

## جایگاه هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی ماتقدم در تفسیری از جوهر در مفهوم ارسطویی

غلام‌عباس جمالی<sup>۱</sup>

### چکیده

جنبش‌های فلسفی دوره جدید، و به‌طور خاص نوع قرن هجدهمی آن، با کانت آغاز شد و سپس کم و بیش متأثر از جذبه‌کانتی ادامه یافت. به این شیوه فلسفه‌ارسطو به اتهام غیر نقدی بودن و جزمیت به محاق فراموشی می‌رفت. در حقیقت ادعا شد که فلسفه ارسطو شناخت را بر پایه تجرید صور معقول یا ماهیت از اشیا بیرون از ذهن توضیح می‌دهد، و لذا متضمن پژوهش شرط‌های ماتقدم بر تجربه نیست. بنابراین اعتبار شناخت و آگاهی را از اعتبار چنین شرط‌هایی پژوهش نمی‌کند.

مقاله حاضر پژوهشی است که روشن می‌نماید فلسفه ارسطو بر پایه تجرید ماهیت از ظرف خارج استوار نیست بلکه شرط‌های ماتقدم تجربه را به شیوه‌مخصوص به خود پژوهش می‌کند، زیرا شرط‌ها یا اصل‌هایی که در متافیزیک وی پژوهش می‌شود، اصل‌ها و مبادی «موجود بماهو موجود» است که ماتقدم بر هر تجربه است. این اصل‌ها و مبادی به‌نوعی متضمن در تعریف ماهیت هستند. از آنجا که چیستی مرکب از صورت و ماده است، این اصل‌ها و مبادی انضمامیت جهان را مشعر داشته و

---

۱. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد کرج؛

jamaliabbasph@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۳/۸/۱۲؛ تاریخ پذیرش: ۹۳/۱۲/۱۶

بنابراین ارزش‌های تجربی را تأکید می‌کند. از این منظر، جوهر به مثابه یک نظام هستی‌شناسی ماتقدم تبیین می‌شود که شناخت‌شناسی بر آن استوار است.

**کلید واژه‌ها:** تعریف چیستی، هستی‌شناسی جوهری، شناخت‌شناسی، اصل‌های ماتقدم جوهر، سیستم اشتراک لفظ وابسته به هسته.

#### مقدمه

با عنایت به بی‌اعتبار ساختن داده‌های حساسیت در دوره جدید توسط دکارت، اندیشه‌های او در کتاب تأملات در فلسفه اولی تأکیدی بود که ادعاهای شناخت‌شناسانه مبتنی بر جهان خارج غیر قابل اعتماد است، زیرا نقش حساسیت در تأمین چنین شناختی صرف نظر نکردنی است. چراکه روشن نیست آنچه به نفس می‌آید چه نسبتی با جهان مستقل از آگاهی دارد. بر پایه این دیدگاه، از یک سو گسترش عقل‌گرایی به شیوه لایب‌نیس اجتناب‌ناپذیر بود که تأکیدی بود بر تفسیر ریاضی جهان به شیوه گالیله و دکارت، و از سوی دیگر، تجربه‌گرایی در مدل اصالت روان‌شناسی خودش را تحمیل می‌کرد. تجربه‌گرایی بر حساسیت به مثابه حس داده‌های بشری تأکید کرد، به جای آنکه آنها بازتاب ظرف خارج باشند. این جریان فلسفی کوشید تا خاستگاه گزاره‌ها و احکامی را که عقلی شناخته می‌شدند از رهگذر حس داده‌ها تبیین کند.

اما ناکامی در چنین تبیینی از یک سو و بی‌اعتباری ظرف خارج به مثابه پایه شناخت از سوی دیگر، موجباتی بودند تا ایمانوئل کانت را به سوی تبیین فلسفه جدیدی هدایت کنند که ضعف تجربه‌گرایی را نداشته و اعتبار شناخت را نیز نه در ظرف خارج و نظریه مطابقت جستجو کند، بلکه بر شرط‌های ضروری ماتقدم بر هر تجربه استوار سازد، شرط‌هایی که به روایت او از احکام ما قابل استخراج هستند. به منظور بیان بیشتر ریشه‌هایی که کانترا به تبیین و تنظیم فلسفه نقادی انگیخت،

## جایگاه هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی ماتقدم در تفسیری از جوهر در مفهوم ارسطویی ۵۳

بی‌مناسبت نیست تا به نقش نظریه جان لاک در باره جوهر و نیز دیدگاه عقل‌گرایانه از دانش ریاضی و نسبت آن با اشیای واقعیه اجمال اشاره شود. انتقاد جان لاک بر نظریه جوهر مؤثر افتاد و آن را تا حد یک پیش‌فرض ذهنیه‌منظور نگاهداشت حس‌داده‌ها در کنار یکدیگر کاهش داد. اما اعتبار این فرض با این قول هیوم ناموجه شناخته شد که حس‌داده‌ای برای تبیین منشأ چنین فرضی یافت نمی‌شود.

از سوی دیگر، تفسیر ریاضی جهان و ملاحظه اشکال هندسی به‌جای اشیای با ویژگی محاسباتی زمانی و مکانی، یعنی تعدیل اشیای به ساخت‌های شکلی هندسی، مؤثرترین دلیلی بود که کانت از طریق تبیین صور استعلایی زمان و فضا که آن را حساسیت‌استعلایی خواند و سپس تبیین مقولات به‌شکل ماتقدم بر تجربه و تبیین نسبت میان آن صور با مقولات، به فلسفه‌ای دست یازد که شرط‌های آگاهی و تجربه، یعنی شرط‌های شناخت ما را به‌مثابه شرط‌های ماتقدم تبیین کند. بر این پایه، او مدعی شد تمامی متافیزیک جز احکام ماتقدم بر تجربه نیست، سپس تأکید کرد که آنچه متعاطیان متافیزیک فراموش کرده‌اند نسبت این احکام با صور حساسیت زمان و مکان است (کانت، ۱۳۹۰، ۸۴-۱۰۴).

با این توصیف، امکان بازگشت به دوران قبل از نقدی نه تنها ناممکن بود بلکه هر فلسفه‌ای که چارچوب این بینش نقدی را حمل نمی‌کرد، مجالی برای حضور و رویارویی با اندیشه‌های فلسفی معاصر را نداشت. ایده‌های فرگه تأکیدی مؤثر بر اصولی بود که وی بنیان نهاده بود، زیرا فلسفه‌تحلیلی در باب زبان و تبیین منطق در قالب گزاره‌های تابعی ریاضی و نیز، از سوی دیگر، ایده‌های پدیدارشناسانه هوسرل و حتی هایدگر به‌نوعی متأثر از جذبه کانتی بود و هر مجالی را برای بازگشت به دوران قبل از نقدی ناممکن می‌ساخت.

بنابراین، نقطه ثقل بحران کنونی فلسفه‌سنستی، و به‌طور خاص آنچه به ارسطو و

تفاسیر از او مربوط می‌شود، باید در سنجش با دیدگاه‌صالت جستجوی شرط‌های ماتقدم بر تجربه دیده شود. این مقاله چنین کوششی است.

### روند ظهور ایده‌منطق جدید به‌مثابه هستی‌شناسی

#### در مقابل ایده‌هستی‌شناسی جوهری

یکی از پرسش‌های عصر حاضر این است که چگونه اطلاق ایده‌های ریاضی که محض و مثالی هستند، بر طبیعت محسوس قابل تبیین است؟<sup>۱</sup> اما این پرسش در بطن خود نسبت ریاضیات با طبیعت را واژگون نشان می‌دهد، زیرا ریاضیات نسبت‌های مکانی زمانی قابل تغییر را از رهگذر نسبت‌های استنتاجی در قالب نمادگرایی ریاضی بر مدل اشکال هندسی محاسبه می‌کند، به‌گونه‌ای که در پایان آن را محاسبه‌هستی در طبیعت می‌نامد. این پیشرفت عظیم و قابل تحسین، یک نکته اساسی را فراموش می‌کند و آن اینکه این روش تنها به شکل‌های هندسی اشیا مشغول است نه به خود اشیا به‌مثابه ساختی صوری-مادی.

هوسرل در کتاب *بحران علوم اروپایی و پدیدارشناسی استعلایی*، این دیدگاه را از نقطه نظر پدیدارشناسی نقد کرده است (۵۶-۲۳، ۱۹۷۰، Husserl).<sup>۲</sup> اما این نقد به‌قدر کفایت بسنده نیست، زیرا او به‌دلیل علاقه به معنای مثالی، در قالبی نسبتاً افلاطونی پیش می‌رود و به‌موجب آن نسبت صورت و ماده چون نسبتی ضروری تبیین نمی‌شوند. اما فرگه از رهگذر «نسبت میان معنا، عبارت و ارجاع» کوشید پاسخی مناسب برای پرسش بالا فراهم آورد (دامت، ۱۳۹۲، ۴۷-۶۱)، زیرا عبارت‌های نمادی منطق ریاضی به‌گونه‌ای مرتب می‌شوند که جنبه‌های کمی و کیفی را با هم منظور دارند و امکان

۱. به‌طور یقین بحث حاضر به‌طور ضمنی به این پرسش مربوط است.

۲. نگارنده دو بخش از این کتاب را به زبان فارسی ترجمه کرده که با همین نام، در سال ۱۳۸۸ به‌همت انتشارات گامنو چاپ و منتشر شده است.

## جاگاه هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی ماتقدم در تفسیری از جوهر در مفهوم ارسطویی ۵۵

تفسیری نسبتاً آزاد را فراهم می‌سازند.

اما از نظر این مؤلف آنچه توسط فلسفه تحلیلی غفلت شده است جایگاه ماهیت یا تعریف چیستی در زبان است. به موجب این غفلت، منطق ریاضی توفیق مؤثری در غلبه بر تعدیل اجسام به اشکال هندسی نیافت، زیرا ارسطو در نقد معروف اش علیه افلاطون در صدد است شکاف ایجاد شده توسط افلاطون میان ایدوس و جهان محسوس را از میان بردارد و پیوندی محکم میان آنها بر قرار سازد. ارسطو می‌کوشید با جایگزینی چیستی به جای ایدوس، این نقیضه را رفع کند. از این منظر، ماده به مثابه تأمین‌کننده انضمامیت اشیا نه تنها امری جدا از صورت نیست بلکه خودش صورت فروافتاده‌ای است که اکنون فعلیت‌اش را از صورت اخیر کسب می‌کند و در حقیقت به دلیل عدم فعلیت اکنون‌اش، ماده است. بنابراین، جهان دوقطبی افلاطونی جای خود را به جهان واحدی می‌دهد که پیوسته با دگرگون شدن صورت به ماده به پیش می‌رود و در هم می‌پیچد.

فرمالیسم عصر ما به دلیل تاریخی که در مقدمه ذکر شد، از تعریف چیستی در مفهوم ارسطویی غفلت کرد. به موجب آن، نه تنها توفیقی نیافت تا نقص موجود در دانش ریاضی را به نحو مناسب حل کند، بلکه با اصالت دادن به عبارات‌های تابعی ریاضی با نظر به خودشان، فاصله عمیقی میان منطق ریاضی با زبان متعارف و جهان محسوس ایجاد کرد. مقاله حاضر نمی‌کوشد تا عبارات‌های زبانی را بر پایه تعریف چیستی تبیین کند، بلکه تنها در صدد است امکان چنین تلاشی را خاطر نشان سازد. با چنین توفیقی چالش صورت‌گرایی حداقل و به طور روشن در تبیین طبیعت انضمامی رفع خواهد شد. اکنون ضرورت پژوهش مفهوم هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی ماتقدم به کفایت آشکار شد.

### پژوهشی در اعتبار نظریه انتزاع

#### به معنای انتزاع صور معقول از شی خارج از آگاهی

تفسیر سنتی از نظریه شناخت ارسطویی در عبارتی ساده این است که ماهیت

توسط عقل منفعل دریافت می‌گردد و سپس به واسطه عقل فعال تعقل می‌شود (راس، ۱۳۷۷، ۲۰۴-۲۳۵). اما این دیدگاه نزد فلاسفه مسلمان، از جمله فارابی متحول شد و تغییراتی بنیادی در آن به وجود آمد، از جمله ویرای صور سه نوع وجود قائل شد: وجودی در خداوند، وجودی در عالم روحانی - که همان عالم مثل باشد- و وجودی در اشیا که ما آن صور را به قوت عقل از اشیا تجرید می‌کنیم تا ماده علم ما باشد (الفخوری، ۱۳۷۷، ۴۰۶).

فارابی از چهار نوع عقل سخن می‌گوید: عقل هیولانی، عقل بالفعل یا عقل بالملکه، عقل مستفاد و عقل فعال. هر یک از این اقسام وضعیت تعقل معقولات را نشان می‌دهد. برای مثال، عقل هیولانی مرحله قبل از تعقل معقولات است و عقل بالفعل مرحله فعلیت یافتن معقولات در عقل.

عقل مستفاد عقلی است که معقولات مجرد را تعقل کرده و به درک صور مفارقه قادر شده است. فرق میان معقولات مجرد و صور مفارقه این است که نخستین در ماده بوده و از آن انتزاع شده، و دومی همواره مفارق بوده و «هیچگاه در ماده نبوده است»، مانند عقول سماوی مثلاً. عقل بالفعل به درجه عقل مستفاد نمی‌رسد، مگر وقتی که همه معقولات یا بیشتر آنها برای او به صورت معقول بالفعل حاصل شوند و در این حال، میان او و عقل فعال چیزی دیگری نباشد. (همان، ۴۲۶-۴۲۷)

همچنین

فارابی عقل فعال را واهب‌الصور می‌داند که معقولات در آن موجودند و او است که آنها را به عقل انسانی ارزانی می‌دارد. بدین طریق فارابی از ارسطو دور شده و به افلاطون نزدیک شده است، زیرا معقولاتی که

## جایگاه هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی با تقدم در تفسیری از جوهر در مفهوم ارسطویی ۵۷

در عقل فعال موجودند درست مانند صور افلاطونی هستند. (همان، ۴۲۸)

این مطالب به مراتبی می‌پردازد که ماهیت انتزاع شده طی کرده تا با عقل فعال یکی شود. بحث ما به این مراتب مربوط نیست. موضوع پژوهش این است که صرف نظر از اینکه خاستگاه نظریه تجرید ماهیت از شیء خارج از ذهن کجا است؛ که خود بحثی مستقل و قابل تأمل است آیا محتوای متافیزیک ارسطو با نظریه تجرید سازگار است و او نظریه شناخت‌شناسی اش را بر پایه آن بنا کرده یا خیر؟ پاسخ به این پرسش در طول این مقاله با استناد به فقراتی از متافیزیک می‌آید اما مبحث حاضر از طریق ارائه استدلال‌هایی روشن خواهد کرد که نظریه انتزاع جوهر مستلزم فرض‌هایی است که با اصل تجرید ناسازگار است.

۱- فارابی می‌نویسد:

چون معقولات انتزاع شده، در آن (یعنی عقل هیولانی) حاصل شدند، این معقولات، معقولات بالفعل شوند. و حال آنکه قبل از اینکه از مواد انتزاع شوند، بالقوه بودند. و این معقولات چون متنوع شدند معقولات بالفعل گردند، زیرا برای آن ذات به منزله صورت شوند، و آن ذات عقل بالفعل شود، به آنچه بالفعل معقولات است، پس معقولات بالفعل و عقل بالفعل یک چیز باشند. (همان، ۴۲۷)

از نظر این مؤلف منظور فارابی این است که چیستی به معنای مرکب، از صورت و ماده انتزاع نمی‌شود بلکه آنچه انتزاع می‌شود صورت است. اینجا این پرسش پیش می‌آید که اگر صورت و ماده از یکدیگر جدایی ناپذیرند و نیز هر یک از آنها اعراض ذاتی جوهر یا چیستی‌اند و همچنین ارسطو تأکید می‌کند که چیستی پیدایش ندارد، یعنی تولید و ساخته نمی‌شود و به‌طور ازلی و ابدی وجود دارد (در مباحث

آتی این سخن با استنادات کافی از ارسطو روشن می‌شود)، پس صورت چگونه می‌تواند از ماده جدا شود؟

تنها هنگامی می‌توانیم از این جدایی سخن بگوییم که ماده عرض ذاتی جوهر نباشد. در این صورت دیگر نمی‌توان موضوعات فوق را درباره چیستی پذیرفت، یعنی باید قبول کنیم که ماده و صورت جدا از یکدیگر می‌توانند وجود داشته باشند و بنابراین لازم می‌آید که آنها اعراض به معنای ذاتی برای جوهر نباشند، و نیز لازم می‌آید که صورت و ماده به نوعی محصول ذهن باشند. بنابراین، ترکیب آنها و به نحو اولی هریک، محصول طبیعت بوده و در نتیجه نفس موجودی از موجودات طبیعت باشد.

با این تصور، تمامیت دکترین ارسطو از چیستی ویران می‌شود، در حالی که ارسطو اصرار دارد که جوهر موجود نخستین در معنای ماتقدم و ازلی است. پلیتیس در سراسر اثر ارزشمندش به نام *ارسطو و متافیزیک* تأکید می‌کند که جوهر موجود نخستین است و این تصدیقی است بر دیدگاه این مقاله درباره جوهر (Politis, ۲۰۰۵).

حال اگر گفته شود عمل تجرید درون نفس و پس از انتزاع ماهیت انجام می‌شود، نقد فوق را باطل نمی‌کند، زیرا ارسطو تأکید می‌کند که چیستی و وجود نمی‌آید و از بین نمی‌رود، یعنی پیدایش ندارد. بنابراین، عمل تجرید به هر گونه که انجام شود با مفهوم ارسطویی از جوهر سازگاری ندارد، زیرا از نظر ارسطو صورت و ماده بالضروره جدایی‌ناپذیر هستند. از سوی دیگر، انتزاع صورت توسط عقل پس از تجرید ماهیت توسط نفس، لازم می‌کند عقلانیت ما صرفاً امور مجرد و محض باشند. در این صورت چاره‌ای جز پذیرش این اعتراض دیوید راس را نداریم که:

آنچه اصل فردیت جوهر انضمامی را نارضایت بخش می‌سازد،  
اعتبار بخشی اصل فردیت بر پایه جنبه مادی آن جوهر است، زیرا  
ماده به خودی خود ناشناخته است. در نتیجه، به نتیجه متناقض‌نمایی



## جاگاه هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی ماتقدم در تفسیری از جوهر و مفهوم ارسطویی ۵۹

هدایت می‌کند که بیشتر چیزهای واقعی در جهان (جدا از جواهر محض) به‌طور کامل ناشناخته باقی می‌مانند. (Ross, ۱۹۹۵, ۱۷۷)

به اعتبار این سخن گویا عمیق‌ترین لایه‌های شناختی ما و حتی به‌طور کل شناخت ما از انضمامیت جهان را فرو می‌گذارد. بر همین اساس نه تنها افراد قابل شناخت نمی‌باشند، بلکه روند تکوینی و انضمامی اشیاء و همچنین نسبت آنها با یکدیگر غیرقابل شناخت باقی می‌ماند. از این منظر، تمامیت جهان به تعداد جواهر مجرد تعدیل می‌شود که فاقد نسبت‌های تکوینی با یکدیگر هستند. به هر صورت، این مقاله پیش می‌رود تا روشن سازد که جهان انضمامی با نسبت‌هایش از رهگذر هستی‌شناسی ماتقدم بازنمایی می‌شود.

۲- گفته شد که فارابی وظیفه عقل هیولانی را تجرید صور و ماهیات از مواد می‌داند (الفاخوری، ۱۳۷۷، ۴۱۶)؛ هر چند مؤلف کتاب تاریخ فلسفه در جهان اسلام در چند صفحه بعد با استناد به *التعلقیات* (ص ۳-۴) و *رساله فی جواب مسائل سئل عنها* (ص ۲۷) به نکته ارزشمندی اشاره می‌کند:

فارابی از ادراک کلیات از طریق جزئیات سخن می‌گوید، یعنی نفس انسانی از طریق ادراک جزئیات به درک معارف نایل می‌آید. این سخن با مفهوم تجرید ماهیت سازگار نیست بلکه می‌توان گفت جزئیات توسط صور معقول در عقل به‌مثابه اعراض ماهیت فهمیده می‌شوند. (همان)

به‌نظر می‌رسد فارابی با بیان این نکته، یعنی انتزاع مدرکات، از تجرید ماهیت از ظرف خارج فاصله می‌گیرد و و می‌توان سخن او را چنین تفسیر کرد که مدرکات تنها پس از تجرید از طریق یک ماهیتی که توسط عقل انگیخته می‌شود به‌مثابه یک شی خارجی فهمیده می‌شوند. این مطلب به بحث حاضر در بسط بعدی می‌تواند کمک کند.

شارح *بدایه* (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۹۷) در نقد نظریه اشباح و اضافیه گونه‌ای صریح

از تجرید ماهیت از اشیاء خارج‌سختن می‌گوید که می‌توان نتیجه گرفت حکما بر نظریه تجرید ماهیت از ظرف خارج تأکید کرده‌اند (همان، ۱۸۳، ۱۸۴ و ۱۹۷). همچنین در شرح *نهایه* (طباطبایی، ۱۳۷۰، ۱۲۴-۱۴۰) تأکید می‌کند که «آنچه به ذهن می‌آید تطابق ماهوی با اشیاء خارجی ندارد» که همان نتیجه فوق را اثبات می‌کند. اما مرحوم علامه در *بدایه و نهایه*، بر پایه اصالت وجود، از تصور ماهیت و صورت ذهنی آن سخن می‌گوید که نمی‌توان به سادگی حمل بر تجرید ماهیت از شیء خارجی کرد.

چنانکه گفته شد، بحث حاضر نگاهی نقدی در حد مقدمات اش- به انتزاع ماهیت از شیء خارجی دارد. بنابراین، این نقد به حدود وجود ماهیت در نفس نه تنها ایراد وارد نمی‌کند، بلکه در صدد است تصریح کند که این حضور ماتقدم بر هر تجربه‌ای است. اما اینکه آیا چنین ماهیتی اعتباری است یا اصیل، بحث دیگری است. حال اگر گفته شود که ماهیت از شیء خارجی به ذهن منتقل می‌شود، صرف نظر از اینکه چگونه انتقال می‌یابد و چگونه از طریق عقل فعال شناخته می‌شود، لازم می‌آید هرگز خطایی در شناخت به وجود نیاید، مگر اینکه ذهن شخص در حد مدرکات جزئی باقی بماند.

با این دیدگاه، تا آنجا که علم به ذات اشیا متکی به اتصال ماهیت از شیء خارجی است، نباید در علم خطایی رخ دهد. اما مطالعه تاریخ انقلاب‌های علمی حکایت دارد که فهم ما از جهان واقعی پیوسته دگرگون شده است. برای مثال، فهم آدمیان از جسم، بعد، زمان، حرکت و... پیوسته دگرگون شده است؛ حتی فیزیک ارسطویی به طور قاطع در مقابل فیزیک نیوتون به محاق فراموشی رفت و نیز فیزیک نیوتوندر برابر فیزیک نسبیت به گوشه رانده شد؛ شیمی قدیم به کل به کناری گذاشته شد و در دانش ریاضی انقلاب‌های ژرف به وجود آمد (چالمرز، ۱۳۸۷، ۱۰۷-۱۱۸). این دگرگونی‌های علمی نشان می‌دهد که دانش بشری و حتی شناخت روزمره ما از طریق انتزاع ماهیت به انجام نمی‌رسد بلکه لازم است به منظور تبیین نسبت ماهیت با شناخت جهان، یک

## جاگاه، متی‌شناسی و شناخت‌شناسی با تقدم در تفسیری از جوهر در مفهوم ارسطویی ۶۱

پژوهش اساسی به وجود آید. اما این مقاله تنها محدود به اصلاح فهم ما از متافیزیک ارسطو است، آن‌هم در حدود برخی از فقراتی که به تحلیل جوهر مربوط می‌شود.

۳- فرض انتقال جوهر از ظرف خارج لازم می‌کند که موضوع شناخت علت شناخت باشد. بنابراین، با انجام عمل شناخت آن موضوع تبدیل به معلول شناخت می‌شود، یعنی فرض تجرید ماهیت از ظرف خارج لازم می‌کند که وجود جوهر در ظرف خارج بدون استناد و بداهت لازم یقینی گرفته شود. اما چنین باوری که چیزها به گونه غیر نقدی در ظرف خارج موجود هستند، غیر فلسفی و عامیانه است.

۴- نظریه انتقال ماهیت به ذهن از سده‌ها و آغاز فلسفه در جهان اسلام با نقدهای جدی همراه شد که به طور اجمال عبارتند از: (۱) التقاط عرض و جوهر به دلیل اینکه جوهر انتقال یافته به ذهن در مقوله کیف نفسانی ظاهر می‌شود. (۲) از آنجا که مقولات کاملاً از همدیگر جدا هستند و نیز لازمه نظریه وجود ذهنی آن است که وقتی انسان مثلاً یک کیف مبصر را تصور می‌کند (مانند رنگ سفید)، صورت ذهنی او مندرج در دو نوع مختلف از یک مقوله است، یعنی هم کیف محسوس است و هم کیف نفسانی (طباطبایی، ۱۳۲، ۱۳۷۰-۱۳۳).

مؤلف و شارح نه‌ایه در پاسخ به اشکال فوق می‌آورند: (صورت ذهنی سنگ به حمل اولی جوهر است؛ ... نه به حمل شایع] و همان‌گونه که یادآور شدیم، حمل اولی بیانگر اندراج موضوع تحت محمول نیست، (بلکه فقط اتحاد مفهومی آنها را بیان می‌کند) (همان، ۱۳۲).

در مبحث بعد روشن می‌شود که تعریف ماهیت از نقطه نظر ارسطو خود چیز تعریف شده را در بر ندارد. بنابراین، گزاره‌هایی که حمل اولی خوانده شده‌اند، مانند «انسان حیوان ناطق است»، در حقیقت گزاره به معنای منطقی نیست، یعنی چیزی را به موضوع نمی‌افزایند. به همین دلیل بیان آنها به صورت گزاره‌هایی حملی خالی از اشکال

نیست. بنابراین، بهتر و بسنده است که تعریف ماهیت یک چیز یا پاسخ ماهو را در شکل گزاره‌های موضوعی معمولی به کار نبریم. این شکل بیان چیزی جز خلط منطق و متافیزیک نیست. به نظر می‌رسد پاسخ فوق به مسأله وجود ذهنی، صرف نظر از اشکال وارده در مضمون نهایی‌اش، استناد به وجود ذهنی دارد که از ظرف خرج تأمین نشده است، در این صورت موجب رضایت خاطر این مؤلف است.

از نظر این مؤلف، این انتقادات بر وجود ذهنی ناشی از این فرض است که نفس هیولانی با انتزاع ماهیات از اشیا خارجی به عقل بالفعل تبدیل می‌گردد. این مقاله منظور ندارد که یک جوهر به تنهایی و بدون وابستگی‌اش به ردیف نسبتاً کاملی از جواهر داده‌شده در نفس، شایسته شناخت شی بیرون از آگاهی باشد یا به آن ارجاع کند. به نظر می‌رسد گفته شود نفس آدمی نظامی از همه نسبت‌های جوهری از ساده تا پیچیده‌هاست یا آنها را در بر دارد اما نه به شکل بالفعل بلکه به شکل بالقوه. این ساختار جوهری نفس با شروع حیات اجتماعی از طریق نامیدن، سخن گفتن و اندیشیدن بالفعل می‌شود.<sup>۱</sup> ادعای فوق را می‌توان از مباحثی که ارسطو در کتاب *نفس* در باب نسبت عقل فعال و منفعل می‌آورد، استنباط کرد. من به دلیل محدودیت این مقاله تنها به صورت بسیار اجمالی به آن می‌پردازم.

اما چون در تمام طبیعت، نخست چیزی را که ماده‌ای برای هر مقوله است (و همان است که بالقوه تمام اشیا این مقوله است) تمیز می‌دهیم، سپس چیز دیگری را [می‌شناسیم] که چون مولد همه آنها است علت و فاعل است، و این همان وضعی است که صنعت نسبت

---

۱. برای کسب اطلاعات در باب مفهوم بالقوه به هر سه مقاله معانی متعدد موجود در ارسطو ( On the Several Senses of Being in Aristotle) تألیف برنتانو (۳۴-۲۸، ۱۹۷۵) مراجعه کنید.

## جایگاه هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی با تقدم در تفسیری از جوهر در مفهوم ارسطویی ۶۳

به ماده خود مثالی برای آن است، واجب است که در نفس نیز قائل به چنین فصول ممیزی باشیم. و ما در واقع، از یک طرف عقلی را تمیز می‌دهیم که چون [خود] تمام مقولات می‌گردد مشابه ماده است و از طرف دیگر، عقلی را (که مشابه علت فاعلی است) زیرا که هم‌آنها را احداث می‌کند به اعتبار اینکه ملکه‌ای است که مشابهت به نور دارد... عقل بالفعل با متعلق خود یکی است، برعکس عقل بالقوه در فرد بر حسب زمان مقدم است، ولیکن مطلقاً بر حسب زمان هم مقدم نیست. نمی‌توان گفت این عقل گاهی می‌اندیشد و گاهی نمی‌اندیشد و فقط وقتی که مفارق شود چیزی جز آنچه که به ذات همان است نیست، و تنها اوست که فنا ناپذیر و ازلی است و بدون عقل فعال هیچ چیز نمی‌اندیشد. (ارسطو، ۱۳۸۹، ۲۲۵-۲۲۹)

در ترجمه انگلیسی نقل قول فوق با عبارت‌های ذیل ادامه می‌یابد: «به هر حال ما به یاد نمی‌آوریم فعلیت قبلی‌اش، هنگامی که نفس به این معنا نامنفع‌ال است نفس به‌مثابه منفعل فناپذیر است، و بدون عقل فعال چیزی نمی‌اندیشد».

در بدو امر به نظر می‌رسد ارسطو رویکردی افلاطونی را نشان می‌دهد؛ اینکه نفس قبل از ورود به بدن عالم مثال را دیده است. اما با عبارت بعدی روشن می‌شود که او چیز دیگری منظور دارد. به‌طور خاص تأکید فقره فوق بر «انفعال نفس و فناپذیری آن و عدم اندیشیدن‌اش بدون عقل فعال» می‌تواند تصریحی بر سخن اندکی قبلی این مؤلف باشد.

بیان فوق را اکنون من به‌شکل زیر صورت‌بندی می‌کنم: نفس چنان حالت بالقوه‌ای است که به محض ورود انسان به حیات فعالیت‌های سخن گفتن و اندیشیدن به‌صورت جامعیتی از نظام‌های جوهری از ساده تا پیچیده، بالفعل می‌شود. بنابراین، سخن گفتن و اندیشیدن تنها به این شیوه ممکن می‌گردد. این سخن به‌نوعی بر نظریه هوسرل در باب

زیست جهان ماتقدم و برخی اظهارات ویتگنشتاین استوار است. وانگهی وقتی ارسطو می‌نویسد: «بدون عقل منفعل عقل فعال هیچ چیزی نمی‌داند، بدون عقل فعال عقل منفعل هیچ چیزی نمی‌داند، و بدون عقل منفعل هیچ چیزی نمی‌داند، و بدون عقل فعال هیچ چیزی نمی‌داند» (راس، ۱۳۷۷، ۳۳۴) بسیار مشکل است یا حتی ناممکن است که تصویری افلاطونی از ارسطو در باب نفس متذکر شد، و بسیار مشکل است که بتوان تأیید سخن فارابی در باب عقل فعال را از ارسطو استناد کرد.

چنانکه مؤلف تاریخ فلسفه در جهان اسلام متذکر می‌شود «فارابی عقل فعال را واهب صور می‌داند که معقولات در آن موجودند و او است که آنها را به عقل انسانی ارزانی می‌دارد»، «بدین طریق فارابی از ارسطو دور شده و به افلاطون نزدیک شده است، زیرا معقولاتی که در عقل فعال موجودند درست مانند صور افلاطونی هستند» (الفاخوری، ۱۳۶۷، ۴۲۸).

بحث در باب اینکه شناخت از نقطه نظر ارسطو چگونه صورت می‌گیرد نیازمند تبیینی مستقل است. اما در مقاله حاضر امهات این بحث در این سخن خلاصه می‌کنیم که شناخت از نظر ارسطو تنها با عنایت به وجود هستی‌شناسی‌های جوهری ماتقدم ممکن است. این هستی‌شناسی‌ها چگونگی وجود موجودات و نسبت آنها را به همدیگر به صورت ماتقدم، یعنی غیر تجربی اقامه می‌کنند. از این منظر، هستی‌شناسی جوهری ماتقدم پایه و اساس هر گونه شناخت عقلی، مانند ریاضیات و علوم تجربی است. اما اینکه چگونه چنین هستی‌شناسی امکان پایه برای عقلانیت ریاضی و شناخت تجربی است، بحث دیگری است و نیازمند پژوهشی مستقل. در مباحث بعدی من می‌کوشم این هستی‌شناسی و نسبت‌اش با شناخت‌شناسی را توضیح دهم.

**تعریف‌چیستی به مثابه یک حوزه‌وجودشناسی ماتقدم  
و پایه بنیادی شناخت**

## جاگاه هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی با تقدم در تفسیری از جوهر در مفهوم ارسطویی ۶۵

ارسطو می‌نویسد:

چیستی هر تک چیز، آن است که به «خودی خود» (بذاته) آن گفته می‌شود. زیرا «تو بودن»، «موسیقی دان بودن» نیست. چون تو به «خودی خودت» موسیقی دان نیستی، آنچه تو به «خودی خودت» هستی، چیستی (یا ماهیت) توست و اما این همه مطلب نیست، زیرا به خودی خود (یا بذاته) بودن، «سفید بودن» نیست. اما حتی مرکب هر دوی آنها، یعنی «سطح سفید بودن» نیز چیستی به شمار نمی‌رود. چرا؟ زیرا آنچه باید تعریف شود (یعنی سطح) در آن گنجانیده شده است. بدینسان عبارتی که چیزی را تعریف می‌کند، اما خود چیز در آن گنجانده نشده است، تعریف چیستی هر یک از اشیاء است.

(۱۳۶۶، ۱۰۲۹ ب، ۲۲-۱۴)

او تصریح می‌کند که معرف در تعریف گنجانده نشده است. پس تعریف چیستی، برای مثال، از یک سو به سقراط به مثابه یک فرد جزئی ارجاع می‌کند، و نیز عبارتی است که نوع یا حوزه‌ای که جزئی به آن تعلق دارد را باز نمود می‌کند.

لازم است پرسیم، برای مثال، مفهوم انسان به مثابه یک کلی چه نسبتی با مفهوم ناطق دارد؟ به عبارت دیگر، مفهوم انسان به اعتبار ناطق به نوع انسان ارجاع می‌کند یا به اعتبار حیوان ناطق؟ در بیانی دیگر، نوع به اعتبار صورت وجود دارد یا به اعتبار نسبت صورت و ماده، یعنی چیستی؟ اگر یک مفهوم یا نام، تنها به اعتبار صورتیک نوع باشد، لازم می‌آید نوع و ایدوس یکی باشند. اما در بحث آتی مقاله روشن خواهد شد که ایدوس در مفهوم افلاطونی نمی‌تواند بدون همراهی با جوهری مقدم، وجود داشته باشد. همچنین فعلیت یک صورت فعلیت به معنای مطلق نیست بلکه در نسبت به جنس یا ماده‌اش بالفعل است.

بنابراین، صورت یا فعلیت به مثابه جدا از ماده به طور کل، نمی‌تواند وجود داشته باشد. پس آشکار است که هر مفهوم یا نامی تنها به اعتبار چیستی به نوع ارجاع می‌کند. برای مثال، سقراط به مثابه فرد انسانی موجودی مرکب از صورت و ماده است یا ساخت صوری‌مادی است. پس نام با نظر به خودش و به مثابه یک مفهوم، نمی‌تواند به یک شیء ارجاع کند. این مهمترین نکته‌ای است که من در صدد روشن ساختن آن در بحث‌های آتی هستم. با عنایت به مباحث آتی روشن خواهد شد که شناخت تنها از طریق ماهیت یا تعریف چیستی و شیء مورد ارجاع‌اش و با عنایت به حوزه‌ای که چیستی محیط آن است ممکن می‌گردد. آنچه در این بحث قابل توجه است و به طور خاص می‌تواند اعتراضی جدی را علیه فرگه شکل دهد، این است که متن بدون ملاحظه موضوع‌اش به مثابه چیستی و بدون ملاحظه محیط بودن چیستی، نمی‌تواند به یک شیء واقعی ارجاع کند، زیرا جنبه مادی موضوع، تنها در ماده چیستی متمکن است و به همین دلیل چیستی به شیء انضمامی، یعنی شیء مرکب از صورت و ماده (به مثابه چیز شناخته‌شده) ارجاع می‌کند. پس تنها چیستی است که قابل ارجاع به شیء واقعی است؛ حتی متن زبانی متضمن موضوعی است که به مثابه چیستی قابل ملاحظه است و به همین دلیل به شیء واقعی ارجاع می‌کند.

لازم به ذکر است که تعریف چیستی فاقد ساخت موضوعی محمولی بوده و بنابراین خواندن آنها به مثابه قضیه، خلط متافیزیک و منطق است، زیرا تعریف چیستی یک عبارت حملی نیست که بر یک نام حمل شود، یعنی صفتی نیست که بر یک نام ایجاب یا سلب شود بلکه ارجاع به یک شیء با ساختی صوری‌مادی دارد که زبان به منظور فراهم آوردن امکان ارتباط و جمله‌سازی، آن را با یک نام نشان می‌دهد که معرف یک نوع است. سپس تنها اعتبار ماهیت به مثابه موضوع و حمل صفات بر آن، جمله‌های موضوعی محمولی داریم که تناسب این صفات افراد یک نوع متمایز می‌شوند. این ساخت صوری‌مادی و نیز جمله‌های موضوعی محمولی تماماً در یک



## حایگاه هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی ماتقدم در تفسیری از جوهر در مفهوم ارسطویی ۶۷

ساخت هستی‌شناسی جوهری قابل تبیین‌اند.

آنچه مهم است این است که نسبت تعریف چیستی و یک شیء مورد ارجاع به‌مثابه یک نسبت ماتقدم به اعتبار اصل‌ها و مبادی ماتقدم موجود بما هو موجود تبیین می‌شود. از این منظر، شناخت از طریق تعریف چیستی و شیء مورد ارجاع آن ممکن می‌شود. بنابراین، خود شیء به اعتبار تعریف‌اش با هم و یک‌جا داده می‌شوند، آن‌طور که آنها یکی و همان هستند. در حقیقت اعتبار وجود یک شیء در ظرف خارج به‌مثابه یک موجود تنها به اعتبار تعریف چیستی است که با شیء یک‌جا داده می‌شوند. بدون چنین اعتباری یک نام به یک شیء واقعی ارجاع نمی‌کند، زیرا جنبه محسوس و واقعی شیء باید به اعتبار جنس متضمن در تعریف چیستی تضمین شود. بنابراین، تعریف چیستی، یک گزاره منطقی نیست که صدق و کذب آن جایز باشد، بلکه یک حوزه‌وجودشناسی ماتقدم است که امکان معرفت از افراد یا موجودات مستقر در آن حوزه را از طریق گزاره‌های حملی تأمین می‌کند.

از این منظر، پیش‌دادگی نسبت ضروری صورت به ماده به‌مثابه تعریف ماهیت برای هر منطق حملی و هر منطق صوری پیشاپیش اجتناب‌ناپذیر است. تنها از رهگذر تقدم تعاریف ماهیت و نسبت‌های آن با یکدیگر، از ساده تا پیچیده، است که هر منطق صوری قادر است نسبت‌های میان‌صور را در پیچیده‌ترین شکل ممکن پژوهش کند. بنابراین، هستی‌شناسی جوهری، به‌مثابه وحدت بنیادی صورت و ماده متضمن تضایف عینیت با شیئیت است. از این منظر، هر نظریه تا آنجا که بر عبارت‌های تابعی ماهوی استوار است، تضایف عینی‌اش در جهان قابل جستجو است، زیرا عینیت و شیئیت از رهگذر چیستی به یکدیگر گره می‌خورند.

در حقیقت ارسطو وحدت مطلق زبان، شناخت و ادراک را با جهان در هستی‌شناسی جوهری تبیین می‌کند. این مباحث به‌زودی به تفصیل بررسی خواهند

شد. اکنون اگر این مقاله توانسته است روشن نماید که ارسطو از تعریف چیستی هستی‌شناسی جوهری را به معنایی که گفته شد منظور دارد، پس بحث بعدی ما باید تقدم هستی‌شناسی جوهری را بر هر شناخت روشن نماید.

### **تقدم هستی‌شناسی جوهری بر هر شناخت**

ارسطو در فصل اول کتاب چهارم به بحث در باب دانش یا شناخت موجود چونان موجود می‌پردازد و پس از بیان اینکه چنین دانشی هیچ‌یک از پاره دانش‌ها نمی‌باشد، زیرا هیچ‌یک از آنها موجود چونان موجود را در کلیت‌اش بررسی نمی‌کنند، متذکر می‌شود که کار دانش یا شناخت موجود چونان موجود این است که مبادی (یا اصل) و برترین علت‌ها را جستجو نماید:

اما از آنجا که ما مبادی (یا اصل‌ها) و برترین علت‌ها را جستجو می‌کنیم، واضح است که اینها باید متعلق به طبیعتی باشند که دارای وجود بذاته است. اکنون اگر کسانی که در جستجوی عناصر موجودات بوده‌اند، درست همین مبادی را جستجو می‌کرده‌اند، پس به حکم ضرورت اینها موجود بالعرض نیستند، بلکه عناصر موجود چونان موجودند. بنابراین، ما باید نخستین علت‌های موجود چونان موجود را دریابیم. (ارسطو، ۱۳۶۶، ۱۰۰۲ الف، ۳۰-۲۶)

اکنون باید پرسید این مبادی (یا اصل) و برترین علت‌های (در اصطلاح فلسفه امروز **شرط‌ها**) چه هستند؟ با عنایت به آنچه ارسطو در فصل دوم همان کتاب و کتاب «زتا» می‌آورد، به نظر می‌رسد او اصل‌هایی را به شرح ذیل مورد نظر داشته باشد:

**نخست**، گوناگونی معانی موجود، یعنی چه چیز یا چه نسبتی علت وجود موجود است، به تناسب هر نسبتی که یک چیز با صورت یا هسته جوهری ایجاد می‌کند یک

## جاگاه هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی ماتقدم در تفسیری از جوهر در مفهوم ارسطویی ۶۹

معنی از «موجود بودن» را به خود اختصاص می‌دهد. چنین معنایی از موجود از اینکه آن جوهر است یا چه نسبتی با جوهر دارد، متفاوت خواهد بود. اکنون این سخن به غایت سخت و بغرنج است. اجازه دهید تا مبحث بعدی آن را به نحو کامل روشن نماید.

**دوم،** نخستین بودن یا موجود نخستین بودن جوهر.

**سوم،** ضرورت همراهی جواهر جدید با قدیم، یعنی جدایی‌ناپذیر بودن آنها.

**چهارم،** نسبت ویژه هر یک از صورت و ماده با زیر نهاد.

می‌توان از اصل‌های دیگری نیز سخن گفت؛ برای مثال، تلاش جوهر برای جاودانه بودن‌اش، ثبوت صورت در تولید افراد، ثبوت ماده در تکوین جوهر جدید و... اما تا آنجا که به این مقاله مربوط است، یعنی تبیین هستی‌شناسی ماتقدم و شناخت‌شناسی مبتنی بر آن، تنها چهار اصل فوق کفایت می‌کنند. به دلیل محدودیت‌های این مقاله، این چهار اصل یا شرط به صورت اجمال ارائه خواهند شد. اکنون با عنایت به عنوان حاضر، یعنی تقدم هستی‌شناسی جوهری بر هر شناخت، به اصل یا شرط نخستین بودن جوهر می‌پردازیم.

### الف) نخستین بودن جوهر به هم‌معانی

ارسطو در فصل اول کتاب زتا به صراحت به ضرورت تقدم و حضور تعریف جوهر

برای شناخت چیزهایی پردازد:

اکنون «نخستین» به معانی بسیار گفته می‌شود؛ با وجود این، خواه بر حسب تعریف، خواه بر حسب شناخت و خواه بر حسب زمان، به همه آن معانی، جوهر «نخستین» است، چون هیچ‌یک از محمولات دیگر جداگانه نیست و تنها جوهر است که چنین است. بر حسب تعریف (یا مفهوم) نیز نخستین است، زیرا در تعریف هر یک از چیزها حضور تعریف جوهر ناگزیر است. ما هنگامی تصور می‌کنیم که هر یک از

## ۷۰ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / ش ۹، بهار و تابستان ۱۳۹۴

اشیاء را به کامل‌ترین نحو می‌دانیم که «چئی» انسان یا آتش را بیش از شناخت کیفیت یا کمیت یا مکان آن، شناخته باشیم، زیرا هر یک از اینها را به نحوی می‌توانیم شناخت که چئی، کمیت یا کیفیت را شناخته باشیم. (همان، ۱۰۲۸ الف، ۳۵-۳۱؛ ۱۰۲۸ ب، ۵-۱)

ارسطو با این فقره «نخستین بودن جوهر» را با «جداگانه بودن و چیزی بودن» پیوند می‌زند، سپس از نسبت میان این مفاهیم به نخستین بودن تعریف جوهر می‌رسد، آن‌گاه تصریح می‌کند که در هر تعریفی از چیزها حضور تعریف جوهر ناگزیر است، و در پایان پاسخ به «ماهو» را کامل‌ترین شناخت و نیز امکان شناخت مقولات عرضی می‌داند. به منظور فهم فقره فوق میان نسبت‌های متذکر شده، فرض‌ها و پیشنهاد‌های زیادی می‌توان ارائه کرد که هر کدام به نوبه خود مفید هستند. اما آنچه بنظر مهم‌ترین است، به این شرح است: نخست پرسیم «نخستین بودن جوهر» به چه معنا است؟ به صراحت می‌توان گفت: آنچه پیدایش ندارد و تولید نمی‌شود، نباید محصول ترکیب چند مؤلفه باشد؛ به عبارت دیگر، به هم‌معنا نخستین است. اکنون روشن است که آنچه پیدایش ندارد، یعنی محصول ترکیب به معنای طبیعی نیست، به طور قطع باید جداگانه باشد، یعنی واضح و متمایز باشد. آنچه جداگانه است چیزی است یا حداقل اینکه چیزی را بازنمایی می‌کند.

اکنون اگر چیزی جداگانه است و ضرورتاً چیزی است و نخستین به معنای فوق است، یا فاقد افراد است یا دارای افراد. اگر دارای افراد است مجرد نمی‌تواند باشد، پس لازم می‌آید که ماده متمکن در آن هم قوه‌ای باشد برای افراد داشتن و هم اینکه نسبت افرادش به گونه‌ای باشد که یک نظام را شکل دهد. منظورم این است که ماده به مثابه موجوداتی ملاحظه شوند که تابع صورت باشند؛ یعنی هستی آن متکی به صورت بالفعل باشد.

اکنون روشن است که در تعریف هر یک از چیزها، یعنی توصیف ماهیت، باید

## جاگاه، هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی ماتقدم در تفسیری از جوهر در مفهوم ارسطویی ۷۱

پیشاپیش موجود بودن ماهیت مسلم گرفته شود؛ یعنی آن پیش داده باشد. این نکته‌ای است که حکما در بحث عروض مقولی بر آن تأکید کرده‌اند. همچنین روشن است که هرگاه پرسش «ماهو» طرح شود، باید برای گوینده و شنونده‌هیجستی حاضر و داده شده باشد تا ارتباط برقرار شود، یعنی شنونده منتقل به گوینده و برعکس گوینده منتقل به شنونده شود و این همان عینیت ماهیت است.

این‌ها نکاتی بود که تاکنون با استناد به این فقره و فقرات دیگر به اجمال گفته شد اما نکته مهمتری نیز به‌طور ضمنی در این فقره نهفته است، به‌شرح ذیل:

قبلاً گفته شد که یک شیء از طریق یک جوهر متضایف با آن به‌تنهایی قابل شناخت نیست بلکه نیازمند نظامی از ساده‌ترین تا پیچیده‌ترین جوهرها است. همچنین گفته شد که چون این ردیف جوهر بالفعل گردد، امکان شناخت فراهم می‌شود. اکنون می‌پرسیم معنی فعلیت ماهیت داده شده به آگاهی به چه معنا است؟ مثلاً گفته می‌شود فعلیت آتش سوزاندن است، اگر جوهری پیش داده است آیا دارای چنین فعلیتی است؟ پاسخ این مقاله از سویاری و از سوی دیگر خیر است! زیرا آنچه جداگانه و چیزی نیست فاقد فعلیت است؛ نکته‌ای که ارسطو در فصل سوم زتا هنگام سخن گفتن از ماده به ما می‌آموزد. روشن است که ارسطو این دو معنا را با این بیان بهم گره می‌زند که آنچه نامتعیین است عاری از فعلیت است (نک: فصل سوم زتا).

بی‌مناسبت نیست پرسیم آیا جداگانه و چیزی بودن علت فعلیت است یا برعکس؟ با عنایت به همان استناد، آنچه به‌طور جداگانه و به‌مثابه چیزی داده می‌شود، فعلیت آن هم داده می‌شود. اما شخص می‌تواند بپرسد که ماهیت آتش که به‌طور ماتقدم داده می‌شود همانا سوزاندن است؟ اکنون بحث ظریفی لازم می‌آید: سوزاندن به دو بخش قابل تقسیم است، عمل سوزاندن و فهمین سوزاندن و سوختن. عمل سوزاندن و سوختن چیزی جز برخی ترکیبات فیزیکی و شیمیایی نیست و نیز

ایجاد برخی علائم در مغز که آن درد را تشخیص می‌دهد. اما تشخیص نوع خاصی از درد، سوزاندن است. پس یک نوع خاص درد و نیز یک نوع خاص عمل، یعنی از بین رفتن نسوج سوخته شده و تبدیل آن به خاکستر، چون سوختن و سوزاندن فهمیده می‌شود. پس فهمیدن فعلیت همانا باید با حضور فعلیت باشد. پس فعلیت تجربه می‌شود.

اما این تجربه دقیقاً به این شکل است که چیزی در تجربه کشف می‌شود که کاملاً جداگانه و چیزی است. اما این جداگانه و چیزی نمی‌تواند چیزی جز ماهیتی باشد که جداگانه و چیزی است. یعنی آنها وصف ذاتی فعلیت و در عین حال وصف ذاتی ماهیت هستند. بنابراین، آگاهی نیازمند آن است که ماهیت جداگانه و چیزی باشد، یعنی دارنده وصف ذاتی فعلیت باشد. این فعلیت به مثابه جداگانه و چیزی، تنها زمانی قابل تشخیص است که نسبت‌های متعدد و لازم‌یاز همه جواهر داده شده باشد. به این وسیله، فعلیت در نفس تجربه می‌شود، یعنی نفس با تشخیص دقیق سوزاندن و سوخته شدن از همه چیزهای دیگر، آن را تشخیص می‌دهد.

بنابراین، تا آنجا که به شناخت مربوط است، از طریق هستی‌اش که همانا جداگانه و چیزی است شناخته می‌شود. اما تا آنجا که به عمل مربوط است، ما غیر از آنچه می‌شناسیم نمی‌توانیم چیزی بگوییم. عمل در شناخت ما همان ترکیبات هستند که چیزی جز شناخت ما نیستند. پس باید روشن شده باشد که ارسطو چرا نخستین بودن به تمام معنا را با جداگانه بودن و چیزی بودن پیوند می‌زند و سپس از تعریف ماهیت چون نسبت صورت به ماده به مثابه چیستی سخن می‌گوید.

### **ب) پیدایش ناپذیری جوهر**

ارسطو در فصل هشتم کتاب زتا درباره روند پیدایش، تصریح می‌کند:

## حایگاه هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی ماتقدم در تفسیری از جوهر در مفهوم ارسطویی ۷۳

... بنابراین روشن می‌شود که «صورت» (یا هر گونه‌ای که پیکره در شیء محسوس را بنامند) پدید نمی‌آید و آن را پیدایش نیست، و چیهستی نیز پیدایش ندارد، زیرا این آن است که در چیز دیگری پدید می‌آید؛ خواه به وسیله هنر، خواه با دست طبیعت و خواه به وسیله توانمندی. اما «هستی» کره مفرغی را ما ایجاد می‌کنیم، یعنی آن را از مفرغ و از کره می‌سازیم. «در این چیز» (یعنی مفرغ) صورتی را ایجاد می‌کنیم و نتیجه آن کره مفرغی است. اما اگر «کره بودن» به طور کلی دارای پیدایش باشد، باید چیزی از چیزی پدید آید، زیرا پدید آینده به ناگزیر تقسیم‌پذیر است ... پس از آنچه گفته شد روشن است که آنچه چونان صورت یا جوهر نامیده می‌شود، پدید نمی‌آید، اما آن کل مشخص (To sundos) - که بر طبق آن نام گرفته است پدید می‌آید. و هر چیز پدید آینده‌ای در درونش از ماده هست، و پاره‌ای این (= ماده) و پاره‌ای آن (= صورت) است. (همان، ۱۰۳۳، اب، ۵-۲۰)

ارسطو بلافاصله بعد از فقره فوق می‌آورد:

اما اکنون آیا کره‌ای غیر از این کره‌های مشخص و خانه‌ای غیر از این آجرها هم هست؟ اگر چنین بود، هرگز حتی یک «این چیز» هم پدید نمی‌آمد. صورت بر یک «این چنین» (to toinonde) دلالت دارد و یک «این»، یعنی چیزی معین و محدود نیست بلکه انسان از «این» یک «این چنین» را می‌سازد و تولید می‌کند و آن‌گاه که تولید شد، یک «این چنین» (tode toionde) است. (همان، ۱۰۳۳، اب، ۲۰-۲۴)

پس ارسطو می‌کوشد نسبت میان کره‌ای که اندیشه می‌شود و کره‌ای که ساخته می‌شود چون نسبت میان آگاهی به مثابه ماتقدم، یا هستی‌شناسی ماتقدم و شناخت

به‌مثابه تجربه کردن یا ساختن این کره را تبیین کند. بنابراین، سخن او را می‌توان چنین فهمید که مفهوم کره به‌مثابه یک گردی ویژه که از گردی مانند تخم مرغ و حتی از مکعب، هرم و غیره متمایز است، یک گردی است که جداگانه و چیزی است، چونان است که هندسه‌دان می‌تواند در عالم محض ریاضی نسبت خاصی میان حجم، سطح، شعاع و قطر آن برقرار نماید. دقیقاً به همین دلیل جدا است و به‌موجب آن «چیزی است» متفاوت از چیزهای دیگری که وجود دارند. بنابراین، باید تنها به‌مثابه ماتقدم و قبل از هر تجربه وجود داشته باشد، به این معنا که ما چستی یا جوهر کره را به‌مثابه یک هستی‌شناسی داریم، تنها از طریق این هستی‌شناسی کره مفرغی را می‌سازیم یا تنها از طریق این هستی‌شناسی است که نسبت‌های عددی را به‌وجود می‌آوریم و دانش هندسه را ایجاد می‌کند. بدون چنین هستی‌شناسی ماتقدمی هر گونه فهمی در باب کره، خواه از درک یک گردی که مردم کوچه و بازار از آن سخن می‌گویند تا کره هندسی اقلیدسی و بالاتر ساختن دقیق‌ترین چیزها ناممکن است، آنها تنها با عنایت به این هستی‌شناسی ماتقدم امکان‌پذیر است.

آنچه روشن است این است که هندسه‌دانی که می‌کوشد چنین مباحث هندسی را عرضه کند یا اقلیدس که برای اولین بار به این مباحث مشغول شد، قطعاً قبل از پرداختن به بحث در باب کره، چیزهایی را مانند نقطه، خط، سطح، و نیز دایره، شعاع، قطر و بسیاری چیزهای دیگر را می‌دانست. همه این دانسته‌ها به‌مثابه مؤلفه‌های سازنده لحاظ می‌شوند. اما تعریف کره‌ها یا به اجتماع این مؤلفه‌ها مربوط است یا به نسبت‌های ویژه‌ای که میان آنها برقرار است؟ ارسطو باید تصریح کند که نسبت مؤلفه‌ها با یکدیگر ونسبتی که هر کدام به صورت کره دارند چستی کره است.

نکته قابل تأمل این است که صورتی جدا از ماده موجود نیست، بلکه این نسبت‌ها به‌مثابه ساختی صوری-مادی، ساختار ماتقدمی هستند که تنها با سخن گفتن و تفکر



## جایگاه هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی ماتم در تفسیری از جوهر در مفهوم ارسطویی ۷۵

کردن بالفعل می‌شوند. یا اینکه این نسبت‌ها در عقل محض بر هم گذاشته می‌شوند، زیرا سخن گفتن از صورت کره بدون این نسبت‌ها سخن گفتن از هیچ است. کسی که می‌گوید «کره» اما نمی‌تواند چیزی درباره‌آن بگوید، هیچ چیز نمی‌گوید. اینجا است که سخن گفتن از ایدوس بدون نسبت آن با جوهر قدیم مانند سخن نگفتن است. متأسفانه این موضوع با همه اهمیت‌اش در تاریخ گذشته فلسفه و حتی در عصر حاضر، علی‌رغم پیشرفت دانش هندسه و ریاضی به‌درستی فهمیده نشد. یعنی این نکته ملاحظه نشد که منظور ارسطو از ماده بسیار فراتر از جنبه‌های حساسیت ما می‌رود و حتی می‌توان گفت تحلیل ارسطو از ماده ثانیاً و بالعرض به حساسیت و مدرکات مربوط می‌شود.

بنابراین، چیستی دارنده‌نسبت‌های ویژه‌ای است که بسنده است آنها رانسیب‌های ویژه هستی‌شناسی جوهری نامید، تا آنجا که هر یک از این مؤلفه‌ها تنها در نسبت‌های ویژه‌ای با همدیگر و در نسبت به صورت کره موجود هستند. اکنون باید روشن شده باشد که چرا ارسطو در فصل پانزدهم کتاب زتا تأکید می‌کند که «اجزاء صورت اجزاء شیء به هم گرد آمده» نیست. چرا مفسران ارسطو از خود پرسیدند منظور او از اجزای صورت چیست؟ آیا صورت محض مورد نظر آنها می‌تواند دارای اجزا باشد؟ قطعاً اگر این فرزندگان متوجه این نکته شده بودند، چه بسا تاریخ فلسفه متفاوت بود. این سخن هنگامی بیشتر فهمیده می‌شود که ارسطو در فصل هفدهم کتاب زتا در یک فقره نسبتاً پیچیده و نفس‌گیر می‌نویسد:

بنابراین، بر هم نهاده (مرکب) از چیزی بدان‌گونه است که کل آن یک واحد است، اما نه چون یک توده انباشته، بلکه مانند یک مقطع حروف (=هجاء) است. اما هجا خود حروف الفبا نیست؛ و نیز «با» همان «ب» یا «الف» نیست. گوشت نیز همان آتش و خاک نیست بلکه همچنین چیز دیگر است. پس اگر «آن چیز» ناگزیر یا عنصر است یا مرکب از عناصر، چنانچه عنصر باشد بار دیگر همان استدلال صادق خواهد بود، زیرا آن‌گاه گوشت از این (عنصر) و

آتش و خاک و نیز از چیز دیگری مرکب خواهد بود؛ چنانکه همچنان تا به پایان پیش خواهد رفت... اما به نظر می‌رسد که (دیگری) «چیزی» است که عنصر نیست، و علت آن می‌شود که این «این چیز» گوشت و «این چیز» هجا باشد. به همین سان است در مورد چیزهای دیگر. این جوهر هر چیزی است، زیرا نخستین علت هستی است... خود این طبیعت نمودار جوهر است که عنصر نیست بلکه مبدأ (= اصل، Arche) است... (همان، ۱۰۴۱، ب، ۳۰-۱۱)

ارسطو از جوهر و چیستی سخن می‌گوید نه از صورت محض مجردی که علت چیزها می‌شود. او برای چیزها نخست چهار علت و سپس متذکر علت صوری و علت مادی می‌شود.

### «جدایی ناپذیری جواهر قدیم از جدید»، شرط بودن اشیاء

#### و جدایی ناپذیری هستی‌شناسی از شناخت‌شناسی

بحث افلاطون در باب ایدوس به مثابه کامل و مثالی و نسبت‌اش با آنچه که از آن بهره‌مند هستند یا افراد ایدوس، در حقیقت به شکل مناسب به هم گره نمی‌خورند، به این دلیل که ایدوس تنها صورت یا مثال است، بدون اینکه ماده‌ای همراه داشته باشد؛ به عبارت بهتر، بدون اینکه همراه با جنسی باشد. به موجب آن نمی‌توان مثال یا ایدوس را به مثابه یک نظام هستی‌شناسی ملاحظه کرد. بنابراین، نمی‌توان گفت موجود به تناسب نسبتی که با ایدوس دارد موجود است. به موجب آن نمی‌توان نسبت منطقی و معقولی میان ایدوس و یک شیء که به واسطه آن شناخته می‌شود برقرار کرد. نمی‌توان به شکلی معقولی گفت ایدوس و چیز منفرد به مثابه یک شیء واقعی یکی و همان هستند. نکته‌ای که ارسطو در فصل ششم زتادرسد اثبات آن است. تعریف چیستی نمی‌تواند به یک شیء منفرد، مثلاً سقراط، ارجاع کند، مگر تعداد بی‌شماری از مؤلفه‌های مادی وجود داشته باشند که تابع یک صورت بالفعل باشند، به گونه‌ای که به واسطه این نسبت موجود هستند و نظامی هستی‌شناسی به مثابه ماتقدم

## حاجگاه، سستی‌شناسی و شناخت‌شناسی با تقدم در تفسیری از جوهر در مفهوم ارسطویی ۷۷

را دارند که متظایف با یک شیء منفرد است. این نکته در بحث بعدی درباره معانی متعدد موجود بیشتر روشن خواهد شد.

از این منظر ایدوس نمی‌تواند با شیء منفرد یکی و همان باشد یا نمی‌تواند به یک شیء ارجاع کند، زیرا در تبیین افلاطونی جواهری مقدم بر ایدوس وجود ندارد؛ چنانکه ارسطو تصریح می‌کند:

امادر عبارت‌های بذاته آیا چیز ضرورتاً همان ماهیت‌اش است، یعنی اگر جواهری وجود دارند که جواهری‌مقدم بر آنها وجود ندارد، برخی می‌گویند ایدوس چنین است؟ (Aristotle, ۱۹۹۳, ۱۰۳۱a, ۲۷-۳۴)<sup>۱</sup>

اگر ضروری است چیز از رهگذر ماهیت‌اش شناخته شود، ضروری است تا ماهیت‌اش تنها فعلیت‌اش نباشد، بلکه همچنین متضمن نشانگر انضمامیت آن نیز باید باشد، به گونه‌ای که بتواند همه‌جنبه‌های پایه و ساختی آن را عرضه یا بازنمایی کند. ایدوس تنها فعلیت را بازنمایی می‌کند، اما از آنجا که نمی‌تواند روند دگرگونی‌های پی‌در‌پی یک شیء را تا اکنون، یعنی روند انضمامیت یافتگی‌اش را توضیح دهد، در حقیقت چیز مؤثری در باب این شیء به ما نمی‌گوید. بر همین پایه ارسطو تصریح می‌کند:

از آنجا که جواهر دیگری و آنچه آنها توصیف می‌کنند وجود دارند، پس ایدوس نیک متفاوت از ماهیت نیک و نیز ایدوس حیوان و بودن متفاوت از ماهیت حیوان و بودن نمی‌باشد. اکنون اگر اینها جواهرهای مقدم و جواهرهای مؤخر- جدا از یکدیگر هستند، آنگاه به ایدوس اصلاً شناخت نخواهد بود و چیستی یا ماهیت وجود نخواهد داشت. (مقصودم از جدا بودن این است که نه ماهیت نیک در ایدوس نیک حاضر است و نه نیک بودن در ماهیت نیک). اگر

---

۱. آنچه در ادامه از ترجمه انگلیسی متافیزیک ارسطو نقل شده است را خود ترجمه کرده‌ام.

ماهیت نیک نیک بودن نمی‌باشد، پس ماهیت یک چیز بودن آن  
چیز بودن نخواهد بود... و اگر ماهیت موجود «هست بودن» نیست،  
پس ماهیت هیچ چیز دیگری نخواهد بود. (Ibid, ۱۰۳۱b, ۱-۱۰)

بنابراین، شرط اینکه ایدوس ماهیت باشد آن است که جواهر مقدماتی بر آن وجود  
داشته باشند تا شیء را به مثابه صورتی مادی توضیح دهند.

اکنون باید روشن شده باشد که چرا من تأکید کردم فلسفه تحلیلی فرگه و حتی  
پدیده‌شناسی هوسرل ماهیت افلاطونی دارد. نکته قابل توجه این است که ارسطو  
شرط بودن و هست بودن یک چیز را ماکول به ماهیت‌اش می‌کند. از آنجا که  
ماهیت چیزی جز همراهی جواهر قدیم و اخیر نیست، پس «بودن» یا «هست بودن»  
یک چیز ماکول به این است که مرکب از جواهر قدیم و جوهری اخیر باشد، یعنی  
مرکب از ماده و صورت.

از نظر ارسطو ممکن نیست موجود با ایدوس در معنای افلاطونی یکی باشد.  
افلاطون کوشید تا وجود پارمنیدسی را در مفهوم ایدوس توضیح دهد اما این شرح در  
چشمان ارسطو هنگامی مقبول است که ایدوس با عنایت به جواهر مقدم بر آن به مثابه  
تعریف ماهیت فهمیده شود. از منظر او «هست بودن» متضمن در ماهیت است،  
به موجب چنین نسبتی میان «هست بودن» و ماهیت، سلب وجود از ماهیت محال است،  
یعنی «هست بودن» اعم از تحقق داشتن یا تحقق نداشتن است. حقیقت این است که  
«هست بودن»، «هست بودن چیزی است» در غیر این صورت، لازم می‌آید که خود  
هست فهمیده نشود. پس لازم می‌آید هستی، هستی موجودات باشد. در این صورت،  
هست بودن ماهیت (به مثابه مرکب از صورت و ماده) اعم از تحقق آن در خارج  
یا وجود آن در ذهن و مثالی بودن آن است. درست از همین منظر، هستی‌شناسی تنها  
در بیان جوهری، یعنی در شکل ارسطویی آن، همانا چیستی است و به موجب آن  
هستی‌شناسی بر شناخت‌شناسی منطبق است.

## جاگاه هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی ماتقدم در تفسیری از جوهر در مفهوم ارسطویی ۷۹

### هستی‌شناسی جوهری به مثابه تبیین نظام موجودات و نظریه‌ای در باب شناخت‌شناسی در مفهوم ماتقدم

ارسطو در فصل دوم کتاب چهارم، آموزه هستی‌شناسی را آغاز می‌کند. این آموزه (بر اساس تفسیر مقاله حاضر) به‌طور ضمنی حامل این پیام است: هر حوزه هستی‌شناسی متضمن نسبت‌های ویژه‌ای است میان صورت و آنچه که به واسطه‌های نسبت‌ها موجودند. این موجودات متکی به این صورت هر یکبا نظر به خودشان یا قبل از آنکه به این صورت اتکا کنند صورت بوده و فعلیت داشتند. اکنون این صورت همراه این نسبت‌های ویژه، یک هستی‌شناسی در معنای انضمامی هستند. در غیر این صورت، صورت مذکور ایدوس با هستی انتزاعی است که در بحث قبل روشن شد که نمی‌تواند وجود داشته باشد. بنابراین، آنچه از آغاز تا به اینجا آمد، سخنی اجمالی از آنچه‌یاست که اکنون به‌طور مبسوط می‌آید. ارسطو در فصل دوم کتاب مذکور این مهم را با تحلیلی از سلامتی آغاز می‌کند که به‌شرح ذیل است:

واژه موجود به گونه‌های بسیار گفته می‌شود اما راجع به یک مفهوم و یک طبیعت معین است؛ و نیز به گونه‌های همان (به اشتراک اسم) به کار نمی‌رود بلکه به همان گونه که هر چیز تندرست منسوب به تندرستی است: یک چیز برای نگهداشت آن، چیز دیگری برای ایجاد آن، و باز هم چیز سومی برای دلالت بر تندرستی یا قبول آن. همچنین، به همان صورت به کار می‌رود که هر چیز طبی به علم پزشکی منسوب می‌شود. (یا به اعتبار داشتن علم پزشکی، یا به اعتبار استعداد طبیعی برای آن، یا به اعتبار اینکه چیزی [دارای] کارکرد پزشکی است). و نیز واژه‌های دیگر را می‌توان یافت که به همین گونه به کار می‌روند. (Ibid, ۱۰۰۳a, ۳۲-۳۵; ۱۰۰۳b, ۱-۵)

ارسطو با این مقدمه ذهن خواننده را آماده می‌کند تا بنیادی‌ترین آموزه‌اش را عرضه کند. در این مقاله به پیروی از وی، نخست نسبت ایدوس یا صورت سلامتی با مؤلفه‌هایی می‌آید که تنها در این نسبت وجود دارند. این گزارش اشاره دارد که هر چیز تا آنجا چیزی برای تندرستی است که نسبت ویژه‌ای با تندرستی داشته باشد. این نسبت‌ها از یکدیگر متمایز می‌باشند. مسلماً نسبت مؤلفه‌های مادی به صورت در هر هستی‌شناسی می‌تواند متفاوت باشد.

برای مثال، نسبت آنها در جواهر طبیعی، مانند انسان یا حیوان همان نیست که در جواهری که به دست انسان بسط می‌یابند، مانند سلامتی و نیز همان نیست که در جواهری مصنوع مانند یک ساعت، آنها همه متمایز از یکدیگر هستند. اما همه آنها در این معنا واحدند که مؤلفه‌ها تابع یک صورت جوهری خاص بوده و از آن موجودیت خویش را می‌گیرند. برای مثال، یک سرنگ پزشکی تنها سرنگی پزشکی است، زیرا ابزاری است برای تولید سلامتی. همچنین تمهیدات و امکاناتی که سلامتی را تأمین می‌کنند روشن است که موجودیت‌شان را از سلامتی می‌گیرند، زیرا اگر در سلامتی به کار نروند دیگر این نام مناسب آنها نیست و بنابراین به این معنا موجود نمی‌باشند.

اینجا ما با مفهوم ژرف هست‌شناسی ارسطوییبه این معنا آشنا می‌شویم که وی ناگهان مفهوم جوهر را در دقیق‌ترین معنای پراگماتیستی به کار می‌برد. از این منظر جواهر بیگانه و جدا افتاده از ما نیستند، بیرون از شناخت ما نمی‌باشند، یک هستی‌شناسی بوده که در وضعیت‌های مختلف از جنبه‌یژه‌ای یک موضوع شناخت می‌باشند و به شناخت عرضه می‌شوند. پس با تأمل در مفهوم و نحوه کارکرد سلامتی و ملاحظه چگونگی کارکرد حوزه‌های نظری و عملی سلامتی سیستم‌های بی‌شماری از موجودات در این حوزه وجود دارند که همه تنها به سبب نسبتی که با سلامتی دارند، موجودیت دارند. از آنجا که این نسبت‌ها متفاوت است آنها موجوداتی در معنا و کارکرد متفاوت هستند. با ملاحظه به دانش پزشکی انبوهی از بخش‌ها و رشته‌های مختلف ظاهر می‌شوند که هر

## جاگاه، هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی ماتقدم در تفسیری از جوهر در مفهوم ارسطویی ۸۱

کدام موضوعی مربوط به سلامتی را در نسبت نظری-عملی و در مفهوم کاربردی آن پژوهش می‌کنند، به نحوی که هر رشته و میان‌رشته و پژوهش رشته‌ای و میان رشته‌ای نمی‌توانند وجود داشته باشد، مگر با نظر به سلامتی.

بر اساس آنچه گفته شد، رشته‌های مختلف پزشکی موجودیت و هستی‌شان را تنها در نسبت به طبیعت سلامتی دریافت می‌کنند، به این معنا که هر بسطی در آنها موکول به پیش فرض نمودن سلامتی است، تا آنجا که تأمین و تحقق سلامتی را جستجو می‌کند. به این ترتیب، سیستمی به مثابه هستی‌شناسی جوهری سلامتی از سیستم‌های وابسته به هسته تودرتو تشکیل شده است که برخی از آنها زیرمجموعه یا افراد دیگری هستند، به طوریکه همه در نهایت در اطراف سلامتی تمرکز کرده‌اند. برای مثال، گوشه پزشکی زیر مجموعه پژوهش‌های سلامتی قلب است و کل این دانش به طب داخلی مربوط است. پس ۱) هر نظریه پزشکی از جهتی در میدان تابش هسته چنان پیش می‌رود که در پایان متکی به سلامتی است. ۲) هر نظریه به مثابه یک سیستم وابسته به هسته محاط در سیستم انضمامی‌تر و محیط بر سیستم ساده‌تر است. آنجا که محاط است وجود و معنی‌اش در گرو هستی‌شناسی محیط بر آن است و تا آنجا که محیط است وجود و هستی را به محاط می‌دهد.

اکنون بحثی بسیار ارزشمند قابل طرح است: قلمرو هستی عام به مثابه قلمرو سلامتی، متنی<sup>۱</sup> بنیادی برای شناخت هر موضوع مربوط به سلامتی یا پزشکی است. پس شیء به واسطه متنی که در آن قرار گرفته است شناخته می‌شود، زیرا هیچ چیز در فضای مطلق، یعنی عاری از متن شناخته نخواهد شد. تحلیل هنتیکا از جهان‌های ممکن قصدی (Smith, ۲۰۰۷, ۱۰۸, ۲۶۵, ۲۸۸, ۴۱۵) در یچ‌ه‌ق‌ا‌ب‌ل تأملی است که ما فهم دقیقی از هستی‌شناسی جوهری ارسطویی و نسبت آن با شناخت‌شناسی به دست آوریم.

---

۱.context

هنتیکا از تلقی‌های قصدی و جهان‌های ممکن آن سخن می‌گوید. بر این پایه، هر هستی‌شناسی جوهری می‌تواند یک متن برای شناخت باشد. اما می‌توان به اعتبار نسبت‌های هستی‌شناسی محیط و محاط سخن جدیدتری نسبت به هنتیکا گفت: در نگرش ارسطویی ما می‌توانیم از قبض و بسط حوزه‌های هستی‌شناسی و سپس شناخت‌شناسی سخن بگوییم، ضمن اینکه در نسبت‌های هستی‌شناسانه، اشیاء صرفاً پدیدار نیستند بلکه متضایف با چیستی می‌باشند. یک ماهیت که اکنون به‌طور بالفعل به یک شیء ارجاع می‌کند، مجدداً هنگام سخن گفتن و تفکر کردن به‌مثابه ماده یا جنس ماهیتی جدید قابل ملاحظه است، یعنی به‌مثابه جزء ذاتی ماهیت جدید در همراهی با آن جدید به شیء دیگری ارجاع می‌کند.

به‌منظور روشن کردن این نکته لازم است جدول فروریوس از جواهر را در ذهن مجسم کنیم. ما ردیفی از جواهر داریم که اگر از بالا به پایین نگاه کنیم هر تعریف چیستی با نظر به خودش نوع است، اما در نسبت به نوع انضمامی‌تر جنس است. اگر اکنون نگاه خویش را برگردانیم و از پایین به بالا رویم، آنچه با نظر به دیگری یا نوع انضمامی‌اش جنس ملاحظه می‌شود، بلافاصله به یک نوع یا یک فعلیت تبدیل می‌شود. این وضعیت دردگرگونی انواع در اجناس و نیز استقلال یک جنس از نوع‌اش و تبدیل شدن به یک فعلیت یا یک نوع در کارکرد زبان ما هنگام سخن گفتن و تفکر کردن به‌خوبی قابل ملاحظه است. این جریان را من کارکرد عبارت‌های زبانی در نسبت‌های تابعی ماهوی می‌خوانم که آن را در مقاله‌ای جدا به انگلیسی آماده کرده‌ام.

بنابراین، از رهگذر تحلیل ارسطو از جوهر، می‌توان جهان را نظام بسیار درهم پیچیده‌ای از سیستم‌های آنتولوژیکی محاط و محیط بر یکدیگر قرائت کرد که به‌طور جزء به جزء قابل ملاحظه هستند. هر حوزه‌هستی‌شناسی ضمن اینکه حوزه‌ایذاته و مکفی به خویش است، در عین حال وابسته به حوزه دیگری و به کل است. ابتدایی‌ترین حوزه آن جسمانیت



## حایگاه هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی با تقدم در تفسیری از جوهر در مفهوم ارسطویی ۸۳

و بالاترین اش واجب به ذات است، موجودی که فعلیت محض است. پس ارسطو از اشتراک لفظ، معنای مرسوم آن در منطق را منظور ندارد بلکه اشتراک لفظ در مفهوم «موجود» بیانگر اشتراک داشتن در نسبت به طبیعت واحدی بذاته‌ای است که به موجب آن موجود هستند، درحالی که هر کدام موجوداتی متمایز از دیگران می‌باشند. بنابراین، تمایزهای هستی‌شناسانه در دقیق‌ترین تمایزهای شناخت‌شناسانه بازتاب می‌شود و بر یکدیگر منطبق می‌گردند. شاه کلید همه تفسیرهای آمده تا به اینجا و به‌طور خاص آنچه اکنون ذکر شد، متکی به فقره‌ذیل است که از نظر مؤلف حاضر، اصل بنیادی همه دکترین‌های ارسطو است:

بنابراین واژه موجود در معانی گوناگون به کار می‌رود، اما همیشه با ارجاع به یک اصل، به برخی چیزها گفته می‌شود «هستند»، زیرا آنها جوهر هستند. دیگران به علت اینکه آنها تعدیلاتی از جوهرند؛ دیگران به دلیل اینکه پروسه‌ای به سوی جوهر هستند، یا تباهی یا فقدان هستند یا کیفیات جوهرند، یا توالت و تناسل جوهرند یا واژه‌ها و عبارات نسبت داده به جوهر هستند، یا نفی‌های خاصی از این واژه‌ها یا از جوهر هستند (از این رو می‌گوییم ناموجود ناموجود است). (Aristotle, ۱۹۹۳, ۱۰۰۳b, ۴-۱۰)

فقره فوق نخست و مقدم بر هر چیز، ساختار درونی یک هستی‌شناسی جوهری با ذکر مراتب فعلیت موجودات که در آن حوزه سکنی گزیده‌اند را نشان می‌دهد. چنانکه برخی چیزها گفته می‌شود هستند، زیرا آنها جوهرند؛ آنچه که جوهر است بذاته هست. فعلیت (جدا بودن و چیزی بودن) اش بسیار متفاوت از موجودی است که وابسته به جوهر است. برای مثال، آنچه تعدیلی از جوهر است، طبیعتاً فعلیت‌اش از آنچه پروسه‌ای از جوهر است متفاوت است، و نیز آنچه که تعدیلی از جوهر است، فعلیتی متفاوت از آن

دو دارد و در نتیجه موجودی متفاوت از آنهاست. همچنین آنچه تباهی یا فقدان جوهر است، فعلیتی متفاوت از آن سه دیگر دارد و در نتیجه موجودی متفاوت از آنها است. به همین ترتیب، می‌توان فهرستی از موجودات با موجودیت، یعنی ساختار و نظام درونی فراهم کرد که همه آنها در عین حال ساختی وابسته به جوهر باشند.

اکنون اگر گزارش ما را از ساختار سلامتی را مجدداً مرور کنید، منظور این مؤلف بیشتر روشن می‌شود. از آنچه در باب جوهر آمد و آنچه به‌طور خاص این فقره متذکر شد، روشن می‌شود که لاک با تجربه‌گرایی به آستانه‌ای از درک منظور ارسطو از جوهر نزدیک شده است اما محدودیت‌های تجربه‌گرایی مانع از آن شد که او این شروع را تا آخر ببیند. بصیرت او پیش‌تر از این نرفت که جوهر به‌گونه خاصی نظام‌بخش و موجودیت‌دهنده‌انچیزی است که باید از رهگذر آن اندیشه شود. او به این نکته دست نیافت که این ساختارها فعلیت‌های متفاوتی را در یک فعلیت واحد ایجاد می‌کنند، آن‌گونه که نظریه ساخت‌گرایی معاصر باید در اندیشه‌های اش از ارسطو یاری بگیرد. جان لاک می‌نویسد:

گفتن اینکه تصور جوهر بنیادش در عادت ماست... بدان معنا نیست که این فرض یا مقدمه مسلم پنداشته، ناموجه است و همچو چیزی به نام جوهر وجود ندارد... ما جوهر را ادراک نمی‌کنیم، ما جوهر را همچون نگاهدار «اعراض»،... استنباط می‌کنیم. زیرا نمی‌توانیم تصور کنیم که اینها ایستاده به خود باشند... یگانه ویژگی جوهر در ذهن مان همان خصوصیت نگه‌داشت اعراض است، یعنی خصوصیت اسطوقسی که کیفیات نخستین در ذات آن گنجانیده‌اند و دارای ایجاد تصورات بسیط در ماست. (کاپلستون، ۱۳۸۶، ۱۰۷)

نتیجه روشنی که می‌توان از سخن لاک گرفت این است که فرض جوهر مقدم

## جایگاه هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی با تقدم در تفسیری از جوهر در مفهوم ارسطویی ۸۵

بر هر تجربه است. اکنون یک تفاوت اساسی دیگر میان جان لاک و ارسطو وجود دارد. جان لاک جوهر را یک فرض ذهن برای به‌پاداشت اعراض معرفی می‌کند اما ارسطو مدعی می‌شود، مثلاً هر ارگانی از بدن ما یک نسبت عملی با نفس ما دارد، یعنی به‌موجب وظیفه‌ای که دارد ارگانی از ارگان‌های بدن است. نفس هدایت عملی این ارگان‌ها را به‌عهده دارد و از سوی دیگر به‌سبب مجموع این کارکردها، نفس به‌مثابه یک انسان ظاهر می‌شود. اکنون ممکن است شخص بگوید هر انسان چیزی جز مجموع ارگان‌ها و کارکردهای آنها بایکدیگر نیست. ارسطو در پاسخ باید بگوید هر یک از آنها در خدمت غایت نفس آدمی بود و امکان تحقق این غایت را تأمین می‌کنند، پس جوهر چیزی بالاتر از یک شیگرده آمده از مؤلفه‌هایش است. مجدداً ارسطو از ساخت‌گرایی پیش می‌افتد.

بنابراین، جوهر یک فرض ذهن برای گردآیند حس‌داده‌ها نیست، آن‌طور که لاک ادعا می‌کند، بلکه ماهیتی است که برای زبان اجتناب‌ناپذیر است، زیرا همان‌طور که گفته شد، متن نیازمند موضوع است و چنین موضوعی ناگزیر است که ماهیت باشد؛ در غیر این صورت تقلیل فلسفه زبان در تجربه‌گرایی گریزناپذیر است. از سوی دیگر، جوهر از هم‌تأثیر و برآیندهای مؤلفه‌های یک شیء به‌مثابه یک فعلیت فراتر می‌رود، زیرا چنین موجودی تنها فردی از جوهر است. این فعلیت محدود به «این نسبت‌ها» در این مؤلفه‌ها است، اما پیوسته‌ها ورود و خروج یک مؤلفه و تغییر نسبت‌ها این جوهر جزئی قابل ارتقاع است.

اینجاست که ارسطو صورت و غایت را به‌هم‌گره می‌زند. غایت هر چیز محدود به چیستی آن است، در نتیجه جوهر برای ارسطو یک فرض نیست که مؤلفه‌ها بر آن ایستاده باشند، بلکه یک چیستی است که به شیء معینی چنان ارجاع می‌کند که تمامی پایه‌های بنیادی آن را باز نمود می‌کند و از این رهگذر شناخت را قوام می‌دهد. بنابراین، ارسطو به ما می‌آموزد که اشیا چگونه سامان دارند و آگاهی ما

چگونه تأمین می‌شود. پس آگاهی در نسبت مشترک هستی‌شناسی ماتقدم با نوع واقعی آن تحصیل می‌شود.

اگر جوهر به مثابه یک هستی‌شناسی موجود نخستین است و ساختی بنیادی برای فراهم کردن شناخت است، پس باید هر آنچه که در نسبت به آن موجود است دارای نسبت ویژه‌ای با آن باشد؛ همان‌طور که اندکی قبل با نقل قول فقره فوق متذکر شدیم. این نسبت‌ها هر کدام یک موجود را تبیین می‌کنند که با دیگری از یک جهت ویژه‌ای متمایز است. این نسبت‌ها قبل از هر چیز از رهگذر زبان ما، در عبارت‌های ویژه‌ای فراهم می‌شوند که به دقت قابل فرمول‌بندی در عبارت‌های منطقی دقیق هستند. درست به همین دلیل، متافیزیک در معنای ارسطویی پایه‌گذار تئوری هر علم است یا متافیزیک به یک معنا تئوری تئوری‌ها است.

درست به همان‌گونه که دانشی وجود دارد که به امور سلامتی می‌پردازد، به همین گونه است درباره همه چیزهای دیگر، زیرا وجود دارد دانش واحدی که پژوهش می‌کند، نه تنها آن افراد را که بر یکی گفته می‌شوند، بلکه همچنین وقتی آن افراد به طبیعت مشترکی<sup>۱</sup> گفته می‌شوند؛ زیرا اینها نیز، به شیوه خاصی بر یکی گفته می‌شوند. پس همچنین روشن است که آن موضوع زیر علم واحدی است که موجودات را تا آنجا که موجودند پژوهش می‌کند. به هر صورت، دانشی هست که به گونه محوری و اصیل آنچه نخستین است را پژوهش می‌کند، که بر آن چیزهای دیگری متکی‌اند، زیرا آنها بر آن گفته می‌شوند. پس این است جوهر (اوسیا). پس فیلسوفان باید اصل‌ها و علت‌های جوهر را جستجو کنند.

(Aristotle, 1993, 100b, 17-19)

---

۱. common

## حایگاه، هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی با تقدم در تفسیری از جوهر در مفهوم ارسطویی ۸۷

بنابراین، از نظر ارسطو نظام هستی‌شناسی جوهری، یعنی گفتن بر یکی، مدل واحدی برای هر پژوهش علمی است؛ چنانکه هر رشته‌علمی از چنین الگویی متافیزیکی پیرومی کند. اما او تنها به این بسنده نمی‌کند بلکه می‌گوید ساختار هر علم، گفتن بر طبیعت واحدی است. با این سخن او از این نکته فراتر می‌رود تا الگویی برای علوم معرفی کند. از این منظر، هر علم پاره‌ای از دانش متافیزیک یا شکل کاربردی تحلیل یک جوهر به مثابه هستی‌شناسی و نظام‌های بی‌شمار پایین‌تر است.

لازمه ذکر است که متافیزیک به دانش هستی‌شناسی به مثابه دانشی مستقل و جدا از دانش‌های دیگر نمی‌پردازد، بلکه نه تنها یک الگوی واحد را پژوهش می‌کند که هر دانشی بالضرورة چنین ساختار دنبال می‌کند بلکه هر حوزه علم یک جوهر را از یک بعد یا ابعاد ویژه‌ای به شیوه‌ای که متافیزیک آن را تبیین می‌کند، پژوهش می‌کند. مثلاً دانش سلامتی یا پزشکی بعد ویژه‌ای از جوهر انسانی را بررسی می‌کند؛ چنانکه کلیت این دانش تنها مؤلفه‌ای از جوهر انسانی است که برای برپاداشت سلامت انسان را تأمین می‌کند. سلامتی تنها به مثابه برپاداشت جوهری انسانی یک دانش است.

اکنون بر پایه آنچه گفته شد، بی‌میل نیستم بگویم شناخت از طریق زبان مبتنی بر مدل تابعی تعریف ماهیت، یعنی هستی‌شناسی جوهری جریان می‌یابد. این سخن در آمدی برای یک پژوهش جدی در باب نسبت تحلیل جوهر با زبان است.

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

این مقاله نخست می‌کوشد تا نظریه انتقال جوهر از خارج به ذهن را بی‌اعتبار سازد. در غیر این صورت، دو مسأله ایجاد می‌شود: نخست فلسفه ارسطو فاقد هر نسبتی با اندیشه‌های عصر مدرن و پسامدرن خواهد شد. در ثانی، بسیاری از عبارات‌های کلیدی متافیزیک برای ما غیر قابل فهم خواهد بود. اما با تعمق بر این فقرات نه تنها تجرید ماهیت از خارج باطل می‌شود بلکه حوزه‌های هستی‌شناسی جوهری ما تقدم ظاهر خواهند شد که شناخت‌شناسی بر آنها استوار است. این نسبت

هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی با پیشرفته‌ترین دستاوردهای فلسفی نه تنها موافقت می‌کند بلکه به گونه باورنکردنی از آنها پیشی می‌گیرد.

تحلیل حاضر دریچه‌ای به سوی پژوهش درباره نسبت فلسفه تحلیلی زبان با تحلیل جوهر در منظور ارسطو می‌گشاید. یعنی ضروری می‌نماید نظریه‌ای جامع در باب هستی‌شناسی و نسبت آن با زبان پژوهش شود که از رهگذر آن شناخت تبیین شود. به این شیوه ما از نظریه‌هایی که موجودات را به صورت هندسی تقلیل می‌دهند فراتر خواهیم رفت.

#### منابع

- ارسطو (۱۳۶۶) *متافیزیک*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران: نشر گفتار.
- (۱۳۸۹) *درباره نفس*، ترجمه علیمراد داودی، تهران: حکمت.
- چالمرز، الن اف. (۱۳۸۷) *چیستی علم*، تهران: سمت.
- دامت، مایکل (۱۳۹۲) *خاستگاه‌های فلسفه تحلیلی*، ترجمه عبدالله نیک‌سیرت، تهران: حکمت.
- راس، دیوید (۱۳۷۷) *ارسطو*، ترجمه مهدی قوام‌صفری، تهران: فکرروز.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴) *بداية الحکمه*، شرح و ترجمه علی شیروانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- (۱۳۷۰) *نهایة الحکمه*، شرح و ترجمه علی شیروانی، تهران: الزهرا.
- الفاخوری، حنا و خلیل الجبر (۱۳۷۷) *تاریخ فلسفه در جهان اسلام*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: علمی و فرهنگی.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۹۰) *تمهیدات*، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۶) *تاریخ فلسفه*، ج ۶: فیلسوفان انگلیسی، از هابز تا

## جاگاہ، سنی شناسی و شناخت شناسی ماتقدم در تفسیری از جوهر در مفهوم ارسطویی ۸۹

هیوم، ترجمه امیر جلال الدین اعلم، تهران: علمی و فرهنگی.

Aristotle (۱۹۳۳) *Metaphysics*, translated by Hugh Tredennick, Cambridge, MA: Harvard University Press; London: Willam Heinemnn Ltd.

Brentano, Franz (۱۹۷۵) *On the Several Sences of Being in Aristole*, edited and translated by Rolf George, Berkeley and LA: University of California Press.

Ross, David (۱۹۹۵) *Aristotle*, London: Routledge.

Smith, David Woodruff (۲۰۰۷) *Husserl*, London: Routledge.

Husserl, Edmund (۱۹۷۰) *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, trans. David Car, Evanston: Northwestern University Press.

Politis, Vasilis (۲۰۰۵) *Aristotle and the Metaphysic*, London: Routledge.