

تطور «essentism» از آغاز تا اکنون

واژگان کلیدی

* جوهر

* عمیق‌گرایی

* مادرمائیک

* تشکیک موجودی

* نشانه‌سوزگی

آرش آذریک* hdaneshgah@yahoo.com

دانش آموخته کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی

نیلوفر مسیح* niloufarmasih@gmail.com

دانشجوی کارشناسی ارشد زبان‌شناسی دانشگاه پیام نور کرمانشاه، ایران (نویسنده مسئول)

چکیده:

جوهر یکی از مفاهیم بنیادین فلسفه است، که از تالس تا زمان اکنون دست‌خوش تطورات سیستماتیک شده است. در ابتدا فلاسفه به دنبال ماده‌المواد بنیادین هستی بودند و هر یک ماده‌ای را با مستندات به خصوص پیشنهاد می‌کردند. تا اینکه افلاطون با طرح ایده (مُثُل) و ارسطو با عنوان جوهر قائم به ذات این شاخه تفکری را تکوین بخشیدند. و از زمان ارسطو تا امروز جوهر به مثابه ذات هر پدیداری شناخته شده است. جوهر، جنس نخستین و بنیادین هر چیز است که برای بودن به هیچ چیز دیگری متکی و نیازمند نیست. در این نوشتار مفهوم جوهر از نظر فلاسفه پیشاسقراط، عقل‌گراها، تجربه‌گراها و اندیشه‌های معاصر بررسی شده است. و در نهایت تفاوت و تشابه آن‌ها را نسبت به هم بیان و در نتیجه به تعریف جوهر و خصوصیات آن از منظر تفکر فلسفی مکتب اصالت کلمه خواهیم پرداخت. که برمبنای عمیق‌گرایی (که هستی را در دو ساحت محدود ثابت و با حفظ و همراهی آن ساحت بی‌پایان متغییر تبیین کرده است) نه مطلق (ذات=غیرتاریخی‌گرایی) و نه نسبی (قرارداد=تاریخی‌انگاری) شکل گرفته است؛ که در تقابل با تعریف ارسطو که بنیان‌روایت جهان سنت و حتی بسیاری از نحله‌های مدرنیسم است، بر بنیان‌روایت عمیق‌گرایی نگرشی نوین را نسبت به مفهوم جوهر تبیین می‌کند.

(۰_۱) مقدمه:

لفظ جوهر در متون فلسفه اسلامی در ترجمه واژه یونانی اوسیا (ousia) از اسم فاعل مؤنث (ousa) از مصدر فعل (اینای) (einai) مشتق شده است. (einai) به معنای بودن، هستن، باشیدن، استن، پابرجا بودن، و وجود داشتن است. در ترجمه‌های عربی معادل to einai (تواینای) انیت، هویه و وجود، در فارسی هستی، هست و بودش به کار رفته است. (دینانی، ۱۳۶۶: ۴۵) در موسوعه کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم؛ جوهر، بر چند معنا اطلاق شده است؛ گاهی بر موجود قائم به خود، خواه حادث باشد و خواه قدیم و در مقابل این معنا عرض به موجودی گفته می‌شود که قائم به نفس نیست و گاهی منظور از جوهر، حقیقت و ذات هر چیزی است و در مقابل عرض چیزی خارج از ذات و حقیقت است. گاهی نیز مراد از جوهر، نوع خاصی از اقسام موجود ممکن است که نزد متکلمین، جوهر به معنای گاهی قدیم است نظیر جوهر مجرد و گاهی حادث است مانند جوهر مادی. (تهانوی، ۱۹۹۶، ۶۰۲)

بر این اساس مفهوم جوهر تعاریف به خصوصی پذیرفته و یک سیر تکاملی را پشت سر گذاشته است که می‌بایست برای باز تعریفی از این مفهوم، پیشینه آن را مورد تجزیه و تحلیل قرار داد. در ادامه برخی مفاهیم و تعاریف «جوهر» از منظر پیشاسقراطیان، افلاطون، ارسطو، عقل‌گرایان، تجربه‌گرایان و... بررسی خواهد شد. و در پایان تعاریف و دلالت‌های مکتب اصالت کلمه در مورد مفهوم جوهر خواهد آمد.

(۰_۲) پیشینه تحقیق:

در مورد موضوع این نوشتار مقالات و کتب بسیاری نگاشته شده است از جمله:

ذات‌گرایی عریانستی و تاریخ‌گرایی عمیق‌گرا (۱۳۹۹)، جوهر در سنت تجربه‌گرایی جدید (۱۳۹۴)، لایب‌نیتس و تمایز جوهر خدا و مناد (۱۳۹۸)، جوهر در نزد لاک (۱۳۹۱)، مقایسه جوهر از دیدگاه ابن سینا و بارکلی (۱۳۹۶)، تحول مفهوم جوهر در فلسفه تجربی (۱۳۸۸) و... در تمام این موارد مفهوم جوهر مورد تحلیل و بررسی و نقد واقع شده است، اما در هیچ یک مفهوم جوهر بازآفرینی و باز تعریف نشده است. لذا در این نوشتار مفهوم جوهر مبتنی بر نظرات آرش آذربیک بازآفرینی و باز تعریف می‌شود.

(۳_۰) مسأله تحقیق:

این مقاله در جستجوی معنایی کامل و جامع برای مفهوم «جوهر» است. در این راه با پرسش‌هایی مواجه هستیم که به آشکارگی و واشکافی این مفهوم از دیدگاه پیشاسقراطیان، افلاطون، ارسطو، عقل‌گرایان، تجربه‌گرایان و فیلسوفان معاصر خواهد پرداخت.

۱_ مفهوم جوهر از نگاه گذشتگان چگونه رویدادی بوده است و بر چه مبنایی استوار است؟

۲_ دیدگاه اصالت کلمه چه تعریفی از این مفهوم ارائه می‌دهد؟

(۴_۰) ضرورت تحقیق:

بررسی مفهوم جوهر یکی از موضوعات اساسی در فلسفه از پیشاسقراط تا زمان معاصر است. لذا براساس زمان و پیشرفت دانش روز مفاهیم نیز دچار دگرگونی و تغییر و استحاله می‌شوند. بر این اساس در مکتب اصالت کلمه نیز مفهوم جوهر قاعدتاً دچار تغییر و تحول شده است. لذا نقطه تمایز این نوشتار با سایر مقالات و کتب نگاشته شده در مورد جوهر بازآفرینی به جای تحلیل صرف است.

(۱_۵) مبانی نظری:

(۱_۱_۵) پیشاسقراطیان:

وسوسه کلی‌سازی و کنار گذاشتن امور منفرد و عرضی و مطرح کردن امور کلی و ثابت در شکل نهایی خود به این گفته از تالس منجر شد که: «اصل نخستین همهٔ اشیاء آب است.» (کی سی گاتری، ۱۳۷۵: ۱۱۹) به گزارش سیمپلیکیوس از تئوفراستوس (ارسطو، ۲۴: ۱۳۷۹)، آناکسیمندر آرخه و عنصر اشیاء موجود را «بی‌کران» می‌نامد. و او اولین کسی است که آرخه را بدین نام خوانده است. او می‌گوید نه آب و نه هیچ یک از به اصطلاح عناصر دیگر عنصر اشیاء نیست، بلکه عنصر جوهر متفاوتی است که بی‌کران است و همهٔ آسمان‌ها و جهان‌های موجود در آن‌ها از آن بی‌کران پدید آمده‌اند. (کی سی گاتری، ۱۳۷۶: ۲۰)

آپایرون حد و مرزی ندارد. به همین دلیل آناکسیمندر برای این‌که صورت توقف نیابد، آپایرون را نامحدود دانست. همچنین آناکسیمندر آپایرون را توده‌ای عظیم می‌دانسته است که بر کل جهان ما محیط است... به نظر آناکسیمنس آپایرون هنگامی که حدهایی به خود

می پذیرفت و به صورت اضداد مقید جهان درمی آمد دیگر آپایرون و بی کران نبود. او مستقیماً نامی جوهری برای آرخه همه اشیا انتخاب کرد. و آرخه «هوا» را به عنوان آرخه همه اشیا معرفی کرد. زیرا هوا قابلیت این را دارد که فشرده گردد یا رقیق شود، گرم تر یا سردتر شود. و با وجود این همان جوهر باقی بماند که بود. (کی سی گاتری، ۱۳۷۵: ۱۰۱-۱۰۳)

ارسطو در سه شکل به آموزه فیثاغوریان درباره اعداد اشاره می کند: اشیا اعدادند، اشیا از اعداد بهرمنند یا آنها را متمثل می کنند، عناصر اعداد همان عناصر اشیا است. (ارسطو، ۱۳۷۹: 28987) فیثاغوریان از آنجا که دیدند بسیاری از اوصاف اعداد به اشیا محسوس متعلق است، پنداشتند که اشیا موجود اعدادند، نه اعدادی که وجود مجزا دارند، بلکه اشیا واقعاً از اعداد به وجود آمده اند. (کی سی گاتری، ۱۳۷۵: ۷۸) از نگاه کسنوفانس «همه چیز از خاک به وجود می آید، و همه چیز در خاک پایان می یابد.» و تأکید می کرد که «کل» نه تنها «همواره یکی است» بلکه «همواره همان است.» و «از تغییر معاف است.» بنابراین از نگاه او «کل» فناپذیر و ازلی است. (کی سی گاتری، ۱۳۷۶: ۱۰۰) اما هراکلیتوس قبل از هر چیز به لوگوس معتقد بود؛ و آن را در معنی «اصل عمومی، قانون یا قاعده» و «قوة عقل» به کار می برد. هراکلیتوس می گوید: «هر چند این لوگوس همواره وجود دارد انسانها ناتوانی خود را از فهمیدن آن اثبات می کنند... گوش کنید، نه به من بلکه به لوگوس، خردمندی است موافقت با اینکه همه چیز یکی است.» (کی سی گاتری، ۱۳۷۶: ۵۹-۶۲)

(۲_۱_۵) افلاطون و ارسطو

افلاطون مُثُل را جوهر و ذات اشیا محسوس می داند. به تعبیر تسلر، «وی این کلی را، که همانا ایده است... در مقام جوهری مطلقاً موجود درک می کند.» (Zeller, 1876: 240) هر چند افلاطون ابتدائاً به ندرت از واژه جوهر (اوسیا) استفاده می کرد، اما «واژه اوسیا در محاورات متأخر بیشتر به کار رفته است.» (فتحی، ۱۳۸۵، ۱۷۶) از نگاه ارسطو، جوهر آن است که بر موضوعی حمل نمی شود، بلکه چیزهای دیگری (اعراض و صفات) همه بر آن حمل می شود. (ارسطو، ۱۳۷۹: ۲۱۲) مقصود ارسطو آن است که آنچه اولاً و بالذات موضوع واقع می شود و به واسطه آن می توان موجود را تعریف و تعیین کرد، جوهر است و خاصیت عمده آن مستقل بودن آن است و به همین سبب می تواند موضوع اشیا دیگر واقع شود. (بهارنژاد، ۱۳۸۴: ۴)

(۳_۱_۵) جوهر از نگاه تجربه‌گرایان:

از نگاه لاک دسته‌ایی از کیفیات، همان تصورات هستند و چون در تخیل ما نمی‌گنجند که این تصورات بسیط چگونه پاینده به خود توانند بود، خود را بر فرض اسطوقسی خو می‌دهیم. که پایندگی و نشأت تصورات بدان است. و لذا همان را جوهر می‌خوانیم. این تصور جوهر به وجه کلی است، یعنی «فرض نگاهدار ناشناخته کیفیاتی که می‌توانند تصورات بسیط را در ما فرآورند. و چنان کیفیات در عرف عام اعراض نام می‌گیرند.» ذهن تصور اسطوقسی یا نگاهداری را فراهم می‌کند که کیفیات نخستین در ذات آن گنجیده‌اند. و به میانجی کیفیات نخستین تواناست تا تصورات بسیط کیفیات دومین را در ما فرآورند. (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۹۷) فلسفه بارکلی هیجان‌انگیز است زیرا بارکلی وجود ماده را انکار می‌کند. به باور بارکلی خانه‌ها و میزها و درخت‌ها و کوه‌ها تصورات ارواح یا اذهان‌اند. هیچ جوهر مادی (اسطوقس پوشیده و ناشناخته لاک) در میان نیست تا کیفیاتی که بارکلی «تصورات» می‌نامید، نگاه دارد. بنابراین چیزهای مادی را می‌توان به دسته‌های تصورات تحویل کرد. (همان: ۲۳۵) هیوم مانند لاک همه محتوای ذهن را از سرچشمه تجربه به بیرون می‌کشد. ولی او کلمه «ادراکات» را برای شمول بر محتوای ذهن به وجه عام به کار می‌برد، و ادراکات را به انطباعات و تصورات بخش می‌کند. انطباعات داده‌های بی‌میانجی تجربه مانند احساسات‌اند. هیوم تصورات را به نسخه‌ها یا صورت‌های ذهنی خفیف انطباعات در اندیشیدن و استدلال وصف می‌کند. اگر به اطاقم بنگرم، انطباعی از آن می‌پذیرم. (همان: ۲۸۱)

(۴_۱_۵) جوهر از نگاه عقل‌گرایان:

دکارت در مورد جوهر می‌گوید؛ آنچه ما ادراک می‌کنیم جوهر من حیث جوهر نیست، بلکه صفات جوهر است، و از آن حیث که این صفات در جوهر مختلف ریشه دارد و کیفیات آن‌ها را به ظهور می‌رساند، معرفت جوهر را به ما افاده می‌کند. ولی همه صفات در مرتبه واحدی قرار نمی‌گیرند. (دکارت، ۱۳۹۰: ۵۱، ۱) در فلسفه اسپینوزا می‌بینیم که موجودات متکثر تجربه از حیث علی با مراجعه به جوهر نامتناهی یگانه‌ای که اسپینوزا آن را «خداوند یا طبیعت» نامیده است، تبیین می‌شود. اسپینوزا رابطه علی را با رابطه استلزام منطقی همانند ساخته است و اشیاء نامتناهی را ضرورتاً ناشی از جوهر نامتناهی توصیف کرده است. برای شناخت یک شیء باید علت آن را شناخت. (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۴، ۲۷۲) لذا اسپینوزا جوهر را بدین‌گونه تعریف کرده

است «آن چیزی که فی‌النفسه وجود دارد و بنفسه تصور می‌شود؛ مقصود این است که تصور آن متوقف به تصور چیز دیگری که از آن ساخته شده باشد، نیست.» (همان، تعریف ۳) لایب نیتس نظریه جوهر خود را با استدلال از صورت منطقی قضایای حملیه به دست نیاورد، نظریه جوهر را با پژوهش‌های منطقی ارتباط داد و متکی ساخته است. لایب نیتس در کتاب پژوهش‌های جدید نظریه لاک را مطرح می‌سازد، دائر بر اینکه چون ما مجموعه‌ای از «تصورات بسیط» (کیفیات) را با هم در خارج می‌یابیم و نمی‌توانیم وجود آن‌ها را فی‌نفسه تصور کنیم موضوعی را فرض می‌کنیم که این تصورات بسیط حال در آن هستند و نام جوهر را بر آن اطلاق می‌کنیم. (کاپلستون، ۱۳۸۸: ج ۴، ۳۶۶) لایب نیتس منشأ نفسانی تصور جوهر را با خودآگاهی مرتبط می‌داند. (همان) لایب نیتس این جوهر بسیط را که امور تجاربی از آن‌ها ترکیب شده است «موند» (جوهر فرد) می‌نامد. مونها «اجزاء لایتجزای حقیقی طبیعت و به طور خلاصه عناصر اشیاء‌اند.» (لایب نیتس، ۱۴۰۱: ۲۱۸)

۱_۶) مکتب اصالت کلمه:

مکتب اصالت کلمه با اصالت‌دادن به کلمه و مقام جامع وجودی آن و با توجه به نگرش تشکیکی مادرمائیک تعریف خاص خود از جوهر ارائه می‌دهد. گفته شد که در فرایند درک اغلب فلاسفه به دو منبع برای شناخت و آگاهی معتقدند: ۱_حس و ۲_عقل. «اما مبانی هستی‌شناسانه مکتب اصالت کلمه که اصول هستی‌شناختی عریانیسیم نیز بر همین مبنا است به شش منبع ادراک مربوط می‌شود: الف) وحی و سنن الهی ب) مرجع باز پ) عقل ج) تجربه د) تخیل ر) شهود» (ر.ک. مقدمه آرش آذریپیک: همتی و همکاران، ۱۴۰۰: ۲۱) لذا تفاوت در نگرش مکتب اصالت کلمه با فلسفه پیش از خود در ابتدا تفاوت در منابع ادراک است.

تفاوت دیگر آن است که گذشتگان از حس و تجربه و شهود و تاریخ و... با عنوان منبع شناخت یاد می‌کردند. اما آذریپیک اذعان می‌کند که: «در ابتدای امر ما به علت آن که به دانش‌واژه منبع شناخت در فلسفه احترام گذاشته باشیم، منابع ادراک را منابع شناخت به حساب آورده بودیم، درحالی که آن‌ها فقط منابع ادراک ما هستند و هر گونه شناخت آن‌چنان که پیش‌فرض بسیار کسان در گذشته و شاید در حال باشد از هستی محال است و حتی اکثر نظریه‌های علوم تجربی و ریاضیک نیز غالباً بر مبنای پیش‌انگاره‌های نااثبات‌مند آکسیوماتیک سامان

گرفته‌اند.» (ر.ک. مقدمه ارش آذربیک: نوروزعلی، ۱۴۰۰: ۹۸) با این پیش‌فرض‌ها و برای ادراک پدیده‌های هستی برای انسان می‌توان دنیای درون تعریف کرد.

(۱_۱_۶) دنیای درون:

هنگام بحث در مورد درون و درونیات موجودات زنده معمولاً اندام‌ها و امعاء و احشاء درون گیاهان و حیوانات مورد نظر است. دنیای درون یک گیاه متشکل از بافت‌ها، آوندها، و اندام‌های مختلف و در حیوانات نیز دنیای درون آن‌ها متشکل از، اندام‌ها، بافت‌ها، استخوان‌ها، و امعاء و احشاء و هورمون‌ها و... است که انواع غرایز آن‌ها را کنترل می‌کند. آیا دنیای درون انسان نیز همان بافت‌ها و دستگاه‌های درون بدن اوست؟ وقتی صحبت از دنیای درون انسان می‌شود علاوه بر اندام‌های داخلی، صحبت از چیزی ورای اندام‌ها و بافت‌های بدن است. صحبت از چیزی به نام ذهن، حافظه، انواع ضمائر خودآگاه و ناخودآگاه و دگرآگاه، حواس باطنی و دستگاه شعوری قلب است که مرکز دریافت احساساتی فراتر از غریزهٔ جوهری مانند، انسان دوستی، اخوت، اخلاق... و مرکز دریافت وحی و شهود است. بنابراین صراحتاً می‌توان گفت حیوانات و موجودات جوهری_غریزی از دنیای درون به معنای غیرفیزیکی آن بی‌بهره‌اند.(ر.ک مقدمه ارش آذربیک: هاشمی، ۱۴۰۰: ۴۵) بنابراین انواع داده‌ها در انسان شامل: ۱_ داده‌های زبان تشعشی ۲_ داده‌های حواس کلمه‌محور ۳_ داده‌های خودآگاه‌ها و ناخودآگاه‌ها جمعی_فردی هفتگانه ۴_ داده‌های دستگاه شعوری قلب ۵_ داده‌های حواس باطنی و ۶_ تخیل در مجموع هم‌افزایی این داده‌ها از یک پدیدار تأثری در دنیای درون انسان برمی‌انگیزد.

(۱_۲_۶) انواع ادراکات:

براساس این منابع شناخت ادراکاتی بر ذهن و دنیای درون مرتسم می‌شوند که عبارتند از:

تأثرات: گفته شد انسان برخلاف موجودات دیگر، دارای دنیای درون است، که مرکزی برای درک و دریافت انواع احساس‌ها، ادراک، و فرآیندهای بی‌واسطه و ادراک پیشینی از پدیدارها می‌باشد. هم‌افزایی این داده‌ها دنیای درون انسان را برانگیخته و متأثر می‌گرداند. بنابراین تأثرات تنها حاصل حواس کلمه‌محور نمی‌باشد، بلکه حاصل فعالیت تمام مراکز دریافت داده‌ها است. تأثرات، اطلاعات یا داده‌های اولیه و بنیادی از پدیدارها است که هنوز منسجم و متمایز و قابل تشخیص نشده است یعنی اطلاعاتی خام و نامفهوم‌اند. (آذربیک و احمدی، ۱۳۹۷: ۱۸)

تصورات: در اصطلاح تصور یعنی صورت چیزی را دریافتن و معنای آن را در خاطر آوردن، بی‌آنکه دانش دیگری همراه آن باشد. (ابن سینا، ۱۳۶۰: ۳-۴) در واقع لفظ مفردی که حاوی هیچ حکمی نباشد، تصور است. هنگامی که درختی را می‌بینیم یا بر روی یک صفحه کاغذ ترسیم می‌کنیم؟ به واسطه حواس کلمه‌محور تأثراتی از آن در ذهن پدید می‌آید، این تأثرات همان آگاهی‌ها هستند، ذهن به واسطه مقولات ذاتی پیشین این تأثرات را از لحاظ، کمیت، کیفیت، رنگ، ماده، صورت، جنس، مکان، زمان و... مقوله‌بندی می‌کند. تأثرات یا آگاهی‌های دریافت شده که همان معنای پدیدار است و پدیدار و مقولات در هم‌افزایی با جوهر (شاکله‌ای که سبب موجودیت پدیدارها می‌شود) یک تصور واضح، روشن، مشخص و منسجم در درون ذهن به وجود می‌آورد، این تصور همان کلمه پدیدار است. که مضمول هیچ حکمی نمی‌شوند. (آذریک و احمدی، ۱۳۹۷: ۱۹)

تصدیقات: «تصدیق» نیز در واقع «تصور» است، اما تصویری است که حکم، تصدیق و قانع‌شدن نفس را به دنبال دارد. اما از نگاه آذریک؛ هر گاه دو کلمه پدیدار به هم نسبت داده شوند چه به نفی، چه به شک، چه به یقین حکم بر آن‌ها رفته، و تصدیق اتفاق افتاده است. حتی در تصور نیز حکم پیشینی بین کلمه و پدیدار وجود دارد که این حکم پیشینی زبان همه گویشوران را شکل می‌دهد. بنابراین همنشینی دو تصور را که حکمی بر آن تعلق نگرفته است، و این همنشینی سبب ایجاد حکم می‌شود؛ تصدیق می‌گوییم. (همان)

و دو نوع نسبت را می‌توان برشمرد، نسبت پیشینی بین کلمه و پدیدار و نسبت پسینی بین دو کلمه پدیدار همان تصدیق است.

(۳_۱_۶) انواع مقولات:

مقولات ذاتی پیشینی: داده‌ها یا آگاهی‌های خام و نامنسجم و نامشخص و نامفهوم در سیستم نرم‌افزار وجودی که اصول و بنیان تمایزات و تشابهات را در پدیدارها تبیین می‌کند قابلیت درک تمایزاتی و تشخیصی پیدا می‌کنند این سیستم نرم‌افزار وجودی که به صورت فطری و ذاتی در نهاد فاعل معرفت به ودیعه نهاده شده، مقولات ذاتی پیشینی هستند. (آذریک و احمدی، ۱۳۹۸: ۱۱۰)

مقولات پسینی: مقولات یا به صورت بالفعل در روانگاه فاعل معرفت حضور دارند که به آن‌ها مقولات ذاتی پیشینی گفته می‌شود و یا پس از موجودیت تصورات یا کلمه پدیدارها مقولات

پسینی اولیه‌ای به نام زبان را به وجود می‌آورد. زبان ساحت نظام یافته اجتماعی کلمه_پدیدارها است. و از این پس است که منابع ادراک با تجزیه و تحلیل پدیدارها نسبت به کلمه_پدیدارها حکم صادر می‌کنند و تصدیقات و دستگاه‌های اندیشگانی متنوعی شکل می‌گیرد. این دستگاه‌های اندیشگانی متنوع همان مقولات پسینی ثانویه‌اند که از آن‌ها با نام انواع خودآگاه‌ها و ناخودآگاه‌های هفتگانه جمعی_فردی یاد می‌شود.

(۴_۱_۶) جوهر:

با توجه به نوع ادراک پدیدارها در مکتب اصالت کلمه، فاعل ادراک از توده گنگ، نامفهوم معنایی دریافت خواهد کرد. و یا درک مشاهده‌ای صورت خواهد گرفت. پس هر معنایی که بر ذهن از طریق منابع پنج‌گانه شناخت تأثراتی را مرتسم می‌کند، تشکیل‌دهنده یک پدیدار است. پدیدار تا پیش از هم‌افزایی با جوهره معنایی خاص خود و هستی‌مند شدن برای انسان قابل درک و شناسایی نیست، تنها همچون حیوانات می‌توان از آن به درک تشعشعی توسط حواس جوهری_غریزی رسید. (آذرپیک و احمدی، ۱۳۹۸: ۱۰۹) لذا معنا و پدیدار گنگ بی‌صورت برای موجودیت و هستی‌مند شدن در جهان چهاربعدی نیاز به امکان یا شاکله‌ای دارند که سبب هم‌افزایی جوهره معنایی که از مقام جامع وجودی کلمه (لوگوس) گرفته شده، پدیدار که تأثراتی را برانگیخته و مقولات ذاتی پیشینی می‌شود. این شاکله همان جوهر است. یعنی جوهر درواقع آن بُعد ثابتی است که علاوه بر وحدت (معنا، پدیدار و مقولات پیشینی ذهن) سبب تمایز و تشابه و درک مشاهده‌ای خواهد شد. (همان)

بنابراین مفهوم جوهر از هیچ یک از تأثرات، تصورات و تصدیقات با توجه به تجزیه و تحلیل منطقی به وجود نیامده است لذا جوهر یک امر فرابعدی است که از لحاظ وجودی، وجودش وابسته به مای بالاتر از خود می‌باشد، و ماده حکم ذات شیء را نخواهد داشت که صورتی آن را در برگیرد. بلکه ماده و صورت امکان‌ها و وسیله‌هایی در خدمت جوهر هستند تا سبب قوام و همانی کلمه_پدیدارها شوند. عامل تمایز و تشابه جوهر اشیاء متفاوت معنای متفاوتی است که از طریق منابع ادراک به ذهن منتقل می‌شوند. و تأثرات متفاوتی را برمی‌انگیزند. پس معنا چیزی پسینی و حاصل زبان و فرآورده زبان نیست. بلکه جوهره معنایی هر پدیداری از مقام جامع وجودی کلمه هستی‌مند شده است و امری فرابعدی می‌باشد. (آذرپیک و احمدی، ۱۳۹۹:

اما این شاکله موجودیت در انسان با سایر موجودات متفاوت است. این تفاوت هم از لحاظ معنایی است که از مقام جامع وجودی دریافت کرده‌اند و هم از لحاظ هفت خودآگاه و ناخودآگاه جمعی_فردی است که بر جوهر و ذات تأثیر مستقیم می‌گذارند. سایر موجودات تأثراتی یا تشعشعاتی از پدیدارها، دریافت می‌کنند. در حالی که انسان به علت بهره‌مندی از شعور کلمه‌محور که امری ذاتی و فطری انسان است؛ فراتر از زبان تشعشعی درصدد آفرینش تصورات از این تأثرات و معنایی است که بر ذهن نقش می‌بندد. لذا شاکله موجودیت در حیوانات تنها دارای ساحت جوهری و در انسان شاکله موجودیت دارای دو ساحت ۱_جوهری و ۲_ماهیتی است. و هر دوی این‌ها از امور ذاتی‌اند. زیرا ماهیت انسان را شعور کلمه‌محور سامان می‌دهد و شعور کلمه‌محور از مقام جامع وجودی بهره وجود یافته است. پس ذات تنها در جوهر تعریف نمی‌شود. بلکه ماهیت‌های انسان را نیز در بر می‌گیرد. (همان)

(۵_۱_۶) تفاوت جزء و صفات:

یکی از تبصره‌هایی که آرش آذرپیک در تعریف جوهر قائل شده است اعتقاد نداشتن به وجود اعراض است و در این راستا به تمایز میان جزء یا اجزاء و صفات موجودات می‌پردازد، جزء قسمتی از ارگانسیم موجودات است، مثلاً انگشت جزئی از فرد است اما صفات چیزهایی هستند که بر موجودات اطلاق می‌شوند و بود و نبود آن‌ها موجودیت فرد را به مخاطره نمی‌اندازد. مثلاً چه فردی مهربان باشد یا نباشد، موجودیت و هستی مند شدن او در جهان هستی‌مندان دچار خدشه نخواهد شد. اگر جزیی از وجود او مثلاً رگ‌های دیافراگم قلب دچار انقباض و انبساط بیش از حد شود موجودیت فرد به مخاطره می‌افتد، بنابراین صفات ساحت‌هایی از وجود آدمی هستند که با ماهیت، سفید بودن چهره به عنوان یک جزء از وجود فرد جوهر است نه عرض، حتی صدای آدمی نیز هنگامی که از او جدا می‌شود چون وجود هستی مستقل پیدا می‌کند و در هستی دارای کنش و واکنش است دیگر عرض به شمار نمی‌رود. زیرا بنابر تعریف عرض در نزد گذشتگان (مکتب اصالت کلمه قائل به عرض نیست)، قائم به خود نیست و قائم به فردی است که صدا از او استخراج شده است. اما صدا جزیی از فرد است یا ساحتی از فرد؟

با این سؤال مشخص می‌شود که صدا جزیی از فرد و جوهره فرد است و چون در مکتب اصالت کلمه با عرض مواجه نمی‌شویم پس هنگامی که آواز یک فرد به عنوان جزیی از جوهره او در خارج از فرد به هستی خود ادامه می‌دهد و دچار سیلان و شدن می‌شود نمی‌تواند عرض

به شمار رود چون دیگر یک هستی مستقل و دارای جوهره مستقل است. نکته دیگر آنکه، جوهر دارای مراتب و تشکیک است بدین صورت که خدشه وارد شدن به ناخن به عنوان جزئی از جوهر فرد یا مو و یا حتی قطع دست و پا هستی و وجود فرد را مخدوش نمی‌کند فرد می‌تواند با یک دست هم به زندگی ادامه دهد و صاحب ماهیات کلمه‌محور شود و یا مرد طاس بدون مو هم می‌تواند دکتر یا مهندس یا نویسنده و صاحب نگرش و ماهیات کلمه‌محور شود و وجود خویش را در هستی گسترش دهند. اما اجزایی از جوهره جسمانی مانند قلب یا مغز و یا سایر ارگان‌ها و اجزاء حیاتی، از شدت هستی‌شناسی بیشتر برای ادامه حیات و گسترش ساحت‌های وجودشناختی برخوردار هستند.

۶-۱-۶) عمیق‌گرایی در essentism و مبحث کشف و جعل:

عمیق‌گرایی در مبحث جوهر دارای دو ساحت می‌باشد ۱_ ساحت محدود ثابت ۲_ ساحت بی‌پایان متغیر. یعنی جوهر دارای ساحت محدود ثابتی است که با حفظ و همراهی همواره آن ساحت ثابت در انواع خودآگاه‌ها و ناخودآگاه‌های جمعی_فردی هفتگانه به صورت کاملاً مشکک و مادرمائیک بی‌شمار ساحت متغیر می‌پذیرد. لذا پدیدارها از لحاظ موجودیت دارای تشکیک و فراساختاری می‌باشند. بنابراین ذکر این سؤال ضروری می‌باشد که: «آیا معنا به عنوان بنیادی‌ترین جوهره هستی برآیند است یا کشف؟

کشف، عریان ساختن یک امر پیشینی در اثر منابع ادراک است. اما برآیند حاصل توافق اجتماع (قرارداد) به صورت خودآگاه یا ناخودآگاه است. قاعدتاً ساحت بی‌پایان متغیر جوهر و یا هر امر دیگری که تابع عمیق‌گرایی می‌باشد بنابر مکان و زمان به خصوص و به صورت تشکیک مادرمائیک حاصل قرارداد می‌باشد. اما این امر در مورد ساحت ثابت چگونه است؟ آیا این ساحت ثابت کشف می‌شوند یا جعل؟

جعل به معنای قرارداد نیست بلکه به معنای اختراع، ابداع، بدعت و نوآوری است. لذا تفاوت‌های جعل و کشف به قرار زیر است: ۱_ در قرارداد توافق صورت می‌گیرد اما در جعل اختراع و ابداع و بدعت صورت می‌گیرد. ۲_ قرارداد در ساحت ثابت که یک امر پیشینی است صورت نمی‌گیرد زیرا ساحت ثابت یا کشف است یا جعل! جعل و کشف در یک ویژگی فراساختاری بودن اشتراک دارند. اما هر دو می‌توانند در ساختارهای مختلف قراردادهای مختلف بپذیرند. ۳_ در جعل مناقشه وجود دارد اما در کشف مناقشه وجود ندارد و همه‌گیر و

جهانی است. این در حالی است که قرارداد به گونه‌ای درون ساختاری رفتار می‌کند و مورد پذیرش توده‌گانی است. ۴_ جعل نیز مانند کشف گونه‌ای نگرگاه نخبگانی است. به عنوان مثال «کل از جزء بزرگتر است» در نزد فلاسفه جعل است زیرا می‌توان در گفتمان دیگر، به صورت دیگری بیان شود و حقیقت را به گونه‌ای دیگر تبیین کند، اما از نگرگاه مکتب اصالت کلمه این گزاره یک کشف فلسفی است زیرا نمی‌توان گفت که آن نگاه به واقعیت را به شیوه‌ای دیگر تبیین کند. لذا ساحت ثابت کشف و جعل هر دو ساحت نخبگانی دارند و هر دو فراساختاری عمل می‌کنند. (آذریک، ۱۴۰۰: orianism.com)

انواع قرارداد عبارتند از: ۱_ قرارداد فردی، ۲_ قرارداد جمعی ۳_ قرارداد اجتماعی. در نوع اول و دوم. قراردادهای فردی و جمعی شخصی و فردی هستند اما قراردادهای اجتماعی منجر به جبر می‌شود زیرا وارد قاموس زبان می‌شود. به عنوان مثال اراده معطوف به قدرت یک کشف معنایی است.

حال باید دید آیا مسائل فلسفی مانند جوهر، وجود، موجود، و... جعل است یا کشف؟ برخی مسائل فلسفی را جعل می‌دانند و برخی کشف. اما از نگاه مکتب اصالت کلمه مسائلی مانند حرکت جوهری ملاصدرا کشف نیست، بلکه جعلی است که ملاصدرا بر پایه مقولات ارسطو خلق کرده است. شاید در مکان زیست ملاصدرا حرکت جوهری یک کشف محسوب شود اما در خودآگاه‌ها و ناخودآگاه‌های جمعی_فردی هفتانه محل زیست ملاصدرا حرکت جوهری ملاصدرا نسبت به مقولات ارسطو جعل محسوب می‌شود. اما در نزد ارسطو چون ایشان برای اولین بار تعریف جوهر و عرض را مطرح می‌کند کشف است. بنابراین جوهر جعل است زیرا نگاهی انسان بنیادانه به «جوهر» است که در نسل، محل و گفتمان دیگری می‌توان آن را تبیین و با استدلال‌های منطقی بیان کرد. و در مقابل تعاریف گذشتگان، تعریف نوی از جوهر ارائه داد و سیستم جدیدی ارائه داد. سیستمی که هم پراگماتیک است و هم پروبلماتیک و در کل یک سیستم منسجم است، زیرا الترناتیو و افق نگرش دارد. برای نمونه مفهوم جوهر در ادبیات سیستم به خصوصی می‌سازد در روانشناسی سیستمی متفاوت می‌سازد که متدیک است و برنامه دارد. بنابراین جوهر یک جعل فلسفی است که واقعیت را به گونه‌ای دیگر باز تبیین می‌کند. اما علم به اینکه در هستی یک نگاه‌دارنده یا ماده‌المواد وجود دارد و خود

ذات جوهر کشف است. انواع فرم و نگاه به جوهر جعل است. هر چند کشف و جعل در اکثر مواقع هم اعتبارند و در مقابل قرارداد قرار می‌گیرند. (همان)

(۷_۱_۶) نشانه_سوژگی

برای درک نشانه_سوژگی به اصطلاحات نومن و فنومن رجوع می‌کنیم. همانطور که مشخص است فنومن یعنی پدیدار و نومن یعنی ناپدیدار، درواقع سطحی از پدیدار که نمود عینی نمی‌یابد. در مورد کلمه نیز می‌توان گفت «کلمه جهان موازی هر پدیداری را می‌زید و هر چیزی جهان موازی خاص خود را دارد. لایه‌ای تاریک و نامکشوف و آن ساحت نومن در کلمه است؛ کلمه پدیدار را می‌نمایاند اما در انقیاد آن نمی‌ماند. بنابراین این کلمه است که به انسان اجازهٔ نومنولوژی می‌دهد نه خود پدیدار، و کلمه است که پدیدار را نمود می‌بخشد. لذا می‌توان از ساحت پدیدار به ناپدیدار فرارفت و جهان موازی ساحت نومنیکیال هر چیز است. و در هر زمان و مکانی به صورتی نمود پیدا می‌کند. اما بر خلاف کلمه که در این ساحت هم‌نگری وجود دارد در ساحت نومنیکیال هم‌نگری وجود ندارد. به بیان دیگر هر پدیداری ساحت نامتعینی دارد اما نامتعین بودن آن به معنای عدم آن نیست. پنهان است نه معدوم؛ و نشانه_سوژگی اصل را بر آن جهان موازی و نومنیکیال یا لایهٔ پنهان هر پدیداری یا برخی پدیدارها بنا می‌کند. بنابراین نشانه_سوژگی تابع دیالکتیک نیست؛ بلکه با ارتباط بی واسطه می‌توان به آن رسید و ارتباط بی‌واسطه بدون وسیله انجام نمی‌گیرد و قابل انتقال و دیالکتیک نیست فردی است. زیرا یک نوع معرفت نومنولوژیک است و عام نیست بلکه باورمندانه است و استدلال‌مند نیست به همین دلیل یک معرفت فردی و جمعی است اما مربوط به اجتماع نیست که همه‌گیری و همه‌پذیری داشته باشد. زیرا امور مربوط به اجتماع استدلال‌مند هستند این در حالی است که در نشانه_سوژگی شونداوری رخ نداده است» (آذریک، ۱۴۰۰: orianism.com)

آذریک در تشریح بیشتر نشانه_سوژگی می‌نویسد: «هر کلمه یک حقیقت عمیق است که چندین ساحت ثابت معنایی و بی‌نهایت ساحت متغیر می‌پذیرد و مانند دانش‌واژه‌ها که هر چقدر دامنهٔ ساحت متغیر بیشتری داشته باشند قابلیت نشانه_سوژگی در آن‌ها بیشتر است. بعد ثابت حقیقت عمیق هر کلمه‌ای دارای دو ساحت است. ۱_ ساحت ثابت مفهومی، ۲_ ساحت ثابت معنایی. لذا ساحت ثابت مفهومی هر چقدر گسترده‌تر باشد ساحت نومنیکیال آن یا جهان موازی یا ساحت باطنی آن گسترده‌تر است و قابلیت نشانه_سوژگی بیشتری در آن

نهفته است. زیرا کلماتی که تجریدی‌تر هستند و زبانی که تجریدی‌تر است و کلیدواژه‌های بیشتری دارد مشخصاً کلماتش ساحت نومنیکال بیشتری دارند. لذا نشانه_سوژگی ساحتی از دل_سوژگی است.» (همان) دل سوژگی «ساحت دل_سوژگی در مکاتب عرفانی و برخی هنرها مانند شعر_مرکز و شاهراه دریافت یکی از منابع شناخت به نام شهود است که دل_سوژگی را سامان داده است.» (آذریک و همکاران، ۱۴۰۱: ۲۰)

لذا دل_سوژگی ساحتی است که دل یا جهان درون یا اشراقی بر ما سیطره دارد. و نشانه_سوژگی به نوعی ساحتی از دل_سوژگی است. در دل_سوژگی دیالوگ وجود دارد اما در نشانه_سوژگی دیالوگ وجود ندارد. زیرا دیالکتیک بین دو موجود مستقل صورت می‌گیرد. بنابراین دو نوع مکتب در این راستا شکل می‌گیرد: ۱_ مکاتب کاهشی چه در فلسفه و چه در ادبیات ۲_ مکاتب افزایشی. یکی از خصوصیات دل_سوژگی که در نشانه_سوژگی نیز نمود پیدا کرده است، فرایند کاهشی است در دل_سوژگی آنچه در فرد وجود دارد کاهش می‌یابد تا فرد از قید و بند تفکرات انقیادی، تعصبات انقیادی و از تمام قید و بندها برهاند لذا با کاهش این انقیادات، سبک‌ور می‌شود. در نشانه_سوژگی نیز با کاهش انقیاد آگو، فردیت نمود بیشتری می‌یابد. در واقع وقتی انسان معرفتی کسب می‌کند. این معرفت تبدیل به نشانه_سوژه و نشانه_سوژه تبدیل به سیستم معرفت‌شناسی به نام سنت می‌شود. و یک نظام معرفتی را در خدمت علم و هنر قرار می‌دهد و هنگامی که وارد یک علم خاص شود توسط کسانی خلاقیت بالایی دارند نشانه‌شناسی جدیدی شکل می‌گیرد. لذا هر نظام معرفتی نظام نشانه‌شناسی نیست بلکه یک نظام نشانه‌شناسی وقتی اتفاق می‌افتد که تولید محتوای جدید و نظام نشانه_سوژه‌گی جدید کند. بنابراین در نشانه_سوژگی نفی آگو اتفاق می‌افتد نه نفی فرد. زیرا فرد مدام در حال زین‌بندگی است. و در خلاء شکل نمی‌گیرد. اما در مقابل فردیتی که در اومانسیسم شکل می‌گیرد یک فردیت آگوئیستی یا شدیداً سوبزکتیوتیه است. پس در نظام نشانه_سوژگی با نفی فردیت مواجه نیستیم بلکه با نفی آگو مواجه هستیم. تفاوت آگو و فردیت در آن است که از جنبه‌ی فردی ما باید در سنت معرفت‌شناسی زیست کنیم و این زیست یک فرایند انضمامی است در واقع نشانه‌شناسی مثل همه چیز یک افق گشایی انضمامی است. در افق گشایی انضمامی ما با جهان معرفتی روبه رو هستیم جهان معرفتی دارای تاریخ، مکان، زمان و زبان مشخص و در واقع تعیین دارد. اما آگو یک جهان نامتعیین انتزاعی است. زیرا ارتباط بی‌واسطه بدون وسیله انجام نمی‌گیرد. و در آگو هیچ انضمام یا وسیله‌ای برای درک وجود

ندارد. بنابراین اگو شدیداً مخرب است چون غریزه و ذهن است و هویت انسانی، فرهنگی و تمدنی ندارد. باید تبدیل به فرهنگ شود. در غیر این صورت هیچ سبقه و سابقه‌ای نخواهد داشت. زیرا غریزه آگاهی بر آگاهی ندارد و اگو زیر مجموعه‌ی غریزه است. در نظام نشانه_سوژگی با کاهش اگو فردیت، فرهنگ و تمدن و آزادی جای آزادی نمایی اگوئیستی را خواهد گرفت. بنابراین سوژه می‌تواند اگو باشد یا فردیت. اگر سوژه فرد باشد حوزه معرفت‌شناسی در فردیت مشخص است اما در اگو حوزه‌ی معرفت‌شناسی مشخص نیست مبهم و انتزاعی است.

با توجه به آنچه گفته شد «دو مقوله‌ی ثنویت‌مند در نشانه_سوژگی محو می‌شوند دیالکتیک و استدلال. زیرا بر پایه‌ی پذیرش و ستایش برای یکی بودگی نیستند. و دوگانه‌انگاری در ذات آن‌هاست. در حالی که نشانه_سوژگی یگانه انگار است. بنابراین نشانه_سوژه بر بستر یک اپیستمه بالینی، لذت، حس والایی شناسیک و زیبایی شناسیک را در زندگی افرادی که نشانه_سوژگی را پذیرفته اند؛ تولید می‌کند. نشانه_سوژه‌مداران پذیرش و پرستش را جزء لاینفک جوهره‌ی انسانی می‌دانند و این پرستش و پذیرش جانمایی تجربه‌های زیبایی شناسیک و والای شناسیک در تمام وجود زندگی آن‌هاست.» (آذریک، ۱۴۰۰: orianism) اما اگو همیشه خود را اگو معرفی نمی‌کند، بلکه به بهانه خرد نقاب ذهن_سوژگی دکارتی می‌زند یا به بهانه ساخت لباس تن_سوژگی مرلوپونتی را به تن می‌کند. اگو در دو سطح بررسی می‌شود: ۱_ سطح عامیانه و مردم عادی که غرق روزمره هستند و ۲_ در سطح اگو خودآگاه‌پندار که خود را در این دو دامچاله معرفی می‌کند در حالی که نشانه_سوژگی نفی فردیت نمی‌کند حد فردیت را مشخص می‌کند. زیرا نشانه‌شناسی دیگر پارادایم‌ها وارون نشانه_سوژگی به ذهن، تاریخ، و سنت و... آلوده است اما نشانه_سوژگی و ارتباط بی‌واسطه و بلافاصله با لوگوس است. و پنهان کردن امیال و تناقض‌ها و ترومای ناهنجار در زبان و جهان و فرهنگ‌ناگذیر به فرو رفتن در شاکله‌هایی است که مورد خورند و پسند جامعه قرار می‌گیرد. مانند سوژکتیویته‌های دکارتی و بدن سوژگی مرلوپونتی، بدون آن‌که به عمق نظام دانایی دکارت یا مرلوپونتی بخواهد یا بتواند وارد شود. (همان)

با توجه به مبحث نشانه_سوژگی و آنچه در مورد جوهر در مکتب اصالت کلمه گفته شد می‌توان گفت که جوهر از مجرای نشانه_سوژگی با لوگوس پیوند و یگانه می‌شود. زیرا جوهر

خود ساحتی از لوگوس است نه چیزی برای شناخت لوگوس. در دیگر سیستم‌ها با این تعریف مواجه هستیم که جوهر ساحتی از لوگوس را نمود می‌بخشد اما جوهر خود ساحتی از لوگوس است؛ در واقع جوهر نمود وجود است یا نمودی سایه‌گون از وجود است و وجود همان لوگوس است. بنابراین می‌توان گفت نشانه_سوژگی جز لاینفک جوهر را جوهره‌ای می‌داند که غرق در ذهن و تن نشده و با اصل خود ارتباط بی‌واسطه با ریشه‌گاه (لوگوس) برقرار کرده است. پس لوگوس به مثابه‌ی وجود است و جوهر به مثابه‌ی نمود و جوهر از مجرای نشانه_سوژگی با لوگوس پیوند و یگانه می‌شود.

(۱_۷) نقد و تحلیل:

فلاسفه هر یک با اصالت دادن به یک مادهٔ ازلی و ابدی یک کلان روایت ساختند. بنابراین «یونانیان در بنیان اندیشگانی خویش عالم، جهان و گیتی را ازلی_ابدی پنداشته و خدایان کوه المپ را تنها فرم دهندگان و شاکله‌بندان جهان به شمار می‌آوردند؛ یعنی خدای یونان خداوند خالق نیست بلکه خداوند فرمالیستی (فاعل فرم‌دهنده) است و همین اندیشه باعث شده یونانیان در مراحل نخست به این بیان‌دیشند که ماده‌المواد و اصل ازلی_ابدی جهان از چیست؟... در این میانه با دو مکتب بزرگ مواجه می‌شویم که در دو جبههٔ مقابل هم بودند: ۱_ مکتب شدن‌گرایان که هستی را در صیوروت و تغییر مطلق در همهٔ پدیدارها تعریف کرده است. ۲_ مکتب اتمیسم: که هستی را زاییدهٔ ذرات سکون یافته‌ای به نام اتم می‌دید که نامخلوق و تغییر و تجزیه ناپذیرند» (ر.ک مقدمه آرش آذریک: همتی و همکاران: ۱۴۰۰: ۴۴_۴۵) بعدها ارسطو اصل فلسفهٔ خود را بر پایه و مایهٔ اعتدال گذاشت. او برای ایجاد تعادل و یافتن امر میانه میان اندیشهٔ شدن‌گرایان و اندیشهٔ اتم‌گرایان دست به ابتکاری تاریخ‌ساز زده و مقولات ده‌گانهٔ جوهر و عرض خود را ارائه داد... (همان)

لذا بنیان روایت فرهنگ غرب بر بنیاد خدایی فرمالیستی، شکل گرفته است و تنها منشأ جوهر از نگاه آن‌ها متفاوت شده بود. فلاسفهٔ تجربه‌گرایی مانند لاک، بارکلی و هیوم مبداء همهٔ تصورات بفرجام را ناشی از تجربه می‌داند و آن را با گونه‌ای مابعدالطبیعهٔ معتدل به هم آمیخته‌اند. لذا جوهر مبهم و نامتعیین، غیرمتمايز، نگاهدار و حاصل استنباط و استدلال ذهن است. که امری مرکب است نه بسیط.

نکته دیگر آن که فلاسفه متکی بر عقل قائل به سه جوهر جسمانی، روحانی و نامتناهی گردیده که پس از غور و بررسی در این سه جوهر تنها جوهر نامتناهی را که هم بنیاد هستی و هم بنیاد هر گونه معرفت است را جوهر دانسته، لذا از منظر مکتب اصالت کلمه عقل‌گرایان اصالت را به ابعاد ثابت و محدود جوهر داده‌اند و بر این بعد ثابت تأکید بسیار دارند. لذا جوهر از نگاه عقل‌گرایان قائم به ذات است و ذات جوهر را یک امر نامتناهی می‌دانند. اما تجربه‌گرایان با رد فطریات عقل‌گرایان و این که هیچ تصویری نمی‌تواند وجود داشته باشد مگر این که از ایشخور تجربه سیراب شده باشد عقل را نیز مهجور کرده و لذا دامنه معرفت را محدود به تجربه می‌دانند و در این میان ماهیت و چیستی جوهر را مبهم می‌دانند. جرج بارکلی منکر جوهر جسمانی گردید و دیوید هیوم بر عدم هستی جوهر روحانی استدلال نمود. و در نهایت به هستی و وجود جوهر اعتقاد چندانی نداشت. لذا بنابر اصل عمیق‌گرایی در جوهر تجربه‌گرایان به ابعاد بی‌پایان و متغییر جوهر بر اساس تجربه اصالت داده بودند و ساحات محدود و ثابت جوهر را رد کردند. این بدان معناست که وجود ذات و امری پیشینی را برای هستی نادیده گرفته‌اند. اما در مکتب اصالت کلمه جوهر یک حقیقت عمیق و شاکله‌ایست که فراتر از هم‌افزایی ساحات محدود ثابت و ساحات متغییر بی‌پایان، هستی پدیدارها را نمود می‌بخشد. لذا کلیت مفهوم جوهر بر ساحات محدود ثابت متکی است و این ساحات ثابت بنیان، ریشه‌گاه و زیر بنا هستند. که اگر همانند تجربه‌گرایان آن را رد و به کل منکر وجود آن شد، هستی و پدیدارها چیزی تابع زمان و مکان و تاریخ مصرف‌دار هستند. عقل‌گراها با مطلق دانستن ذات جوهر و جوهر در هر پدیداری و حکم بر اساس ذات مطلق، همه چیز را غیر قابل تغییر و تکوین قلمداد کرده‌اند. و تطور زمان و مکان در احکام صادر شده دخیل نیست و از ازل تا ابد پدیدار را به یک صورت متعین تغییرناپذیر تعریف می‌کنند و چون کیفیات و کمیات و... را اعراض می‌دانستند تغییر در اعراض سبب تغییر در جوهر نمی‌شود. پس حرکت جوهری نیز در نزد عقل‌گرایان محلی از اعراب ندارد. و تجربه‌گراها با رد مفهوم جوهر و قائل شدن به هر تعریف و فرمی برای جوهر به هیچ بنیان مستحکم و مدونی قائل نیستند و درواقع با اصالت دادن به فرم‌های گوناگون از جوهر، معنا را نفی می‌کردند.

اما از نگاه آذریک هر جزیی از ارگانیسم جزء جوهره آن است و عملاً با عرض مواجه نیستیم و تمام اجزاء ارگانیسم یا پدیدار جوهر است بر خلاف نگرش ارسطو و پیروان ارسطو (عقل‌گراها و تجربه‌گراها) رنگ پوست، صدا، و هر آنچه مربوط به ارگانیسم بدن است؛ زیرا پوست و صدا و...

هر یک جزء ارگانیسیم هستند. و این جوهر دارای ساحات ثابت محدود و بنابر انواع خود آگاه‌ها و ناخود آگاه‌های جمعی_ فردی هفتگانه دارای بی‌نهایت ساحت متغییر است. با توجه به این نگرش او معتقد است که ما در هستی با تشکیک موجودی مواجه هستیم و قاعدتاً تشکیک موجودی تشکیک جوهری را در نظام مادرما سبب می‌شود. پس هر جوهر قائم به مای بالاتر از خود است.

نکته دیگر آنکه حرکت جوهری آیا همچون ارسطو و عقل‌گرایان و... ناشی از حرکت در اعراض است یا حرکت در خود جوهر اتفاق می‌افتد و آنچه ملاصدرا و اخلاقی با عنوان حرکت جوهری از آن نام می‌برد چگونه حرکتی است؟ و چگونه است که در این حرکت جوهری فرد همچنان من ده سال پیش را من امروزین تصور می‌کند؟

با توجه به آنچه تا به حال گفته شد جوهر دارای چندین ساحت ثابت محدود و بی‌نهایت ساحت متغییر است. ساحات متغییر در فرد تمام آنچه است که دچار تحول و تغییر می‌شود. رنگ مو، وضعیت پوست، دندان‌ها، برخی از اخلاقیات و... اما این ساحات متغییر عرض نیستند بلکه چون جزء ارگانیسیم فرد یا موجود است، جوهر محسوب می‌شود. اما ساحات محدود ثابت جوهره که سبب می‌شود، فرد همچنان امتداد من ده سال پیش باشد چیست؟ در نگرش مکتب اصالت کلمه حواس پنجگانه دارای سه مرکز «اندام، مرکز آن اندام در مغز، و شعور کلمه‌محور» است اندام و مرکز آن اندام در حرکت جوهری دچار تغییر و تحول می‌شود، اما آیا شعور کلمه‌محور حواس پنجگانه نیز دچار تغییر و تحول و حرکت می‌شود؟

پاسخ نظام فلسفی عربانیسم به این سوال خیر است. شعور کلمه‌محور حواس پنجگانه دچار حرکت جوهری نمی‌شود. و می‌توان به این حواس به عنوان همان ساحات ثابت محدود جوهره نگریست. جایی که تجربه‌گراها استدلال می‌کردند که چون جوهر به تجربه نمی‌آید پس وجود ندارد و تن انسان را تاریخی و تاریخ مصرف‌دار فرض کردند، این ساحت ثابت و کاملاً تجربه‌محور را نادیده گرفتند. و عقل‌گراها با تأکید بر تعریف ارسطو از جوهر و امر قائم به ذات، ساحات ثابت جوهر را مطلق‌گرایانه نگریستند و امکان حرکت و تغییر و تحول را از جوهر سلب کردند. چون زمان را انکار کردند و تغییر و تحول ناشی از گذر زمان است. لذا در مکتب اصالت کلمه جوهر کلی‌ست فراتر از تمام عناصر طبیعی به علاوه زمان. با این تبصره که در این نگرش زمان هم تعریف خاص خود را دارد و مشکک است زیرا نمی‌توان زمانی که بر انسان می‌گذرد را

با زمان زیست یک ویروس و یا قوریاقه و یا فیل مقایسه کرد. لذا بعد ثابت جوهر دارای دو ساحت هم افزا است: ۱_ ساحت تشعشعی یا انرژیک جوهر که تمام تشعشعات فرد را از بدو تولد تا مرگ حفظ می‌کند که تنها در حواس پنجگانه تعریف نمی‌شود. و ۲_ ساحت شعوری حواس پنجگانه.

در استحالۀ جوهری_ماهیتی بدن با حفظ ساحات تشعشعی و شعور حواس پنجگانه دچار تغییر و تحول و تکوین می‌شود، استحالۀ جوهری_ماهیتی که موتور تنظیم‌گر آن، همان «حرکت» است و توأمان به دو صورت اتفاق می‌افتد، هر دو، دو روی یک سکه‌اند و جدایی هر کدام موجب عدم دیگری می‌شود. استحالۀ جوهری_ماهیتی دارای دو بعد است. بعد چرخشی استحالۀ جوهری_ماهیتی و بعد تکوینی استحالۀ جوهری_ماهیتی. (آذریک و همکاران، ۱۳۹۶: ۲۳۷) بعد چرخشی استحالۀ جوهری_ماهیتی همان هرم تغذیه‌ای انرژیک اکولوژیکی است. و بعد تکوینی استحالۀ جوهری_ماهیتی که برخلاف بعد چرخشی آن که به سخت‌افزار جوهر موجودات می‌پردازد، با نرم‌افزار وجودی‌شان سر و کار دارد و از هوش ضعیف در موجودات ذره‌بینی آغاز شده، از شعور کلمه‌گرا و دایرۀ شعوری می‌گذرد و تا بی‌نهایتی که ما درکی از آن نداریم (همان: ۲۳۸) لذا با استحالۀ چرخشی_تکوینی تمام طبیعت بدن دچار تکوین می‌شود اما دچار حرکت نمی‌شود. پس بنا بر آنچه گفته شد مسیر دگرگونی چرخشی_تکوینی است. و نرم افزار شعور حواس، کلمه‌محور و در ساحت تشعشعی ارگانیسم تکوین می‌یابند و این عدم تغییر در این ساحات ثابت از جوهر سبب می‌شود که حرکت جوهری با روند ثابتی دچار حرکت شود و جهش و ناهنجاری صورت نگیرد. لذا یک سؤال باقی می‌ماند و آن این که ساحت تشعشعی جوهر و ساحت شعور کلمه محور در حواس پنجگانه بر چه بستر و پایه‌ای استوار هستند که دچار حرکت جوهری نمی‌شوند؟

اصالت کلمه‌گرایان معتقدند این بستر که سبب می‌شود ساحت ثابت جوهر حفظ شود و بر انواع تغییر و تکوین‌های فرمی_ساختاری حاکمیت داشته باشد همانا بستر ژنومیک است. چیزی که تجربه‌گرایان آن را رد و عقل‌گرایان بر ثبات و عدم تغییر و تطور آن تأکید دارند. اما در نگرش تئوریسن این دیدگاه آرش آذریک جوهر با حفظ ساحات ثابت محدود (زبان تشعشعی بدن و شعور حواس کلمه‌محور) در ساحات بی‌پایان متغیرش دچار استحالۀ چرخشی_تکوینی می‌شوند. لذا مبحث جوهر نه آن‌چنان که گذشتگان پیشاسقراطیان می‌اندیشیدند یک امر

ماورایی و ازلی و ابدی است و نه یک امر کاملاً تجربی، و یا چون عقل‌گرایان به صورت مطلق ذاتی و غیرتاریخی است بلکه یک حقیقت عمیق است که از هم‌افزایی جوهره تن و روح یا همان تناروح در هستی موجودیت یافته است.

دکارت بر هر نوع جوهر صفت خاصی اختصاص می‌داد و از همه جهات و حیثیات آن صفت را با خود جوهر مساوق می‌دانست... و ظاهراً نتیجه این است که ما نمی‌توانیم میان جوهر و صفت اصلی آن تمایزی قائل شویم. آن‌ها از همه جهات و حیثیات عین یکدیگرند. (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۱۵۲)

با توجه به آنچه که در مورد تفاوت صفت و جزء بیان شد می‌توان بر دکارت خرده گرفت که صفت را مساوق و مساوی جوهر دانسته است و میان جوهر و صفت اصلی آن تمایزی قائل نیست در حالی که براساس نظریات آرش آذرپیک صفت ساحتی از وجود، ولی اجزا جزء جوهر قلمداد می‌شوند. اگر صفات از انسان گرفته شود باز هم موجود به سیورورت وجود ادامه می‌دهد؛ اما اگر جزیبی از جواهر مادی یا روحانی گرفته شود جوهر براساس شدت و ضعف آن جزء دچار خدشه و نقصان می‌شود. پس می‌توان گفت صفت عین جوهر نیست.

با این تبصره که یکی از اصلی‌ترین کارکردهای جوهر روحانی یا معنایی انسان بهره‌بردن از کلمات و جوهره معنایی و گفتاری در ذهن انسان است. و فکر کردن مستلزم بهره بردن از کلمات و استعداد اندیشیدن در ذات جوهر است نه صفتی که بر آن اطلاق می‌شود. بنابراین اگر اندیشیدن به عنوان یک استعداد ذاتی در انسان از او گرفته شود در جوهر معنایی یا روحانی فرد خدشه وارد شده و در امر وجود گشوده و سیورورت وجود نقصان به وجود می‌آید.

در جایی دیگر دکارت صفت اصلی جوهر جسمانی را امتداد دانست و «امتداد در طول، عرض، و عمق مقوم ماهیت جوهر جسم است.» (دکارت، ۱۳۹۰، ۱، ۵۳) با توجه به آنچه که گذشت امتداد صفت جوهر جسمانی نیست، بلکه طول و عرض و ارتفاع جزء جوهر و عین جوهرند در حالی کمیت، کیفیت، جنس، زمان و مکان، ابعاد ثابت و متغییر فرم... جزء مقولات پیشینی و ذاتی جوهر هستند و تنها نمی‌توان یک جزء را جوهر دانست و مابقی را جوهر ندانست. نکته دیگر آن که جوهر در نظام تشکیک مادرمائیک هستی به نحو تام قائم به ذات نیست بلکه قائم به مای بالاتر از خود و در نهایت قائم به امر لوگوسیک (مقام جامع وجودی) و آن نیز قائم به مای بالاتر از خود است. دکارت همانند پیشینیان براساس بنیان‌روایت ماده‌المواد بودن جوهر،

جوهر را به طور تام قائم به ذات می‌دانست. در حالی که براساس بنیان‌روایت مشرق زمین هیچ چیز نمی‌تواند قائم به خود باشد بلکه قائم به مای بالاتر از خود است.

نتیجه‌گیری:

با توجه به آنچه بیان شد می‌توان نتیجه گرفت؛ مکتب اصالت کلمه نه به دنبال ماده‌ای برای تبیین جهان است که به یکی از عناصر مطرح شده در نزد پیشاسقراطیان اصالت دهد. با این توضیح که آب، خاک، آتش و هوا را عناصر اربعه ارگانسیم وجود انسان و سایر موجودات در نظام تشکیک مادرمائیک خودآگاه‌ها و ناخودآگاه‌های جمعی_فردی هفتگانه می‌داند. لذا ازلی_ابدی بودن ماده‌المواد، تقسیم‌ناپذیر بودن و در کل بنیان‌روایت فلسفه پیشاسقراط را که مبتنی بر حضور یک ماده ازلی ابدی و خدایان فرم است را نمی‌پذیرد. لذا در تعاریف ارائه شده جوهر به عنوان ذات یک امر غیرتاریخی است. و تغییر و تحول در ذات ممکن نیست. عقل‌گرایان مبتنی بر فطری بودن امور کماکان جوهر را به عنوان ذات در نظر می‌گرفتند؛ و لذا همچون پیشاسقراطیان روند مطلق‌اندیشی جوهر قائم به ذات و غیرتاریخی را در پیش گرفته‌اند. و می‌توان گفت هر یک کلان‌روایت‌هایی از مفهوم جوهر هستند که بر بنیان‌روایت مطلق (ذات=غیرتاریخی) تأکید داشتند.

مکتب اصالت کلمه با بیان حقیقت عمیق و تاریخ‌گرایی عریانستی جوهر را امری مادرا و دارای تشکیک می‌داند که در انواع خودآگاه‌ها و ناخودآگاه‌های جمعی_فردی هفتگانه جوهره وجودی هر پدیداری امری قائم به مای بالاتر از خود است که سرانجام به امر لوگوسیک و مقام جامع کلمه جوهر می‌رسد که آن نیز قائم به امر بالاتر از خود است. لذا نه چون پیشاسقراطیان و عقل‌گرایان جوهر امری مطلق و قائم به ذات است و نه چون تجربه‌گرایان جوهر امری قراردادی و نسبی است بلکه جوهر یک حقیقت عمیق است که از هم افزایی ساحات محدود ثابت و بی‌نهایت ساحت متغییر تعین یافته است و تابع تاریخی‌گرایی عمیق‌گرا است که سه ساحت دارد. ۱_ساحت حقیقت عمیق ۲_ساحت مادرا بودن و ۳_ساحت انواع خودآگاه‌ها و ناخودآگاه‌های جمعی_فردی هفتگانه (مکانی، زمانی، زبانی، روانی، جنسیتی، اندیشگانی نژادی و رسانه‌ای است. که تعریف جوهر در هر یک از این خودآگاه‌ها و ناخودآگاه‌ها با حفظ و همراهی همواره ساحات محدود ثابت، ساحات متغییری نامحدودی می‌پذیرد. لذا جوهر در این نگرش (مکتب اصالت کلمه) نه مطلق است و نه نسبی بلکه یک حقیقت عمیق است که

ساحات محدود ثابت و بی‌نهایت ساحت متغییر می‌پذیرد. و در تقابل ذات‌گرایی و قراردادانگاری، جوهر را امری مادرما می‌داند که با حفظ ابعاد ثابت یعنی (ذات) می‌تواند از مکانی به مکانی و از زمانی به زمانی متغییر بوده و تابع قرارداد مکان و زمان و زبان و... است. در نتیجه نه چون غیرتاریخی‌گرایان ثابت مطلق زمان را در جوهر می‌پذیرد و نه چون تاریخی‌گرایان زمان را امری نسبی می‌شمارد.

منابع:

- ارسطو (۱۳۷۹) *مابعدالطبیعه*، ترجمه دکتر شرف‌الدین خراسانی، ج ۲، تهران: حکمت.
- آذریچک علیرضا، احمدی، پروین (۱۳۹۸) «معنی‌شناسی عمیق‌گرا»، *رخسار زبان*، سال سوم، شماره ۱۰، ص ۸۵_۱۱۴.
- (۱۳۹۹) «ذات‌گرایی عریانستی و تاریخ‌گرایی عمیق‌گرا در زبان‌شناسی فراساختارگرا»، *رخسار زبان*، سال چهارم، شماره ۱۵، ص ۱۰۱_۱۳۲.
- (۱۳۹۷) «بررسی مفهوم پدیدار از نگاه مکتب اصالت کلمه»، *رخسار زبان*، سال دوم، شماره ۵ و ۶، ص ۲۴_۵.
- (۱۳۹۸) «بررسی مفهوم لوگوس از آغاز تا اکنون»، *رخسار زبان*، سال سوم، شماره ۹، ص ۸۷_۱۱۶.
-، اهورا، هنگامه، مسیح، نیلوفر (۱۳۹۶) *چشم‌های یلدا و کلمه کلید جهان هولوگرافیک*، تهران: روزگار.
- (۱۴۰۰) «جوهر از آغاز تا اکنون»، orianism.com.
- ابن سینا (۱۳۶۰) *دانشنامه علائی*، تهران: مولی.
- اسپینوزا، باروخ (۱۶۷۷) *اخلاق*، مترجم، لیلا امانت ملایی، تهران: ترنگ.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۶۶) *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*، تهران: حکمت.
- بهارنژاد، زکریا (۱۳۸۴) «بررسی مفهوم جوهر از دیدگاه ارسطو»، *آینه معرفت*، شماره ۵، صص ۷۴-۴۷.
- تهنانوی، محمد علی ابن علی (۱۹۹۶) *موسوعه کشف اصطلاحات الفنون و علوم*، مترجم: جورج زیناتی، بیروت، لبنان: مکتبه لبنان ناشرون.

- دکارت، رنه (۱۳۹۰) اصول فلسفه، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران: انتشارات بین المللی الهدی.

- کی، سی گاتری، دابلیو (۱۳۷۵) تاریخ فلسفه، تالس، جلد اول، مترجم، تهران: فکر روز.

- (۱۳۷۵) تاریخ فلسفه، انکسیمنس، جلد دوم، مترجم، تهران: فکر روز.

- آناکسیمندر، جلد سوم، مترجم، تهران: فکر روز.

- فیثاغورث و فیثاغوریان، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران: فکر روز.

- هراکلیتوس، جلد پنجم، مترجم: مهدی قوام صفری، تهران: فکر روز.

- فتحی، حسن (۱۳۸۵) «اصطلاحات مورد استفاده افلاطون در باب نظریه مُثُل»، فصلنامه علامه، شماره ۱۰، صص ۶۷-۸۴

- (۱۳۸۸) تاریخ فلسفه از دکارت تا لایب نیتس، ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۸) تاریخ فلسفه (فیلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم)، ترجمه امیرجلال الدین اعلم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

- لایب نیتس، گوتفرید (۱۳۹۹) مونادولوژی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، چاپ دوم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

- نوروزعلی، زینب (۱۴۰۰) خیزش کوتاه نویسان شعر ۱۴۰۰ عریانیسم، تهران: شاپرک سرخ

- هاشمی، شبنم (۱۴۰۰) بانوی واژه‌ها، کرمانشاه: دیباچه.

- همتی، آریو، رشیدی، علی (۱۴۰۰) جنبش ادبی ۱۴۰۰، (آنتولوژی فراشعر نویسان مولتی فونیک)، تهران: مهر و دل.

-Zellereduar,(1876)m plato and the older academy translated by:sarah franses
Alleyne& alfered Goodwin,London:Longmans&co