

## تفسیری اصالة الوجودی از ارسطو

ابراهیم دادجو\*

## چکیده

آموزه «اصالة الوجود» نظریه‌ای است که شاید مهم‌ترین مبنای فلسفه صدر المتألهین باشد. غالباً صدر المتألهین نخستین بنیانگذار این نظریه به شمار می‌آید. در مجموع نظریه «اصالة الوجود و اعتباریة الماهیة» را سه گونه تفسیر کرده‌اند: ۱. ماهیت «حدّ وجودی» وجود است. ۲. ماهیت «حدّ ذهنی» وجود است. ۳. ماهیت «عین وجود» است. دو تفسیر نخست ناشی از خلط بین ذهن و عین و خلط بین حوزه معرفت‌شناسی و حوزه هستی‌شناسی‌اند. بهترین تفسیر از آموزه «اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت» همان تفسیر سوم - یعنی تفسیر «ماهیت» به اینکه «عین وجود» است - می‌باشد. نویسنده مقاله حاضر در صدد است نشان دهد ارسطو نیز راجع به «وجود» و «ماهیت» قائل به دیدگاهی است که عین همین تفسیر سوم از «اصالت وجود

---

\* استادیار و عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

تاریخ دریافت: ۹۰/۱۱/۳ تاریخ تأیید: ۹۱/۲/۲۹

و اعتباری بودن ماهیت» است. ارسطو پس از آنکه در ذهن، بین «وجود» و «ماهیت» فرق می‌گذارد، در خارج به «عینیت وجود و ماهیت» قائل می‌شود و این، عین تفسیر سوم قول صدرالمتهلین به «اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت» است.

**واژگان کلیدی:** وجود، ماهیت، اصالت، اعتباریت، اصالة الوجود، اعتباریة الماهیة، موجود، جوهر، صورت، علت، ارسطو، صدرالمتهلین.

### ۱. مقدمه

طبق آثار و اسنادی که از بزرگان فلسفه در دست داریم، ارسطو نخستین فیلسوفی است که بین «وجود» و «ماهیت» فرق گذاشته است. او در **تحلیلات ثانی** راجع به «وجود» و «ماهیت» و مغایرت آنها در ذهن به تفصیل سخن گفته است؛ اما در هیچ‌یک از آثار خود و از جمله در کتاب‌های چهارده‌گانه **مابعدالطبیعه** خود، به این باور روی نیاورده است که «وجود» و «ماهیت» می‌توانند در خارج مغایر با هم باشند و یکی، اصیل و دیگری، تابع آن باشد. او «وجود» و «ماهیت» را «در ذهن» مغایر با هم و «در خارج» عین هم تلقی کرده است و بنابراین به لحاظ وجودی به «عینیت وجود و ماهیت در خارج» قائل است.

**فارابی** - و سپس **ابن سینا** - آنگاه که مجبور بودند بین خالق و مخلوق فرق بگذارند، خداوند را موجودی دانستند که ماهیت او عین وجود اوست؛ ولی مخلوقات، موجودی بودند که ماهیتشان غیر از وجودشان بود و «موجود» را به «واجب الوجود» و «ممکن الوجود» تقسیم کردند و برای ممکن‌الوجودها ماهیتی در نظر گرفتند که غیر از وجودشان بود. آنان دچار این خلط بین ذهن و عین گشتند که ممکن‌الوجودها را علاوه بر «ماهیت ذهنی» دارای «ماهیت خارجی» دانستند. وقتی به این باور روی آوردند که هر موجود ممکن الوجودی در خارج دارای هم وجود و هم ماهیت است، با این تناقض روبرو گشتند که نمی‌تواند در خارج «یک چیز» در عین حال دو چیز، یعنی وجود و ماهیت، باشد و بنابراین ناگزیر به این دیدگاه روی آوردند که باید در خارج، یکی از آن دو اصیل بوده، دیگری تابع آن باشد. **فارابی** آنجا که به بحث از تشخیص افراد می‌پرداخت، تشخیص آنها را به «وجود»

آنها دانست و بنابراین به نحوی قائل به «تقدم وجود» گشت (فارابی، ۱۳۷۱، ص ۵۳). ابن سینا نیز دارای دیدگاه‌هایی است که از اعتقاد او به «تقدم وجود» و «اصالت وجود» حکایت دارند (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۰). حتی سهروردی که به «اصالة الماهية» بودن مشهور است، «اصالة النور»ی است و «اصالة النور» او به «اصالة الوجود» صدرالمتألهین بسیار نزدیک است.

صدرالمتألهین نخستین فیلسوفی است که اصیل بودن «وجود» و تابع و اعتباری بودن «ماهیت» را بنیان فلسفه خود قرار داد. او نیز همچون پیشینیان خود دچار خلط بین ذهن و عین بود و از این رو هرچند «وجود» و «ماهیت» را در خارج، عین هم و در ذهن، مغایر با هم می‌دانست، در میان آثار خود به گونه‌ای سخن می‌گفت که از مغایرت وجود و ماهیت «در خارج» نیز حکایت داشت. ابهامات موجود در آثار صدرالمتألهین منشأ آن گشت که مفسران فلسفه صدرایی، آموزه «اصالة الوجود و اعتباریة الماهية» او را به سه نحو تفسیر کنند: اینکه در خارج ۱. وجود اصیل است و ماهیت «حد وجودی» وجود است. ۲. وجود اصیل است و ماهیت «حد ذهنی» وجود است. ۳. وجود عین ماهیت است.

اگر تفسیر نخست یا تفسیر دوم را بپذیریم، ماهیت را در خارج چیزی، یعنی «حد وجودی» یا «حد ذهنی» دانسته‌ایم و بنابراین در خارج، «ماهیت» را چیزی غیر از «وجود» تلقی کرده‌ایم و حال آنکه ماهیت، یعنی «حد وجودی» یا «حد ذهنی» اگر در خارج هست که چیزی جز «وجود» نیست و اگر در خارج نیست که اصلاً چیزی نیست که بتواند در مقابل «وجود» قرار گیرد. دو تفسیر نخست ناشی از خلط بین ذهن و عین و خلط بین حوزه معرفت‌شناسی و حوزه هستی‌شناسی است؛ ناشی از این است که «ماهیتی» را که در ذهن غیر از «وجود» است، در خارج نیز غیر از «وجود» تلقی کرده‌ایم.

اگر تفسیر سوم را بپذیریم «ماهیت» را «در ذهن» غیر از «وجود» و «در خارج» عین «وجود» دانسته‌ایم. طبق این تفسیر، در خارج، «ماهیت» چیزی غیر از «وجود» نیست و به هیچ وجه نمی‌توان قائل به این شد که در خارج، «وجود» غیر از «ماهیت» است و بنابراین در خارج، «وجود» اصیل و مقدم و «ماهیت» تابع و اعتباری است. این تفسیر قائل به مطلق «عینیت وجود و ماهیت در خارج» است و دچار خلط بین ذهن و عین نیست.

تفسیر سوم قول صدرالمتهین به «اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت» عین قول ارسطو به «عینیت وجود و ماهیت در خارج» است و بنابر همین تفسیر سوم از قول صدرالمتهین - که به نظر می‌رسد بهترین تفسیر از قول او باشد - می‌توان ارسطو را قائل به «اصالت وجود» دانست. اما از آنجاکه «اصالة الوجود» صدرالمتهین عین قول ارسطو به «عینیت وجود و ماهیت در خارج» است و قول به «عینیت وجود و ماهیت در خارج» جایی برای بحث از اصیل بودن یکی و اعتباری بودن دیگری باز نمی‌گذارد، می‌توان به این استنتاج روی آورد - هرچند در این مقاله به آن پرداخته نشده است - که بحث از «اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت» بحثی انحرافی و ناشی از خلط بین ذهن و عین بوده است.

آنچه در این مقاله آمده است، فقط اثبات این است که ارسطو نیز همچون صدرالمتهین قائل به «عینیت وجود و ماهیت در خارج» و بنابرین دارای دیدگاهی «اصالة الوجودی» - طبق تفسیر سوم - است. آنچه در این مقاله نیامده است و حاصل این مقاله است و باید در مقاله دیگری مورد بحث قرار گیرد، عبارت از این است که اعتقاد صدرالمتهین به «اصالة الوجود» چیزی جز اعتقاد ارسطو به «عینیت وجود و ماهیت در خارج» نیست و قول به «عینیت وجود و ماهیت در خارج» چیزی غیر از «اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت در خارج» است و اصلاً بحث از «اصالة الوجود و اعتباری‌الماهیه» بحثی انحرافی و ناشی از خلطی است که امثال فارابی و ابن‌سینا در تفکیک «موجود» به «واجب الوجود» و «ممکن الوجود» و تفکیک «موجود ممکن الوجود» به «وجود» و «ماهیت» و خلط بین ذهن و عین دچار آن شده‌اند.

در مقاله حاضر نویسنده سعی دارد نشان دهد که ارسطو نیز «اصالة الوجودی» - طبق تفسیر سوم از سه تفسیر «اصالة الوجود» صدرالمتهین - است. نگارنده سیر بحث را بدین گونه پیش گرفته است که از «اصطلاحات کلیدی» شروع کرده و با طرح «اصل مسئله» به ارائه «فرضیه» پرداخته است و از طریق «مبانی و دلایل» به اثبات «اصالة الوجود» بودن ارسطو بپردازد. عناوین مقاله را به قرار زیر پیش رفته است: اصطلاحات کلیدی، مسئله اصلی، فرضیه، مبانی و دلایل (موجود و واحد، موجود = جوهر = صورت، تفکیک بین وجود و ماهیت، مقصود از وجود و ماهیت، نحوه دانستن وجود و ماهیت، علت = مبدأ،

صورت علت تبیین است و نه علت وجود، جایگاه این نظریه و نتیجه گیری.

## ۲. اصطلاحات کلیدی\*

### یک- وجود

مقصود از «وجود» گاهی معنای حرفی آن و رابط بین قضایا- یعنی «است»- می باشد و گاهی معنای مصدری آن- یعنی «بودن»- که در آن توجه به فاعل یا معنای حدوث و تجدد ملحوظ است و گاهی معنای اسم مصدری آن- یعنی «هستی»- که در آن توجه به فاعل یا معنای حدوث و تجدد ملحوظ نیست، می باشد. در اینجا مقصود، همین معنای اخیر است. مقصود خود حقیقت عینی و خارجی است؛ مقصود نه مفهوم «وجود» بلکه واقعیتی است که مفهوم «وجود» از آن حکایت دارد (فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۲۰).

### دو- ماهیت

مقصود از «ماهیت» گاهی «ما به الشیء هو هو» است که به معنای حقیقت شیء است و در مقابل «وجود» نیست- زیرا «شیء» اعم از وجود و صفات وجود و اعم از ماهیت و صفات ماهیت و اعم از عدم و صفات عدم است- و گاهی «ما یقال فی جواب ماهو» است که به معنای چیزی است که عقل به هنگام تصور موجودات ممکن الوجود به آن دست می یابد و در پاسخ به پرسش از چیستی شیء می آید و نزد عده ای «حدّ وجودی» موجودی خاص و نزد عده ای دیگر «حدّ ذهنی» و «قالب ذهنی» موجودی خاص است. «ماهیت» به این معنا در مقابل «وجود» قرار دارد. گاهی نیز مقصود از «ماهیت» هر معنای موجودی غیر از خود معنای وجود است و بنابراین مفهوم ماهوی عبارت از هر مفهومی است جز مفهوم «وجود»

---

\* از آنجاکه قصد نگارنده تطبیق نظریه ارسطو با تفسیر سوم از سه تفسیری است که به خوبی در اثر گرانقدر هستی و چیستی در مکتب صدرایی شرح و بسط یافته اند، کوشیده است اصطلاحات و مباحث مطرح در فلسفه صدرایی را بر اساس همین اثر گرانقدر بیاورد.

که از موجودی انتزاع گردد. در اینجا مقصود، همین معنای اخیر است (همان، ص ۱۱-۱۲).

### سه- اصالت

اصیل بودن به معنای «فرع نبودن» و «تابع نبودن» است. مقصود از «اصالت» داشتن، «تحقق بالذات» و «موجودیت بالذات» داشتن است. «اصالة الوجود» داشتن به معنای «تحقق وجودی بالذات» داشتن و «اصالة الماهية» داشتن به معنای «تحقق ماهوی بالذات» داشتن است (همان، ص ۲۱-۲۲).

### چهار- اعتباریت

اعتباری بودن به معنای «تابع بودن» و «فرع بودن» است. مقصود از آن، «تحقق بالعرض» و «موجودیت بالعرض» داشتن است. «اعتباریت وجود» داشتن به معنای «تحقق وجودی بالعرض» داشتن و «اعتباریت ماهیت» داشتن به معنای «تحقق ماهوی بالعرض» داشتن است. درباره اصالت و اعتباریت، اصیل آن است که بالذات موجود است و اعتباری آن است که بالعرض - یعنی به واسطه چیزی دیگر - موجود است. قائل به «اصالت وجود» بر این اعتقاد است که «وجود» بالذات موجود است و «ماهیت» بالعرض - یعنی به واسطه «وجود» - موجود است. قائل به «اصالت ماهیت» بر این اعتقاد است که «ماهیت» بالذات موجود است و «وجود» بالعرض - یعنی به واسطه «ماهیت موجود» - موجود است (همان، ص ۲۲-۲۳).

### ۳. مسئله اصلی

مسئله اصلی این نوشتار «اصالة الوجودی» یا «اصالة الماهوی» بودن / ارسطوست. ارسطو از «وجود» و «موجود» سخن گفته است؛ اما «موجود» را برابر با «جوهر» [و اعراض جوهر] گرفته است. بحث‌های گسترده او حول محور «جوهر» و اینکه «موجود» نمی‌تواند «جوهر» باشد و «جوهر» عبارت از چیستی و ماهیت شیء است، عموماً این تصور را ایجاد کرده

است که ارسطو «اصالة الماهیتی» است و یا دست کم «اصالة الوجودی» نیست.

#### ۴. فرضیه

فرضیه‌ای که به دفاع و استدلال آن خواهیم پرداخت، «اصالة الوجودی» بودن ارسطوست. در بخش چهارم - یعنی در بخش بعد - این نوشتار، در عین وقوف بر مباحثی که صدر المتألهین و متأخرین ایشان مطرح ساخته‌اند، با رجوع به منابع اصیل ارسطو نشان خواهیم داد که نوع نگاه مابعدالطبیعی ارسطو نگاهی «اصالة الوجودی» است. در بخش پنجم نیز به این بحث خواهیم پرداخت که دیدگاه ارسطو درباره «اصالة الوجود» با آن تفسیر - از سه تفسیر -ی که بهترین تفسیر «اصالة الوجود» صدر المتألهین می‌دانیم، در تطابق است.

#### ۵. مبانی و دلایل

##### یک - «موجود» و «واحد»

ارسطو درباره شناخت حقیقت، بررسی نظری این موضوع را که «موجود» و «واحد»\* آیا جوهرهای موجودات‌اند و هریک از آنها چیز دیگری جز «موجود» و «واحد» نیست، از هر بررسی دیگری مهم‌تر و دشوارتر می‌یابد (ارسطو، ۱۳۶۶، ۱۰۰۱ الف ۵-۷).\*\* پاسخی که او به این پرسش خود می‌دهد، سلبی است؛ او می‌گوید (همان، ۱۰۰۱ الف ۱۵ به بعد) این مسئله از قدیم‌الایام مطرح بوده است و برخی علت واحد و موجود بودن همه چیزها را «آتش» و عده‌ای «هوا» می‌دانستند و بنابراین جوهر آنها را «آتش» یا «هوا» به‌شمار می‌آوردند و از این رو «واحد» و «موجود» را چیزی جز «هوا» یا «آتش» نمی‌دانستند. بدین ترتیب، آنان

\* او «واحد» و «موجود» را برابر با هم می‌گیرد و سؤال از چیستی «واحد» را عین سؤال از چیستی «موجود» می‌داند (ارسطو، ۱۳۶۶، ۱۰۵۳ ب ۲۵-۲۹ و ۱۰۰۳ ب ۲۳ به بعد).

\*\* ارسطو این را در دشواری یازدهم کتاب متافیزیک (مابعدالطبیعه) مطرح کرده است؛ اما پاسخ صریح به آن را در کتاب دهم، فصل دوم داده است.

بر این اعتقاد بوده‌اند که هستی موجودات از «آتش» یا «هوا» است و موجودات از آنها تکوین یافته‌اند - بعدها خواهیم دید که ارسطو نیز هستی موجودات را نه به «وجودی مثالی و کلی» بلکه به جوهر موجودات - یعنی به صورت موجودات - می‌داند. اما همین صورت موجودات عین وجود موجودات است.

اما او تکوین موجودات را از «واحد» یا «موجود» رد می‌کند و نمی‌پذیرد که «واحد» و «موجود» جوهر اشیا باشند. اگر «واحد» و «موجود» جوهر اشیا باشند، اگر چیزی واحد بذاته و موجود بذاته باشد، ناگزیر «واحد» و «موجود» جوهر آن چیز خواهند بود و این دشواری پیش خواهد آمد که چگونه در کنار و جدا از «واحد» و «موجود» چیز دیگری در میان خواهد بود و از آنجاکه چیزی غیر از «واحد» و «موجود» نخواهد بود، چگونه موجودات بیشتر از یکی خواهند بود (همان، ۱۰۰۱ الف ۲۷-۳۲).

ارسطو وقتی از «واحد» و «موجود» سخن می‌گوید، تحت تأثیر دیدگاه افلاطون و فیثاغوریان است. از نظر افلاطون و فیثاغوریان «موجود» و «واحد» چیز دیگری نیستند و جوهر و طبیعت آنها همان «موجودبودن» و «واحدبودن» است (همان، ۱۰۰۱ الف ۹-۱۱).

ارسطو هر جا که در مقام ردّ جوهر بودن «واحد» و «موجود» است، در صدد ردّ دیدگاه افلاطونی و سلب جوهر مستقل داشتن «واحد» و «موجود» است. او در صدد ردّ عالم مثال است و «واحد» و «موجود» مثالی را رد می‌کند. نگاه ارسطو به «واحد» و «موجود» نگاهی شبه‌مثالی است و بر این باور نیست که «واحد» و «موجود» همچون وجودی مثالی بتوانند جوهر اشیا واقع شوند. او عالم مثال را عالم کلیات می‌داند و بنابراین «موجود» و «واحد» را به مفاهیم کلی تنزل داد و این دو را کلی‌ترین همه کلیات دانست (به طور مثال ر.ک: همان، ۱۰۰۱ الف ۲۱-۲۲)\*.

اما تعبیر او از اینکه «موجود» نه یک جوهر، بلکه مفهومی کلی است\*\* با این بحث

---

\* آنجا هم که می‌گوید: «وجود داشتن هرگز جوهر چیزی نیست» مقصودش همان وجود عام و کلی است (ر.ک: تحلیلات ثانی، ارسطو، ۱۳۷۸، ۹۲ ب ۱۴)

\*\* کلی نمی‌تواند جوهر باشد؛ زیرا جوهر ویژه هر تک چیز است و به شیء دیگری تعلق ندارد، اما کلی مشترک است و بر چیزی اطلاق می‌شود که طبعاً به بسیاری از چیزها تعلق دارد (ارسطو، ۱۳۶۶، ۱۳۰۸ ب)



مغایرت نداشت که موجود و موجوداتی وجود داشته باشند.

## دو- موجود= جوهر= صورت

ارسطو موجودات (چیزهایی که هستند) را چهار قسم می‌داند (ارسطو، ۱۹۹۵، الف ۲۰):

۱. آنچه بر موضوعی حمل می‌شود، اما در موضوعی نیست؛ مثل انسان و اسب. ۲. آنچه بر موضوعی حمل نمی‌شود، اما در موضوعی است؛ مثل این سفید خاص. ۳. آنچه هم بر موضوعی حمل می‌شود و هم در موضوعی است؛ مثل رنگ. ۴. آنچه نه بر موضوعی حمل می‌شود و نه در موضوعی است؛ مثل فرد انسان و فرد اسب.

جنبه مثبت این اقسام بر «موضوعی حمل نشدن» و «در موضوعی نبودن» است و ارسطو فقط قسم چهارم را حائز جنبه مثبت مذکور می‌داند و از همین رو همین قسم چهارم را دارای استقلال و جودی می‌داند. از نظر او، سه قسم نخست دارای استقلال و جودی نیستند و فقط همین قسم چهارم است که استقلال و جودی دارد و افراد موجودات را تشکیل می‌دهد و او همین افراد را *οὐσία* یا «جوهر» می‌داند.

او پرسش از چیستی «موجود» را با پرسش از چیستی «جوهر» یکی می‌گیرد\* و در تقسیم‌بندی خود «موجود» را به «جوهر» و «حالات جوهر»- یعنی اعراض- تقسیم می‌کند.\*\* «حالات جوهر» همان اعراض‌اند و «عرض، آن چیزی را گویند که به چیزی متعلق است» (ارسطو، ۱۹۹۵، الف ۱۰۲۵). حالات جوهر ولو اینکه موجودند، حالات جوهرند و به جوهر تعلق دارند و از نظر ارسطو «این چیز در اینجا فقط درباره جوهر صادق است» (همان، الف ۱۰۳۰-۶-۷) و اعراض و جودی به تبع جوهر دارند.

(۱۳-۱۱).

\* «در واقع چیزی که از دیرباز و هم‌اکنون و همواره مورد جست‌وجو بوده و خواهد بود و همواره مایه سرگشتگی است، این است که موجود چیست و این، بدان معناست که جوهر چیست؟» (مابعدالطبیعه، ۱۰۲۸ ب ۲-۴).

\*\* «موجود از یک سوی بر این چیز در اینجا و از سوی دیگر بر یک کمیت یا کیفیت دلالت دارد» (همان، ۱۰۳۰ ب ۱۲-۱۳).

از آنجاکه مابعدالطبیعه به «موجود» می‌پردازد\* و «موجود» چیزی جز جوهر و حالات جوهر نیست و حالات جوهر به تبع جوهر موجودند، پس مابعدالطبیعه به طور خاص با مقوله «جوهر» سروکار دارد (ر.ک: همان، کتاب ششم، فصل دوم). جوهر بر دو گونه است: جوهر نخستین که همان افرادند و جوهر ثانوی که انواع و اجناس‌اند (ارسطو، ۱۳۶۶، ۲ الف ۱۶-۱۸). جواهر ثانوی جوهرهایی حقیقی نیستند؛ زیرا در ذیل قسم اول از اقسام چهارگانه موجودات جای می‌گیرند. ارسطو جوهر نخستین را جوهر حقیقی می‌داند؛ زیرا از نظر او آنچه زیرنهاد نخستین است، باید جوهر در حقیقی‌ترین معنای آن باشد (همان، ۲ الف ۱۱ و بعد).

این زیرنهاد که آن را موضوع نیز می‌نامند و جوهر در حقیقی‌ترین معنای آن است، بر سه گونه است: ۱. محسوس و فناپذیر (اجسام تحت القمر)؛ ۲. محسوس و فناپذیر (اجسام فوق القمر)؛ ۳. نامحسوس و فناپذیر (نفوس و عقول) (همان، ۱۰۶۹ الف ۳۰-۳۲). از سوی دیگر، همین زیرنهاد یا موضوع به یک معنا ماده (هوله =  $\psi\lambda\eta$ ) و به معنای دیگری، صورت (ایدوس =  $\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$ ) و به معنای سوم، ترکیبی از ماده و صورت، یعنی جسم (سوما =  $\sigma\omega\mu\alpha$ ) است (همان، ۱۰۲۹ الف ۱-۴). موجود آنجا که نامحسوس است، فقط دارای صورت و آنجا که محسوس است، دارای ماده و صورت خواهد بود. اشیای محسوس جزئی مرکب از ماده و صورت‌اند و اجزای ترکیب نیز بر ترکیب مقدم است (همان، ۱۰۳۵ ب ۵).

ارسطو ماده (ماده اولی) را به دلیل اینکه موضوع و زیرنهاد کون و فساد است (همان، ۱۰۴۲ الف ۳۲) و اگر از یک چیز همه اوصاف و اعراض آن را بگیریم، چیزی جز ماده باقی نمی‌ماند (همان، ۱۰۲۹ الف ۱۱) و بالقوه چیزی است (همان، ۱۰۴۲ الف ۲۸) جوهر می‌داند. اما از سوی دیگر، ماده را به این دلیل که امری ناشناختنی است - زیرا فاقد هویت خاصی از ناحیه خود است - جوهر نمی‌داند (همان، ۱۰۳۶ الف ۹). ارسطو جوهر بودن یک

\* زیرا ارسطو در نهایت موضوع مابعدالطبیعه را «موجود بما هو موجود» می‌داند (ر.ک: مابعدالطبیعه، ارسطو، ۱۳۶۶، ۱۰۲۵ ب ۴-۱۰، ۱۰۲۸ الف ۵، ۱۰۶۱ الف ۱۰).

چیز را، علاوه بر دو ملاک «بر موضوعی حمل شدن» و «در موضوعی نبودن»<sup>\*</sup>، بر دو وصف جدایی‌پذیر (خوریستون =  $\kappa\omega\rho\iota\sigma\tau\omicron\nu$ ) بودن و این خاص (توده تی =  $\tau\omicron\delta\epsilon\ \tau\iota$ ) بودن متوقف می‌داند (همان، ۱۰۲۹ الف ۲۷-۲۸). ماده فاقد این دو وصف است؛ ماده نه می‌تواند دارای وجودی جدا و مستقل باشد و نه می‌تواند دارای وجود خاص به خود باشد. ماده اولی هرگز خودبه‌خود دارای وجود نیست، بلکه همواره همراه با صورتی است و فقط منطقاً از صورت قابل تشخیص است. او پس از اینکه ماده را جوهر بالقوه می‌داند، صورت را جوهر بالفعل محسوسات به شمار می‌آورد (همان، ۱۰۴۲ ب ۱۱-۹ به بعد).

ارسطو صورت را مقدم بر ماده و موجودتر از ماده و بنابراین مقدم بر مرکب از این دو نیز می‌داند (همان، ۱۰۲۹ الف ۷-۸). مقصود ارسطو از صورت، ذات هر شیء و جوهر نخستین آن است (همان، ۱۰۳۲ ب ۲). از نظر او، «ذات هر چیز عبارت است از آنچه برای خودش بر آن گفته می‌شود» (همان، ۱۰۲۹ ب ۱۴). برای مثال اگر فرض کنیم ارسطو ریاضی‌دان است، ارسطوبودن او به ریاضی‌دان بودن او نیست؛ زیرا بدون ریاضی‌دان بودن هم ارسطوست. ارسطوبودن او به چیزی است که برای خود ارسطوبودن او بر او گفته می‌شود؛ یعنی به چیزی است که خودبه‌خود بر او ثابت است و آن، چیزی جز ذات او نیست. بنابراین ارسطو صورت هر چیز را ذات آن چیز می‌داند و در عین حال جوهر نخستین آن چیز می‌شمارد. همان‌طور که گذشت، افراد و جزئیات اند که جوهر نخستین اند. افراد و جزئیات نیز مرکب از ماده و صورت‌اند و ارسطو در نهایت وجود ماده را تابع وجود صورت دانسته است. ماده امری بالقوه است و تا صورتی وجود نداشته باشد، نمی‌تواند موجود باشد و حتی ماده اولی به هیچ‌وجه نمی‌تواند بدون صورت وجود داشته باشد. بنابراین موجود، چیزی جز جوهر نخستین نیست. جوهر نخستین نیز که چیزی ۱. جدایی‌پذیر و ۲. این چیز خاص است، نمی‌تواند ماده باشد و از این‌رو چیزی جز صورت نیست.

\* که تا اینجا حکایت از این دارد که ماده نیز می‌تواند جوهر باشد؛ زیرا ماده نیز نه بر موضوعی حمل می‌شود و نه در موضوعی است.

### سه - تفکیک بین وجود و ماهیت

ارسطو در بخش نخست از دفتر دوم **تحلیلات ثانی** (ارسطو، ۱۳۷۸، ۸۹ ب ۲۱-۳۶) پس از اینکه به چهارگونه پژوهش اشاره می‌کند، دوگونه آن را پژوهش در «اینکه هست» و «اینکه چیست» می‌نامد. او پژوهش در «اینکه هست» را به معنای مطلق آن - یعنی به معنای وجودی آن - و به معنای خاص آن - یعنی به معنای رابط آن - تقسیم می‌کند. مثالی که می‌آورد گویاتر است. گاهی مقصود این است که آیا خدایی هست یا نیست و گاهی مقصود این است که آیا فلان چیز سفید است یا سفید نیست. او پرسش از آیا هست یا نیست را به معنای مطلق آن - یعنی به معنای وجودی - می‌گیرد و بر این اعتقاد است که وقتی دانسته باشیم که چیزی هست، آنگاه پژوهش می‌کنیم که آن چیز چیست. به طور مثال، پس از اینکه بدانیم «خدایی هست» پژوهش می‌کنیم که «خدا چیست».

ارسطو در جاهای دیگر - برای نمونه در بخش هفتم از همین دفتر - نیز نشان می‌دهد که به فرق بین هستی و چیستی اشیا کاملاً واقف است. در همین بخش هفتم، چیستی انسان را از هستی انسان به وضوح متمایز می‌سازد (همان، ۹۲ ب ۱۱). با وجود این، در بخش دوم از همین دفتر، وقتی از هستی و چیستی سخن می‌گوید، نشان می‌دهد که پژوهش در چیستی پس از پژوهش در هستی است. می‌گوید هنگامی که «اینکه هست» یا «آیا هست» - یعنی اینکه چیزی به معنای خاصی هست یا به معنای مطلق هست - را دانسته باشیم، پس از آن است که دوباره درباره «چرا هست» یا «چیست» آن چیز پژوهش می‌کنیم (همان، ۸۹ ب ۴۰ و ۹۰ الف ۱). در چند صفحه بعد، در همان بخش هفتم، باز اصرار دارد کسی که چیستی «انسان» یا هرگونه چیز مقوله‌ای دیگر را می‌داند، باید دانسته باشد که «انسان» یا آن چیز دیگر وجود دارد. استدلال او این است که «درباره ناموجود هیچ‌کس نمی‌داند که چیست». بنابراین باید موجود بودن چیزی مسجل شده باشد و آنگاه در پی آن باشیم که چیست؟

### چهار - مقصود از وجود و ماهیت

ارسطو در **مابعدالطبیعه** (کتاب پنجم، فصل هفتم) آنجا که به معانی مختلف موجود (τὸ

ου) می‌پردازد، از وجود بالذات (καθ' αὐτό δε εἶναι) سخن می‌گوید. این وجود بالذات درست به شمار چیزهایی است که اجناس مقولات بر آنها دلالت دارند؛ زیرا اجناس مقولات آن تعدادی را که دارند، به همان تعداد دلالت بر «وجود» دارند (ارسطو، ۱۳۶۶، ۱۰۱۷ الف ۲۴-۲۵).<sup>\*</sup> بنابراین «وجود» همان است که هر یک از این مقولات بر آن دلالت دارند (همان، ۱۰۱۷ الف ۳۰). بنابراین «وجود» چیزی جز موجوداتی که مقولات دهگانه بر آنها دلالت دارند، نیست. از همین روست که ارسطو وقتی از موجود سخن می‌گوید، به این بحث می‌پردازد که «موجود» از یکسو بر این چیز در اینجا - یعنی جوهر - و از سوی دیگر بر یک کمیت و نیز بر یک کیفیت - یعنی بر اعراض - دلالت دارد (همان، ۱۰۳۰ ب ۱۲-۱۳).<sup>\*\*</sup> پس «موجود» و «وجود» چیزی جز جوهر و اعراض نیست. اما وجود اعراض، تابع وجود جوهر است و «جوهر، آن چیزی است که موجود است و بنابراین تعداد انواع جوهر به همان تعداد انواع موجود است» (همان، ۱۰۰۳ ب ۳۳-۳۴).

مقصود از «ماهیت» نیز در مابعدالطبیعه (کتاب هفتم، فصل چهارم) آمده است. ماهیت (το τι ην εἶναι) هر تک چیز آن است که خودبه‌خود (بذاته) آن گفته می‌شود (همان، ۱۰۲۹ ب ۱۴).<sup>\*\*\*</sup> آنچه تو خودبه‌خود (بذاته) هستی، ماهیت توست (همان، ۱۰۲۹ ب ۱۶-۱۷). ارسطو همان‌طور که «وجود» و «موجود» را در جوهر و اعراض خلاصه کرده بود، «ماهیت» را نیز در جوهر و اعراض خلاصه می‌کند؛ زیرا ماهیت یا چیستی به یک‌گونه بر جوهر و «این چیز در اینجا» و به گونه دیگر بر هر یک از مقولات (عرضی) همچون کمیت و کیفیت دلالت دارد (همان، ۱۰۳۰ الف ۱۹-۲۱). از نظر او ماهیت در وهله نخست و به طور مطلق از آن جوهر است (همان، ۱۰۳۰ الف ۳۰).<sup>\*\*\*\*</sup>

\* The senses of essential being are those which are indicated by the figures of predication for "being" has as many senses as there are ways of predication.

\*\* تا اینجا دیدیم که ارسطو جوهر و اعراض را هم از اقسام «وجود بالذات» و هم از اقسام «موجود» دانست.

\*\*\* The essences of each thing is that which it is said to be perse

\*\*\*\* همان‌طور که گذشت مقصود از «وجود» و «ماهیات» نه بحث بر سر مفهوم آنها بلکه بحث بر سر

اما/ارسطو- همان‌طور که در بخش دوم مقاله گذشت- جوهر نخستین را برابر با «صورت» می‌گیرد. در جای دیگری تصریح دارد که «منظور من از صورت ماهیت (چیستی) هر تک‌چیز و جوهر نخستین است» (همان، ۱۰۳۲ ب ۲-۳). اگر «وجود» چیزی جز جوهر و «ماهیت» نیز چیزی جز جوهر نیست و جوهر همان صورت است، پس «وجود» و «ماهیت» چیزی جز صورت نیستند و ارسطو قائل به نوعی «عینیت وجود و ماهیت»<sup>۱</sup> است. بحثی که او درباره «حدّ میانگین» دارد، همین عینیت وجود و ماهیت را آشکارتر می‌سازد. ارسطو جست‌وجو درباره «آیا هست» به معنای مطلق- به طور مثال «آیا خدا هست»- و به معنای خاص- به طور مثال «آیا فلان چیز سفید است»- و نیز جست‌وجو درباره «اینکه چیست» را جست‌وجوی «حدّ میانگین» (علت قریب، علت بی‌واسطه) می‌داند (ارسطو، ۱۳۷۸، دفتر دوم، شماره ۲). او حدّ میانگین را چیزی جز جوهر (صورت) نمی‌داند (همان، ۹۰ الف ۱۱-۱۲).<sup>\*</sup> اگر درباره هست چیزی جست‌وجو کنیم، به دنبال این هستیم که آیا «حدّ میانگین- یعنی صورت- وجود دارد» و اگر درباره چیست- یعنی ماهیت- چیزی جست‌وجو کنیم، به دنبال این هستیم که «حدّ میانگین- یعنی صورت- چیست».<sup>\*\*</sup> ارسطو حدّ میانگین را علت می‌داند و از نظر او «دانستن علت اینکه چیزی چیست و دانستن علت اینکه آیا هست، این همان‌اند» (همان، ۹۳ الف ۴-۵). پس وجود و ماهیت عین هم‌اند. بدین ترتیب، ارسطو وجود و ماهیت یک چیز را عین هم می‌داند و علت وجود این چیز را وجود صورت آن و علت ماهیت (چیستی) این چیز را چیستی صورت آن می‌داند.<sup>۲</sup>

واقعی، یعنی محکی و معنایی، است که هرکدام از این مفاهیم از آن حکایت دارند.  
<sup>\*</sup> نگاه کنید به آنجا که ارسطو «چه بود این‌بودن» را علت صوری می‌داند (همان، ۹۴ الف ۲۲) و علت صوری را این‌همان با حدّ میانگین می‌داند (همان، ۹۴ الف ۳۴-۳۶).  
<sup>\*\*</sup> یعنی صورتی که هست چیست.

## پنجم- نحوه دانستن وجود و ماهیت (صورت= جوهر)

ارسطو در بخش سیزدهم از دفتر نخست **تحلیلات ثانی** دانستن «اینکه هست» و دانستن «چرا هست» را دو امر جداگانه می‌داند. بنابراین، در مقام شناخت، هستی چیزی غیر از چیستی آن چیز است.

برخی چیزها علتی جز خود دارند و برخی چیزها علتی جز خود ندارند. به اعتقاد ارسطو، در مورد چیزهایی که علتی جز خود دارند، می‌توان وجود و ماهیت‌داشتنشان را «اثبات کرد»؛ اما در مورد چیزهایی که علتی جز خود ندارند، یعنی مبدأ سایر چیزها هستند- مثل صورت- به خاطر اینکه حدّ میانگین دیگری در میان نیست، نمی‌توان نه وجود و نه ماهیت‌داشتنشان را «اثبات کرد» (ارسطو، ۱۳۷۸، دفتر دوم، ۹۳ ب ۲۱-۲۸). اما برای شناخت وجود و ماهیت «صورت» راهی وجود دارد. او شناخت چیستی را تابع شناخت هستی قرار می‌دهد. او با این استدلال که درباره «ناموجود» هیچ‌کس نمی‌داند که چیست، این نتیجه را می‌گیرد که کسی که برای مثال چیستی انسان یا هر مقوله دیگری را می‌داند، باید همچنین بداند که «انسان» یا آن چیز دیگر وجود دارد (همان، ۹۲ ب ۴-۶). ارسطو در بخش هفتم از دفتر دوم **تحلیلات ثانی** نیز تصریح دارد که هرگز نمی‌توانیم «چرا هست» را پیش از «اینکه هست» بشناسیم؛ همان‌طور که نمی‌توانیم «چه بود این‌بودن»\* چیزی را بدون علم به «اینکه هست» آن چیز بشناسیم (همان، ۹۳ الف ۱۸-۲۱)؛ زیرا اگر ندانیم که «آیا این چیز هست» نمی‌توانیم بدانیم که «این چیز چیست» (همان، ۹۳ الف ۲۱-۲۲).

حال نحوه علم به «این چیز هست» چیست؟ ارسطو علم به هستی را گاه ناشی از تصادف و گاه ناشی از علم به جزئی از جوهر یا ذات یک چیز می‌داند (همان، ۹۳ الف ۲۲-۲۳). آنگاه که علم به هستی چیزی فقط ناشی از تصادف است، ضرورتاً درباره چیستی آن چیز هیچ نمی‌دانیم؛ چراکه حتی بودن آن چیز را نیز نمی‌دانیم، حال آنکه پژوهش در

---

\* What it is be something. چیستی، صورت، علت صوری. درباره اینکه مقصود همان صورت و علت صوری است ر.ک: همان، دفتر دوم، سطور اول بخش یازدهم (۹۴ الف ۲۰ و بعد).

اینکه «این چیز چیست» بدون علم به اینکه «این چیز هست» اصلاً پژوهش نیست. اما آنگاه که جزئی از یک چیز را دریابیم پژوهش چیستی آن چیز آسان است. بنابراین به همان اندازه که درباره بودن یک چیز آگاهی داشته باشیم، به همان میزان در پیوند با چیستی آن چیز خواهیم بود (همان، ۹۳ الف ۲۴-۲۹).

ارسطو بر این اعتقاد بود که وقتی دانسته باشیم که چیزی هست، آنگاه پژوهش می‌کنیم که آن چیز چیست (همان، ۸۹ ب ۳۴-۳۵). با وجود این، او هرگونه پژوهش را به جست‌وجوی حدّ میانگین (علت) مربوط می‌داند (همان، دفتر دوم، بخش دوم). هنگامی که «اینکه چیزی هست» یا «آیا هست» به معنای مطلق، یعنی به معنای وجودی را می‌پژوهیم، به دنبال این هستیم که آیا برای پیوند یا برای چیز حدّ میانگین - یعنی علت، یعنی صورت - وجود دارد یا نه...؛ ولی وقتی آن را شناخته باشیم، سپس درباره «چرا هست» یا «چیز چیست» پژوهش می‌کنیم و آنگاه می‌پرسیم که حدّ میانگین چیست؟ ارسطو در ادامه همین مبحث حدّ میانگین (علت) هستی مطلق، یعنی به معنای وجودی، یک چیز را بر پایه «جوهر» آن چیز می‌داند (همان، ۹۰ الف ۱۰-۱۱).

صدر و ذیل این عبارات، این تصور را ایجاد می‌کند که ارسطو دچار تناقض‌گویی است؛ از سویی، علم به چیستی یک چیز را بر علم به هستی آن چیز متوقف می‌داند و از سوی دیگر، علت وجود آن چیز را در جوهر آن چیز که چیستی آن چیز را تشکیل می‌دهد، می‌داند. فروپاشیدن این تصور و توهم آنجاست که به یاد آوریم ارسطو وقتی از علت‌ها سخن می‌گوید، مقصودش نه علت وجودی و ایجاد، بلکه علت تبیین چیزهاست. این مطلب را بعدها روشن‌تر خواهیم ساخت.

از سوی سوم، از نظر ارسطو (همان، ۹۸ ب ۱۸) در طبیعت، علت - بالطبع و به لحاظ منطقی - پیش از معلول خود می‌آید. اگر جوهر علت وجودی موجود باشد، باید قبل از وجود موجود باشد و حال آنکه اولاً، چنین چیزی محال است و ثانیاً، ارسطو علم به جوهر و چیستی یک چیز را نیز بر علم به وجود آن چیز موقوف ساخته است.



## شش - علت / مبدأ

کتاب دوم *طبیعیات* / *ارسطو* با بحث از موجودات و طبقه‌بندی آنها به موجوداتی که بالطبع موجودند و موجوداتی که موجودیت آنها نه بالطبع، بلکه ناشی از علل دیگری است، آغاز می‌شود. بنابراین موجودات بر دو گونه‌اند: موجودات طبیعی‌ای که مبدأ و علت حرکت و سکون را در خودشان دارند؛ مثل اجسام و موجوداتی که مبدأ و علت حرکت و سکون آنها در چیزی خارج از آنهاست؛ مثل مجسمه‌ساز. در مورد اشیائی که مبدأ حرکت و سکون را در خودشان دارند «طبیعت» و در مورد اشیائی که مبدأ حرکت و سکون آنها در فاعلی خارجی است؛ مثل مجسمه‌ساز یا معمار «صنعت» به کار می‌رود.

*ارسطو* به دلیل دگرگونی‌ها و حرکت‌ها و سکون‌های بسیاری که در طبیعت می‌دید، به فکر طرح مسئله علت‌ها افتاده است و بنابراین از راه تجربه و با استفاده از روش استقرا- و با توجه به مباحثی که پیشینیان او درباره علت مطرح ساخته‌اند- توانسته است علت‌ها را به چهار مورد برساند. او تعداد علت‌ها و چستی و تعریف آنها را هم در فصل‌های دوم و هفتم از کتاب دوم *طبیعیات* (Aristotle, 1995)، هم در *تحلیلات ثانی* (ارسطو، ۱۳۷۸، دفتر دوم، بخش یازدهم) و هم در *مابعدالطبیعه* (ارسطو، ۱۳۶۶، کتاب پنجم، فصل دوم) کم و بیش توضیح داده است؛ اما مقصود او توضیح علت‌های دگرگونی‌ها و حرکات و سکون‌هاست. او برای اینکه به اشیا علمی یقینی و برهانی پیدا کند، در صدد بررسی علل دگرگونی‌های موجود در عالم طبیعت برآمده است و از این طریق کوشیده است به توجیه و تبیین موجودات طبیعی بپردازد. او در نهایت علت‌ها را چهار تا می‌داند: علت مادی، علت صوری، علت فاعلی و علت غایی. علت مادی چیزی است که شیء از آن ساخته می‌شود و در واقع جزئی از معلول بوده و وجود بالقوه معلول به آن جزء وابسته است؛ مثل جرم مجسمه. علت صوری آن چیزی است که فعلیت هر چیز به آن وابسته است و بر چستی و ماهیت شیء دلالت دارد؛ مثل صورت مجسمه. علت فاعلی عاملی است که مبدأ حرکت و سکون و دگرگونی است؛ مثل مجسمه‌ساز. علت غایی عاملی است که معلول «به خاطر آن» در حرکت و سکون بوده است.

دو علت نخست- یعنی علت مادی و علت صوری- «علت‌های درونی» شیء و دو

علت بعدی- یعنی علت فاعلی و علت غایی- «علت‌های بیرونی» شیء می‌باشند. / ارسطو، درباره اشیا، در نهایت، علت‌های فاعلی و غایی- یعنی علت‌های بیرونی- را در علت صوری تحویل می‌برد (همان، ۱۹۸ الف ۲۵) و بدین ترتیب علت صوری مسئولیت هر سه علت فاعلی و غایی و صوری را به عهده می‌گیرد. برای نمونه، جسم آدمی، علت مادی او و صورت انسانی آدمی، علت فاعلی و غایی و صوری اوست. با بازگشت علت فاعلی به علت صوری (همان، ۱۰۳۳ ب ۲۹-۳۳) و با بازگشت علت غایی به علت صوری (همان، ۱۹۹ الف ۳۱-۳۳)، از حیث مصداق، دو علت مادی و صوری باقی می‌مانند و از آنجاکه- همان‌طور که گذشت- علت مادی خودبه‌خود وجودی بالفعل ندارد و به تبع علت صوری فعلیت می‌یابد، پس در واقع فقط علت صوری- یعنی صورت- است که علت یک شیء واقع می‌شود.

/ ارسطو آنجا (ارسطو، ۱۳۶۶، کتاب سوم، فصل سوم) هم که درباره مبدأ و مبادی سخن می‌گوید، نمی‌پذیرد که اجناس موجودات مبادی باشند. از سویی، این را رد می‌کند که عناصر تشکیل‌دهنده شیء همچون جنس شیء باشند و مبدأ واقع شوند و از سوی دیگر، این را رد می‌کند که چون چیزها را از رهگذر تعاریف می‌شناسیم و اجناس تعاریف همچون مبادی تعاریف‌اند، مبادی چیزهای تعریف‌شده باشند.

در همین مورد دوم است که می‌گوید عده‌ای «موجود» و «واحد» را در زمره اجناس و به‌خصوص اجناس نخستین قرار داده‌اند.\* اما به اعتقاد او نمی‌توان آنها را اجناس نخستین دانست؛ زیرا اگر آنها نخستین جنس موجودات واقع گردند، هیچ فصلی نمی‌تواند موجود یا واحد باشد. بنابراین واحد و موجود جنس نیستند و بنابراین مبدأ هم نخواهند بود. قبلاً نیز گذشت که / ارسطو در این‌گونه موارد در صدد رد موجود و واحد [مثالی] افلاطونی است و آنجا که می‌گوید وجود یا موجود هرگز جوهر چیزی نیست (همان، ۹۲ ب ۱۴) مقصودش همین معنا از وجود و موجود است.

بدین ترتیب / ارسطو مبادی اشیا را در چیز دیگری می‌جوید. او در دشواری‌های ششم و

\* مقصودش / افلاطون و فیثاغوریان است.

هفتم کتاب سوم *مابعدالطبیعه* - که در فصل سوم این کتاب آمده است - این پرسش را مطرح می‌کند که مبدأ واقعی شیء چیست؟ پاسخ آن را باید در کتاب هفتم یافت. او در فصل سوم از کتاب هفتم اگرچه «ماده» را به یک معنا مبدأ دانسته است، اما نقش اساسی را به «صورت» می‌دهد. او در فصل سیزدهم از همین کتاب، اجناس و کلیات را مبدأ و جوهر شیء نمی‌داند و در فصل دوازدهم همین کتاب جوهر واقعی شیء را فصل اخیر آن شیء و معادل با صورت و ذات شیء می‌داند.

فصل اخیر شیء همواره همراه با شیء است و از آنجاکه مبدأ شیء نیز باید همواره همراه با شیء باشد، فصل اخیر شیء که صورت و ذات شیء است، مبدأ شیء نیز می‌باشد. بدین ترتیب، صورت هم علت و هم مبدأ شیء است و در شیء جای دارد و این گونه نیست که وجودی مفارق به معنای افلاطونی آن داشته باشد. بنابراین ارسطو از یک شیء همه خصایص دیگر شیء، به جز صورت آن، را فرو می‌نهد، بدون اینکه از چیز بودن شیء چیزی وانهاده شود.

#### هفت - صورت، علت تبیین است و نه علت وجود

ارسطو در فصلی که راجع به «از چیزی بودن یا پدید آمدن» آورده است (ارسطو، ۱۳۶۶، کتاب پنجم، فصل بیست و چهارم) به انواع و انحاء «از چیزی پدید آمدن» پرداخته است؛ اما هیچ‌گاه به پدید آمدن و پدید آوردن وجودی، یعنی به خلق و ایجاد، نپرداخته است. بنابراین آنگاه که از «علت» سخن می‌گوید، مقصودش هیچ‌گاه «علت وجودی» نیست. آنجا هم که علت‌ها را چهار تا دانست، علت فاعلی را نه فاعل ایجاد، بلکه فاعل حرکت و سکون و دگرگونی و علت صوری را نه ایجادکننده صورت، بلکه فعلیت و ماهیت صورت معرفی کرد.

ارسطو بر این باور بود که «اگر چیزی از پیش موجود نباشد، پیدایش ناممکن است» (همان، ۱۰۳۳ الف ۱). این چیز همان جوهر - یعنی صورت - است و بنابراین «صورت پدید نمی‌آید و آن را پیدایش نیست» (همان، ۱۰۳۳، ب ۶). همین‌طور از نظر ارسطو «جوهر، علت وجود هر تک‌چیزی است» (همان، ۱۰۴۳، الف ۲). اما آیا جوهر - یعنی

صورت - «علت وجودی» هر تک چیزی است یا علت ذاتی و درونی چیزهاست. از نظر ارسطو، «جوهر به آن گفته می‌شود که علت ذاتی وجود چیزهایی است که بر موضوعی حمل نمی‌شوند، مثل نفس در جانوران و نیز همه اجزای درونی یا ذاتی آن‌گونه چیزها که آنها را محدود می‌کنند و بر "این چیز در اینجا" دلالت دارند و، با از میان برداشتن آنها، کل از میان برداشته می‌شود» (همان، ۱۰۱۷ ب ۱۵-۱۹). بنابراین صورت نمی‌تواند «علت وجودی» هر تک چیز باشد. پس «علت وجودی» هر تک چیز چیست؟ خود وجود (وجود صورت) آن تک چیز. ارسطو فلسفه را شناخت حقیقت می‌دانست (همان، ۹۹۳ ب ۲۰) و بر این باور بود که «هر چیزی به آن اندازه دارای حقیقت است که دارای هستی است» (همان، ۹۹۳ ب ۳۱). پیشاپیش، فقرات متعددی آوردیم که حکایت از این داشتند که از نظر ارسطو چیزی باید وجود داشته باشد تا بعد به دنبال این باشیم که چیست. ارسطو در مقام وجود خارجی باید وجود چیز را عین ماهیت آن چیز دانسته باشد.\* اما او، در مقام شناخت وجود یک چیز را بر ماهیت آن چیز مقدم می‌داند و بر این اعتقاد است که «هرگز نمی‌توانیم «چرا هست» و «چه بود این بودن [یعنی صورت]» را بدون «اینکه هست» بشناسیم» (همان، ۹۳ الف ۱۹-۲۰). متنها وقتی او در مقام تبیین علی آن برمی‌آید، شناخت آنچه را که حقیقی است - یعنی شناخت آنچه را که وجود دارد - متوقف بر شناخت علت - یعنی صورت - آن می‌داند (همان، ۹۹۳ ب ۲۴).

ارسطو اشیای خارجی را یک «این چیز در اینجا» - یعنی یک چیز - می‌داند. متنها این چیز را هم «موجود» و هم «جوهر» می‌نامد. در خارج، وجود و ماهیت این چیز عین هم‌اند. این چیز دارای وجود و ماهیت است و می‌توان این بحث را مطرح ساخت که آیا وجود آن اصالت دارد یا ماهیت آن؛ یعنی آیا وجود آن، تابع ماهیت آن است یا ماهیت آن تابع وجود آن است.<sup>۳</sup> بحث از اصالت یکی از این دو را باید با توجه به نفس وجود و نفس ماهیت این دو مطرح کرد. موجود، من حیث هو موجود، چیزی جز وجود نیست و ماهیت، من حیث هی ماهیت، چیزی جز ما یقال فی جواب ما هو (آنچه در پاسخ به چیستی آن به آن

\* زیرا «صورت» است که هم وجود و هم ماهیت تک چیز است.

گفته می‌شود) نیست. / ارسطو، در مقام خارج، وجود و ماهیت یک چیز را عین هم می‌داند. حتی ماهیت خارجی هم یک ماهیت موجود است. به لحاظ ذهنی، در مقام تفکیک بین این دو و ملاحظه خود وجود یا خود ماهیت است که او بی‌تردید باید ماهیت شیء را تابع وجود شیء دانسته باشد.\* وجود و ماهیت یک چیز<sup>۴</sup> را به دو اعتبار می‌توان لحاظ کرد: به اعتبار خارج و به اعتبار ذهن. به اعتبار خارج، وجود و ماهیت یک چیز در خارج یکی و عین هم است. به اعتبار ذهن، وجود و ماهیت یک چیز دو امر جدایی است و تا یک چیز وجود نداشته باشد، نمی‌توان از ماهیت و چیستی آن سخن گفت. / ارسطو وقتی از جوهر - یعنی صورت - سخن می‌گوید. جوهر را نه «موجود بالذات»، بلکه «جوهر بالذات» (همان، ۱۰۲۹ ب ۱۴) می‌نامد. جوهر در جوهر بودن خود بالذات است؛ اما در وجود داشتن خود بالذات نیست. جوهر خودبه‌خود جوهر است؛ اما خودبه‌خود موجود نیست و در موجود بودن خود تابع وجود خود است. اما وقتی / ارسطو از «موجود» سخن می‌گوید، وجود داشتن موجود را بالذات می‌داند (همان، ۱۰۱۷ الف ۲۳). بنابراین «وجود» موجود بالذات است؛ اما «جوهر» به تبع وجود خود موجود است. آنچه در خارج است، موجودی است که دارای وجود و ماهیت موجود است و وجود و ماهیت آن، عین هم‌اند. آنچه این دو را از هم تفکیک می‌کند، ذهن است و ذهن پس از وقوف به وجود چیزی در مقام شناخت ماهیت آن چیز برمی‌آید. بنابراین بحث از اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت بحثی راجع به حوزه تحلیل عقلانی است و نه حوزه خارج. در خارج وجود و ماهیت عین هم‌اند و به تعبیری می‌توان گفت، در خارج، عینیت با وجود و ماهیت است.

در تأیید اصالة الوجودی بودن / ارسطو\*\* این را هم باید افزود که / ارسطو به دلیل اینکه از «موجود» و «واحد» / فلاطون و فیثاغوریان تحاشی داشت، بار مباحث خود را به جای اینکه بر دوش مفاهیم «وجود» و «موجود» حمل کند، بر دوش مفاهیم «جوهر» و «صورت» حمل

---

\* به لحاظ ذهنی، ماهیت شیء که نه «موجود بالذات» بلکه «جوهر بالذات» است، باید تابع وجود شیء که «موجود بالذات» است، باشد.

\*\* یعنی قول او به «عینیت وجود و ماهیت».

کرده است. خود او ارتکازاً دارای ذهنی اصالة الوجودی بود و حتی آنگاه که از یک جوهر جاویدان و نامتحرک - یعنی خدا - سخن می‌گوید، نه ماهیت او، بلکه وجود او را واجب می‌داند (همان، ۱۰۱۷ ب ۵)\* و بر این اعتقاد است که وجود پیوسته و جاودانه از آن خداست (همان، ۱۰۷۲ ب ۳۱).

### ۶. جایگاه این نظریه در مقایسه با سایر تفسیرها و نظریه‌ها

درباره نظریه «اصالة الوجود» صدر المتألهین و مقصود واقعی او از این نظریه، سه تفسیر مختلف به دست داده شده است (برای تفصیل بیشتر این سه تفسیر ر.ک: فیاضی، ۱۳۸۷، فصل اول).

تفسیر ضعیف آن این است که «ماهیت» را فقط «ظهور ذهنی» و قالب ذهنی «وجود» بدانیم. طبق این تفسیر، «ماهیت» ظهور عقلی و ذهنی وجودهای محدود است. آنچه در خارج است، فقط «وجود» موجودهای خارجی است و «ماهیت» در خارج نه عین وجود و نه حدّ وجود، بلکه فقط صورت ذهنی ما از وجودهای محدود است (طباطبایی، ۱۴۰۵ق، ص ۲۱ / جواد آملی، ۱۳۷۵، ج ۲، بخش یکم، ص ۴۱).

تفسیر قوی این است که «ماهیت» را «حدّ وجود» بدانیم. طبق این تفسیر، «ماهیت» حدّ وجود است. آنچه در خارج است، فقط «وجود» موجودهای خارجی است و «ماهیت» چیزی جز حدّ و نهایت وجود نیست و از آنجاکه حدّ هر چیزی نهایت آن چیز است، حدّ وجود نیز نهایت وجود است و بنابراین حدّ وجود، چیزی جز غیر وجود - یعنی عدم وجود - نیست. از این‌رو، «ماهیت» چیزی موجود نیست، بلکه امری عدمی است (صدر المتألهین، [بی تا]، ج ۷، حاشیه علامه طباطبایی، ص ۲۲۷).

تفسیر قوی‌تر آن، تفسیری است که نگارنده آن را هم می‌پذیرد و هم سازگار با اصالة الوجودی بودن / ارسطو می‌داند. طبق این تفسیر اولاً، ماهیت و وجود در خارج عین هم‌اند؛ ثانیاً، «واقعیت واحد» در تحلیل عقلانی به دو چیز تحلیل می‌شود: الف) در خارج بیش از

\* او واجب الوجود است (همان، ۱۰۷۲ ب ۱۱).

یک واقعیت نیست. این واقعیت واحد، هم مصداق وجود و هم مصداق ماهیت است. برای نمونه «آب» واقعیتی است که هم مصداق «وجود آب» و هم مصداق «ماهیت آب» است.<sup>۵</sup> بنابراین در خارج هم وجود واقعیت دارد و هم ماهیت؛ منتها واقعیت داشتن هر دو به معنای دو واقعیت متمایز از هم نیست؛ بلکه مقصود این است که این دو عین هم‌اند و به مصداق واحدی موجودند؛ یعنی یک چیزاند (صدرالمتألهین، [بی تا]، ج ۱، صص ۵۸-۶۰ و ۶۲ و ج ۵، ص ۱۵۵ و ج ۶، ص ۵۰ و ج ۷، ص ۶۶).

مثال‌هایی که خود صدرالمتألهین به دست داده است، مؤید همین عینیت وجود و ماهیت است: عینیت صفات ذاتی حق تعالی با ذات او (همان، ج ۲، صص ۲۹۶-۲۹۷)؛ عینیت جسم تعلیمی (حجم) با جسم طبیعی (همان، ج ۳، ص ۱۴۷)؛ عینیت زمان با حرکت (همان، ج ۳، صص ۱۴۷ و ۲۰۰)؛ عینیت جنس و فصل موجودات (همان، ج ۱، صص ۵۹ و ۱۰۰).

مثال‌های فوق حکایت از آن دارند که از «واقعیت واحد» مفاهیم و ماهیات بسیاری می‌توان به دست داد؛ اما کثرت این مفاهیم، نافی «واقعیت واحد» داشتن مصادیق آن مفاهیم نیست. مصداق آن مفاهیم و ماهیات و مصداق نفس وجودی که آن مفاهیم و ماهیات، ماهیات آن وجود هستند، یکی است و این به معنای عینیت وجود و ماهیت در خارج است.

ثالثاً، عقل ما «واقعیت واحد» را به دو چیز- یعنی وجود و ماهیت- تحلیل می‌کند (همان، ج ۱، ص ۵۶ و ج ۴، ص ۱۶۹). «واقعیت واحد» می‌تواند بر حقایق متعددی مشتمل باشد. واقعیتی مثل «آب» هم وجود دارد و هم آب است. عقل ما حقایق متعدد را در واقعیتی واحد درک می‌کند؛ اما از آنجاکه قالب مفهوم‌سازی آدمی نمی‌تواند از حقایق متعدد یک واقعیت با مفهومی واحد حکایت کند، ناچار مفهوم‌های مختلفی به کار می‌گیرد. برای مثال، با مفهومی از «وجود» آب و با مفهوم دیگری از «آب‌بودن» آب حکایت می‌کند؛ یا با مفهومی از «وجود» خدا و با مفاهیم دیگری از «صفات مختلف» خدا حکایت می‌کند؛ یا با مفهومی از «وجود» نفس و با مفاهیم دیگری از «قوای» نفس حکایت می‌کند.

حال، «واقعیت واحد» واقعیت واحدی است و وجود و ماهیت آن چیز واحدی است. اما عقل ما در تحلیل عقلانی خود این واقعیت واحد را به دو چیز- یعنی وجود و ماهیت-

تحلیل می‌کند و هریک از این دو را جداگانه مورد توجه قرار می‌دهد و به دنبال این است که «وجود» به‌تنهایی و از آن حیث که وجود است و «ماهیت» به‌تنهایی و از آن حیث که ماهیت است، چیست. عقل با این تحلیل درمی‌یابد که در تحلیل عقلانی، از میان وجود و ماهیت یک چیز، آنچه اساس و پایه موجودیت و تحقق یک چیز است، «وجود» است؛ یعنی «وجود» بذاته موجود است و برای موجودیت خود به ضمیمه‌شدن چیز دیگری نیاز ندارد؛ اما «ماهیت» بذاته و خودبه‌خود موجود نیست، بلکه برای موجودیت خود به ضمیمه‌شدن «وجود» نیاز دارد. یعنی اگر موجود شده است، به واسطه «وجود» موجود گشته است. پس «وجود» واسطه ماهیت موجود است، وگرنه ماهیت از آن حیث که ماهیت است، چیزی جز ماهیت نیست؛ یعنی نه موجود است و نه معدوم. اگر موجود است، به تبع «وجود» موجود است. بنابراین در تحلیل عقلانی، آنچه بالذات موجود است، «وجود» است و آنچه بالعرض موجود است، «ماهیت» است. از این رو از آنجاکه اصالت به معنای «وجود بالذات داشتن» است «وجود» است که بالذات موجود است و بنابراین «وجود» است که اصالت دارد. اما فقط در ذهن می‌توان به چنین تفکیکی قائل شد و در خارج وجود و ماهیت یک چیز، عین همان چیز است.

آری، در مقام ذهن، «وجود» بالذات موجود است و «ماهیت» بالعرض موجود است و بنابراین اصالت با «وجود» است و «ماهیت» امری تبعی است؛ زیرا اگر «ماهیت» هم بالذات موجود باشد و اصالت داشته باشد، «ماهیت» به «وجود» موجود نخواهد بود و چیز مستقلی در کنار «وجود» خواهد بود و حال آنکه چنین چیزی بالبداهه محال است. اما وقتی خارج را لحاظ کنیم، هر موجودی تحت موجودیت واحدی که دارد هم دارای «وجود» و هم دارای «ماهیت موجود» خود است و این «ماهیت موجود» حقیقتاً موجود بوده و عین وجود است. مقصود صدرالمآلهین از «بالعرض بودن موجودیت ماهیت» آن نیست که ماهیت در خارج حقیقتاً موجود نیست؛ بلکه مقصود او این است که وقتی ذهن، در مقام تحلیل، ماهیت را از وجود جدا می‌سازد، در ظرف این تحلیل، خود ماهیت را خالی از وجود و عدم می‌بیند و در نتیجه حکم می‌کند که اتصاف این ماهیت، از آن حیث که ماهیت است، به وجود اتصافی مجازی و به تبع و به عرض «وجود» است.



نظریه ارسطو درباره وجود و ماهیت کاملاً با تفسیر سوم «اصالة الوجود» صدر المتألهین همسوست. در فقره چهارم از بخش چهارم نشان دادیم که از نظر ارسطو نیز در خارج، وجود عین ماهیت است. در فقره پنجم به بعد همین بخش، به تدریج به این استنتاج دست می‌یابیم که به لحاظ ذهنی «وجود» بالذات موجود است؛ اما «ماهیت» - یعنی جوهر - بالذات جوهر است، ولی بالذات موجود نیست، بلکه موجود بودن آن، نه تابع جوهر آن، بلکه تابع وجود آن است و در عین حال، به لحاظ خارجی «وجود» هر چیزی عین «ماهیت» همان چیز است و مقصود از اصالة الوجودی بودن ارسطو چیزی جز قول او به «عینیت وجود و ماهیت» نیست و این قول با تفسیر سوم «اصالة الوجود» صدر المتألهین سازگار است.

#### ۷. نتیجه‌گیری

آموزه «اصالة الوجود و اعتباریة الماهية» از بنیادی‌ترین مبانی فلسفی صدر المتألهین است. به دلیل ابهاماتی که در خود دیدگاه‌های صدر المتألهین وجود دارد، مفسران فلسفه صدرایی نظریه «اصالة الوجود» را به سه گونه تفسیر کرده‌اند. از میان این تفاسیر، تفسیر این نظریه به مطلق «عینیت وجود و ماهیت در خارج و مغایرت این دو در ذهن» بهترین و واقع‌بینانه‌ترین تفسیر به نظر می‌رسد. طبق این تفسیر صدر المتألهین در نهایت «وجود» را «در خارج» عین «ماهیت» می‌دانسته است و آنگاه که از اعتباری بودن «ماهیت» سخن می‌گفت، مقصودش اعتباری بودن آن «در ذهن» بوده است.

اگر نظریه «اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت» را طبق تفسیر سوم بپذیریم، قول صدر المتألهین راجع به هستی «وجود و ماهیت» عین قول ارسطو درباره هستی آن دو خواهد بود و هردوی آنان در خارج آن دو را عین هم و در ذهن آن دو را مغایر با هم خواهند دانست. دیدگاه نگارنده نیز همین است و قول صدر المتألهین را طبق سومین تفسیر که سعی دارد نظریه صدر المتألهین را واقع‌بینانه‌تر نشان دهد، عین قول ارسطو می‌داند. از آن جهت که قول ارسطو عین قول صدر المتألهین - طبق سومین تفسیر - است، می‌توان ارسطو را نیز اصالة الوجودی دانست. در مقاله حاضر به استنتاج همین مطلب پرداخته و تا این حد پیش رفته‌ایم. اما آنچه حاصل این استنتاج است و در این مقاله مورد بحث قرار

نگرفته است و باید در مقاله دیگری به آن پرداخت، عبارت از این است که در این صورت نمی‌توان این نظریه را «اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت در خارج» نامید؛ بلکه باید آن را «عینیت وجود و ماهیت در خارج» دانست و بنابراین، در اصل، بحث از «اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت» بحثی انحرافی و ناشی از خلط بین ذهن و عین و خلط بین حوزه معرفت‌شناسی و حوزه هستی‌شناسی بوده است.

### پی‌نوشت‌ها

۱. در حوزه علم حصولی، قوه فهم و ذهن آدمی محدود است. درست است که واقع خارجی واحد است، کاشفیت مفاهیم ما محدود است و نمی‌توانیم با مفهوم واحدی از همه جنبه‌های واقع واحد خارجی حکایت کنیم. از همین‌روست که در مقام فهم، از آن واقع واحد خارجی با مفاهیم متعددی همچون «وجود» و «ماهیت» و سایر مفاهیم سخن می‌گوییم. خود/ارسطو نیز این را پذیرفته است. از آنچه در فقره شماره یک آورده شد، معلوم می‌گردد که ارسطو اطلاق مفاهیم متعدد «واحد» و «موجود» را بر مصداقی واحد جایز می‌داند.

۲. وجود و ماهیت را می‌توان به دو لحاظ دید: در خارج که در مصداق واحدی اتحاد دارند و عین هم‌اند؛ در عقل، که هرکدام جداگانه لحاظ می‌گردند (وجود من حیث هو وجود و ماهیت من حیث هی ماهیت) و در تحلیل عقلانی دو امر جدایی هستند. در اینجا مقصود، لحاظ نخست است.

۳. مقصود از اصالت، «بالذات بودن» است (ر.ک: فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۲۲) و مقصود از اصالة‌الوجود باید «بالذات موجود بودن» باشد. جوهر اصالت دارد، چون «بالذات» است؛ اما اصالة‌الوجود ندارد، چون «بالذات موجود» نیست. فقط «وجود» است که «بالذات موجود» است؛ اما فقط در ذهن می‌توان به چنین تفکیکی دست زد.

۴. شیء واحد مصداق حقیقی مفاهیم متعدد و در نتیجه، مصداق واقعی حقایق متعدد است. برای مثال، «انسان» مصداق حقیقی هم «وجود» هم «انسانیت» هم «علم» هم «قدرت» و غیره است. اینها حقایق متعددی هستند که در شیء واحد، یعنی موجود واحدی، جمع شده‌اند. اما متعدد بودن این حقایق در موجود واحد، مستلزم این نیست که هر یک از این حقایق وجود جدایی داشته باشد و آن موجود وجودی متعدد و مرکب داشته باشد. در واقع تعدد حقایق این موجود، مستلزم آن نیست که وجود هر یک از آن حقایق و نحوه وجود هر کدام غیر وجود و نحوه وجود دیگری باشد.

۵. آب بودن آب امری صرفاً ذهنی یا صرف حلاً وجودی آب نیست؛ زیرا وقتی مفهوم «آب» را اطلاق می‌کنیم مقصودمان نه صرف مفهوم ذهنی آن یا حلاً آن، بلکه مقصودمان نفس وجود آن است. آب بودن آب چیزی غیر از آتش بودن آتش است. اگر بنا بود که آب بودن آب یا آتش بودن آتش امری صرفاً ذهنی یا حلاً وجود- یعنی امری عدمی- باشد، باید آثار خاصی از خود نشان نمی‌دادند و حال آنکه آب دارای آثاری مثل روان بودن و سرد بودن و آتش دارای آثاری مثل شعله‌ور بودن و سوزاننده بودن است.

### منابع و مأخذ

۱. ارسطو؛ **متافیزیک**؛ ترجمه شرف‌الدین خراسانی؛ چ اول، تهران: نشر گفتار، ۱۳۶۶.
۲. —؛ **ارگانون**؛ ترجمه شمس‌الدین ادیب سلطانی؛ تهران: انتشارات آگاه، ۱۳۷۸.
۳. جوادی آملی؛ **رحیق مختوم**؛ شرح حکمت متعالیه؛ قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۵.
۴. الشیرازی، صدرالدین محمد (صدرالمتألهین)؛ **الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعة العقلیه**؛ قم: مکتبه المصطفوی، [بی‌تا].
۵. طباطبایی، محمد حسین؛ **نهایة الحکمة**؛ قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۵ق.
۶. فارابی؛ **اربع رسائل فلسفیه**؛ رساله‌های تعلیقات؛ تحقیق الدكتور جعفر آل یاسین؛ الطبعة الاولى بایران، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۱.
۷. فیاضی، غلامرضا؛ **هستی و چیستی در مکتب صدرایی**؛ تحقیق و نگارش حسینعلی شیدان شید؛ چ اول، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۷.

8. Aristotle; **The Complete Works of Aristotle**; edited by Jonathan Barnes; Two Vols, Princeton University Press, 1995.