

جوهر در نظر لاک

محمد حکاک^۱

چکیده

یکی از مفاهیم اساسی فلسفه و از مسایل جاودان آن مفهوم و مسئله جوهر است. جوهر خواه از لحاظ معرفت‌شناختی و خواه از لحاظ وجودشناختی اهمیت اساسی در فلسفه دارد و غالب فیلسوفان بدان پرداخته‌اند. جان لاک، مؤسس فلسفه تجربی انگلستان، نیز در کتاب تحقیق در فهم بشر در خصوص جوهر و نحوه حصول آن در ذهن بحث کرده و از آن رهگذر به وجود خارجی آن قائل شده است. در نظر او، تصور جوهر حاصل یک فرض و یک استنباط معقول است؛ و آن اینکه کیفیات نمی‌توانند قائم به خود باشند. نزد لاک، ما از جوهر تصویری جز تصور یک زیرنهاد که اعراض بر آن استوارند نداریم. جوهر حاصل هیچ تجربه‌ای نیست، خواه احساس و خواه مراقبه و درون‌نگری. بنابراین، باید گفت لاک در اعتقاد به تصور جوهر از مبنای اصالت تجربه عدول کرده است، همچنان که در اعتقاد به وجود خارجی آن. زیرا وی نه به تصور مقدم بر تجربه عقیده دارد و نه به تصدیق مقدم بر تجربه. در این مقاله، با ارائه مبنایی تجربی برای جوهر، اعتقاد به تصور آن مستلزم عدول از اصالت تجربه محسوب نشده، اگرچه لاک، خود متفطن به این مبنا نبوده است. اما، البته، اعتقاد به وجود خارجی جوهر که بر پایه یک اصل عقلی مقدم بر تجربه است، مستلزم دست کشیدن از این مبنای اصالت تجربه که هیچ اصل مقدم بر تجربه‌ای وجود ندارد، قلمداد شده است. حاصل آنکه بر مبنای اصالت تجربه‌ای که لاک عرضه می‌کند می‌توان به تصور جوهر قائل شد اما به وجود خارجی آن نه.

کلیدواژه‌ها: جوهر، لاک، اصالت تجربه، احساس، مراقبه.

جان لاک مؤسس فلسفه تجربی انگلستان است، جریانی که با جرج بارکلی ادامه یافت و توسط هیوم صورت کامل خودش را حاصل کرد. (Ayer, 1991, P. 15) او «همچنان بعد از سیصد سال چهره‌ای اصلی در فلسفه و متفکری کلیدی برای فهم فرهنگ و مقولات جامعه جدید است». (Rogers, 1994, P. 1) یکی از تصوراتی که لاک در کتاب خود - تحقیق در فهم بشر - از آن بحث کرده تصور جوهر است: نحوه حصول آن در ذهن و وجود مابازای آن در خارج. به بیان دیگر، او از جوهر هم از لحاظ معرفت‌شناختی بحث کرده است و هم از لحاظ وجودشناختی. «مفهوم جوهر در کتاب تحقیق، مفهومی است تقریباً منتشر در تمام کتاب و درست به همان اندازه مهم، طوری که می‌توان آن را رشته اتصال مباحث کتاب دانست». (Ayers, 1996, v2, P. 15) علت پرداختن او به مسئله جوهر برای اهل فلسفه کاملاً روشن است، چه جوهر از جمله مسایل اصلی این دانش و از ماجراهای همیشگی آن است: هم تصور آن جایگاهی اساسی در ذهن دارد و هم وجود آن از منزلت وجودشناختی مهمی برخوردار است. عقل وحدت‌گرایی آدمی در پی آن است که کثرات اعراض را در هر شیئی به امری واحد در پس آنها ارجاع دهد و به جای کثیر از امری واحد سخن بگوید.

به علاوه، عقل به دنبال امر ثابت است و برای او دستیابی به امر ثابت درجه‌ای برتر از معرفت است تا دستیابی به امور متغیر. عقل با رسیدن به امر ثابت قراری می‌گیرد که این قرار، البته، با معرفت به امور متغیر برای او حاصل نیست. گذشته از این دو، در نظر عقل، استقلال برتر از وابستگی است و اگر به شناخت امور مستقل نایل شود، خود را در مرتبه‌ای بالاتر می‌بیند، نسبت به زمانی که به معرفت امور وابسته دست می‌یابد. آری، برای عقل گرایش به معرفت امر واحد ثابت مستقل گرایشی ذاتی است. علم و فلسفه و عرفان هر سه مؤید این گرایش‌اند. علم مجموعه‌ای است از قوانین کلی واحد و دربرگیرنده مصادیق کثیر، همچنین قوانینی ثابت و مستقل از مشخصات امور جزئی. در فلسفه، همین خصوصیات با غلظتی بیشتر موجود است. وحدت و ثبات و استقلال قوانین فلسفی بیشتر از قوانین علمی است. و در عرفان این ویژگی‌ها پررنگ‌تر و قوی‌تر ظاهر می‌شود. در آنجا همه کثرات و تغییرها و وابستگی‌ها به یک مبدأ واحد ثابت مستقل بر می‌گردد و جز او هرچه هست منتشر از او و ظهور اوست. این گرایش‌های سه‌گانه که در عقل معرفت‌آموز آدمی موجود است، متناظر است با آنچه در واقعیت وجود دارد. آری، بنای واقعیت نیز بر این سه امر استوار است. به بیان

نسبت‌گرایی در فلسفه ملاصدرا

دیگر، این سه امر یعنی وحدت و ثبات و استقلال در متن هستی هم هست. در متن هستی نیز کثرت‌ها به وحدت‌ها، متغیرها به ثابت‌ها و وابستگی‌ها به استقلال‌ها راجع می‌شود و در نهایت، تمام آنچه هست به یک هستی واحد ثابت مستقل که همه کثرت‌ها و حرکت‌ها و وابستگی‌ها نمودهای آنند بر می‌گردد، یعنی به خدا.

یکی از چیزهایی که سه خصوصیت یاد شده در آن نمایان است جوهر است، خواه از لحاظ معرفت‌شناختی و خواه از جنبه وجودشناختی. به عبارت دیگر، گرایش عقل فلسفی به فهم جوهر ناشی از این ویژگی‌های سه‌گانه عقل است و وجود جوهر در متن واقعیت نمونه‌ای است از ساختار بناشده بر پایه سه خصوصیت مذکور. و از این روست که مبحث جوهر مورد توجه بسیاری از معرفت‌شناسان و وجودشناسان در طول تاریخ تفکر فلسفی بوده است. حتی منکران جوهر نیز خود را از پرداختن بدان فارغ نیافته‌اند. از همین رو، علاوه بر لاک، معاصران و فیلسوفان قریب به عصر او نیز جوهر را مورد بحث قرار داده‌اند و اساساً «مفهوم جوهر مفهومی مطلقاً مرکزی در متافیزیک قرن هفدهم است و فیلسوفانی که نظراتشان فاصله زیادی با هم دارد هرکدام به نحوی آن را پذیرفته‌اند، هم عقل‌گرایان همچون دکارت، اسپینوزا و لایبنیتس، هم تجربه‌گرایان نظیر لاک و بارکلی». (Lowe, 1995, P. 67) هیوم نیز – اگرچه به عنوان مخالف – درگیر مسئله جوهر است.

به هر صورت، از لاک به اقتضای تجربی‌مسلك بودنش انتظار می‌رود که منشأ این تصور را به تعبیر خودش یا در احساس^۱ به دست دهد یا در تأمل (درون‌نگری و مراقبه)^۲، چراکه می‌گوید: «فرض کنیم ذهن چنان که من می‌گویم کاغذ سفیدی باشد عاری از هر خطی، بدون هیچ تصویری. چگونه دارای تصورات می‌شود؟ از کجا آن ذخیره گسترده را به دست می‌آورد که قوه خیال جوال و نامحدود ما با تنوعی تقریباً بی‌انتهای بر آن ترسیم کرده است؟ آن همه مواد عقل و معرفت را از کجا دارد؟ به این پرسش در یک کلمه پاسخ می‌دهم؛ از تجربه؛ در تجربه همه دانش ما استوار است و از تجربه همه دانش ما سرچشمه می‌گیرد. مشاهده ما، که یا معطوف به اشیاء خارجی محسوس است و یا معطوف به اعمال درونی ذهن‌های ما که مورد ادراک و تأمل ما واقع می‌شوند، فراهم‌کننده تمام مصالح اندیشیدن برای فاهمه ماست. این دو اساس همه دانش ما است و از این دوست که تمام تصوراتی که ما داریم یا طبیعتاً می‌توانیم

1. sensation
2. reflection

داشته باشیم ناشی می‌گردد» (Locke, 1991, P. 104) «این سرچشمه اکثر تصوراتی را که داریم و تماماً مبتنی بر حواس است و توسط آنها به فاهمه می‌آید، احساس می‌نامم» (Ibid., P. 105) «همچنین این [دومی] را تأمل می‌خوانم که تصورات حاصل از آن را ذهن صرفاً با اندیشیدن در اعمال درونی خودش کسب می‌کند» (Ibid.).

همچنین از او انتظار می‌رود در اثبات وجود تصور جوهر در ذهن و اثبات وجود مابازای آن در خارج به هیچ اصل عقلی‌ای، یعنی اصل مقدم بر تجربه، متوسل نشود، چه او - باز بنا بر تجربی بودنش - به اصول مقدم بر تجربه اعتقاد ندارد و در کتاب اول از چهار کتاب تحقیق در فهم بشر، به تفصیل در رد اصول فطری - خواه نظری و خواه اخلاقی - سخن گفته است. وی تصورات فطری را نیز در همان‌جا انکار می‌کند و اساساً «مقصود لاک از اصول هم عناصر اولی فکر یعنی تصورات ابتدایی است و هم قضایای کلی‌ای که به عنوان دستورهای تکلیفی عملی و قواعد تکوینی نظری مورد استعمال دارد» (فولکیه، ۱۳۷۰، ص ۱۲۶) اما ببینیم آیا او چنین می‌کند، یعنی آیا در بحث از جوهر ملتمزم به مبانی مکتب اصالت تجربه هست یا نه.

وی می‌گوید: «ذهن چنان‌که بیان کرده‌ام دارای شمار زیادی تصورات بسیط است که یا به وسیله حواس، همان‌گونه که در اشیاء خارجی یافت می‌شوند، وارد آن شده‌اند، یا با تأمل در اعمال خودش. همچنین ذهن درمی‌یابد که تعداد معینی از این تصورات بسیط همواره با هم‌اند، طوری که استنباط^۱ می‌کند آنها متعلق به یک چیزند و چون کلمات مناسب با فهم مشترک بین مردم‌اند و به منظور مخابره سریع به کار می‌روند، به هر شیء واحدی نامی واحد داده می‌شود. در نتیجه ما به اشتباه از آن چیز همچون شیئی واحد سخن می‌گوییم، حال آنکه، در واقع، مجموعه‌ای مرکب از تصورات است. و از آنجایی که قابل تصور نیست که چگونه این تصورات بسیط بتوانند قائم به خود باشند، خود را به فرض زیرنهادی عادت^۲ می‌دهیم که آنها بر آن قرار گرفته‌اند و از آن نشئت می‌یابند و این زیرنهاد را جوهر می‌خوانیم» (Locke, 1991, P. 295).

چنان‌که در این عبارات پیداست، جوهر امری است حاصل استنباط و فرض و عادت. مقصود لاک از این تعبیرات صرفاً آن است که ما از جوهر، ادراک حسی نداریم، نه اینکه جوهر چیزی است موهوم و برساخته ذهن ما. این فرض در اینجا یک فرض

1. presume
2. accustom

نسبت کرایه در فلسفه ملاصدرا

معقول است. ولی در هر حال از آنجا که ادراکی از آن نداریم امری است مبهم و ناشناخته. ما از جوهر تنها اطلاعی که داریم نگاهدار اعراض بودن است. آری «اگر هر کسی مفهومی را که از جوهر محض و کلی دارد بررسی کند، درخواهد یافت که او هرگز هیچ تصویری از آن ندارد مگر موجود مفروضی که نگاهدار کیفیات است، کیفیاتی که می‌توانند تصورات بسیط را در ما ایجاد کنند و این کیفیات همان اعراض‌اند».

(Ibid.) بدین ترتیب ما از اشیاء تصور روشن و متمایزی جز از کیفیات یا اعراضشان نداریم و تصور ما از جوهر آنها مبهم است. یک شیء در نظر ما عبارت است از مجموعه‌ای از کیفیات به ضمیمه یک زیرنهاد مبهم مفروض نگاهدارنده آن کیفیات.

(Ibid., P. 316)

آنچه لاک در اینجا در خصوص اشیاء یا جواهر جزئی می‌گوید بیانی است دیگر از آنچه در موضعی دیگر درباره ماهیئت اسمی و ماهیئت واقعی می‌گوید. سخن او در آنجا این است که درباره ماهیئت واقعی دو نظر وجود دارد. یک نظر از آن کسانی است که نمی‌دانند آنها چیستند و تعدادی از آنها را فرض می‌کنند که همه اشیای طبیعی مطابق آنها ساخته شده و از آنها بهره‌مندند و از همین روی از این یا آن نوع می‌شوند. عقیده دیگر و معقول‌تر از آن کسانی است که می‌انگارند همه اشیای طبیعی ساختاری واقعی اما ناشناخته متشکل از اجزای نامحسوس‌شان دارند که از آن ساختار کیفیات محسوسی ناشی می‌شوند که به وسیله آنها آن اشیا را از یکدیگر تمیز می‌دهیم، یعنی می‌توانیم آنها را تحت نام‌های مشترک در اقسامی طبقه‌بندی کنیم. (Ibid., P. 418)

لاک از این دو عقیده اولی را، که همان نظریه افلاطون است، هم نادرست و هم بی‌فایده می‌داند و در خصوص دومی، که همان نظریه ارسطوست، معتقد است چون ماهیت واقعی یکی شیء امری است مجهول به کار نمی‌آید و قابل تجرید نیست، یعنی نمی‌توان اشیا را بر حسب ماهیئت واقعی‌شان از یکدیگر باز شناخت و تحت انواع گوناگون قرار داد. (Ibid.) حاصل آنکه از نظر لاک، آنچه از اشیای طبیعی در محدوده معرفت ما قرار می‌گیرد همان مجموعه کیفیات محسوس آنهاست، که او بر آنها نام ماهیت اسمی می‌نهد و ماهیت واقعی آنها که همان جوهر آنهاست - هر چند امری است واقعی و موجود - بیرون از محدوده دانش ماست و تنها معرفتی که بدان داریم همان جنبه جوهر بودن یعنی نگاهدارنده اعراض یا کیفیات بودن آنهاست. البته این ماهیت واقعی امری است موجود در خود شیء و نه الگو و قالبی بیرون از شیء که شیء بر اساس آن ساخته شده باشد. همچنین تصور جوهر روحانی نفس حاصل فرض یک

زیرنهاد است که نگاهدارندهٔ اموری همچون فکر کردن، شک کردن و اراده کردن است. شایان ذکر است که مراد لاک از جوهر روحانی صرفاً یک جوهر اندیشنده است، نه لزوماً جوهری غیرمادی. او اعتقاد به نامادی بودن و فناپذیری نفس را بیشتر حاصل از ایمان به وحی می‌داند تا برهان فلسفی. (Ibid., P. 540)

باری در نظر لاک، تصور جوهر همچون تصورات کیفیات گوناگون - جسمانی یا نفسانی - از طریق احساس یا تأمل و درون‌نگری حاصل نمی‌شود، بلکه حاصل یک استنباط معقول است. پیش از بحث دربارهٔ این فرض و استنباط باید بگوییم از نظر این فیلسوف همهٔ تصورات ما بنا نیست مستقیماً حاصل از دو طریق یادشده یعنی احساس و درون‌نگری باشد، بلکه خود ذهن نیز اعمالی بر روی تصورات بسیط حاصل از این دو طریق انجام می‌دهد و تصورات جدیدی به دست می‌آورد. این اعمال سه قسم است: ۱. جمع کردن تصورات بسیط متعدد در یک ترکیب واحد که از این طریق همهٔ تصورات مرکب ساخته می‌شوند؛ ۲. در ردیف هم قرار دادن دو تصور بدون ترکیب کردن آنها با یکدیگر و حاصل نمودن یک نگاه جدید به آنها که از این راه تصورات نسبت‌ها به وجود می‌آیند. پیداست که این عمل ذهن بر روی تصورات بسیط و مرکب هر دو انجام می‌شود و اختصاص به تصورات بسیط ندارد؛ ۳. جدا کردن آنها از همهٔ تصورات دیگری که در وجود خارجی همراه آنها هستند، و بدین وسیله همهٔ تصورات عام^۱ ساخته می‌شوند. اینها اعمال انسان‌اند بر روی تصورات که همسان اعمال اویند بر روی اشیاء خارجی. انسان در هیچ یک از دو عالم ذهنی و خارجی توانایی ساختن و نابود کردن مواد و مصالح عمل خود را ندارد، «تمام آنچه آدمی قادر بر انجام آن است یا متحد ساختن آنهاست با یکدیگر، یا در ردیف هم قرار دادنشان، یا جدا ساختن کامل آنها از هم». (Ibid., P. 163)

حال باید ببینیم تصور جوهر با کدام یک از این اعمال سه‌گانهٔ ذهن ممکن است ساخته شده باشد. مسلم است که این تصور با عمل ترکیب به دست نیامده است. اگرچه لاک یکی از اقسام تصورات مرکب را تصورات جواهر می‌داند، ولی از بیان او در خصوص جوهر که پیش از این نقل کردیم (Ibid., P. 316) کاملاً پیداست که جوهر خواه به معنای کلی و خواه به معنای جزئی (اشیاء جزئی) یک زیرنهاد مفروض استنباط شده است که نگاهدارندهٔ اعراض است نه مجموعهٔ اعراض. به بیان دقیق‌تر، تصور جوهر از

1. general.

نسبت کرابی در فلسفه ملاصدرا

آن نظر که جوهر است چیزی است غیر از مجموع تصورات کیفیات و اگر هم ما اشیای جزئی را جوهر می‌نامیم، جوهریت آنها به لحاظ همان زیرنهاد آنهاست که کیفیات آنها بر روی آن استوارند و از آن نشئت پیدا می‌کنند و بروزات و ظهورات آنهاند. جوهر یک نسبت هم نیست که بگوییم تصور آن از در کنار هم قرار دادن دو تصور حاصل شده است. جوهر امری است نفسی و مستقل.

از این دو که بگذریم، عمل تجرید باقی می‌ماند که سومین عمل ذهن است بر روی تصورات. آیا تصور جوهر حاصل عمل تجرید است؟ لاک در تعریف تجرید می‌گوید: «عبارت است از جدا کردن تصورات از همه تصورات دیگری که در وجود واقعی ملازم با آنهایند». (Ibid., P. 163) بدیهی است که تصور جوهر چنین نیست. جوهر چیزی نیست همراه با چیزهای دیگر که ما آنها را از طریق احساس یا مراقبه ادراک می‌کنیم، آنگاه در ذهن جوهر را از بقیه جدا می‌کنیم. آنچه با احساس یا مراقبه به دست می‌آوریم کیفیات است و جوهر نه یک کیفیت است و نه مجموع آنها و نه چیزی همراه با آنها که از راه احساس و مراقبه به ذهن آمده باشد تا با عمل انتزاع از آنها جدا شود، بلکه تصویری است جدید حاصل یک فرض و استنباط معقول.

البته، «فهم این امر مهم است که لاک در اینجا از منشأ تصور ما از جوهر سخن می‌گوید. استیلینگ فلیت، اسقف ورسستر، ابتدا مقصود لاک را چنین فهمید که جوهر چیزی جز ساخته تخیلات انسان‌ها نیست. لاک پاسخ داد که او از تصور جوهر بحث می‌کند نه وجودش. گفتن اینکه این تصور بر عادت ما به فرض کردن یا مسلم گرفتن یک نگاه‌دارنده کیفیات استوار است، گفتن آن نیست که این فرض یا امر مسلم جایز نیست و چیزی به نام جوهر وجود ندارد. در نظر لاک، استنباط جوهر موجه است، اما این امر تغییری در این واقعیت نمی‌دهد که آن یک استنباط است. ما جواهر را ادراک نمی‌کنیم، ما جوهر را به منزله نگاه‌دارنده اعراض، کیفیات یا حالات استنباط می‌کنیم، زیرا نمی‌توانیم تصور کنیم که آنها قائم به خود باشند. و این سخن که تصور کلی جوهر تصور یک زیرنهاد ناشناخته است، بدان معناست که تنها خصیصه موجود این تصور در ذهن‌های ما همان نگاه‌دارندگی اعراض است، یعنی زیرنهادی که در آن کیفیات اولیه جای گرفته‌اند و توان ایجاد تصورات بسیط را در ما دارد. معنای این سخن آن نیست که جوهر ساخته محض متخیله است». (Copleston, 1959, v. 5, P. 91) آری، جان لاک در اصل وجود جوهر تردیدی روا نداشت، هرچند «جوهر را، با تصدیق به وجود آن، چیزی شمرد که ما نمی‌توانیم به درستی بدانیم که چیست». (وال، ۱۳۸۰، ص ۸۲)

شایان ذکر است که برخی از اهل فلسفه مدعی شده‌اند که لاک در واقع منکر جوهر بوده، ولی این انکار را آشکار نکرده است. راسل می‌گوید: «او مفهوم جوهر را که مفهومی مسلط در مابعدالطبیعه روزگار او بود، مبهم و غیر مفید می‌داند اما جرئت نمی‌کند یکسره انکارش کند». (Russell, 1993, P. 589) و در *دائرةالمعارف فلسفی پل / دواردرز آمده است*: «در واقع، او احتمالاً به کلی منکر جوهر بوده است، اما نظریات اخلاقی و دینی خاص و مزاج محتاط و سازگارش موجب شده است از آشکار کردن آن انکار خودداری ورزد». (Edwards, 1996, v. 8, P. 39) به نظر ما از سخنان لاک اعتقاد او به جوهر کاملاً آشکار است (اینکه این اعتقاد با مبانی او سازگار است یا نه بحثی دیگر است) و جا برای هیچ تأویلی نیست و محملی برای سخنانی از این دست وجود ندارد، جز یک تعصب پوزیتیویستی و عدم تحمل این معنا که فیلسوفی اصالت تجربی معتقد به جوهر باشد.

به هر حال، با نظر به آنچه لاک درباره نحوه حصول مفهوم جوهر می‌گوید باید گفت وی در اعتقاد به چیزی به نام جوهر از مبانی اصالت تجربه عدول کرده است. بر اساس اصالت تجربه، که خود به صراحت بیان می‌دارد و ما پیش از این نقل کردیم، هیچ تصور مقدم بر تجربه‌ای وجود ندارد و همه دانش ما حاصل از احساس و مراقبه است و جوهر محصول هیچ یک از این دو نیست و هیچ اصلی هم مقدم بر تجربه وجود ندارد که بر پایه آن بتوان وجود جوهر را اثبات کرد.

اما با این حال با بیانی دیگر می‌توان از لاک دفاعی کرد و گفت اعتقاد به جوهر با اصالت تجربه ناسازگار نیست. به عبارت دیگر، ما از جوهر تجربه داریم و تصور جوهر حاصل همان تجربه است و اعتقاد به تصور جوهر مستلزم عدول از مبانی اصالت تجربه نیست. نهایت آنکه لاک به تجربه‌ای که موجب حصول تصور جوهر است متفطن نشده است. بنابراین، نحوه اعتقاد شخص او به تصور جوهر یعنی حاصل استنباط دانستن جوهر مستلزم دست کشیدن او از اصالت تجربه است.

به هر صورت، بیان مذکور از این قرار است که اساساً علم یعنی حضور معلوم نزد عالم: حضور متعلق شناسایی نزد فاعل شناسایی. حال این حضور دو نوع است: یا حضور وجود معلوم است نزد عالم یا حضور تصویری از آن نزد عالم. در حالت نخست علم را حضوری و در حالت دوم حصولی گویند. حال از آنجا که اولاً (بر اساس اصالت تجربه) ما قبل از تجربه هیچ تصویری از هیچ شیئی نداریم، ثانیاً (در علم حصولی) تصور یک

نسبت‌گرایی در فلسفه ملاصدرا

شیء و خود آن شیء وجوداً دو امر متفاوت‌اند - تصور در ذهن است و شیء بیرون از ذهن - و ثالثاً حقیقت علم کشف است (کشف معلوم) و به بیان روشن‌تر، علم به نحو تحلیلی کاشف است و کاشفیت تمام ذات آن است و علمی که کاشف شیء نباشد علم نیست و خبر نیست و آگاهی نیست، آری با نظر به این سه امر منطقیماً باید گفت هر علم حصولی‌ای مسبوق است به علم حضوری. (طباطبایی، ۱۳۵۰، ج ۲، ص ۲۷)

بر این اساس، علم حصولی به یک شیء که همان تصور آن شیء باشد بدون علم حضوری یعنی بدون علم مستقیم به آن شیء، اولاً حاصل نمی‌شود، ثانیاً به فرض حصول، کاشفیت آن نسبت به آن شیء بی‌معناست و در آن صورت، آن تصور صرفاً موجودی است ذهنی همچون سایر موجودات و نام علم بر آن نمی‌توان نهاد. اگر (بر پایه اصالت تجربه) تصور بدون تجربه محال است و اگر علم بدون کاشفیت امری است تناقض‌آمیز، آشکار است که همه تصورات باید به تجربه‌ها یا به عبارت دیگر همه علم‌های حصولی به اشیا به علم‌های حضوری به آنها باز گردند.

با این بیان ضمناً بطلان نظریه تصورات فطری هم آشکار می‌شود. چه اگر به فرض تصوراتی پیش از تجربه در ذهن ما موجود باشد، آن تصورات از آنجا که علم‌اند یعنی وجود قیاسی و حکمایی دارند باید ناظر به معلوماتی باشند و الاً صرفاً موجوداتی ذهنی خواهند بود فاقد هرگونه مایه‌ای از حکایت و خبر و آگاهی‌دهندگی. معنای این سخن آن است که همراه با آن تصورات فطری مفروض، متعلقات آنها نیز باید به نحوی در ما موجود باشند وگرنه ما نخواهیم دانست آن تصورات، تصورات چه چیزهایی هستند و این سخن بدان معناست که آن تصورات برای ما در واقع علم نیستند. مراد از این سخن که متعلقات آن تصورات باید به نحوی در ما موجود باشند این است که ما باید به آن متعلقات در وعایی غیر از وعاء تصورات دسترسی داشته باشیم تا بدانیم که آن تصورات تصورات آنهایند. به بیان دیگر، باید علم و معلوم هر دو را داشته باشیم تا قیاسی بودن و کاشف بودن و علم بودن علم معنا پیدا کند.

حال، بر این مبنا هر تصویری که از هر شیئی در ذهن ما هست مسبوق به و برگرفته از یک علم حضوری، یک علم مستقیم و بدون واسطه تصور به آن شیء است. در آن علم مستقیم ما با واقعیت خارجی - خارج از عالم تصور - آن شیء متحد می‌شویم. به عبارت دیگر، واقعیت خارجی آن شیء نزد قوه مدرکه ما یعنی نزد نفس ما حاضر می‌شود: حضور وجود معلوم نزد عالم. واضح است که عرصه واقعیت یعنی آنچه بیرون از ساحت مفهوم به عنوان مفهوم است و صرف حکایت است، مشتمل است بر

نفس ما و جهان خارج از نفس ما. پس تمام تصورات ما باید برگرفته از واقعیاتی باشند که در این دو حوزه وجود دارند. به تعبیر دیگر، تمام تصورات ما تصورات واقعیاتی هستند نفسانی یا خارجی.

اکنون باید ببینیم تصور جوهر مسبوق به علم حضوری به کدام واقعیت است، به بیان دیگر، تجربه جوهر چیست؟ ما در کجا جوهر را تجربه کرده‌ایم؟ ما در کجا در متن واقعیت به حقیقت جوهریت و متقابلاً عرضیت نایل شده‌ایم و طبعاً بعد از آن تجربه و آن نیل، تصور جوهر و متقابلاً تصور عرض در ما حادث گشته است؟ «نفس ما و قوای نفسانی و افعال نفسانی ما پیش ما حاضر بوده و با علم حضوری معلوم ما می‌باشند و قوه مدرکه ما با آنها اتصال و رابطه دارد پس ناچار آنها را یافته و صورت‌گیری و عکس‌برداری خواهد نمود. و در این ادراک حصولی ماهیت نفس و ماهیت قوای نفسانی و افعال نفسانی از آن جهت که افعال و قوای نفسانی می‌باشند بالکنه پیش قوه مدرکه حاضر خواهند بود (البته «کنه» در اینجا به معنای «هرچه هست همان است» ملحوظ شده نه به معنای احاطه تفصیلی) و همچنین نسبت میان قوا و افعال و میان نفس چنان که حضوراً معلوم بود حصولاً نیز معلوم خواهد بود، آنچنان که نسبت میان محسوسات معلوم و دستگیر می‌شود. و ناچار هنگامی که ما این نسبت را مشاهده می‌نمائیم حاجت و نیاز وجودی و پناهندگی آنها را به نفس و استقلال وجودی نفس را نیز مشاهده می‌نماییم و در این مشاهده صورت مفهومی «جوهر» پیش ما نمودار می‌شود. زیرا می‌بینیم که نفس این معنا را دارد که اگر او را از دست نفس بگیریم گذشته از خود نفس همه این قوا و افعال قوا از میان می‌روند و از آن سوی، نسبت احتیاجی قوا و افعال را می‌بینیم و می‌فهمیم که همین احتیاج مستلزم وجود امر مستقلى می‌باشد و این حکم را به طور کلی می‌پذیریم. و از این روی در موارد محسوسات که تاکنون خبری از پشت سر آنها نداشتیم حکم به عرض بودن کرده و از برای همه آنها موضوع جوهری اثبات می‌نماییم و یک‌باره همه آنها به وصف تبدیل می‌شوند؛ یعنی تاکنون ما روشنی و تاریکی و سردی و گرمی می‌دیدیم و از این پس علاوه بر آن، روشن و تاریک و سرد و گرم را نیز می‌فهمیم». (طباطبایی، ۱۳۵۰، ج ۲، ص ۵۳)

بنا بر عبارات بالا، چنان که پیداست، منشأ تصور جوهر علم حضوری ماست به وابستگی قوا و افعال نفس به نفس. ما در متن واقعیت یعنی در بیرون از عالم ذهن یا عالم مفاهیم و البته در وعاء خود نفس - به منزله بخشی از واقعیت - جوهریت یعنی

نسبت کرایه در فلسفه ملاصدرا

استقلال یک شیء را از موضوع و عرضیت یعنی وابستگی یک شیء را به موضوع تجربه می‌کنیم، آنگاه از این تجربه تصور جوهر و عرض را در ذهن می‌سازیم، یا به تعبیر طباطبایی، صورت‌گیری و عکس‌برداری می‌کنیم. طباطبایی این عمل عکس‌برداری و تبدیل کردن علم حضوری به علم حصولی را به قوه خیال منسوب می‌کند. (همان، ج ۲، ص ۴۲)

بدین ترتیب، باید گفت اعتقاد به تصور جوهر با مبنای اصالت تجربه کاملاً سازگار است و تصور جوهر نه یک تصور فطری و منقطع از تجربه است و نه تصویری موهوم و فاقد منشأ واقعی. بنابراین، آنجا که لاک می‌گوید وجود کیفیات بدون جوهر برای ما قابل تصور نیست و ما خود را به فرض جوهر عادت می‌دهیم و آن را مسلم و مفروض می‌دانیم و استنباط می‌کنیم، آری، همه این سخنان در واقع ناظر به همین درک حضوری درونی جوهر است، هرچند او بدان متفطن نشده است. به عبارت دیگر، او مبدأ تصور جوهر را ناآگاهانه دریافته است.

آنچه تا اینجا اثبات شده است مبدأ تصور جوهر و وجود جوهر نفسانی است. اما جوهر جسمانی را چگونه می‌توان اثبات کرد؟ عبارات نقل‌شده از طباطبایی در این خصوص مجمل است. آنچه او در این باره گفت همین بود که ما پس از دستیابی به تصور جوهر «در موارد محسوسات که تاکنون خبری از پشت سر آنها نداشتیم حکم به عرض بودن کرده و از برای همه آنها موضوع جوهری اثبات می‌کنیم و یک‌باره همه آنها به وصف تبدیل می‌شوند؛ یعنی تاکنون ما روشنی و تاریکی و سردی و گرمی می‌دیدیم و از این پس علاوه بر آن، روشن و تاریک و سرد و گرم را نیز می‌فهمیم». از این بیان معلوم نیست که ما عرضیت اعراض همچون روشنی و تاریکی و سردی و گرمی را چگونه درمی‌یابیم. اما کمترین چیزی که در خصوص اثبات جوهر و عرض جسمانی می‌توان گفت این است که ما پس از حصول تصور جوهر و عرض به این حکم بدیهی عقل متفطن می‌شویم که هر موجودی به حصر عقلی یا جوهر است یا عرض، یعنی یا مستقل از موضوع است یا وابسته به موضوع. بنابراین، در خارج از موطن نفس نیز آنچه هست مشمول همین حکم بدیهی است. حال آنچه تاکنون ادراک می‌کردیم همچون روشنی و تاریکی و سردی و گرمی اگر جوهرند پس وجود جوهر جسمانی اثبات شده است و اگر عرض‌اند ناگزیر نیازمند جوهرند و این در هر حال به معنای ضرورت وجود جوهر جسمانی یا جسم است.

اما چنان که از عبارات بالا ظاهر است، ما در نیل به مفهوم جوهر و عرض جسمانی به یک اصل عقلی متوسل شدیم و آن انحصار موجود است به جوهر و عرض. نتیجه منطقی این سخن آن است که اعتقاد به جوهر و عرض جسمانی با مبنای اصالت تجربه بدان صورت که لاک مدعی است مبنی بر عدم تصدیقات مقدم بر تجربه، سازگار نیست. ولی اگر اصالت تجربه را صرفاً به معنای اعتقاد به عدم تصورات مقدم بر تجربه بگیریم می‌توان بر اساس آن به تصور جوهر و وجود جوهر نفسانی معتقد شد و با توسل به یک اصل بدیهی عقلی، یعنی مقدم بر تجربه، منطقیاً به جوهر جسمانی هم عقیده داشت. اما دلیل آنکه گزاره «هر موجودی یا جوهر است یا عرض، یک اصل مقدم بر تجربه است آن است که این گزاره ضروری است و ضرورت ممکن نیست که حاصل تجربه باشد. این سخن ضمناً به طور کلی رد این قول لاک است که ما تصدیق مقدم بر تجربه نداریم. آری، گزاره‌های واجد ضرورت - خواه گزاره‌های بدیهی و خواه غیر بدیهی - باطل‌کننده این قول‌اند. قلمرو گزاره برخاسته از تجربه همان محدوده تجربه است و مفید چیزی فراتر از آن نیست. حال آنکه قضایای ضروری مفید معنایی فراتر از تجربه‌اند.

باز درباره اثبات جوهر و عرض جسمانی می‌توان گفت که ما در هر جسمی اندازه‌ای می‌بینیم، یعنی هر جسمی را دارای حجمی می‌یابیم. بدیهی است که اندازه بدون صاحب اندازه معنا ندارد. به تعبیر دیگر، نمی‌توان گفت اندازه جوهر است، بلکه عرض است. چیزی وجود دارد که دارای حجمی است و می‌تواند حجم‌های متعددی به خود بگیرد، یعنی متعین به حجم‌های متعدد بشود و به بیان دیگر، قابل گسترش در ابعاد سه‌گانه است، به اندازه‌های مختلف و آن چیز همان جوهری است که نام آن را جسم می‌گذاریم. پس جوهری به نام جسم وجود دارد، همان‌گونه که عرضی به نام کمیت، یعنی خط و سطح و حجم وجود دارد. نظیر این بیان را می‌توان درباره رنگ و طعم و بو و ... داشت. بدیهی است که در جزئیات بحث، یعنی در تعداد اعراض و یا عرض بودن هر یک از اعراض مشهور، در میان فیلسوفان اختلاف نظر وجود دارد، اما با بیانی که ارائه شد، در وجود جسم به منزله جوهر و در وجود کمیت به عنوان یکی از اعراض آن تردیدی نیست.

فهرست منابع

۱. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۵۰، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مقدمه و پاورقی به قلم مرتضی مطهری، قم، دارالعلم، ج ۲.
۲. فولکیه، پل، ۱۳۷۰، *فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه*، یحیی مهدوی، تهران، دانشگاه تهران، چاپ چهارم.
۳. وال، ژان، ۱۳۸۰، *بحث در مابعدالطبیعه*، یحیی مهدوی و همکاران، تهران، خوارزمی، چاپ دوم.
4. Ayer, A.J., 1991, *Hume*, New York, Oxford university.
5. Ayers, Michael, 1996, *Locke (Epistemology and Ontology)*, London and New York, Routledge.
6. Copleston, Fredric, 1959, *A History of Philosophy*, London, Burns Oates and Washbourn, v. 5.
7. Edwards, paul, 1996, *The Encyclopedia of Philosophy*, New York, Macmillan Refrence, v. 8.
8. Locke, John, 1991, *An Essay Concerning Human Understanding*, edited with a foreword by Peter H. Nidditch, New York, Oxford University.
9. Lowe, E.J., 1995, *Locke on Human Understanding*, London, Routledge.
10. Rogers, G.A.J., 1994, *Locke's Philosophy*, Clarendon, Oxford.
11. Russell, Bertrand , 1993, *History of Western Philosophy*, London, Routledge.