی اشیاء را با پیش کشیدن مسأله قوه و فعل حل و فصل می‌کند، بدین معنا که هیچ شیئی وجود بالفعل نداشته و از عدم مطلق نیز برنیامده است؛ بلکه موجودی که اکنون فعلیت دارد، از صورتی بالقوه که مقدم بر آن بوده ناشی شده است؛ اما هیچ امر بالقوه‌ای بدون علتی فاعلی که آن را فعلیت بخشد، امکان بالفعل شدن ندارد، چرا که بر اساس اصلی کلی در حکمت ارسطو، هیچ قوه‌ای به فعلیت نمی‌رسد، مگر این که تحت تأثیر وجودی قرار گیرد که پیش تر چنین فعلیتی را حائز بوده یا به دست آورده است. به باور ارسطو، در در جهان زیر فلک قمر، در هر گونه تولیدی، ماده تولید از علت فاعلی آن متمایز است و این علت فاعلی و صورت‌بخش را عده‌ای از شارحین ارسطو همچون اسکندر افروودیسی، فارابی، ابن سینا و ابن رشد همان عقل فعال می‌دانند (فارابی، ۱۴۱۳: ۲۸۹؛ ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۲، ۲) این تفسیر از بیان ارسطو زمانی قوت می‌گیرد که همین شارحین عقل مورد اشاره ارسطو در کتاب درباره نفس را حمل بر عقل فعال می‌کنند. (سجادی، ۱۳۷۳، ج ۲، ۱۲۸۷). ارسطو می‌گوید: «پس واجب است که در نفس نیز قائل به چنین تشخیصی باشیم. در واقع، از یک طرف، در آن، عقلی را تمییز می‌دهیم که چون خود تمام معقولات می‌گردد مشابه ماده است و از طرف دیگر، عقلی را که مشابه علت فاعلی است، زیرا همه ی آنها را احداث می‌کند به اعتبار این که ملکه ای است که مشابهت به نور دارد. زیرا به یک معنی، نور نیز رنگ‌های بالقوه را به رنگ‌های بالفعل تغییر می‌دهد و همین عقل است که چون بالذات فعل است، مفارق و غیر منفعل و عاری از اختلاط است...» (ارسطو، بی‌تا، ۷۵).

تناقضات و ابهاماتی در کلام فارابی وجود دارد؟ اگر آری از کجا نشأت می‌گیرد؟ از نظر فارابی جوهر با تشخص شیء چه ارتباطی دارد؟ ارتباط شیء و موجود با جوهر چیست؟ ارتباط واجب‌الوجود و جوهر چیست؟

در مورد پیشینه پژوهش در میان آثار ایرانی تحقیقی با این موضوع و مسائل صورت نگرفته است. تنها پایان‌نامه‌ایست که توسط نویسندگان این مقاله نوشته و راهنمایی شده است و این مقاله در واقع چکیده و اصل آن محسوب می‌گردد. در میان آثار خارجی مشخصا تنها یک مقاله تقریبا مرتبط یافته شد و همانطور که عنوان آن نیز نشان می‌دهد (تعریف و جوهر اولیه از نظر ارسطو و فارابی) فقط به توضیحات فارابی در *الحروف* درباره جوهر اولیه و ثانویه اشاراتی کوتاه داشته و به مسائل ما در این مقاله توجهی نداشته است (نک. جوادی، ۲۰۰۷، ۶۷-۷۷).

۱. جوهر در آثار فارابی

در میان آثار فارابی، در ده رساله و کتاب به صورت پراکنده، از جوهر و مشتقات آن سخن به میان آمده است:

۱. «جوهر الفلک» در رساله *تعلیقات* (فارابی، ۱۳۴۶، ۲۱)، ۲. «جوهر اول» و «جوهر» در رساله *الفلسفیتان* رساله ثانی قسمت جوابات لمسائل و سئل عنها (فارابی، ۱۳۷۱، ۸۹، ۸۸ و ۱۰۶)، ۳. «جوهر» در کتاب *الجمع بین رأی الحکیمین* (فارابی، ۱۹۶۰، ۸۱)، ۴. «جوهر»، «جوهر اول»، «جوهر ثانی»، «جوهر علی‌الاطلاق» و «جوهر الشئی» در کتاب *الحروف* (فارابی، ۱۹۷۰، ۱۰۲-۱۰۵، ۶۳، ۹۳، ۹۷ و ۹۸ و ۱۷۶-۱۷۸، ۱۸۱)، ۵. «جوهر اجسام السماویه» و «جوهر غیر جسمانی» در کتاب *سیاسه المدنیه* (فارابی، ۱۹۴۶، ۱۵۳ و ۳۹)، ۶. «جوهر اول» و «جوهر» در کتاب *المقولات* (فارابی، ۱۹۸۶، ۹۰-۹۲ و ۱۰۴)، ۷. «جوهر الطبیعی»، «جوهر النفسانی»، «جوهر»، «جوهر جسمانی طبیعی» و «جوهر الطبیعی» در کتاب *فلسفه ارسطو طالیس* (فارابی، ۱۹۶۱، ۸۹، ۱۲۳، ۸۷، ۹۴، ۹۴، ۱۱۵)، ۸. «جوهر» در کتاب *العباره* (فارابی، ۱۹۷۱، ۱۳۴)، ۹. «جوهر» در کتاب *التیاس* (فارابی، ۱۹۸۶، ۱۱۲)، ۱۰. «جوهر» در رساله *فی المله الفاضله* (فارابی، ۱۹۸۰، ۳۳).

۲. فرض گرفتن معنی جوهر برای اوسیای ارسطو

فارابی اوسیای ارسطو را حمل بر جوهر می‌کند؛ او انتخاب لفظ جوهر برای اوسیا را فرض گرفته است (نک. خسروانی؛ محبوبی، ۱۳۹۹، ۶۶-۶۸). به جای پاسخ به این سوال که چرا جوهر در برابر اوسیا انتخاب شد و سایر معادل‌ها انتخاب نشد، به بررسی خود واژه جوهر پرداخته است.^۱ به تعبیر دیگر، فارابی، جوهر معنی دادن اوسیا را مسلم دانسته است. از آنجایی که فارابی به زبان یونانی مسلط نبوده حتی در ترجمه بعضی کلمات مثل «سوفسطایی» بیانات اشتباهی داشته است (داوری، ۱۳۸۱، ۱۹). با روبه‌رو شدن با ترجمه‌های عربی

^۱ معادل‌های دیگری در دوران دارالترجمه رواج داشت از جمله معادل «عین» که ابن مقفع آن را وضع کرد. (ابن مقفع، ۱۳۵۷، ۱) این معادل بیشتر با معنای «being» همخوانی دارد زیرا به موجود جزئی در خارج اشاره دارد. اما دقیقا سرنوشتی که این معادل انگلیسی در غرب در برابر اوسیای ارسطو داشت، معادل فارسی «عین» نیز داشت؛ زیرا هیچ‌کدام توفیق نیافتند که به زبان رسمی فلسفه راه پیداکنند؛ اگر اینگونه می‌شد تغییرات بسیار ریشه‌ای در مباحث هستی‌شناختی چه در جهان غرب و چه در جهان اسلام روی می‌داد؛ اجمالا اینکه به جای نگاه جوهرنگارایانه نگاه شیءنگرایانه جایگزین می‌شد.

دوره خود که در مقابل اوسپا، جوهر را قرار داده‌اند فقط به توضیح و تعریف مفهوم جوهر می‌پردازد؛ شاید همین امر باعث شده است که گرایش بیشتری به مقولات و مبحث تعریف و ماهیت پیدا کند؛ زیرا در مقولات است که ارسطو کلیات را نیز جوهر می‌داند اما در متافیزیک از این رای عدول کرده است و خود شیء متشخص در خارج را به خودی خود اوسپا می‌داند؛ با این تعبیر از اوسپا معادل آن نباید جوهر قرار بگیرد بلکه «عین» یا «موجود» یا «شیء» بهترین معادل آن خواهند بود. فارابی، به صورت پراکنده، از جوهر و اقسام آن سخن گفته است. همچنین در بعضی از آثار ذکر شده بالا، برخی از همان مطالب را تکرار کرده است.

۳. تعریف جوهر (جوهر نزد مردم)

۳-۱. تعریف شرح‌الاسمی جوهر

وی ابتدا به تعریف لغوی جوهر نزد مردم (عندالجمهور) می‌پردازد. جوهر در زمان فارابی در زبان عامه مردم به چیزی گفته می‌شده است که هرچند (به تعبیر فارابی طبعاً) دارای ارزش نبوده اما به سبب ارزشی که در میان مردم برای آنها قرارداد شده، دارای ارج و منزلت و قیمت بالائی بوده است؛ مثل طلا و جواهرات (فارابی، ۱۹۷۰، ۹۷)؛ البته جوهر همان گوهر فارسی است که از این زبان وارد زبان رسمی آن روزگار یعنی عربی شده است (فارابی، ۱۹۷۰، ۹۸).

فارابی سپس بیان می‌کند که گاهی نیز مردم به کسی که از نظر اخلاق و منش، انسان خوبی است و همچنین دارای خانواده و طایفه اصلی باشد نیز می‌گویند که فلانی جوهری نیک دارد. اما اینجاست که ابتدا برای روشن‌سازی مفهوم جنس نیکو، نظریه ابتکاری خود درباره جوهر را ارائه می‌دهد و از دل همین تعریف عوام از جوهر به یک تعریف فلسفی پل می‌زند (محبوبی؛ خسروانی، ۱۳۹۹، ۴۸-۵۰)؛ به عبارت دیگر از اتصالات عرفی برای زبان فلسفی خود بهره می‌گیرد. جنس را به معنی فطرت می‌گیرد؛ و فطرت را نیز به معنی ماهیت انسان و قوام ماهیت را به ماده یا صورت و یا هر دو می‌داند (فارابی، ۱۹۷۰، ۹۹-۱۰۰).

در نتیجه فارابی معانی جوهر نزد مردم را منحصر در دو چیز می‌داند یکی سنگ‌های قیمتی و دیگری ماهیت اشیاء که قوام آن ماهیت نیز به ماده و صورت یا جمع بین آن دو است. اما اینکه چگونه می‌توان چنین نتیجه‌ای از این تعریف مردم از جوهر گرفت، مشکل به نظر می‌رسد زیرا وقتی مردم می‌گویند فلانی جنس خوبی دارد ظاهر کلام ارتباطی با ماده و صورت فلسفی ندارد بلکه در واقع این معنا به ذهن متبادر می‌گردد که فلانی دارای صفات اخلاقی نیکو و نیز نجابت و اصالت خانوادگی است.

۴. جایگاه جوهر در تقسیم‌بندی (موجود) نزد فارابی و ابتکارات فارابی در بحث جوهر

۴-۱. تقسیم وی از موجود

ابتکار فارابی در بحث جوهر، ابتدا به تقسیم وی از موجود و دوم به نگرش وی به واقعیت برمی‌گردد. در وهله اول اثبات می‌کند که ماهیت یک شیء از وجود آن جداست بنابراین همه اشیاء عالم مرکب‌اند و از این رو باید سلسله آنها به موجودی برسد که از هرگونه ترکیبی از جمله ترکیب از وجود و ماهیت عاری باشد؛ بنابراین موجود را در تقسیم اولیه به ممکن‌الوجود و واجب‌الوجود تقسیم می‌کند؛ آنگاه ممکن‌الوجودها یا جوهراند و یا عرض؛ که ماهیت آنها به نحو ذاتی و متافیزیکی پیش‌تر از وجود آنها تقرر دارد و این واجب‌الوجود است که وجود آنها را افاضه می‌کند.

طبق بیان خود فارابی که جلوتر به آن می‌پردازیم وجود جواهر نیز از نظر وجودی ماقبل وجود أعراض قرار دارد که ابتدا جواهر موجود می‌گردند سپس أعراض به تبع آنها موجود می‌گردند. وی جواهر را به عنوان ماهیتی بر می‌شمارد که در ذیل آن اجناسی به ترتیب قرار دارند که نه تنها برای آنها در خارج نحوه‌ایی از وجود قائل است بلکه از حیث آنکه نسبت به جواهر مفرد شخصی ثبوت، قوام و دائمیت بیشتری دارند جواهرتر از جواهر اولی‌اند (فارابی، ۱۹۸۶، ۱۱۷ و ۹۲؛ ۱۹۷۰، ۱۰۲؛ ۱۹۸۷، ۷۷). بنابراین برای فهم بهتر جایگاه جواهر نزد فارابی ناچاریم تعریف وی از وجود و ماهیت را مورد بررسی قرار دهیم؛ جواهر نزد فارابی را آنگاه می‌توان بهتر شناخت که بدانیم منظور فارابی از ماهیتی که وجود بر آن عروض و لحوق دارد چیست. از این طریق نیز می‌توان پی به تناقضات کلام وی در باب جواهر برد. در مورد دوم یعنی نگرش وی به واقعیت در قسمت بعدی به آن می‌پردازیم.

۲-۴. تمایز وجود و ماهیت نزد فارابی و فرق آن با ارسطو

فارابی اولین فیلسوف در تاریخ است که بحث تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت را مطرح می‌کند. البته پیش از وی، ارسطو پرسش از «هل هو؟» را با پرسش از «ما هو؟» متمایز می‌دانسته است اما آن را در عرصه ذهن مطرح کرده است (دینانی، ۱۳۸۴، ۲۰۲). همچنین مقولات دهگانه را از اقسام وجود بر شمرده است؛ در حالی که فارابی مقولات دهگانه را از اقسام ماهیت می‌داند (داوری، ۱۳۷۴، ۱۸). بعد از فارابی توماس آکویناس (۱۲۲۵ م) از فلاسفه قرون وسطی نیز همین تقسیم را داشته است؛ اما به یک واسطه یعنی ابن‌سینا (۱۰۳۷ م) آن را از فارابی گرفته است (ایلخانی، ۱۳۸۰، ۱۴۵). علاوه بر اینکه همانند ارسطو آن را در عرصه ذهن بیان کرده است (حکمت، ۱۳۸۹، ۲۷۱-۲۶۹)؛ به عبارت دیگر به عنوان یک تمایز ذهنی یا اصطلاحاً منطقی در نظر داشته‌اند.

۵. وجودشناسی ماهیات مرکب^۱ و نقش جواهر در این میان

۱-۵. تفاوت وجود و موجود

در مرحله بعد، فارابی به وجودشناسی ماهیت می‌پردازد و برای آن، اقسام مختلفی قائل است:^۲

الف: ماهیت به صورت «جمله، مجموع و سر بسته» که مدلول آن همان هویت متشخص خارجی است و همراه با أعراض است؛ مثلاً مفهوم انسان دلالت بر زید خارجی دارد و زید خارجی مدلول مفهوم انسان است؛ که مجموعه دال و مدلول را می‌توان «موجود» خواند (فارابی، ۱۹۷۰، ۱۱۶). ب: ماهیت به صورت جزء، جزء؛ یعنی جنس و فصل روی هم بر ماهیت ذهنی دلالت می‌کند. ج: حد و حدود تعریفی مفهوم؛ مثلاً مفهوم انسان به عنوان مدلول، جنس و فصل به آن دلالت می‌کند. این قسم را می‌توان «وجود خاص ماهوی» نامید؛ وجود خاص انسان، کمال ذاتی و ماهوی انسان است که افراد انسان در آن اشتراک دارند (فارابی، ۱۹۷۰، ۱۱۶). هر کدام از اجزای مقوم ماهیت، یعنی جنس یا فصل، به تنهایی ماهیت محسوب می‌گردند (فارابی، ۱۹۷۰، ۱۱۶). از این تقسیم‌بندی فارابی از ماهیت نکات ذیل استنباط می‌گردد:

^۱ منظور از ماهیات مرکب، جنس و فصل ارسطویی است که به عنوان تعریف کننده مفاهیم مشترک به کار می‌رود. در مقابل آن ماهیت بسیط قرار می‌گیرد که منظور مقولات دهگانه ارسطویی است.

^۲ برای تفصیل این بحث نک. (حکمت، ۱۳۸۹: ۲۵۴-۲۶۰).

اگر بخواهیم ترتیب بالا را خلاصه کنیم اینگونه می‌گوییم: ابتدا با شیء مشخص خارجی برخورد می‌کنیم که آن را همان «موجود یا هویت» می‌خوانیم که البته هم فارابی و هم ابن‌سینا تحت عنوان «وجود خاص فردی» آن را نیز بیان می‌کنند (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ۶۱)؛ سپس مفهوم وجود را از آن انتزاع می‌کنیم که در این مرتبه فقط موطن ذهن مهم است؛ آن را «وجود عام» می‌خوانیم؛ این مفهوم وجود همان است که در پاسخ به «هل هو» می‌آید و از هستی شیء خبر می‌دهد. سپس از ماهیت و چیستی آن موجود و هویت پرسش می‌کنیم که آن را «وجود خاص ماهوی یا ماهیت» می‌خوانیم (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ۶۱). فرق این وجود خاص با وجود خاص فردی در این است که وجود خاص ماهوی در ذهن شکل می‌گیرد؛ یعنی موجود دارای دو فرد است فردی ذهنی و فردی خارجی. فرد خارجی همان وجود خاص فردی است و فرد ذهنی وجود خاص ماهوی است.

وجود و ماهیتی که ارسطو در منطق خود از آن سخن می‌گفت^۱ مشابه وجود خاص ماهوی و وجود عام^۲ است، که تمایز آنها در موطن ذهن اظهر من الشمس است و نیازی به فلسفه‌پردازی پیرامون آن نیست. مهم این است که فارابی برای ماهیت در خارج، تقرری متفاوتی قائل است که به تعبیر وی در خارج از نفس موجود است: «ما له ماهیة ما خارج النفس، و إن كان عاماً، فإنه یقال بالتقدیم و التأخیر علی ترتیب» (فارابی، ۱۹۷۰، ۱۱۶-۱۱۸). «الموجود إنما یقال علی ما له ماهیة خارج النفس و لا یقال علی ماهیة متصوره فقط» (فارابی، ۱۹۷۰، ۱۲۸)؛ این ماهیت که خارج از نفس و در عالم عین موجود است فقط از طریق تعقل و استدلال درک می‌گردد.

۲-۵. جوهر و عرض دارای ماهیت مرکب نیستند

بنابر بیان صریح خود فارابی، جوهر و اعراض یعنی اجناس عالیه دارای حد و اجزا نیستند؛ یعنی ماهیت مرکب سه‌گانه ایی را که در بالا ذکر کردیم ندارند زیرا بسیط‌اند و هیچ چیزی در حد آنها اخذ نمی‌گردد. پس وجود خاص ماهوی آنها همان موجودیت و هویت آنهاست (فارابی، ۱۹۷۰، ۱۱۷)؛ اینجا مشکلی در فلسفه فارابی مطرح می‌گردد که در پایان این قسمت به آن به تفصیل می‌پردازیم اما اجمالاً به آن اشاره می‌کنیم: اگر جوهر، ماهیت مفهومی، ترکیبی و جنس و فصلی ندارد پس چرا حسن و حسین که مصداق جوهر محسوب می‌گردند هنگام تعریف آنها نه تنها برایشان ماهیت مرکب برمی‌شماریم بلکه آن ماهیت مرکب را نیز جوهر محسوب می‌کنیم؟ چون در هر جا که سخن از جوهر می‌راند ماهیات مرکب را نیز جوهر می‌داند.

از نکته بالا (یعنی از این که ماهیات بسیط یعنی جوهر و عرض ماهیت مفهومی ندارند) می‌توان حدس زد ماهیتی که فارابی در بحث تمایز وجود و ماهیت از آن دم می‌زند، منظور ماهیت مفهومی و ذهنی نیست که در صدر مبحث از آن سخن گفتیم؛ زیرا با آنکه اجناس عالیه ماهیت حدی و مفهومی و ذهنی ندارند و وجود عام مفهومی آنها همان موجودیت و هویت خارجی آنهاست اما در تقسیم بندی موجود نزد فارابی از اقسام ماهیت محسوب می‌گردند که وجود به آنها تعلق می‌گیرد. نکته مهم اینجاست که در بحث تمایز وجود از ماهیت که در گام بعدی به آن می‌پردازیم خود ماهیات بسیط که ماهیت مفهومی ندارند از آن رو فارابی آنها را نیز ماهیت می‌شمارد

^۱ ارسطو بحث از چیستی اشیا و تمایز آن با پرسش از هستی را در منطق بیان می‌کند. ارسطو در بیان چهارگونه پژوهش (مطلب) می‌گوید: ما چهار چیز را می‌پژوهیم: هست؛ «چرا هست»؛ «آیا هست»؛ «چیست» ارسطو، ۱۳۷۸، ۸۹ ب ۲۳-۲۶). بنابراین پرسش از چیستی جدا و متمایز از پرسش «هستی» و بعد از آن مطرح می‌شود. و این سرآغاز تمایز منطقی وجود و ماهیت است که احکام منطقی متفاوتی را نیز به دنبال دارد.

^۲ در پاورقی قبلی توضیح داده شد که ارسطو یکی از پژوهش‌ها را سوال آیا هست می‌داند و پاسخی که می‌آید مشابه همان وجود عام نزد فارابی است.

که «بسیطی هستند که هست یافته‌اند». همین یک ویژگی کافی است که اجناس عالیه را نیز صاحب ماهیت بشماریم. زیرا تنها بسیطی که «هست» نیافته خداست؛ بنابراین ماهیت نیز ندارد (فارابی، ۱۴۰۵، ۵۱). اما منظور از این ماهیت چیست؟

۳-۵. تقسیم موجودات به واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود (اجناس عالیه)

از آنجایی که ثابت می‌شود اشیاء عالم مرکب از وجود و ماهیت‌اند حتی اجناس عالیه در عین بسیط بودن، ماهیت متفرقه خارجی دارند؛ پس جهتی از ترکیب دارند؛ و چون مرکب‌اند، ممکن‌الوجوداند؛ و چون ممکن‌الوجوداند نیاز به علتی دارند که وجود آنها را افزوده کند و خود آن علت در نهایت باید یک موجود کاملاً بسیط باشد و از هر حیثیت ترکیبی مبرا باشد؛ وگرنه دچار تسلسل می‌گردیم. البته در همین جا می‌توان پل به این بیان زد که غرض از طرح تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت یکی اثبات واجب‌الوجود است و دیگری اثبات اینکه ماهیت واجب‌الوجود عین ذات (وجود) اوست (استرآبادی، ۱۳۵۸، ۲۸-۲۹).

ابن سینا نیز دلیل دیگری بر اینکه «وجود خاص ماهوی» که معنایی عام و مشترک است ذاتاً اقتضای «وجود خاص فردی» که هویت مشخص در خارج است را ندارد، بیان می‌دارد؛ هر شیئی که دارای ماهیت است یعنی وجود خاص مشترک ماهوی دارد برای تحقق عینی در خارج محتاج به علتی است که این وجود خاص فردی را افزوده کند (ابن سینا، ۱۳۸۱، ۲۲۳). می‌بینیم که موجود ممکن مرکب از ماهیت و وجود، دانسته شده است، همان چیزی که بعدها در شرح منظومه حاج ملاهادی سبزواری و اسفار ملاصدرا اینگونه انعکاس می‌یابد: «کل ممکن زوج ترکیبی له ماهیه و وجود» (سبزواری، ۱۲۹۸، ۵؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ۱۸۷) در واقع برگرفته شده از بیانی از فارابی است که «کل ممکن زوج ترکیبی» و «کل مرکب ممکن» (دینانی، ۱۳۶۰، ۴۷۴). دلیل دیگری که ابن سینا بر معلول و ممکن بودن موجودات ماهوی می‌آورد این است که وجود ممکن‌الوجود، عارض بر ماهیت اوست و چون عارض است، معلول است؛ پس هر شیء دارای ماهیت، معلول است (حکمت، ۱۳۸۹، ۴۵۰).

درست است که فارابی موجود را در تقسیم اولیه به دو قسم ممکن‌الوجود و واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود را نیز به وجود و ماهیت و ماهیت را به جوهر و عرض تقسیم می‌کند اما وی ابتدا بحث خود را با تمایز وجود و ماهیت آغاز می‌کند و آنگاه از این تمایز فلسفی پی به ممکن بودن اجناس عالیه و اینکه نیازمند علتی‌اند می‌برد.

۴-۵. واجب‌الوجود و نسبت آن با جوهر

از حیث دیگری نیز می‌توان تقسیم‌بندی دیگری از موجود و جایگاه جوهر در این تقسیم‌بندی نزد فارابی ذکر کرد؛ وی موجودات را به دو دسته ماهیت‌دار و بی‌ماهیت و دسته اول را به دو قسمت جوهر و عرض تقسیم می‌کند و از همین جهت، خداوند نه جوهر است و نه عرض؛ «کل ما کانت ماهیته غیر منقسمه فهو إما أن یکون موجوداً لایوجد و إما أن یکون معنی وجوده و أنه موجود شیئا واحداً، و یکون أنه وجود و أنه موجود معنی واحداً بعینه. فالموجود المقول علی جنس جنس من الأجناس العالیة فإن الوجود و الموجود فیها معنی واحد بعینه. و کذلک ما لیس فی موضوع و لا موضوع لشیء أصلاً فإنه أبداً بسیطاً ماهیته، فإن وجوده و أنه موجود شیء واحد بعینه» (فارابی، ۱۹۷۰، ۱۱۷).

توضیح بیان بالا این است که موجودی داریم که ماهیتی غیر منقسم (بسیط) دارد که موجود نشده است (لایوجد) و موجودی داریم که ماهیتش غیر منقسم (بسیط) است اما هست یافته است؛ که منظور همان اجناس عالیه‌اند یعنی جوهر و عرض که چستی آنها همانند

واجب الوجود همان هستی آنهاست. به عبارت فلسفی المقولات ماهیته‌م ایناتیم. گویا در کلام وی، تقابل بین جوهر و عرض تقابل عدم و ملکه است، یعنی موجودی نه جوهر است نه عرض، چون شأنیت هیچکدام را ندارد؛ ولی ارسطو تقابل بین اینها را تقابل سلب و ایجاب می‌داند؛ و بین جوهر و عرض واسطه ای قائل نیست؛ یعنی ارسطو می‌خواهد جوهر و عرض بودن را از درون مفاهیم بیرون بکشد و فقط به موجودات عینی نسبت دهد؛ اما فارابی، به جای اینکه مثل ارسطو بگوید: موجود عینی خارجی یا مستقل است (جوهر) یا غیر مستقل (عرض)، گفته است: «فکل ما هویته غیر ماهیته و غیر المقومات، فهویته عن غیره؛ فیجب أن ینتهی الی مبدأ لاماهیته له مباتنه للهویته» (فارابی، ۱۴۰۵ق، ۵۲). یعنی مقسم تقسیم برای اجناس عالی‌ه ماهیت است نه موجود عینی خارجی. این دلیل را نمی‌توان از نظر دور داشت که فارابی مسلمان است و جوهر و عرض از اقسام ماهیت قرار گرفتن زمینه مناسبی است برای وی که خدا را از دایره ماهیت خارج کند و آن را وجودبخش ماهیات بداند.

در عین حال باید بگوییم فارابی بر طبق همان تقسیم اول ارسطو در مقولات حرکت کرده است، چون او معتقد است کلیات هم می‌توانند جوهر باشند و هم عرض، اما در مابعد الطبیعه می‌گوید: موجود عینی خارجی یا جوهر است یا عرض و در این صورت خدا را هم می‌توان جوهر دانست. اما اگر گفتیم امور دارای ماهیت و مفاهیمند که یا جوهراند یا عرض، در این صورت چیزی که ماهیت ندارد، مفهوم هم ندارد و تقسیم جوهر و عرض را هم نمی‌پذیرد. اینکه اگر چیزی ماهیت نداشته باشد، مفهوم هم ندارد به این دلیل است که هر مفهومی ناشی از محدودیت مشارالیه خود است و اگر مشارالیه مفهومی، محدودیت نداشته باشد، مفهومی از آن مشارالیه در ذهن منعقد نمی‌شود و از همین رو از خداوند متعال هیچ مفهومی نداریم (ملکیان، ۱۳۷۷، ۲۱۴).

۶. جایگاه جوهر در نگرش فارابی به واقعیت و تفاوت آن با ارسطو

۶-۱. تشخیص اشیاء نزد فارابی و تفسیر ملاصدرا

ارسطو فعلیت شیء را به جوهر می‌داند یا به عبارت دیگر جوهر تحقق‌بخش شیء در عالم عین است؛ به این معنی که شیء^۱ را حاکی از جوهر می‌داند؛ و جوهر نیز همان صورت است. اما در مورد فارابی می‌توان این گونه گفت که وی نگرش ماهوی-وجودی به واقعیت

^۱ دلیل به کار بردن «شیء» به جای موجود هنگام سخن گفتن از ارسطو این است که اولاً ارسطو در متافیزیک و مقولات آن چیزی که خارج را پر کرده است را اصطلاحاً «این چیز: tode ti» مورد خطاب قرار می‌دهد؛ ثانیاً ارسطو موجود را به دلیل دارا بودن ماده، همیشه و ازلی می‌داند؛ پس موجود از ازل بوده و خواهد بود؛ مهم این است که واهب‌الصور فقط صورت که همان جوهر باشد را به شیئی (ماده) که از پیش بوده است اعطاء می‌کند. اما در مورد فارابی (هرچند از کلمه شیء به صورت مشترک لفظی استفاده می‌کند که گاهی معنای مدنظر ارسطو را از آن مراد می‌کند و گاهی معنای ماهیت ذهنی و گاهی معنای ماهیت موجوده اما در مجموع) باید از موجود سخن گفت؛ زیرا موجود نزد وی یعنی ماهیت یا جوهری که «هست» یافته است؛ یا به عبارت دیگر واهب‌الوجود به او وجود اعطاء کرده است. به عبارت دیگر وی نگاه موجودبین دارد (اما ارسطو نگاه شیء‌بین دارد که شیء همان جوهر و جوهر همان صورت است) به طور مثال «إن الموجود یقال علی الجوهر أولاً ثم علی کل واحد من سایر المقولات» (فارابی، ۱۹۸۶: ۱۱۲). «الموجود علی الإطلاق هو الموجود الذی إنما وجوده بنفسه لا بشیء آخر غیره». به طور کلی شیء نزد فارابی دو معنا را به همراه دارد: یکی به معنای ماهیتی است که یا موجود نگشته و هنوز به او وجود داده نشده است: «إنه لا یجوز أن تكون ماهیة الشیء سبباً لوجوده العارض للماهیة...» (فارابی، ۱۳۴۹: ۴). و یا ماهیتی که گاهی وجود خارجی ندارد بلکه وجود ذهنی دارد؛ «هل الشیء موجود» فإنما نطلب به بعد صدقه وجوده الذی هو به موجود بالفعل...» (فارابی، ۱۳۴۹: ۲۱۷).

دارد. یعنی ماهیتی که همان جوهر باشد به او «وجود» اعطا می‌شود و «هست» پیدا می‌کند؛ و مجموع آن «موجود متشخص خارجی» است که می‌توان آن را جوهر، اینیت و هویت نیز خطاب کرد (فارابی، ۱۹۷۰، ۳۶۵؛ ۱۳۸۱، ۵۲).

در مورد تشخیص نزد فارابی، صدرالمتألهین او را از میان سایر مشائیان متمایز می‌کند. وی قائل است که فارابی تشخیص موجود را به وجود می‌داند: «و الحق أن تشخص الشيء بمعنى كونه ممتنع الشرکه فيه بحسب نفس تصوره إنما يكون بأمر زائد على الماهية مانع بحسب ذاته من تصور الاشتراك فيه فالمشخص للشيء بمعنى ما به يصير ممتنع الاشتراك فيه لا يكون بالحقیقه إلا نفس وجود ذلك الشيء كما ذهب إليه المعلم الثاني فإن كل وجود متشخص بنفس ذاته...» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۱۰).

۲-۶. شاهد مثال‌های تفسیر ملاصدرا

با جست‌وجویی که در آثار فارابی صورت گرفت این عبارت ملاصدرا یعنی اینکه «تشخص شیء به نفس وجود آن شیء است» به این شکل در آثار فارابی یافت نشد؛ اما مشابه این بیان را با الفاظ متفاوت می‌توان پیدا کرد: «وجود الشيء بعد أن يعلم أن ما يعقل منه بالنفس هو بعينه خارج النفس إنما نعني به الشيء الذي به قوامه و هو فيه» (فارابی، ۱۹۷۰، ۲۱۴). «أشخاص الجوهر هي التي يقال إنها جواهر أول و كلياتها جواهر ثوان، لأن أشخاصها أولى أن تكون جواهر، إذ كانت أكمل وجودا من كلياتها» (فارابی، ۱۹۸۶، ۹۱). می‌توان اینگونه گفت که ارسطو موجود را در ابتدا ماده می‌داند^۱ که در مرتبه ذاتش بی‌رنگ است و همین که صورتی بر وی عارض می‌گردد به یک شیء رنگین تبدیل می‌گردد؛ یعنی اشیاء بی‌رنگ‌اند و رنگ آنها به جوهرشان که همان صورشان است می‌باشد (نک. محبوبی، ۱۳۹۰، ۱۹-۱۸)؛ و فارابی شیء را ابتدا ماهیت می‌داند که یا جوهر است یا عرض و همین که وجود بر آن عارض می‌گردد به یک شیء رنگین تبدیل می‌گردد، یعنی ماهیات بی‌رنگ‌اند و رنگ آنها به وجود آنهاست. توضیح اینکه فارابی در دو کتاب *فصوص الحکم* و *الحروف* هم صراحتاً بر تمایز ذهنی این دوگانه تأکید دارد و هم به طور مبهم، گویی به تمایز خارجی (بیشتر به معنای ذاتی و متافیزیکی) وجود و ماهیت اعتقاد دارد؛ که ماهیت، ذاتاً در بطن هر موجودی تشخیص داده می‌شود و وجود به آن تحصل و عینیت بخشیده است.

۳-۶. تشخیص اشیاء و تفسیری دیگر

با وجود نظر ملاصدرا و شاهد مثال‌هایی که برای نظرش ذکر شد، سخنان دیگری از فارابی موجود است که خلاف این بیان است. فارابی همانند ارسطو شیء جزئی خارجی را (که جوهر نیز می‌نامد) به صورت تمام‌قد و قائم به نفس متشخص از دیگر اشیاء می‌داند. یعنی نفسیت و اینیت شیء باعث تشخیصش از سایر اشیاء می‌گردد نه وجود آن. مویذ این سخن آن است که خود فارابی معترف است که اولاً آنچه جزئی در خارج را از افراد دیگر تشخیص داده است بر ما نامعلوم و از طاقت بشر بیرون است (فارابی، ۱۳۴۶، ۴).

ثانیا مگر اینکه بگوییم خود شیء به خودی خود باعث تشخیصش از شیء دیگر شده است: «هویة الشيء و عینيته و وحدته و تشخصه و خصوصيته و وجوده المنفرد له كل واحد و قولنا إنه هو إشارة إلى هويته و خصوصيته و وجوده المنفرد له الذي لا يقع فيه اشتراك»

^۱ هیلمورفیسم (همچنین hylemorphism) یک نظریه فلسفی است که توسط ارسطو در کتاب فیزیک ارائه شده است، که هر موجودی (ousia) ترکیبی از ماده و صورت است. ماده را بالقوه و صورت را بالفعل موجود می‌داند (Physics, 194b, 23-24).

(فارابی، ۱۳۴۶، ۲۱). در اینجا کلام فارابی شباهت بسیار زیادی با گفته ارسطو در متافیزیک پیدا می‌کند که خود شیء در اینجا را متفاوت از سایر اشیاء می‌داند.

۷. تفسیر فارابی از جوهر ارسطو (تقسیم جوهر به جوهر اولیه (ذات و جوهر علی الطلاق) و جوهر ثانویه)

۷-۱. جوهر اولیه و ثانویه از نظر ارسطو

ارسطو در مقولات، جوهر را به جوهر اولیه و ثانویه تقسیم کرده است (ارسطو، ۱۳۷۸، ۹)؛ ولی در مابعد الطبیعه از این مطلب عدول کرده است؛ فارابی نیز چنین تقسیمی را دارد که به آن می‌پردازیم. جوهر اولیه از نظر ارسطو به معنای «هر شیء عینی خارجی مشخص» می‌باشد (ارسطو، ۱۰-۱۲). مانند سقراط یا یک درخت خاص. جوهر ثانویه دارای اقسام مختلفی است که مراد وی همان جنس و نوع می‌باشد. روشن است براساس این تعبیر، جوهر ثانویه از سنخ مفاهیم است در حالی که جوهر اولیه، یک شیء خارجی مشخص می‌باشد (نوسبام، ۱۳۷۴، ۴۶).

ارسطو، معتقد است مثلاً اسب خارجی یک نوع جوهر است و مفهوم اسب هم نوع دیگری از جوهر. اولی را جوهر اولیه می‌داند و دومی را جوهر ثانویه و به همین ترتیب در باب همه مفاهیم و مصادیق خارجی آنها سخن می‌گوید (ارسطو، ۱۳۷۸، ۱۰). می‌توان گفت در نظر او جوهر ثانویه همان کلیات است. ارسطو گرچه به این دو معنا از جوهر در کتاب مقولات خویش اشاره می‌کند اما به گفته مفسران آثار وی در همه مواردی که در کتاب مابعد الطبیعه به مقوله جوهر اشاره می‌کند شیء عینی خارجی را مراد کرده است (ارسطو، ۱۳۷۷، ۴۷).

ارسطو پس از عدول از این تقسیم می‌گوید: آنچه در خارج است یا جوهر است یا عرض و این تقسیم مربوط به ذهن نمی‌شود، مفاهیم نه جوهرند و نه عرض، مثلاً کیف نفسانی به لحاظ کیف بودنش یک عرض است اما به لحاظ حکایت از خارج نه جوهر است و نه عرض. این اشیای عینی‌اند که یا جوهراند یا عرض نه موجودات ذهنی. فارابی به همین تقسیم بندی ارسطو اشاره می‌کند: «إن أرسطوطالیس یسمی المشار إلیه الذی لا فی موضوع الجوهر الأول و کلیاته الجواهر الثوانی، إذ کانت تلک هی الموجوده خارج النفس و هذه إما تحصل فی النفس بعد تلک، و سائر الأشیاء التی قیلت فی کتاب المقولات» (فارابی، ۱۹۷۰، ۱۰۲).

۷-۲. تفسیر فارابی از جوهر اولیه و ثانویه ارسطو

فارابی دقیقاً نظری خلاف رأی ارسطو در متافیزیک دارد و بیشتر تمایل به جوهر مفهومی (ثانوی) دارد و آنها را اولی‌تر به جوهر بودن می‌داند تا جوهر اولی (اشخاص). توضیح اینکه ارسطو در متافیزیک جوهر اولی را واقعی می‌داند و مفاهیم حاصل از آنها را جوهر واقعی نمی‌داند. در واقع وی بیشتر گرایش به نظر ارسطو در مقولات دارد هر چند نظر ارسطو در مقولات را مورد تفسیر قرار می‌دهد؛ سپس اینکه جوهر بودن جوهر ثانوی را زمینه‌ایی برای نظر اصلی خود می‌داند؛ یعنی بعد از اینکه موجود عینی به ماهیت و وجود تقسیم شد آنگاه ماهیت آن نیز دارای دو بخش است یکی جوهر و یکی عرض که وجود ابتدا جوهر را عینیت می‌بخشد و سپس عرض را؛ زیرا به واسطه این کار اولاً خداوند را از جوهر بودن ساقط می‌کند؛ ثانیاً برخلاف ارسطو که رابطه جوهر و عرض را سلب و ایجاب می‌داند؛ وی رابطه آنها را عدم و ملکه می‌داند؛ و ثالثاً بر اساس نظر اساسی وی که قائل به ماهیت متقرره در خارج است برخلاف نظر ارسطو که

ملاک تشخیص اشیاء خارجی را جوهر می‌داند، وی برعکس تشخیص اشیاء خارجی را وجود آنها می‌داند.^۱ حال چه در موجودات طبیعت که تلفیقی از صورت و ماده‌اند و چه در موجودات مجرد که صورت محض‌اند.

حال پرنرنگی ماهیت و جوهر بودن انواع و اجناس را به صراحت در کلام وی مشاهده می‌کنیم: انواع جواهر اولی که در ذهن نقش بسته‌اند جوهرتر از اجناس هستند. مثلاً در جوهری مثل انسان خارجی، نوعیت آن که در ذهن نقش بسته است نه تنها اولی‌تر از شخص خارجی بلکه جوهرتر از جنسیت آن یعنی حیوان بودن آن است (فارابی، ۱۹۸۶، ۹۲). از نظر فارابی از این جهت که جوهر ثانوی یعنی نوع و جنس، وجودشان وابسته به شخص خارجی است پس شخص خارجی جوهر واقعی است؛ زیرا تا شخص خارجی نباشد جنس و فصلی در ذهن شکل نمی‌گیرد؛ اما از جهت اینکه جوهر ثانوی ثابت و قائم و همیشگی است حتی اگر جوهر خارجی مضمحل شود و از بین برود، به جوهر بودن اولی‌تراند. زیرا با اضمحلال جوهر خارجی و اولی، جنس و فصل در ذهن همچنان پایدار می‌مانند (فارابی، ۱۹۸۷، ۸۹؛ ۱۹۶۰، ۸۶؛ ۱۹۷۰، ۱۰۲؛ ۱۹۸۶، ۹۲).

وی هر دو قسم را جوهر به معنای واقعی می‌داند و به قول وی «اسمی مشکک است» یعنی هم جوهر اولی و هم جوهر ثانوی جوهراند؛ اما جوهریت جواهر ثانوی بر جوهر بودن اشخاص خارجی می‌چربد. به عبارت روشن‌تر وی دو گونه جوهر می‌شناسد یکی آن واقعه خارجی یا همان شیء که جهان خارج را پر کرده است همه‌اش جوهر به حساب می‌آید؛ زیرا وجودی منحاز از دیگر اشیاء دارد؛ سپس اینکه بر روی پای خود ایستاده است و عوارض را با خود حمل می‌کند. این نوع جوهر به واسطه حواس فهمیده می‌شود؛ و یکی دیگر جوهری که در خارج است اما به واسطه عقل فهمیده می‌شود و در ذهن بر جوهر اولی (خارجی) حمل می‌شود. مثلاً هنگامی که گفته شود حمید انسان است هم خود حمید خارجی، جوهر است (اما جوهر اولی) و هم انسانیتی که از او فهمیده شده جوهر است اما جوهری که بر روی حمید سوار است اما به واسطه عقل فهم می‌شود. بنابراین جوهر اولی به واسطه جوهر ثانوی تعریف می‌شود. جوهر ثانوی نیز با خودش تعریف می‌شود. یعنی نوع را با جنس و فصل تعریف می‌کنیم.

به بیان بالا باید این نکته را افزود که فارابی ماده و صورت را در جوهر بودن اولی‌تر از حتی جواهر اولی می‌داند. «الشیء الذی یظنه ظان أنه هو صورة شیء و الذی یظنه ماده، فایاه یسمى الجواهر، أو یجعله أحرى ان یكون جوهرًا من المشار إلیه أو من نوع المشار إلیه» (فارابی، ۱۹۷۰، ۱۰۴). اینجا کلامش شبهات زیادی با کلام ارسطو در متافیزیک پیدا می‌کند. اینجا تناقضی در کلام فارابی پیدا می‌شود و آن این است که در جایی جوهر را از اقسام ماهیت می‌داند اما در اینجا صورت و ماده که فرض بر این است در خارج موجوداند را جوهر می‌داند.

۳-۷. تفسیر فارابی از جوهر اولیه ارسطو در مقولات

ارسطو در اوایل مقولات وقتی از اقسام مقولات سخن می‌گوید، شروع به توضیح جوهر نخستین و جوهر ثانی می‌کند و در ادامه نیز به توضیح سایر مقولات می‌پردازد. در این توضیح ارسطو از واژه‌های «بر» و «در» (در عربی به صورت فی و علی و در انگلیسی «in» و

^۱ نک. ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۰، برخلاف مشائینی همچون ابن‌سینا و بهمنیار که تشخیص موجودات را به عوارض می‌دانند و تشخیص عوارض را نیز به هیولی اولی: ابن‌سینا، المباحثات، (۱۳۸۱: ۱۷۴، ۲۸۰ و ۲۸۸؛ ابن‌سینا، تعلیقات، ۱۳۸۱: ۵۹؛ بهمنیار، ۱۳۷۵: ۵۰۵؛ ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۲۱؛ ۱۹۸۱: ۱۲ و لوکری، ۱۹۸۶: ۱۷۶.

«ON» بسیار استفاده می‌کند. به طور کلی می‌توان اینگونه توضیح داد که آن چیزی که نه بر (حمل بر) موضوعی است نه در موضوعی مثل این اسب یا آن درخت، جوهر نخستین است؛ بعضی چیزها هر دو هست مثل سفیدی که هم حمل بر موضوعی می‌شود و هم در چیزی است مثلاً در مورد سفیدی می‌گوییم: برف سفید است، یکی «فی» نیست؛ ولی «علی» هست مثلاً جوهر ثانی مثل رضا حیوان است یعنی نسبت داده می‌شود و حمل می‌شود؛ اما فی نیست؛ زیرا فی صفت اعراض است، حالت چهارم این است که فی هست؛ اما علی نیست که برای آن مصداقی وجود ندارد. فارابی دقیقاً به این بحث اشاره می‌کند (فارابی، ۱۹۷۰، ۱۰۴).

۸. ناسازگاری‌های کلام فارابی درباره مفهوم جوهر

بعد از این بیانات، اشکالاتی در مورد جوهر نزد فارابی به ذهن متبادر می‌گردد:

۸-۱. جوهر از اقسام ماهیت است یا وجود؟

اگر ماهیت مد نظر فارابی در بحث تمایز وجود از ماهیت را ذهنی بدانیم این اشکال به وجود می‌آید که در این صورت جوهر از اقسام ماهیت ذهنی قرار می‌گیرد و فایده‌ای جز تعریف ماهوی ندارد؛ همچنین در این صورت چگونه می‌توان شیء متشخص خارجی را نیز جوهر دانست؟ زیرا وی بارها همانند ارسطو در متافیزیک بیان می‌کند که شیء متشخص خارجی^۱ جوهر است نه مفهوم ذهنی آن؛ ثانیاً اگر ماهیت را خارجی (به معنای متافیزیکی) بدانیم این اشکال وارد می‌شود: فارابی اقسام «ماهیت تعریفی» را برمی‌شمارد (همانگونه که در قسمت‌های قبل نشان دادیم و گفتیم که آن را سه قسم می‌داند) و جوهر و عرض یعنی مقولات بسیط را از آن مستثنی می‌کند و قائل است مقولات دهگانه ماهیت تعریفی یا جنس و فصل ندارند؛ این را نیز می‌دانیم که طبق خارجی دانستن مقولات دهگانه، آنها ناظر به خارج بیان می‌گردند نه صرفاً ذهنی؛ حال چگونه است که مصداق جوهر خارجی، تعریف می‌شوند و دارای ماهیت می‌گردند؟ در چند جای مختلف به طور یکسان به آن اشاره می‌کند: (فارابی، ۱۹۸۶، ۹۲؛ ۱۹۷۰، ۶۳). این تناقض را چگونه می‌توان حل کرد؟ چگونه در یک جا، جواهری مثل حسن و حسین مورد اشاره، ماهیت ذهنی ندارند اما در جای دیگری قائل است که نه تنها ماهیات ذهنی (نوع، جنس و فصل) دارند بلکه خود، قسمی از جواهراند؛ و اتفاقاً اولی‌تر به جواهر اولی خارجی؟ در ادامه این چالش، تناقض دیگری به ذهن متبادر می‌گردد:

۸-۲. اگر جوهر بسیط است و ماهیت تعریفی ندارد چرا جنس، فصل و نوع نیز جوهر محسوب می‌گردد؟

گفتیم که ابن سینا قائل بود شخص مفرد خارجی (جوهر اولی در اصطلاح فارابی)، حد (ماهیت ذهنی) ندارد؛ اما ماهیت دارد و همین را دلیلی دانستیم بر اینکه منظور از ماهیت نزد فارابی، ماهیتی خارجی است. حال مسئله‌ای پیش می‌آید: اگر جوهر خارجی (اولی) نزد ابن سینا حد ندارد چرا نزد فارابی حد دارد و اتفاقاً آن حد و حدود را نیز قسمی از جوهر می‌داند؟ به عبارت دیگر می‌توان از فارابی اینگونه سوال کرد: اگر هر شیء متشخص خارجی (جوهر اولیه) دارای وجود و ماهیتی است و شما قائلید که جوهر بسیط است و ماهیت به معنای نوعی و جنس و فصل ندارد پس چرا اولاً ماهیت دارد و ثانیاً آن ماهیت را نیز جوهر می‌دانید؟

^۱ ابن سینا شیء متشخص خارجی مثل «این چیز» را با اصلاح «ما به‌الشئ هو هو» خطاب می‌کند. (ابن سینا، ۱۴۰۴، ۲۸ و ۳۴).

۳-۸. تقابل جوهر و عرض سلب و ایجاب است یا عدم و ملکه؟

فارابی در جای دیگری خلاف سخن خود که ماهیت واجب‌الوجود همان وجود اوست سخن گفته است. قبل از توضیح بگوییم که بر طبق این سخن فارابی به این نتیجه رسیدیم که تقابل جوهر و عرض عدم و ملکه است نه سلب و ایجاب؛ حال فارابی در جای دیگری بیانی دارد که گویی خداوند را نیز جوهر می‌داند: «إِنَّهُ (الموجود الأول) سبب أول لسائر الموجودات... و لذلك ليس لوجوده و جوهره عدم أصلاً، ... و أنه أزلّ بجوهره من غير أن يكون به حاجة في أن يكون أزلّياً إلى شيء آخر يمدّ بقاءه، بل جوهره كاف في ذلك... و بأنه غير منقسم الوجود و الجوهر و لا بوجه من الوجوه: لا بالقوة، و لا بالفعل، و لا بالقول» (فارابی، ۱۹۸۰، ۳۳). در نتیجه تقابل جوهر و عرض همانند ارسطو تقابل سلب و ایجاب می‌شود؛ و به تبع آن جوهر و عرض از اقسام وجود قرار می‌گیرند نه ماهیت. اینجاست که با یک تناقض دیگری در کلام فارابی روبه رو می‌گردیم.

۴-۸. موطن جواهر ذهنی کجاست و عامل تشخیص آنها به چیست؟

فارابی بارها اشاره می‌کند که ماهیات مرکب یعنی جنس و فصل نیز جوهر محسوب می‌گردند. در جای دیگری اشاره می‌کند آنچه باعث تشخیص شیء خارجی شده است خود نفس جوهر خارجی است (فارابی، ۱۳۴۶، ۲۱؛ ۱۹۸۷، ۸۹). اولاً اگر ماهیات مرکب نیز جوهراند، موطن مصادیق و خود مصادیق این مفاهیم یا ماهیات مرکب کجاست؟ ثانیاً عامل تشخیص آنها به چیست؟ مگر نه این است که شیء مشخص به شیئی می‌گویند که مانع از اشتراک دیگر اشیاء در او می‌شود، در حالی که ماهیات یا مفاهیم مرکب مانع از اشتراک نیستند زیرا کلی‌اند و کلی مانع از اشتراک نیست؛ کلی چگونه می‌تواند جوهر باشد؟

۵-۸. اگر مقولات ماهیت ندارند پس چرا جوهر از اقسام ماهیت است؟

اگر مراد از ماهیت نزد فارابی، در بحث تمایز وجود و ماهیت، همان ماهیات سه‌گانه مرکب باشد آنگاه این اشکال پیش می‌آید: چگونه جوهر و عرض یا همان مقولات دهگانه که به قول فارابی ماهیت ندارند از اقسام ماهیت قرار می‌گیرند؛ همچنین از لوازم این سخن این است که جوهر و عرض مقوله ذهنی باشند نه مقوله خارجی.

۶-۸. خلط بین اطلاقات عرفی و اطلاقات فلسفی

در فلسفه فارابی در بحث جوهر خلط میان کاربرد عام لفظ و کاربرد خاص یا فلسفی آن صورت گرفته است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۶، ۳۶۶). مثلاً آنجا که میان تعریف جوهر نزد جمهور مردم و ماهیت شیء ارتباط برقرار می‌کند؛ «المعانی التي يقال عليها الجوهر عند الجمهور. و هي كَلِمَاتُ تنحصر في شيئين، أحدهما الحجارة التي في غاية النفاسة عندهم، و الثاني ماهية الشيء و ما به ماهيته و قوام ذاته و ما به قوام ذاته إمّا مادته و إمّا صورته و إمّا هما معا» (فارابی، ۱۹۷۰، ۱۰۰). با این کار، معنایی که مردم از جوهر مراد می‌کرده‌اند را وارد فلسفه و سپس جوهر را طبق آن تعریف می‌کند.^۱ فارابی آنگاه که به تعریف جوهر نزد مردم می‌پردازد بیان می‌کند که وقتی مردم می‌گویند فلانی

^۱ البته این کار، بخود، نادرست نیست. فارابی تنها فیلسوفی نیست که چنین کرده است؛ مثلاً افلاطون هنگامی که از اوسیا سخن می‌گوید بین معنای عرفی و اصطلاحی آن (که در بین مردم آن زمان یونان رایج بود مثلاً «هنگامی که در بین کثرات به دنبال وحدتی می‌گشتند یا املاکی که به یک فرد خاص متعلق بود به آن وحدت و یا به آن فرد اوسیا می‌گفتند») با معنای فلسفی آن (که به معنی «متغیرها در عالم، وجود خود را از کلی‌ها دریافت می‌کنند») ارتباط برقرار می‌کند (محبوبی آرائی و خسروانی، ۱۳۹۹، ۶۸). البته آنچه مهم است این است که این ارتباط آنچنان می‌بایست زیاد باشد که جهتی را بتوان برای تشابه پیدا کرد.

از جنس به معنای اخلاق و طبع نیکویی برخوردار است منظور از جنس نیکو همان فطرت و فطرت نیز همان ماهیت انسان است که انسانیت انسان به آن است: «فلان جید الجوهر»، یعنون به جید الفطره التي بها يفعل الأفعال الخلقية أو الصناعية، و بالجملة الأفعال الإرادية. الفطره التي كان الناس يعنون بقولهم «الجوهر» إنما هي ماهية الإنسان، و هي التي بها الإنسان إنسان بالفعل» (فارابی، ۱۹۷۰، ۹۹). دلیل اینکه این امر یکی از ناسازگاری‌های کلام فارابی محسوب می‌گردد این است که پرش از یک معنای عرفی به یک معنای فلسفی برای کار فلسفی درخور نیست و فیلسوف باید به معنای فلسفی و حقیقی یک موضوع بپردازد نه اینکه از ابیادها و نبایدها و اصطلاحات عرفی مردم که از فلسفه آگاهی ندارند به یک معنای متافیزیکی و فلسفی پل بزند.

۸-۹. جوهریت یک شیء به وجود آن است یا به ماهیت آن؟ جوهر همان وجود شیء است یا ماهیت شیء؟

اگر قائل باشیم فارابی جوهر را از اقسام ماهیت می‌داند پس چرا اشاره می‌کند که جوهر آن چیزی است که وجود کامل تری دارد؟^۱ یعنی جوهریت یک شیء به وجود آن است؛ به عبارت دیگر جوهر همان وجود شیء است. پس جوهر باید از اقسام وجود قرار بگیرد نه ماهیت.^۲ فارابی، بیان می‌کند که رسیدن به حقیقت و تعریف حقیقی جوهر امکان‌پذیر نیست؛ از نظر او تنها چیزی که از جوهر می‌دانیم این است که موجودی است که در موضوعی نیست اما مسئله اینجاست که این خصیصه، حقیقتش نیست: «...أنا لا نعرف حقيقة الجوهر بل إنما نعرف شيئاً له هذه الخاصة و هو أنه الموجود لا في موضوع و هذا ليس حقيقته...» (فارابی، ۱۳۴۶، ۴).

از جانب دیگر فارابی به گونه‌ایی سخن می‌گوید که گویی حقیقت جوهر را پیدا کرده و آن را وجود آن شیء می‌داند: «..كان الذی هو لا علی موضوع و لا هو موضوع لشیء أصلاً بوجه من الوجوه، أحرى أن یکون جوهرًا، إذ كان أكمل وجوداً و أوثق...» «چیزی که نه بر موضوعی است و نه به هیچ وجه موضوع برای یک چیز است، احتمالاً جوهر باشد، زیرا در وجود کاملتر و موثق‌تر است» (فارابی، ۱۹۷۰، ۱۰۴). در نگرش فارابی هر شیئی که از وجود خارجی بهره‌مند باشد به جوهر بودن شایسته‌تر است. گویی همین که شیئی از وجود بهره‌مند باشد جوهر است اما آن وجودی جوهر است که کامل‌تر باشد؛ به این معنی که وجود خارجی داشتن باعث شده است نسبت به مفاهیم ذهنی مثل کلیات و نوع و جنس، قوام و استقلال بیشتری داشته باشد. این سخن می‌تواند یادآور تفسیر ملاصدرا از تشخص نزد فارابی است. آنجا که عامل تشخص شیء از نظر فارابی را وجود آن شیء می‌داند؛ زیرا از این عبارت فارابی می‌توان این برداشت را کرد که این وجود است که به جوهر تشخص و عینیت می‌بخشد.

نتیجه‌گیری

فارابی همچون ارسطو در آثارش در مباحث کلیدی فلسفی همچون شیء، موجود، وجود، ماهیت و جوهر دچار ابهام است. در جایی مشارالیه را شیء خطاب می‌کند؛ در جاهای دیگر موجود یا جوهر. جوهر ثانی را گاهی همانند ارسطو در مقولات مورد تفسیر قرار می‌دهد و از آن حیث که بقاء و دوام بیشتری نسبت به جوهر جزئی خارجی دارد اولی‌تر به جوهر بودن می‌داند؛ گاهی جوهر را فقط شیء جزئی

^۱ ارسطویی دآوری نکرده‌ایم بلکه به صورت پدیدارشناسانه موضوع را در سیاق متن بررسی کرده‌ایم.

^۲ حتی اگر قائل باشیم «جوهر از گونه‌های وجود خواهد بود اگر اعراض را نیز از گونه‌های آن بدانیم» باز هم این پرسش از فارابی مطرح است که آخر کدام یک درست است؟ جوهر و عرض از اقسام ماهیت است یا وجود؟ و متون فارابی استعداد هر دو تفسیر را داراست.

خارجی می‌داند. در جایی تشخیص شیء را گویی به وجود می‌داند همانگونه که ملاصدرا اشاره می‌کند و در جای دیگری تشخیص شیء را همانند ارسطو به صورت می‌داند؛ آن چیزی که باعث تفاوت یک شیء از شیء دیگر می‌شود را خود نفس شیء می‌داند که آن را گاهی هویت، گاهی اینیت و گاهی جوهر خطاب می‌کند. گاهی جوهر را «ماهیت» می‌داند که تا به آن وجود اعطا نشود موجود نمی‌گردد؛ گاهی نیز «موجود» می‌داند که نه در موضوعی است و نه بر موضوعی. در جایی اقرار می‌کند که تعریف حقیقی هر چیزی اعم از جوهر از قدرت بشر بیرون است و گاهی تعاریفی عرضه می‌دارد که گویی در مقام تعریف حقیقی جوهر است. البته طبیعی است کسی که به دنبال جمع زدن بین آراء ارسطو و افلاطونی است که به شدت از نظر مبانی متافیزیکی با هم متفاوت‌اند، کلامش دچار ابهاماتی بیشتر از ارسطو و نیز دچار ناسازگاری‌های درونی در گفته‌هایش می‌گردد.

به نظر می‌رسد این قابلیت ابهام‌زایی در کلام فارابی در بحث مفهوم جوهر از آنجا ناشی می‌گردد که وی در پی ایجاد وحدت بین آراء افلاطون و ارسطو است؛ یا فارابی در پی ایجاد وحدت بین کتاب *متافیزیک* و رساله *مقولات* ارسطو است. منظور این است که ارسطو در رساله *متافیزیک*، جوهر را همان شیء جزئی خارجی مثلاً «این درخت در اینجا» می‌داند؛ یا در جای دیگری در همان کتاب وجه تشخیص شیئی از شیء دیگر را به جوهر آن یعنی صورت آن می‌داند؛ اما در رساله *مقولات* مفاهیم ماهوی که از اشیاء خارجی در ذهن نقش می‌بندد را همانند افلاطون جوهر می‌داند اما بر خلاف افلاطون موطن این مفاهیم را عالم مثل نمی‌داند بلکه ذهن می‌داند. حال فارابی بیان می‌کند که هم شیء خارجی جوهر است و هم مفهوم مأخوذ از آن.^۱ از آن حیث که ابتدا جوهر خارجی موجود می‌گردد، اشیاء خارجی جوهر واقعی‌اند؛ اما از آن حیث که مفاهیم مأخوذ از آن شیء دارای ثبات و دوام بیشتری نسبت به جواهر خارجی هستند اولی‌تر به جوهر بودن‌اند.

نظریه ابتکاری فارابی در مورد جوهر به دو صورت ظهور می‌کند: صورت اول اینگونه است که باعث تقسیم‌بندی جدیدی از شیء خارجی که فارابی آن را «موجود» خطاب می‌کند می‌گردد. توضیح اینکه فارابی موجودات را به دو دسته ماهیت‌دار و بی‌ماهیت و دسته اول را به دو قسم یعنی جوهر و عرض تقسیم می‌کند و از همین جهت، خداوند نه جوهر است و نه عرض. موجودی داریم که ماهیتی غیر منقسم (بسیط) دارد که موجود نشده است (لایوجد) و موجودی داریم که ماهیتش غیر منقسم (بسیط) است اما هست یافته است؛ که منظور همان اجناس عالی‌اند یعنی جوهر و عرض که چستی آنها همانند واجب‌الوجود همان هستی آنهاست؛ به عبارت فلسفی میتوانیم بگوییم «المقولات ماهیتهم اینیاتهم». گویا در کلام فارابی، تقابل بین جوهر و عرض تقابل عدم و ملکه است، یعنی موجودی نه جوهر است نه عرض، چون شأنیت هیچکدام را ندارد؛ ولی ارسطو تقابل بین اینها را تقابل سلب و ایجاب می‌داند و بین جوهر و عرض واسطه ای قائل نیست؛ می‌خواهد جوهر و عرض بودن را از درون مفاهیم بیرون بکشد و فقط به موجودات عینی نسبت دهد؛ اما فارابی، به جای اینکه مثل ارسطو بگوید: موجود عینی خارجی یا مستقل است (جوهر) یا غیر مستقل (عرض)، گفته است: «فکل ما هویته غیر

^۱ ولی به دو معنا. توضیح آنکه فارابی ملاک جوهریت در عالم خارج را تقدم در وجود می‌داند؛ یعنی وجود آن ماقبل جوهر ذهنی عینیت می‌یابد؛ اما ملاک جوهریت در ذهن ثبات و دوام معنا و مفهوم نسبت به جوهر خارجی است. منظور فارابی اگر با مثال بیان شود اینگونه است که مثلاً «این سقراط» تا زمانی که از وجود مادی برخوردار است از آن نظر که جوهر خارجی آن تقدم در وجود و همچنین عینیت و استقلال خارجی دارد پس به جوهر بودن اولی است؛ اما زمانی که وجود مادی آن از بین می‌رود مفهوم سقراط همچنان دوام و ثبات دارد و از بین نمی‌رود.

ماهیت و غیرالمقومات، فهویته عن غیره؛ فیجب أن ینتهی الی مبدأ لاماهیتة له مبائنه للهویته» یعنی مقسم تقسیم برای اجناس عالیه ماهیت است نه موجود عینی خارجی.

چون در کلام فارابی جایگاه ماهیت به درستی مشخص نشده و معلوم نیست مراد وی از ماهیت در عروض وجود بر ماهیت چه نوع ماهیتی است به همین دلیل جوهر نزد وی دچار ابهام می‌گردد. مغالطه بزرگی که در کلام فیلسوفان ابتدایی ما مطرح بود و سهروردی به درستی به آن اشاره کرده است مغالطه خلط احکام عین و ذهن است؛ بدین معنی که ماهیت که یک مسئله ذهنی است و خاصیت آن تعریف است به خارج سرایت داده می‌شود که همین امر باعث شده فهم ما از جوهر نزد وی نیز همانند فهم ما از جوهر نزد ارسطو دچار ابهام گردد. در این تحقیق به هفت ناسازگاری در کلام فارابی در بحث جوهر اشاره کردیم. مشکلی که نگارنده را بیش از همه در این تحقیق درگیر کرده است، و بی‌ارتباط با مطالب بالا نیست، این است که در فلسفه فارابی در بحث ماهیت و جوهر، خلط عین و ذهن به حدی زیاد است که هرگاه به مسئله جوهر و ماهیت به نحو خارجی نظر می‌شود آدمی فکر می‌کند که بحث به طور کلی در فضای خارج از ذهن ارائه شده است و هرگاه به نحو ذهنی نظر می‌شود گویی که کاملاً در فضای ذهن بحث، طرح شده است و هیچ فرقی با جوهر و عرض نزد ارسطو در مقولات ندارد؛ اینجاست که کار ما را به غایت سخت می‌کند.

References

- Ackrill, J. L. (1975). *Aristotle's Categories and de Interpretatione*, Oxford University Press.
- Aristotle. (1987). *Metaphysics*, translation based on the Greek text, translated by Sh. Khorasani, Hekmat. (In Persian).
- Aristotle. (1999). *Aristotle's Logic (Organon)*, translated by Sh. Adib Soltani, Negah Publishing Institute. (In Persian).
- Aristotle. (2006). *The Physics*, translation based on the Greek text, Translated by M. H. Lotfi, Tarhi No, (In Persian).
- Aristotle. (unpublished). *In the soul*, introduction and research by A. R. Badawi, Dar al-Qalam, (In Persian).
- Astarabadi, M. T. (1979). *Sharh e Fusus al-Hikma Abu Nasr Farabi*, Institute of Islamic Studies, University of Tehran, McGill University, Montreal - Canada University Press. (In Persian).
- Bahmanyar, M. (1995). *Al'tahsil*, University of Tehran. (In Persian).
- Davari, R. (2002). *Farabi Philosopher of Culture*, Saghī. (In Persian).
- Davari, R. (2005). *Farabi*, Tarh-e No. (in Persian).
- Edwards, P. (2000). *History of Metaphysics*, translated by Sh. Pazouki, Institute of Humanities. (In Persian).
- Farabi, M. (1951). *Resalatan al-falsafiyatan*, published by J. Al-Yasin.
- Farabi, M. (1960). *The Summary of the Wise Opinions of the Divine Plates and Aristotle*, research by A. Nader, Catholic Printing Press.
- Farabi, M. (1961). *The Philosophy of Aristotle*, Research by M. Mehdi, Publication of the Poetry Magazine.
- Farabi, M. (1964). *Ketab e Siasat al-madania*, research by F. Najjar, Catholic publishing house.
- Farabi, M. (1967). *Treatise on Comments*, Publication of the Ottoman Encyclopedia Assembly.
- Farabi, M. (1970). *Al-horooq*, Research by M. Mehdi, Dar Al-Mashreq Publishing.

- Farabi, M. (1970). The treatise of Zinon al-Kabir al-Yunani, from the *Treatises of al-Farabi*, Publication of the Assembly of the Ottoman Encyclopedia.
- Farabi, M. (1971). *Sharh e al-Farabi bar al-ebara e arastoo*, research and study by K. al-Isu'i and S. M. al-Isu'i, Nashr-e Dar al-Mashreq.
- Farabi, M. (1980). *Resale e fi melat Al-Fadhilah*, Research by A. R. Badawi, Ch. II, Dar Al-Andalus Publishing.
- Farabi, M. (1984). *Fusus al-Hakam*, research of M. H. Al-Yasin, Bidar Publishing. (In Persian).
- Farabi, M. (1986). *Al-Qiyas*, research by R. Al-Ajam, Dar Al-Mashreq Publishing.
- Farabi, M. (1986). *Farabi's Categorises*, research by R. Al-Ajam, Dar Al-Mashreq Publishing.
- Farabi, M. (1987). *Answers to the Questions Asked from Him* Research by J. al-Yasin, Dar al-Manahil Publishing.
- Farabi, M. (1992). *Al-ā'māl al-falsafītha*, Introduction, Research and Commentary by J. Al-Yasin, Dar Al-Manahil, (in Persian).
- Farabi, M. (2002). *Fusus al-Hikma*, with the description of S. I. Shanb Ghazani & A. Ojabi, Publication of the Association of Cultural Works and Honors. (In Persian).
- Hassanzadeh Amoli, H. (1986). *Nosousol hekam bar fosousol hekam*, Raja. (In Persian).
- Hekmat, N. (2010). *Ibn Sina Metaphysics*, Elham. (In Persian).
- Ibn Muqaffa, A. (1978). *Al-Manteq*, Introduction and correction by M. T. Daneshpajoo, Publication of the Iranian Philosophy Association. (In Persian).
- Ibn Sina. (1983). *Shifa (logic, theology, nature)*, research by Saeed Zayed & et al, Library of Grand Ayatollah Marashi Najafi. (In Persian).
- Ibn Sina. (1983-1985). *Shifa*, Published by Ibrahim Madkour & et al. (In Persian).
- Ibn Sina. (2002). *al'mobahisat*, Boustan e Ketab. (In Persian).
- Ibrahimi Dinani, G. H. (1981). *General philosophical principles in Islamic philosophy*, Institute of Cultural Studies and Research. (In Persian).
- Ibrahimi Dinani, G. H. (2005). *Ibn Rushd's brilliance in the wisdom of the peripatetic*, Tarh-e No. (in Persian).
- Ilkhani, M. (2001). *Metaphysics of Boethius*, Elham. (in Persian).
- Jahami, J. (2002). *Encyclopedia of Al-Kandi and Al-Farabi Terms*, The Lebanese School of Publishers.
- Javadi, M. (2007). *Aristotle and Farabi on the Definition and Priority of Substance*, Publications of the Austrian Ludwig Wittgenstein Society.
- Khosravani, H. & Mahboubi Arani, H. R. (2021). Aristotle's Ousia and its Translation into Substance and Reality, *Journal of History of Philosophy*, 3(43), 41-62. <https://philosophy.tabrizu.ac.ir/journal/authors.note> (in Persian).
- Lokri, M. (1986). *Bayan al-hagh be zeman al-sedgh*, Amir Kabir. (In Persian).
- Mahboubi Arani, H. R. (2012). The Doctrine of Prime Matter in Aristotle Science of Nature, *Journal of metaphysics*, 3(11). https://mph.ui.ac.ir/article_19168.html?lang=en {in Persian}.
- Mahboubi Arani, H. R; Khosravani, H. & Hodjati, M. A. (2019). On the Translation of Aristotle's Ousia as Substance *Journal of History of Philosophy*, 1(41), 65-88. <http://hop.mullasadra.org/En-Article/13980813193273>, (in Persian).

- Malekian, M. (1998). *History of Western Philosophy*, Vol. 1, Howzeh Research Institute and University. (In Persian).
- Mohsen Afnan, S. (1983). *Philosophical Dictionary*, Dar Al-Mashreq Publishing (in Persian).
- Nussbaum, M. C. (2001). *Aristotle*, Translated by E. Fooladvand, Tarh-e No Publishing. (In Persian).
- Owens, J. (1951). *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*. Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Ritter, J. & et al. (2014). *Historical Dictionary of Philosophy Concepts*, Vol. 2, Samt. (In Persian).
- Ross, C .D. (1998). *Aristotle*, translated by M. Ghavam Safari, Fekre Rooz. (in Persian).
- Sadr al-Muta'allehin Shirazi, M. (1981). *Al-Hikma al-Muta'aliyyah fi al-Asfara al-Arba'a*, Dar al-Ahyaa al-Tarath al-Arabi.
- Sadr al-Muta'allehin Shirazi, M. (1982). *Al-Shawahid al-Rububiyyah*, suspension and correction by J. Ashtiani, University Publishing Center. (In Persian).
- Sajjadi, J. (1994). *Islamic Culture and Education*, University of Tehran Press, (in Persian).
- Shamsuddin, M. (1993). *Explanation of the Wisdom of Illumination*, Research by H. Ziaei, Institute of Cultural Studies and Research. (In Persian).
- Yazdanpanah, Y. (2017). *Report, Description and Evaluation of the Philosophical System of Sheikh Shahabuddin Suhrawardi*, Vol. 1, Samt. (In Persian).