

## ارسطو و موضوع متافیزیک

یاسمن هشیار\*

### چکیده

بنا بر برخی تفاسیر، متافیزیک ارسطو اثری منسجم و یکپارچه نیست و موضوع واحدی را دنبال نمی‌کند؛ به عبارت دیگر، در هر دو یا سه کتاب، یک موضوع به عنوان موضوع متافیزیک معرفی می‌شود؛ مثلاً ارسطو در کتاب چهارم، از تعبیر بدیع «موجود بما هو موجود» و در کتاب هفتم از «اوسیا» به عنوان موضوع این دانش یاد می‌کند. در این مقاله سعی بر این است که منظور ارسطو را از این تعابیر و نیز ارتباط آن‌ها را با یکدیگر و نیز با سایر مفاهیم دیگری که نقش اساسی در متافیزیک ارسطو ایفا می‌کنند؛ نظیر مفهوم ذات و صورت روشن کند تا بدین ترتیب مشخص شود آیا می‌توان تفسیر بدیلی ارائه کرد که نشان دهد ارسطو توانسته‌است دانشی نو را با موضوعی جدید و واحد در این کتاب پی‌ریزی کند و به دشواری‌های کتاب بتا به عنوان نقشه راه این کتاب پاسخ بگوید. این مقاله با تمرکز بر کتاب‌های اول، سوم، چهارم و هفتم متافیزیک سعی در بررسی موارد فوق و در مواضعی نشان دادن نوآوری‌های ارسطو و نیز برخی وجوه افتراق فلسفه وی از فلسفه افلاطون دارد.

**کلیدواژه‌گان:** ارسطو، موضوع متافیزیک، موجود بما هو موجود، موجود نخستین (اوسیا)، ذات، صورت، دشواری، افلاطون.

---

\* استادیار فلسفه، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال، تهران، ایران؛ y\_hoshyar @iau-tnb.ac.ir  
[تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۵/۱۵؛ تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۰۹/۲۸]

## مقدمه

چنان که می‌دانید، متافیزیک متشکل از چهارده کتاب است که گاه به نظر می‌رسد این مجموعه یک اثر منسجم و یکپارچه را شکل نمی‌دهند؛ بدین معنا که نه تنها نمی‌توان به این چهارده کتاب به عنوان فصول مختلف یک کتاب واحد نظر کرد، بلکه گاه ناسازگاری‌هایی به چشم می‌خورد، به‌ویژه در اینکه این مجموعه به روشنی موضوع واحدی را دنبال نمی‌کند. برخی<sup>۱</sup> دلیل این عدم انسجام را تعلق بخش‌های مختلف این مجموعه به زمان‌های مختلف و برخاسته از اندیشه دوره‌های مختلف فکری ارسطو می‌دانند. در واقع، معتقدند که حداکثر بین هر دو یا سه کتاب پیوند و پیوستگی وجود دارد؛ مثلاً کتاب‌های اول، سوم و چهارم یک مجموعه و کتاب‌های هفتم تا نهم مجموعه دیگری را شکل می‌دهند و کتاب‌های سیزدهم و چهاردهم نیز به هم مرتبط‌اند. سایر کتب به صورت تک‌تک و جدا از هم هستند. به همین سبب، معتقدند موضوع متافیزیک در هر یک از این مجموعه‌ها متفاوت با دیگری است.

علاوه بر اختلاف در موضوع، محتوای برخی از کتاب‌های متافیزیک نیز به نظریه عدم انسجام کمک می‌کند. ارسطو در کتاب سوم یا بتا به معرفی دشواری‌ها یا مسائلی اساسی می‌پردازد که تنها راه پاسخ به آن‌ها را پرداختن به متافیزیک می‌داند.<sup>۲</sup> اگر متافیزیک اثر منسجمی باشد، لازم است به این پرسش‌ها در بقیه کتاب پاسخ داده شود. اگر در ادامه کتاب، پاسخی برای این پرسش‌ها یافت نشود، نظریه عدم انسجام تأیید می‌شود. در واقع، قائلان به عدم انسجام کتاب مدعی هستند که در کتاب‌های هفتم تا نهم بحثی درباره این دشواری‌ها نشده است. این به معنای استقلال این سه کتاب از قبل و بعد خود است (ر.ک؛ یگر، ۱۳۹۰: ۲۷۸-۲۸۹).

در این مقاله، سعی در ارائه شرحی بر آرای ارسطوست که نشان دهد مجموعه اول (یعنی کتاب‌های آلفا، بتا و گاما) از یک سو، و کتاب زتا از مجموعه دوم که اصلی‌ترین کتاب در این مجموعه و اساساً در کل متافیزیک به حساب می‌آید، طرح واحدی است، هم در موضوع و هم در شیوه. به این منظور، ابتدا بررسی خواهد شد که متافیزیک (عمدتاً بر اساس کتاب آلفا) چگونه دانشی است و با توجه به کتاب بتا، از این دانش

انتظار می‌رود به چه پرسش‌هایی پاسخ دهد. سپس با در نظر گرفتن کتاب گاما، به موضوع متافیزیک در قالب پرسش اصلی «موجود چیست؟» پرداخته خواهد شد. پس از آن بررسی می‌شود که آیا وی به این پرسش در کتاب زتا پایبند بوده، یا پرسش‌های دیگری جایگزین آن شده‌است. در این صورت، چه ربط و نسبتی با پرسش اول دارند؟ آیا چنان که ادعا می‌شود کتاب زتا با دشواری‌های<sup>۳</sup> کتاب بتا بیگانه است یا به آن‌ها پاسخ می‌دهد. به این ترتیب، بررسی خواهد شد که طرحی که در کتاب‌های نامبرده دنبال می‌شود، طرح واحدی است و پیوند و انسجامی میان مباحث آن برقرار است یا نه. در این اثنا، نوآوری‌های ارسطو و وجوه تمایز او با افلاطون روشن خواهد شد. ذکر این نکته لازم به نظر می‌رسد که در این مقاله، صرفاً بنا بر ارائه تفسیری سازوار از آرای ارسطو است و نه نقد و بررسی و دفع شبهات و اشکالات تفسیرهای بدیل که خود می‌تواند موضوع یک مقاله مستقل باشد.

### ۱. متافیزیک چگونه دانشی است؟

می‌دانیم که متافیزیک نامی نیست که ارسطو خود بر این کتاب و دانشی که این کتاب در پی آن است، نهاده باشد.<sup>۴</sup> اما محرز است دانشی که در این مجموعه مطرح می‌شود، مستقل از طبیعیات و ریاضیات است. پس بجاست بینیم ارسطو خود چه نامی بر آن نهاده‌است. وی در کتاب *آلفا*، از تعبیر «دانشی که ما در جستجوی آنیم» (۵ آ ۹۸۲)<sup>۵</sup> بهره می‌برد، این تعبیر حاکی از آن است که ارسطو در پی تأسیس دانش جدیدی است. در این کتاب، به اختصار و با استفاده از مفاهیم آشنای قبلی این دانش را «حکمت» می‌نامد (ر.ک؛ ۱۲ ب ۹۸۱). وی در (I.1)<sup>۶</sup> حکمت یا فرزانی را چنین معرفی می‌کند: «حکمت دانشی است درباره برخی مبادی و علت‌ها» (۱ آ ۹۸۲). اما همه دانش‌های برهانی (اپیستمه) در پی علل و مبادی هستند. پس باید دید این دانشی که حکمت است، با کدام مبادی و علت‌ها سروکار دارد. ارسطو در ادامه می‌افزاید: «آنچه حکمت نامیده می‌شود، در پیرامون علت‌های نخستین و مبادی است» (۲۹-۲۸ آ ۹۸۲).

در این فراز، ارسطو از نام شناخته شده «حکمت» بهره جسته‌است، اما به این نام تا انتها پایبند نمی‌ماند، حتی در همین کتاب (آلفا)، این دانش را دانشی الهی دانسته‌است

(ر.ک؛ ۷-۶ آ ۹۸۳)، اما هر نامی که بر آن نهاده شود، این حقیقت را تغییر نمی‌دهد که «دانشی [است] که ما در جستجوی آنیم» (۲۵ آ ۹۹۵). از این تعبیر در کتاب بتا نیز استفاده شده‌است (گه‌گاه در ادامه مقاله از آن استفاده خواهد شد). این تعبیر نشان‌دهنده آن است که در اینجا با دانش متفاوتی مواجه هستیم.

کتاب (I.2) به بیان ویژگی‌های حکمت اختصاص یافته‌است. ارسطو چند ویژگی را برای آن برمی‌شمرد. حکمت دانشی است که فی‌نفسه مطلوب است و نه به سبب نتایج حاصل از آن. از این نظر، حکمت دانشی مسلط است، نه تابع. این دانش شامل کمترین مبادی و بیشترین شناخت کلی است. از آنجا که هرچه تعداد اصول و مبادی کمتر باشد، دقت آن دانش بیشتر است (ر.ک؛ ۵ ب - ۱۱ آ ۹۸۲). پس این دانش، دقیق‌ترین دانش‌هاست و هرچه دانشی کلی‌تر باشد، از حواس فاصله بیشتری دارد و دورتر است و از این رو، به دشوارترین مسائل و امور می‌پردازد.

وی در کتاب بتا یا کتاب دشواری‌ها، به دشوارترین مسائل می‌پردازد. دشواری مسئله نظری و یا معضلی است که در پاسخ به آن دو گزینه متقابل وجود دارد که اتخاذ هر یک از دو طرف یا گزینه، محذوراتی را به دنبال دارد و از این نظر است که آن را دشواری نامیده‌است و مایه تحیر می‌شود:

«کسی که به تفحص می‌پردازد، بی‌آنکه نخست دشواری‌ها را در نظر گیرد، همانند کسانی است که نمی‌دانند به کدام سو گام برمی‌دارند. از این گذشته، چنان کسی حتی نمی‌داند که در هر لحظه، آیا مطلوب خود را یافته‌است یا نه» (۳۵ آ ۹۹۵).

به این شیوه، ارسطو می‌خواهد به طرح پرسش‌هایی پیرامون امکان متافیزیک و موضوع آن بپردازد. این پرسش‌ها یا بخشی از آن‌ها به نوعی برخاسته از مخالفت ارسطو با فلسفه افلاطونی است. البته ممکن است به برخی از آرای فیلسوفان دیگر نیز نیم‌نگاهی داشته باشد. اما به هر حال، به نظر ارسطو، حتی اگر فلاسفه پیش از وی با این دشواری‌ها مواجه شده باشند، نتوانسته‌اند پاسخ درخوری به آن‌ها بدهند. به این ترتیب، کاملاً روشن است که ارسطو نسبت به بدیع بودن تلاش خود و موانع بر سر راه کاملاً وقوف داشته‌است. ارسطو می‌خواهد در دانشی که در جستجوی آن است، با ارائه

راه سوم بر این دشواری‌ها فائق آید.<sup>۷</sup> در واقع، به نظر می‌رسد این دشواری‌ها نقشه راه را برای کل مجموعه متافیزیک مشخص می‌کند.

چنان که قبلاً اشاره شد، برخی از این دشواری‌ها به اصل امکان متافیزیک می‌پردازند و برخی دیگر به ویژگی‌های موضوع این دانش معطوف هستند. ارسطو اولین دشواری را مربوط به ملاحظاتی می‌داند که در «صدر کتاب» به آن اشاره شده است (ر.ک: ۵ ب ۹۹۵).<sup>۸</sup> چنان که گفته شد، در کتاب اول، هدف دانشی که مورد جستجو است، پرداختن به علل و مبادی نهایی همه موجودات است. در اولین دشواری مطرح می‌کند: آیا پژوهش همه علت‌ها متعلق به یک دانش است یا بیشتر؟ اگر همه مبادی را باید در یک علم بررسی کرد، این مبادی باید متضاد باشند، اما مبادی اولیه با یکدیگر متضاد نیستند. پس علم واحدی به همه مبادی نمی‌پردازد. در نتیجه، «علمی که ما در جستجوی آنیم» امکان‌پذیر نیست. به علاوه، با این مشکل مواجه هستیم که همه موجودات دارای همه مبادی و علل نیستند؛ به عبارت دیگر، همه مبادی را نمی‌توان درباره همه موجودات به کار برد و در این صورت، نمی‌توان مدعی وجود علمی شد که به همه موجودات می‌پردازد. لذا با دشواری روبه‌رو می‌شویم.<sup>۹</sup>

دشواری سوم، امکان این دانش را با توجه به موضوع آن بررسی می‌کند. از آنجا که این دشواری با موضوع این مقاله ارتباطی وثیق دارد، به گونه‌ای مبسوط به آن پرداخته می‌شود تا راه برای حل بقیه دشواری‌ها باز شود: «آیا برای همه موجودها یک دانش یافت می‌شود یا چند دانش؟ اما اگر "یک" دانش نباشد. این دانش (مورد جستجوی ما) به چه موجودهایی می‌پردازد؟» (997b17-19).<sup>۱۰</sup> مفاد این اشکال آن است که در عین حال که موجودات مختلف داریم، آیا دانشی وجود دارد که به تمام آن‌ها بپردازد؟ اگر پاسخ مثبت باشد، دچار این اشکال می‌شویم که تنها یک دانش برهانی (اپیستمه) وجود خواهد داشت؛ زیرا در هر دانش برهانی، موضوع به مثابه جنس است و در آن دانش، به عوارض ذاتیه آن دسته از موجودات پرداخته می‌شود (87a38-40). بنابراین، از آنجا که این موضوع همه موجودات را در بر می‌گیرد، دانشی جز این دانش وجود نخواهد داشت؛ امری که پذیرش آن نامعقول است. اما اگر وظیفه دانش‌های مختلف باشد، دانشی که در جستجوی آنیم، به کدام دسته از موجودات می‌پردازد؟ آیا با این اوصاف، دانش مورد نظر،

از آن میزان فراگیری و کلیتی برخوردار خواهد بود که لازمه حکمت است؟

به نظر می‌رسد برای حل این دشواری باید به این پرسش پاسخ داد: «موجود چیست؟». البته سؤال «موجود چیست؟» خود نیز از جمله دشواری‌ها نیست، ولی برای حل این دشواری باید به آن پرداخت. اگر موجود به مثابه جنس برای همه موجودات باشد، درگیر یک سلسله مشکلات خواهیم شد و اگر به مثابه جنس نباشد، سخن گفتن از دانشی که به همه موجودات می‌پردازد، چنان که دعوی این دانش است، بی‌معنا به نظر می‌رسد. پس ارسطو این سؤال را به عنوان سؤال محوری باید پاسخ دهد. در صورتی که بتواند موجود را به گونه‌ای تعریف کند که گرفتار هیچ یک از دو محذور فوق نشود، توانسته است موضوعی را برای این دانش معرفی کند و در غیر این صورت، طرح وی شکست خواهد خورد.

## ۲. موجود چیست؟

وی در ابتدای کتاب گاما (IV.1)، به قصد پاسخ دشواری سوم با این بیان آغاز می‌کند: «دانشی وجود دارد که به موجود به عنوان موجود<sup>۱۱</sup> و آنچه که به واسطه خودش<sup>۱۲</sup> به آن تعلق دارد، می‌پردازد»<sup>۱۳</sup> (1003 a21-22). منظور ارسطو از موجود به عنوان موجود و یا تعبیر شناخته‌شده‌تر «موجود بما هو موجود» چیست؟ به نظر می‌رسد چنین تعبیری پیش از ارسطو سابقه نداشته‌است و از ابداعات ارسطوست و گرنه دشواری مطرح پیش از این حل شده بود. روشن است که هر دانشی به موجودات می‌پردازد. پس باید دید تفاوت موضوع متافیزیک با موضوع سایر دانش‌ها در چیست. موضوع سایر دانش‌ها که از آن به دانش‌های جزئی یا خاص یا «پاره دانش»<sup>۱۴</sup> تعبیر شده‌است، بخشی از موجودات و یا جنبه خاصی از آنهاست. اما این دانش که ویژگی بارزش فراگیری و کلیت آن است، «مانند هیچ یک از آن دانش‌های موسوم به دانش خاص نیست» (1003 a22). تنها این دانش است که موجود را در کلیتش، یعنی موجود بما هو موجود بررسی می‌کند.

در مواجهه با تعبیر موجود بما هو موجود و با توجه به سنت فلسفی آشنای ما، به نظر

می‌رسد فهم آن با دشواری چندانی روبه‌رو نباشد؛ چراکه در این سنت فلسفی، دو مفهوم وجود و ماهیت، به لحاظ هستی‌شناختی، از یکدیگر تمییز داده شده‌اند. مفهوم وجود از سنخ مفاهیم ماهوی و معقولات اول نیست؛ مفهومی است بدیهی و بسیط که به نحو مشترک معنوی بر همه موجودات صدق می‌کند، در حالی که در نظام فلسفی ارسطو، تفکیک هستی‌شناختی این دو مفهوم هنوز به‌وضوح شکل نگرفته‌است. به علاوه، باید توجه داشت که آنچه مد نظر ارسطوست، موجود است و نه وجود. موجود برای وی به معنای آنچه که هست (با تأکید بر آنچه و نه بر هست) لحاظ می‌شود؛ به عبارت دیگر، موجود در اینجا موضوع واقع می‌شود، نه محمول. بنابراین، موجود بما هو موجود را نمی‌توان موجود در معنای محمولی آن در نظر گرفت<sup>۱۵</sup>. اگرچه ارسطو به معنای وجود رابط اشاراتی داشته‌است<sup>۱۶</sup>، اما به معنای محمولی وجود تفتن نیافته بود. لذا برای ایضاح و روشن ساختن این مفهوم نمی‌توان از مفاهیم شناخته سنت فلسفی دیگری مدد جست.

با این مقدمات، به نظر می‌رسد توضیح معنای موجود بما هو موجود به‌سهولت امکان‌پذیر نباشد. پولیتیس برای روشن شدن مطلب، دو سؤال به‌ظاهر شبیه و در واقع متفاوت را مطرح می‌کند. وی می‌گوید سؤال «موجود چیست» و «گل رز چیست» را در نظر بگیرد. از نظر ارسطو، این دو سؤال مانند هم نیست. برای پاسخ به سؤال دوم کافی است برای گل، به عنوان یک نوع طبیعی، جنس و فصلی در نظر گرفته شود و به این ترتیب، آن را تعریف کرد. اما همین کار را نمی‌توان درباره «موجود» انجام داد (Politis, 2004:95). موجود نوع طبیعی در کنار سایر انواع طبیعی نیست. اما آیا «موجود» می‌تواند به منزله جنس برای موجودات باشد؟ پاسخ وی، منفی است. به نظر ارسطو، چیستی مشترکی میان موجودات نیست که به عنوان جنس برای آن‌ها باشد. به این دلیل که اگر موجود جنس بود، آنگاه لازم بود با فصل‌های مختلفی تقسیم شود تا موجودات مختلف از یکدیگر جدا شوند. اما از آنجا که از یک سو جهت اشتراک (جنس) باید با جهت افتراق (فصل) متفاوت باشد و از سوی دیگر، جنس «موجود» است، لاجرم فصل دیگر نمی‌توانست موجود باشد (۲۶-۲۱ ب ۹۹۸). به این ترتیب، نه می‌توان برای موجودات مفهوم کلی نوعی در نظر گرفت که همه موجودات را در بر بگیرد و نه می‌توان موجود را به منزله جنس برای آن‌ها در نظر گرفت (۲۲ ب ۹۹۸). بنابراین، ما در مواجهه با سؤال «موجود چیست؟»، با سؤال معمولی و متداولی مواجه نیستیم.

برای پاسخ به این سؤال، حتی نمی‌توان موجود را از طریق تقابل با معدوم تعریف کرد. در نظام فکری ارسطو، معدوم به معنای «چیزی که نیست» در نظر گرفته می‌شود<sup>۱۷</sup> و می‌توان آن را به دو صورت مطلق و مقید در نظر گرفت. معدوم مطلق از نظر افلاطون و نیز ارسطو به پیروی از او، مفهوم متناقضی است: آنچه که نیست، «نباشنده»<sup>۱۸</sup>؛ چراکه در عین حال که چیزی است، و «چیز» بر آن اطلاق می‌شود، نیست، در حالی که اگر چیزی است، دیگر نمی‌توان آن را نیست دانست. پس چنین مفهومی متناقض و ناسازگار است و نمی‌تواند با موجود تقابلی داشته باشد. تقابل معدوم مقید با موجود هم وافی به مقصود نیست؛ چراکه معدوم مقید یعنی چیزی که خصوصیت خاصی ندارد، چون خود نوعی موجود است، در تقابل با موجود بما هو موجود قرار نمی‌گیرد و کمکی به پاسخ به سؤال ما نمی‌کند. به این ترتیب، ارسطو باید راه دیگری را برای پاسخ به پرسش «موجود چیست؟» بیابد.

ارسطو در ادامه و برای توضیح منظور خود از موجود بما هو موجود در کتاب گاما (IV.2) به نحوه اطلاق معنای «موجود» بر موجودات می‌پردازد. با توجه به آنچه گفته شد، گزینه اشتراک معنوی «موجود» از نظر ارسطو منتفی است، اما آن را مشترک لفظی هم نمی‌داند. «واژه «موجود» به گونه‌های بسیار گفته می‌شود... و نیز به گونه‌ای همنام به کار نمی‌رود» (۳۳-۳۴ ب ۱۰۰۳). روشن است که اگر «موجود» مشترک لفظی بود، سؤال از اینکه «موجود چیست»، سؤالی بی‌مورد بود؛ مانند اینکه پرسیم «شیر چیست». در این حالت، بسته به اینکه کدام معنا از شیر مد نظر باشد، پاسخ ما متفاوت خواهد بود. اکنون ارسطو در وضعیتی قرار گرفته است که نه «موجود» را مشترک معنوی می‌داند و نه مشترک لفظی، پس تکلیف اطلاق این واژه بر مدلول‌هایش چیست؟ چه حالت دیگری باقی می‌ماند؟ اینجاست که ارسطو راه سومی را مطرح می‌کند: نظریه کانونی معنای<sup>۱۹</sup>. «واژه "موجود" به گونه‌های بسیار گفته می‌شود، اما نسبت به<sup>۲۰</sup> یکشی، یعنی نسبت به یک طبیعت خاص و نیز به گونه‌ای همنام به کار نمی‌رود» (۳۳-۳۴ ب ۱۰۰۳). پس در این شیوه، از دلالت لفظ بر معنا، واژه معنای خود را از یک طبیعت خاص که کانون آن معناست، اخذ می‌کند. سپس سایر موارد در نسبت با آن طبیعت خاص است که این واژه بر آن‌ها اطلاق می‌شود، ولی نه به همان معنی، بلکه به نوعی در نسبت با آن.



ارسطو برای روشن شدن منظورش به «سلامت» مثال می‌زند؛ مثلاً یک بار سلامت برای شخص، در یک معنا، سلامت برای غذا و در معنای دیگر، سلامت برای چهره به کار برده می‌شود. اما در همه موارد، معانی یکسانی ندارد. سلامت اولاً به شخص نسبت داده می‌شود؛ یعنی کسی که سلامت است که به این معناست که سازوکار حیاتی وی بر روال مطلوب و مزاج وی در حالت اعتدال است. سپس مثلاً به غذا نسبت داده می‌شود، اما نه به همان معنا، بلکه چون ایجاد سلامتی می‌کند. زمانی که سلامت بر چهره دلالت دارد، به معنای نشانه سلامتی است. همه این‌ها در انتساب به سلامت در شخص معنا پیدا می‌کنند. بنابراین، سلامت برای شخص به مثابه کانونی است که سایر کاربردها در نسبت با آن معنا می‌یابند، اما معنای یکسانی ندارند (۵-۱ ب ۱۰۰۳).

اگر این نظریه کانونی معنا را درباره «موجود» هم به کار ببریم، به این صورت خواهد بود که اطلاق «موجود» بر همه موجودات به یک معنا نیست، اما کاملاً هم بی‌ربط و غیرمرتبط با هم نیست. موجود بر یکی از مدلول‌هایش به عنوان کانون اطلاق می‌شود و درباره سایر موارد به صورت منتسب و مربوط به آن معنای اصلی و کانونی به کار می‌رود. از این پس، اطلاق اولی و کانونی موجود را، به اقتضای پولیتیس، موجود نخستین<sup>۲۱</sup> می‌نامیم (Politis, 2004: 9). این موجود موجودی است که به گفته ارسطو «دارای وجود بذاته» است (ر.ک؛ ۲۹ آ ۱۰۰۳) و سایر موجودات در نسبت با این موجود است که شایسته نام موجود می‌شوند. پس به این ترتیب، ارسطو در جستجوی موضوع برای دانش متافیزیک، ابتدا موجود بما هو موجود را مطرح کرد و برای یافتن معنای این که موجود از این حیث که موجود است چیست، به مفهوم موجود نخستین رسید. حال اگر بتواند برای موجود نخستین مصداقی بیابد که بقیه موجودات در پرتو آن و به واسطه نسبت و رابطه با آن موجود باشند، خواهد توانست از دانش واحدی سخن بگوید که موضوع آن موجود بما هو موجود است. به این ترتیب، پرسش «موجود چیست؟» ما را به پرسش دیگری می‌رساند: «موجود نخستین چیست؟».

### ۳. موجود نخستین چیست؟

شاید تعبیر «موجود نخستین» تعبیر آشنا و شناخته‌شده‌ای در فلسفه ارسطو به نظر

نرسد. این ناشناخته بودن از اینجا ناشی می‌شود که کلمه کلیدی و محوری آن، *Ousia*، هم در لاتین و انگلیسی و هم در عربی و به دنبال آن فارسی به گونه‌ای ترجمه شده که تا حدی گمراه‌کننده است. *Ousia* به طور متداول به جوهر یا *Substance* و *Prote* تا حدی *ousia* به *Primary substance* ترجمه شده‌است، در حالی که معنی لغوی *Ousia* موجود و *Prote ousia* موجود نخستین است.<sup>۲۲</sup> حال برای پاسخ به اینکه چرا در معنای اصطلاحی نیز بهتر است از معنای لغوی استفاده شود، اولاً باید نشان داد که چرا ترجمه موجود نخستین گویاتر و مناسب‌تر است و ثانیاً چرا ترجمه قبلی، یعنی جوهر یا *Substance* نامناسب است. اما در پاسخ به پرسش اول، می‌توان گفت تعبیر «موجود نخستین» با توضیحاتی که درباره معنای کانونی داده شد و نیز به طوری که در فقره زیر مشاهده می‌شود، تعبیر گویاتری است و بهتر مشخص می‌کند که ارسطو در جستجوی چیست. ارسطو در ابتدای کتاب هفتم به معانی مختلفی از «موجود» که قبلاً به آن پرداخته‌است (V.7) اشاره می‌کند و می‌افزاید: «در حالی که "موجود"<sup>۲۳</sup> همه این معانی را دارد، آشکار است که [از میان آن‌ها] آنچه مقدمتاً "موجود" است، چئی است که دلالت بر اوسیا دارد» (1028 a 11-12). بنابراین، در ادامه این مقاله، از تعبیر اوسیا و یا «موجود نخستین» استفاده خواهد شد. نکته دوم نیازمند تمهید مقدماتی است. بنابراین، در ادامه و در جای خود توضیح داده خواهد شد.

ارسطو در کتاب هفتم به دنبال یافتن مصداق موجود نخستین است. وی از نخستین بودن دو تعبیر ارائه می‌کند. این دو تعبیر عبارت است از *قائم به ذات* و *به خودی خود بودن*<sup>۲۴</sup> و *جدا بودن*<sup>۲۵</sup> (1030 a22-23). منظور وی از *به خودی خود* و *قائم به ذات بودن* این است که خود تبیین موجود بودنش است و به واسطه خودش موجود است و نیازی به موجود دیگری نیست تا موجود بودن آن را تبیین کند. منظور از *جدا بودن*، در اینجا به معنای مفارق بودن از ماده نیست<sup>۲۶</sup>. جدا بودن به معنای استقلال هستی‌شناختی است، یا همان داشتن تبیین موجود بودن خود است. البته باید توجه داشت که جدا بودن مفهوم متقارنی نیست؛ یعنی اگرچه موجود نخستین از موجود غیر نخستین جداست، اما عکس آن درست نیست<sup>۲۷</sup>. ارسطو با استفاده از همین نبود تقارن سعی می‌کند با مثال نشان دهد چه چیزهایی *قائم به خود* و *جدا* نیستند و از این طریق، معنای مورد نظر خود را

روشن کند؛ به عنوان مثال، هیچ یک از اعراض یا افعالی مانند راه رفتن و نشستن موجود قائم به ذات و جدا نیستند؛ زیرا «هر یک از آن چیزها [اعراض] به علت موجود نخستین "هست"» (۱۰۲۸ آ ۳۰). بنابراین، تا اینجا روشن می‌شود که چه چیزهایی مصداق موجود نخستین نیستند.

ارسطو برای اینکه اهمیت این موجود نخستین و سابقه آن را نشان دهد، در سطور پایانی فصل اول کتاب هفتم می‌گوید:

«در واقع، آنچه که همیشه، هم‌اکنون و هم در گذشته در جستجویش بوده‌اند و همیشه منشاء تحیر بوده‌است؛ یعنی این پرسش که موجود چیست؟، در واقع، این پرسش است که موجود نخستین چیست؟... بنابراین، ما همچنین باید بیش از هر چیز و پیش از هر چیز و تقریباً به نحو انحصاری درباره آن چیزی که به این ترتیب موجود است [یعنی آن چیزی که به این صورت نخستین موجود است،] تحقیق کنیم: آن چیست؟» (1028 b 2-7).

با این اوصاف و با توجه به سابقه طولانی آن، مشخص می‌شود که به راحتی نمی‌توان به این سؤال پاسخ داد. وی در فصل دوم به پاسخ‌های برخی از متفکران می‌پردازد: متفکران اولیه و افلاطون. اگرچه این متفکران در تعیین مصداق موجود نخستین با هم اختلاف دارند، اما در مفهوم آن اتفاق نظر دارند. آنچه که به واسطه خودش موجود است و سایر موجودات به واسطه آن موجودند. ارسطو عنوان می‌کند که متفکران اولیه عناصری مانند آب و آتش را مصداق موجود نخستین به حساب می‌آورند (ر.ک؛ ۱۱ ب ۱۰۲۸)، در حالی که افلاطون صور (مُثل) را مصداق موجود نخستین می‌داند (ر.ک؛ ۲۰ ب ۱۰۲۸).

ارسطو در فصل اول کتاب هفتم بر این امر تأکید دارد که موجود به صورت‌های مختلف اطلاق می‌شود، اما آنچه در این اطلاق تقدم دارد و نخستین گونه موجود است، چئی و «این چیز در اینجا» است (ر.ک؛ ۱۵-۱۰ آ ۱۰۲۸)، اما پس از نقل نظر سایر متفکران، در فصل سوم چهار گزینه را برای «موجود نخستین» معرفی می‌کند: ذات و چیستی<sup>۲۸</sup>، کلی، جنس و موضوع (زیرنهاد<sup>۲۹</sup>). به نظر می‌رسد دو گزینه کلی و جنس

گزینه‌های مورد نظر افلاطون باشند. منظور از کلی، نوع طبیعی یا نزدیک‌ترین کلی به افراد است و منظور از جنس، کلی دورتر یا دورترین کلی از افراد که همان جنس‌الأجناس است. با توجه به مخالفت ارسطو با آرای افلاطون در باب نظریهٔ صُور، انتظار می‌رود که این دو گزینه حذف شوند. گزینهٔ دیگر، موضوع، یا به تعبیر پولیتیس، موضوع نهایی حمل<sup>۳۰</sup>، آن چیزی است که ارسطو در کتاب مقولات به عنوان موجود نخستین معرفی کرده‌است، بنابراین، گزینهٔ قبلی خود وی است. چنان‌که ملاحظه می‌شود، وی در کتاب *متافیزیک*، دوباره به موضوع نهایی حمل می‌پردازد. حال باید دید ارسطو قصد دارد نظر خود را در مقولات رد کند، یا آن را تکمیل کند. اما چستی یا ذات گزینهٔ جدیدی است که وی در *متافیزیک* مطرح کرده‌است. ارسطو در ادامهٔ کتاب هفتم به بررسی این موارد می‌پردازد تا نظر نهایی خود را در این زمینه بیان کند. اما ابتدا به دو گزینهٔ پیشنهادی خود می‌پردازد و پس از آن است که می‌تواند دلیل کافی برای ردّ دو گزینهٔ دیگر ارائه کند.

ارسطو اوسیا<sup>۳۱</sup> را در کتاب *مقولات*، به این ترتیب تعریف می‌کند: آنچه «نه بر موضوعی حمل می‌شود و نه در موضوعی است» (۱۳ آ ۲) و انسان جزئی یا اسب جزئی را به عنوان مثال ذکر می‌کند. اوسیا این دو ویژگی را توأمان دارد. کافی است یکی از این دو در مصداقی نباشد تا آن موجود از دایرهٔ اوسیا خارج شود. از جملهٔ این موارد می‌توان از عرض نام برد. عرض آن چیزی است که در موضوعی است و برای موجود بودن نیازمند رابطه با موضوعش است. بنابراین، عرض اوسیا نیست. اگرچه ارسطو در کتاب *مقولات* به دنبال پاسخ پرسشی نیست که در *متافیزیک* در جستجوی آن است، ولی با تطبیق این دو بخش با یکدیگر می‌توان به راحتی عرض را از جملهٔ مصادیق موجود نخستین در *متافیزیک* حذف کرد. اما آنچه بر موضوعی حمل می‌شود، اما در موضوعی نیست، یعنی امر کلی، یا به تعبیر شناخته‌شدهٔ *مقولات*، جواهر ثانوی، هم حذف می‌شود. ارسطو در *مقولات* به این ترتیب، امر کلی (هم جنس و هم نوع) را از مصادیق اوسیا خارج می‌کند<sup>۳۲</sup>.

ارسطو در *متافیزیک* مجدداً این مفهوم را در *قالب* «موضوع نهایی» به عنوان یکی از گزینه‌های موجود نخستین مطرح می‌کند. منظور از موضوع نهایی، موضوعی است که

تمام محمول‌ها، اعمّ از ذاتی یا عرضی، به عنوان خصوصیات این موجود محسوب می‌شوند و سرانجام بر آن حمل می‌شوند و «تصور می‌شود موجود نخستین (اوسیا) در حقیقی‌ترین معنای آن، "موضوع نخستین"<sup>۳۳</sup> است (1028 b 34-35)<sup>۳۴</sup>. عبارت «تصور می‌شود» حاکی از آن است که نظر اصلی او در کتاب متافیزیک نیست، اگرچه معتقد است می‌توان به عنوان نقطه شروع از آن بهره جست. وی در ادامه می‌افزاید: «اما به این تعریف [موضوع همه محمول‌ها] به تنهایی نباید اکتفا کرد، چون کافی نیست» (1029 a 10). پس وی آنچه را که در کتاب مقولات آمده است، به عنوان شرط حداقلی به حساب می‌آورد و می‌خواهد در متافیزیک آن را تکمیل کند.

با توجه به تعریف ارسطو از اوسیا در مقولات، ملاحظه می‌شود که این تعریف هم شامل ماده و هم صورت و هم ترکیب این دو می‌شود؛ زیرا هیچ یک نه بر موضوعی حمل می‌شوند و نه در موضوعی هستند. پس باید روشن شود که موضوع نهایی کدام یک از آن‌هاست. ماده کاملاً با این تعریف سازگار است؛ زیرا ماده نه در موضوعی است و نه بر موضوعی حمل می‌شود. از این رو، ارسطو می‌گوید اگر ماده را موضوع نهایی ندانیم، دیگر نمی‌دانیم بگوییم چه چیز دیگری است؛ «زیرا هنگامی که همه چیزهای دیگر برگرفته شوند، آشکارا هیچ چیز [دیگری] جز ماده باقی نمی‌ماند» (۱۴ آ ۱۰۲۹). اما نباید فراموش کرد که در اینجا، موضوع نهایی گزینه‌ای برای موجود نخستین است. در این صورت، آیا می‌توان ماده را موجود نخستین دانست؟ پاسخ ارسطو منفی است، به این دلیل که «من ماده را آن می‌نامم که به خودی خود (بذاته) نه "چیزی" است و نه کمیتی و نه مقول بر چیز دیگری است که به واسطه آن "موجود" را تعریف و تعیین می‌کنند» (۲۴-۲۰ آ ۱۰۲۹). از این بیان روشن می‌شود که ماده امری نامتعیّن است. آنچه که خود نامتعیّن است، نمی‌تواند موجب تعین چیز دیگری شود و یا تبیین‌کننده موجود بودن آن باشد. بنابراین، نمی‌تواند مصداق موجود نخستین باشد و «بدین علت گمان می‌رود که صورت و "مرکّب از هر دوی آن‌ها" بیشتر از ماده، موجود نخستین (اوسیا) باشند» (۳۰ آ ۱۰۲۹). به این ترتیب، مرکّب ماده و صورت، یعنی فلان انسان و یا فلان اسب (مثال‌های ارسطو در مقولات) هم نمی‌تواند موجود نخستین محسوب شود؛ زیرا ترکیب متأخر از اجزاست. تنها گزینه باقی مانده، صورت است. پس منظور ارسطو در متافیزیک از

موضوع نهایی صورت است و «بایسته آن است که دربارهٔ سومی بررسی شود؛ چه این تحیرانگیزترین و دشوارترین است» (۳۴ آ ۱۰۲۹).

به این ترتیب، روشن می‌شود که چرا ترجمهٔ Substance ترجمهٔ رسایی برای اوسیا یا موجود نخستین نیست؛ زیرا ریشهٔ لاتین Substance، کلمهٔ Substantia است که به معنای آن چیزی است که در زیر قرار می‌گیرد و در واقع، ترجمهٔ Hupokeimenon است (Politis, 2004: 194) که ارسطو آن را برای ماده و در معنای زیرنهاد استفاده کرده است. اگر این ترجمه برای موجود نخستین انتخاب شود، منظور ارسطو را برآورده نمی‌سازد و از این نظر می‌تواند گمراه‌کننده باشد.<sup>۳۵</sup>

سپس ارسطو به گزینهٔ دیگر، یعنی چیستی یا ذات<sup>۳۶</sup> می‌پردازد که گزینهٔ مورد نظر وی در متافیزیک است<sup>۳۷</sup>. وی چیستی یا ذات را چنین تعریف می‌کند: «چیستی [ذات] هر تک‌چیزی آن است که "به خودی خود" (بذاته) آن گفته می‌شود» (۱۵ ب ۱۰۲۹). این تعریف دو بخش دارد: ۱- ذات را متعلق به هر تک‌چیز و یا امر جزئی و منفرد می‌داند. ۲- چیستی یا ذات آن چیزی است که بذاته و به خودی خود آن چیز است؛ مثلاً سقراط یک تک‌چیز است. ذات و چیستی سقراط آن چیزی است که سقراط بذاته آن است. وی در ادامه می‌افزاید: «عبارتی که چیزی را تعریف می‌کند، اما خود چیز در آن گنجانده نشده، تعریف چیستی [ذات] هر یک از اشیاء است» (۲۲-۲۰ ب ۱۰۲۹). به این ترتیب، سقراط بودن، تعریف سقراط نیست، چون خود سقراط در تعریف گنجانده شده است. همین‌طور همین که چیزی را با نامی بنامیم، آن را تعریف نکرده‌ایم (ر.ک؛ ۱۰-۸ آ ۱۰۳۰)؛ به عبارت دیگر، با نامیدن و اسم‌گذاری چیزی تعریف نمی‌شود.

اگر ذات و چیستی از آن چیزهای جزئی و منفرد است، دربارهٔ امور مرکب و یا اعراض چه می‌توان گفت؟ آیا آن‌ها چیستی و ذات ندارند؟ ارسطو چیستی را برای امور مرکب نفی می‌کند؛ مثلاً "انسان سفید" را یک "این چیز در اینجا" نمی‌داند (ر.ک؛ ۵ آ ۱۰۳۰) و تصریح می‌کند که "این چیز در اینجا" فقط دربارهٔ موجود نخستین صدق می‌کند (ر.ک؛ ۷-۶ آ ۱۰۳۰) دربارهٔ اعراض هم معتقد است چیستی نه به نحو اولی که به نحو ثانوی و به تبع موجود نخستین بر آن صدق می‌کند؛ مثلاً می‌توان پرسید: "کیفیت چیست؟"، «اما

نه به طور مطلق» (ر.ک؛ ۲۵ آ ۱۰۳۰)؛ یعنی کیفیت دارای ذات نیست، ولی به تبع موجود نخستین می‌توان از چیستی آن سخن گفت. تا اینجا می‌توان نتیجه گرفت که چیزهایی که موجود نخستین نیستند، ذات ندارند. عکس نقیض این گزاره چنین است: آنچه دارای ذات است، موجود نخستین است. در ادامه، وی گام آخر را برمی‌دارد و سؤال اصلی را مطرح می‌کند: «درباره چیزهای بذاته [به خودی خود]، آیا شیء ضرورتاً با ذاتش یکی است؟» (1031 a 28-29)؛ به عبارت دیگر، آیا موجود نخستین همان ذات است؟

برای پاسخ به این سؤال می‌توان چنین استدلال کرد: هر شیء تعداد نامشخصی خصوصیت دارد، اما همه این خصوصیات، ذات آن شیء نیست. ذات آن چیزی است که به واسطه آن، آن شیء چیزی هست که هست. خصوصیات عرضی از جمله رنگ و شکل و... جزء ذات محسوب نمی‌شود، اگرچه همه این خصوصیات بر همان ذات حمل می‌شوند؛ مثلاً وقتی گفته می‌شود سقراط سفید است و چاق است، همه این خصوصیات غیر ذاتی بر سقراط حمل می‌شود. اگر این خصوصیات همگی در یک تراز بودند و یکی اصلی (ذات) و بقیه تبعی نبودند، آنگاه باید مفهوم «ذات» کنار گذاشته می‌شد و در عوض، از محمول کلی «خصوصیت» استفاده می‌شد (Politis, 2004: 217). استفاده ارسطو از این تعبیر حاکی از آن است که آن چیزی که دقیقاً این شیء است، به واسطه ذات است، نه سایر خصوصیات. «پس هر چیزی با چیستی‌اش یکی است، نه صرفاً به نحو عرضی و اتفاقی» (1031 b 20). در واقع، پس شیء همان ذات است (1032a 4-5) و همه خصوصیات دیگر بر این ذات حمل می‌شود.

با توجه به دو گزینه اول و چهارم، پیشنهادی فصل سوم کتاب هفتم برای موجود نخستین (ر.ک؛ 1028a 20)، روشن می‌شود که موجود نخستین تلفیق هر دو گزینه است: از یک سو، ذات با خودشی این همان است و از سوی دیگر، ذات است که موضوع تمام محمول‌های دیگر قرار می‌گیرد؛ یعنی موضوع نهایی حمل است. وی در ادامه، ذات شیء را صورت آن شیء معرفی می‌کند: «منظور من از صورت، ذات هر شیء و موجود نخستین آن است» (1032 b 2-3)<sup>۳۸</sup>. پیش از این نیز گفته شد که موضوع نهایی حمل از بین گزینه‌های مختلف (ماده و صورت و ترکیب این دو)، صورت شیء است. در نتیجه، مصداق موجود نخستین که تلفیق ذات و موضوع نهایی حمل است، همان صورت است.<sup>۳۹</sup>

صورت به عنوان موجود نخستین هم تقدم هستی‌شناختی دارد و هم تقدم بر حسب تعریف (1028a33-b2)؛ به عبارت دیگر، هم تبیین می‌کند که چرا شیء هست، یعنی موجود بودن شیء به واسطه چیست و هم تبیین می‌کند، شیء چیست و چرا این شیء همانی هست که هست. بنابراین، موجود نخستین یا اوسیا تبیین‌نهایی و علت اولیه موجود بودن شیء است (1041 b27-28). موجود نخستین نه تنها تبیین‌نهایی خود است، بلکه تبیین‌نهایی موجودات غیر نخستین نیز به حساب می‌آید. بنابراین، موجود نخستین همان موضوعی است که متافیزیک در پی آن بود و متافیزیک همان دانشی است که ارسطو در جستجوی آن بود. به این ترتیب، ارسطو دشواری سوم را حل می‌کند.

به نظر می‌رسد اکنون زمان مناسبی برای پرداختن به دو گزینه دیگر موجود نخستین باشد: کلی و جنس. ارسطو تا اینجا صرفاً به بیان نظر خود پرداخته‌است، اما اکنون به نقد نظر افلاطون مبادرت می‌ورزد تا بدین وسیله هم آرای خود را روشن‌تر کند و هم مشخص شود که مخالفت وی با افلاطون در چه مورد است. ممکن است در ابتدا به نظر برسد که تأکید هر دو بر صورت و اینکه هر دو فیلسوف صورت را موجود نخستین می‌دانند، حکایت از وجه اشتراک آن‌ها دارد و نه وجه تمایز و افتراق آن‌ها. در واقع، هر دو معتقدند که آنچه دارای ذات است و موجود نخستین محسوب می‌شود، صورت است. اما اختلاف هم از همین جا خود را نشان می‌دهد. صورت از نظر این دو به یک معنا نیست. افلاطون صورت را صورت شیء نمی‌داند، بلکه به نظر او، صورت، امری مستقل از ماده و متعالی‌تر از آن است. صورت یا مُثُل، موجودات نخستینی هستند غیر مادی، نامتغیر، مفارق، سرمدی و کلی. فقط این موجودات‌اند که دارای ذات هستند. در مقابل، آنچه ما در این عالم با آن مواجه هستیم، یعنی اشیاء محسوس، موجوداتی غیر نخستین، مادی و محسوس، متغیر، غیر مفارق، و جزئی‌اند که به واسطه رابطه و بهرمندی ایشان از صورت است که چپستی می‌یابند. بنابراین، اشیاء مادی دارای ذات و چپستی نیستند و در مقابل، چپستی از آن صورت کلی است. وجه اختلاف ارسطو با افلاطون و جنبه بدیع فلسفه وی این است که صورت، نه امری کلی و مفارق از شیء، بلکه امری جزئی است که ذات و چپستی موجودات محسوس را شکل می‌دهد.<sup>۴۰</sup>

حال لازم است ارسطو برای اینکه چرا کلی نمی‌تواند صورت باشد، ارائه دلیل کند. وی معتقد است امر کلی که مشترک میان امور متعدد است، نمی‌تواند موجود نخستین و



ذات باشد و «به نظر ناممکن است که هر لفظ کلی نام یک موجود نخستین باشد. موجود نخستین هر فرد قسمی موجود است که مختص همان فرد است و متعلق به هیچ چیز دیگر نیست، اما کلی مشترک [با امور دیگر] است؛ زیرا آنچه کلی نامید می‌شود، به طور طبیعی به بیش از یک شیء تعلق دارد» (1038 b 10-12). از آنجا که موضوع نهایی برای هر فرد مختص اوست و نمی‌تواند در این امر با سایر افراد مشترک باشد، لذا به نظر ارسطو، صورت نمی‌تواند امری کلی باشد.

به علاوه، به نظر ارسطو، رابطه یک شیء و ذاتش رابطه دو چیز نیست، بلکه رابطه یک شیء با خودش است<sup>۴۱</sup>، ولی رابطه جزئی و کلی رابطه یک شیء با خودش نیست، بلکه کلی با تعداد نامشخصی جزئی ارتباط دارد. ارسطو با استدلالی شبیه به عینیت نامتمایزان<sup>۴۲</sup> استدلال می‌کند که اگر چیزهای متعدد دارای موجود نخستین و ذات واحدی باشند، آنگاه آن‌ها یک چیز خواهند بود (1038 a 14-15)؛ یعنی اگر دو چیز در همه خصوصیتی که آن‌ها را آن چیز کرده با یکدیگر شریک و مشترک باشند، آن دو یک چیزند و با هم این‌همانند. بنابراین، کلی نمی‌تواند ذات اشیاء باشد.

اما پذیرش این امر با مشکلاتی همراه است. بنا بر استدلال بالا، هنگامی که از چیستی سقراط سؤال می‌شود، باید نسبت به وقتی که این سؤال درباره افلاطون تکرار می‌شود، پاسخ متفاوتی داد. اما از طرف دیگر، می‌توان در پاسخ هر دو سؤال گفت: انسان است. اما از آنجا که کلی نمی‌تواند ذات اشیاء باشد، نباید انسان را به عنوان پاسخ پذیرفت که این در واقع، حذف انواع طبیعی از عالم و مغایر نظر ارسطوست.

این مشکل را می‌توان به نحو دیگری نیز مطرح کرد. ارسطو در ابتدای فصل چهارم کتاب هفتم (1029 b 21-22) ذات و چیستی را با تعریف یکی می‌گیرد. از آنجا که «شناختن هر چیزی، دست‌کم شناختن چیستی آن است» (1031 b 21)، فقط با تعریف کردن می‌توان چیزی را شناخت. منظور از تعریف، قرار گرفتن تحت مفهومی کلی است. جزئی بما هو جزئی قابل تعریف و به دنبال آن، قابل شناخت نیست. بنابراین، نمی‌توان از ذات یا شناخت ذات سخن گفت، مگر اینکه بتوان آن را کلی دانست و یا ذیل کلی مندرج کرد.

البته ممکن است در برابر این اشکال گفته شود که ذات، در ما نحن فیه، مبدأ

هستی‌شناختی است و نه معرفت‌شناختی. لذا اشکال فوق بلامحل است. اما اگر به یاد بیاوریم که ارسطو موجود نخستین یا اوسیا را هم مقدم در وجود و هم مقدم در شناخت می‌داند (1028 a 31-b2) و این دو را همپای هم به حساب می‌آورد، پاسخ فوق پذیرفته نیست. به هر حال، همان گونه که پیش از این گفته شد، ذات سقراط امری جزئی است، اما همین امر جزئی او را ذیل یک نوع طبیعی که امری کلی است، قرار می‌دهد. چگونه می‌توان چنین چیزی را توضیح داد؟

راه حل ارسطو برای این ناسازگاری آن است که اگرچه سقراط و افلاطون هر دو انسان هستند، اما انسان، جزئی از ذات ایشان نیست، بلکه تمام ذات آنان است. بنابراین، سقراط و افلاطون در ذات و موجود نخستین خود با یکدیگر شریک نیستند. انسان بودن سقراط با انسان بودن افلاطون متفاوت است. پس انسان واحدی هم در سقراط و هم در افلاطون وجود ندارد.<sup>۴۳</sup> لذا ارسطو برخلاف افلاطون، انسان‌ها را بهره‌مند از یک کلی واحد نمی‌داند. اما «انسان» در عین تعدد در افراد، دارای وحدت مفهومی است. افراد آن، مانند سقراط و افلاطون، متعلق به نوع واحدی‌اند و از این رو، می‌توان آن‌ها را تعریف کرد و به این ترتیب، آن‌ها را شناخت. در واقع، این تقریباً همان چیزی است که در سنت فلسفه اسلامی به «کلی طبیعی» معروف است.<sup>۴۴</sup> اما باز به سبب آن که ارسطو هنوز موفق به تفکیک بین وجود و ماهیت نشده، به دنبال آن بحث اعتبارات ماهیت به نحوی که در فلسفه اسلامی مطرح شده، برای وی مغفول بوده‌است و به‌اجمال از آن گذشته است.<sup>۴۵</sup>

حال به نظر می‌رسد در موقعیتی قرار گرفته‌ایم که می‌توان به دشواری‌های کتاب بتا پاسخ داد. در ادامه، باید دید ارسطو چگونه به دشواری‌های کتاب سوم پاسخ می‌دهد.

#### ۴. پاسخ به دشواری‌ها: تأسیس یک دانش جدید

اکنون با شرحی که بر کتاب هفتم داده شده‌است، به نظر می‌رسد می‌توان پاسخ بسیاری از دشواری‌های کتاب بتا را یافت. ارسطو در کتاب بتا، چهارده<sup>۴۶</sup> دشواری را به دو صورت اجمالی و تفصیلی مطرح کرده‌است که در اینجا بر اساس بیان اجمالی دشواری‌ها (ر.ک؛ ۱۶ آ ۵-۹۹۶ ب ۹۹۵)، پرسش‌ها طرح و به آن‌ها پاسخ داده خواهد شد.<sup>۴۷</sup>

**دشواری اول:** آیا وظیفه پژوهش درباره علت‌ها و تبیین نهایی امور بر عهده یک دانش است یا بیش از یک دانش؟ یک دانش این وظیفه را بر عهده دارد و آن متافیزیک است. متافیزیک متکفل پرداختن به علل و تبیین نهایی موجودات است. سه علت از علل نهایی و مبادی اولیه به صورت برمی‌گردند و تنها ماده است که در مقابل آن قرار دارد. به علاوه، اگر همه موجودات دارای همه مبادی نباشند، خللی به این نوع معرفت وارد نمی‌کند؛ زیرا در این معرفت، به موجود نخستین که واجد همه مبادی است، به عنوان مدلول اصلی موجود نظر می‌شود و به سایر موجودات به واسطه آن پرداخته می‌شود.

**دشواری سوم:** آیا یک دانش به همه موجودات می‌پردازد؟ یا بیش از یک دانش؟ یک دانش، اما آن دانش موجود را از آن حیث که موجود است، یعنی از آن حیث که موجود نخستین است، بررسی می‌کند، نه از همه جهات. بنابراین، اشکال داشتن دانش واحد در همه زمینه‌ها منتفی است.

**دشواری چهارم<sup>۴۸</sup>:** آیا وظیفه متافیزیک فقط پرداختن به موجود نخستین است یا به خصوصیات و صفات آن نیز توجه می‌شود؟ از این حیث که در این علم به موجود بما هو موجود توجه می‌شود، لاجرم به این دسته خصوصیات نیز پرداخته می‌شود، اما فقط به نحوی تبعی، یعنی از این حیث که به نحو غیر نخستین و به تبع موجود نخستین وجود دارند.

**دشواری پنجم:** آیا فقط موجودات محسوس وجود دارند، یا غیر از آن‌ها موجودات دیگری هم وجود دارند؟ می‌توان به دو صورت درباره موجودات غیر محسوس سخن گفت: اول موجوداتی که علاوه بر این موجودات محسوس و جدای از آن‌ها و به نحوی مفارق وجود دارند. ارسطو درباره این دسته از موجودات تا کتاب دوازدهم سکوت کرده است (در این مقاله نیز به آن‌ها پرداخته نشده است). دسته دوم، دسته‌ای از موجودات غیر مادی و غیر محسوسی است که در کنار و همراه موجود محسوس وجود دارد. صورت در موجودات مرکب از ماده و صورت وجود دارد، در عین حال، نمی‌توان آن را موجود محسوس دانست. بنابراین، پاسخ این سؤال با توجه به کتاب زتا، این است که چنین موجودی همراه با موجودات محسوس وجود دارد.

**دشواری ششم:** «اصل‌های نخستین و عناصر در شمار اجناس هستند، یا اجزائی‌اند

که در هر چیز پس از تقسیم و تجزیه به آن‌ها وجود دارند؟» (۲۹-۲۸ ب ۹۹۵). در پاسخ باید گفت مبادی نخستین نه امور کلی مانند اجناس‌اند و نه اجزایی هستند که از تجمع آن‌ها شیء به وجود می‌آید که اگر شیء تجزیه شود، به آن بازگردند. مبداء مورد نظر ارسطو، صورت است که امری جزئی است و با ماده ترکیب شده اما این ترکیبی خارجی نیست که شیء به هنگام تجزیه و تلاشی از هم جدا شوند.

**دشواری هفتم:** «اگر آن‌ها اجناس‌اند، آیا همان‌هایی هستند که سرانجام محمول افراد قرار می‌گیرند؟ یا اجناس عالیه (نخستین) هستند؛ مثلاً مانند اینکه آیا "حیوان" یا "انسان" اصل نخستین است و در برابر افراد اولیت بیشتری دارد یا نه؟» (ر.ک؛ ۳۰-۲۷ ب ۹۹۵). مبداء نخستین، مطابق آنچه در بالا گفته شد، اصلاً امر کلی نیست؛ چه کلی در معنای نوع و چه جنس عالی، ولی می‌توان از آن مفهومی کلی داشت. بنابراین، کلی اولیت بیشتری دارد.

**دشواری هشتم:** «آیا علتی فی‌ذاته غیر از ماده یافت می‌شود یا نه، اگر هست، جدا از ماده است یا نه، و آیا در شماره، یکی یا متعدد است؟» (۳۵-۳۲ ب ۹۹۵). هم هالپر (Halper, 1988:7) و هم پولیتیس (Politis, 2004: 86) این دشواری را متوجه صور افلاطونی دانسته‌اند. در واقع، به دنبال دشواری‌های ۶ و ۷، این سؤال مطرح می‌شود که آیا اساساً امر کلی وجود دارد یا نه، اما آن را به صورت علت فی‌ذاته مطرح کرده‌است و پاسخ ارسطو با توجه به این مقاله، چنین است که صورت همان علتی است که غیر از ماده است و فی‌ذاته موجود است. از ویژگی‌های آن، جدایی از ماده است، اما جدایی به معنای جدایی هستی‌شناختی است؛ به عبارت دیگر، در موجود بودن جدا از ماده است. اما به معنای مفارقتی نیست که افلاطون بدان قائل است. اگرچه درباره هر دو از لفظ «خوربستون» استفاده شده‌است. اما مفارقت معنای مناسبی برای کاربرد ارسطویی آن نیست.

**دشواری نهم:** آیا مبادی و اصل‌ها در شماره و نوع محدودند؟ هم در تعاریف (صورت‌ها) و هم موضوع‌ها (ماده)؟ هالپر این دشواری را به این سؤال بدل کرده‌است که مبادی نوعاً واحدند یا عدداً واحدند (Halper, 1988:6). چنان‌که در بالا گفته شد، وی از هر دو نظر دفاع می‌کند؛ هم مبادی عدداً کثیر هستند، هم می‌توان از این افراد کثیر مفهوم واحدی به دست داد. بنابراین، نوعاً واحد هستند.

**دشواری دهم:** «آیا اصل‌های چیزهای تباهی‌پذیر همان اصل‌های چیزهای تباهی‌ناپذیرند یا اصل‌های دیگری هستند و آیا همه اصل‌ها تباهی‌پذیرند یا فقط اصل‌های چیزهای تباهی‌پذیر تباه می‌شوند؟» (۵-۲ آ ۹۹۶). مجدداً یادآوری می‌شود که ارسطو تا کتاب دوازدهم سخنی درباره موجودات تباهی‌ناپذیر یا فسادناپذیر نمی‌گوید. لذا بخش اول این سؤال فعلاً مسکوت گذاشته می‌شود. اما درباره قسمت دوم آن، ارسطو در (VII.8) توضیح می‌دهد که صورت، در فرایند شدن و تغییر، یکی از مبادی است، اما خود از این فرایند برکنار است. صورت، چون مرکب از ماده و صورت نیست، تغییرناپذیر و در نتیجه، فسادناپذیر است.

**دشواری یازدهم:** «آیا واحد و موجود (همان گونه که فیثاغوریان و افلاطون می‌گویند)، چیز مختلفی نیستند، بلکه اوسیای موجودات هستند، یا چنین نیست، بلکه بنیاد چیز دیگری است؟» (۸-۶ آ ۹۹۶). پاسخ این دشواری در واقع، بخش اعظم مطالب این مقاله است، به این صورت که موجود و واحد مانند جنسی برای موجودات نیستند. موجودات یا خود موجود نخستین هستند و یا به واسطه موجود نخستین و به سبب رابطه با آن موجودند. بنابراین، آنچه اصل و مبدأ است، موجود نخستین است.

**دشواری دوازدهم:** «آیا مبادی کلیات هستند یا مانند افراد اشیاء هستند؟» (۱۰-۹ آ ۹۹۶). پیش از این به این پرسش پاسخ گفته شد. به این ترتیب، وی تا پایان کتاب هفتم به اغلب دشواری‌ها پاسخ می‌گوید.

### نتیجه‌گیری

به این ترتیب، ملاحظه شد که ارسطو برای تأسیس معرفت جدیدی نیازمند موضوعی است که هم یکپارچگی و انسجام این معرفت را و هم جدید بودن آن را تضمین کند. ارسطو این موضوع جدید را «موجود از آن جهت که موجود است» و یا به تعبیر آشنای ما، موجود بما هو موجود، معرفی می‌کند. چنان که دیدیم، ارسطو اطلاق «موجود» بر موجودات را با نظریه کانونی معنا توضیح می‌دهد. از اینجا ارسطو به مفهوم موجود نخستین می‌رسد. وی در کتاب هفتم، صورت را به عنوان مصداق موجود نخستین

معرفی می‌کند و با این مصداق موجود نخستین به اغلب این دشواری‌های کتاب بتا که نقشه راه این دانش است، پاسخ می‌دهد، پاسخی که او را از متفکران پیش از خود، به‌ویژه افلاطون متمایز می‌سازد. به این ترتیب، نمی‌توان ادعای یگر مبنی بر بی‌ارتباطی مجموعه اول متافیزیک با کتاب هفتم را که کتاب اصلی مجموعه دوم است، پذیرفت و حکم به گسستگی میان بخش‌های مختلف این کتاب داد، بلکه با نشان دادن پیوستگی موضوع متافیزیک در بخش‌های مهم و اصلی این کتاب، یکپارچگی و انسجام در محتوای متافیزیک محرز به نظر می‌رسد.

### پی‌نوشت‌ها

۱. یگر در دو فصل به کتاب متافیزیک پرداخته‌است (ر.ک؛ یگر ورنر، ۱۳۹۰: ۳۱۳-۲۴۱) و نیز مقاله مازیار در شرح نظریه یگر است (ر.ک؛ مازیار، ۱۳۸۲: ۱۴۶-۱۷۰).
۲. برای مطالعه بیشتر درباره کتاب بتا می‌توان در فارسی به مقاله امیر مازیار با عنوان «دشواری‌های کتاب بتای مابعدالطبیعه؛ راهی به فهم ساختار مجموعه مابعدالطبیعه» (۱۳۸۳)، نامه حکمت، ش ۳، صص ۷۱-۹۲ و در انگلیسی به Edward Halper, The Origin of Aristotle's Metaphysical *ἀπορία*, *Apeiron*, 21(1), (1988), Pp. 1-27. مراجعه کرد.
3. Aporia
۴. اساساً این کتاب به صورت فعلی، نه از سوی خود ارسطو جمع‌آوری و نه نامگذاری شده‌است. حدود قرن اول پیش از میلاد، یکی از مشائین و احتمالاً آندرو نیکوس رودسی (Andronicus of Rhodes) که اطلاعات چندانی از او در دست نیست، بر کتاب جمع‌آوری شده نام *ta meta ta physika* را به معنای آنچه بعد از طبیعیات می‌نهد و کتاب‌ها را با حروف الفبای یونانی نامگذاری می‌کند.
۵. در نقل قول‌های مستقیم کتاب متافیزیک از دو ترجمه فارسی و انگلیسی استفاده شده‌است: ترجمه فارسی آقای خراسانی (ارسطو، متافیزیک، (تهران: نشر گفتار، ۱۳۶۶) و ترجمه انگلیسی مجموعه آثار ارسطو به سروپراستاری برنز Aristotle, *Metaphysics*, (Jonathan Barnes (Ed), Vol 2, (Princeton University Press, 1991) برای تفکیک این دو از هم، اگر استناددهی به فارسی، مثلاً به این صورت (۲۸ آ ۹۹۷) باشد، از ترجمه فارسی استفاده شده‌است و در صورتی که به انگلیسی باشد، از ترجمه مجموعه آثار

انگلیسی استفاده شده است. دلیل تفاوت در منابع این است که تأکید این مقاله بر برخی واژه‌ها و معادل‌گذاری‌هاست. لذا در صورتی که ترجمه فارسی به گونه‌ای باشد که مقصود را برآورده نسازد، با استفاده از ترجمه انگلیسی، معادل فارسی مناسب جایگزین می‌شود.

۶. منظور از اعداد رومی، شماره کتاب، و منظور از اعداد عربی، شماره فصل است.

۷. در واقع، تفاوت ارسطو و کانت در همین است که ارسطو برای این پرسش‌ها پاسخ دارد و قائل به امکان متافیزیک است، در حالی که به نظر کانت، برای قضایای جدلی‌الطرفین راه برون‌شدی وجود ندارد و در نتیجه، نمی‌توان به متافیزیک پرداخت.

۸. منظور از «صدر کتاب»، کتاب آلفاست که این خود حاکی از پیوند محتوایی این دو کتاب است. در ترجمه انگلیسی عبارت «بیانات مقدماتی و ابتدایی» آمده است.

۹. برای توضیح بیشتر، ر.ک؛ مازیار، ۱۳۸۴: ۱۵-۴۴. دشواری دوم نیز به رابطه این دانش و مبادی برهان توجه دارد و در این دانش است که مبادی برهان نیز مد نظر است یا دانشی دیگری است. از آنجا که دشواری دوم به بحث فعلی ما مربوط نمی‌شود، به آن نمی‌پردازیم.

۱۰. به زودی به این نکته خواهیم پرداخت که چرا «اوسیا» به «موجود» ترجمه شده است.

11. *to on he on*

12. *kath' hauto*

۱۳. ارسطو در کتاب اپسیلون، تعبیر مشابهی دارد: «آشکار است که ما در پی مبادی و علت‌های موجودات چونان موجودات» برآمده‌ایم» (۴ ب ۱۰۲۵).

۱۴. به تعبیر خراسانی در ترجمه متافیزیک ارسطو (ر.ک؛ ارسطو، ۱۳۶۶: ۸۷).

۱۵. ایلخانی هم به این مطلب اشاره کرده است (ر.ک؛ ایلخانی، ۱۳۹۳: ۴۱).

۱۶. ارسطو در کتاب مقولات، در فقره (16b2-25) اشاره کرده است: «زیرا حتی "بودن" یا "نبودن" نشانه امر بالفعل [واقعی] نیست (همین طور هم اگر صرفاً بگویید "که چیزی هست"؛ زیرا این فی نفسه چیزی نیست، بلکه اضافه‌ای است که دلالت بر نوعی ترکیب دارد که بدون مؤلفه‌های ترکیب، نمی‌توان آن را تصور کرد».

۱۷. مجدداً بر صحت مطلب قبلی تأکید می‌شود که ارسطو به "وجود" به معنای محمولی نظر ندارد؛ چراکه عدم را هم در چنین معنایی لحاظ نمی‌کند.

۱۸. اگرچه ساختن مصدر باشیدن و یا اسم فاعل باشنده از فعل "باشد" درست به نظر نمی‌رسد، اما از آنجا که عین تعبیر ترجمه فارسی اثر افلاطون (ر.ک؛ افلاطون، ۱۳۵۶، ج ۳: ۲۳۷) در اینجا ذکر شده است، تغییر آن جایز نیست.

19. Focal theory of meaning (Wedin, 2009: 128).

از این نظریه با عنوان نظریه هم‌نامهای منتسب به امر واحد (ر.ک؛ پلنگی ۱۳۸۷: ۲۵) و از این رابطه به رابطه نسبت به (ر.ک؛ حسینی و اکبریان، ۱۳۹۰: ۱۱۷) و تشابه (ر.ک؛ ایلخانی، ۱۳۸۵؛ به نقل از: حسینی و اکبریان، ۱۳۹۰) نیز یاد شده‌است.

20. *Pros hen*

21. Primary being

۲۲. چنان‌که آقای خراسانی در پانوشت صفحه ۱۴۷ متافیزیک می‌نویسد: *Ousia* مشتق (اسم فاعل مؤنث) از مصدر فعل *eimi* [εἶμι] به معنی بودن یا هستن است. «بنابراین، *ousia* دقیقاً به معنی باشنده، و برخلاف قیاس، به اصطلاح مترجم: هستنده یا بونده است». در اینجا به دلیل نامانوس بودن این تعابیر، *ousia* (موجود) ترجمه شده‌است. همچنین، در *A Greek-English Lexicon* آن را *stable being, immutable reality* معنا کرده‌است و در *Merriam-Webster Online Dictionary* آن را به معنی *true being, Entity* آورده‌است. در دو مقاله حقیقت و اکبریان و طاهری سرتشنیزی، به معنایی مشابهی با خراسانی اشاره شده‌است (ر.ک؛ حقیقت و اکبریان، ۱۳۸۷: ۵۰ و طاهری سرتشنیزی، ۱۳۹۱: ۱۵۲) و نیز در مقاله صالحی و همکارانش، اوسیا به «هست راستین» یا «این هست معین» معنا شده‌است (ر.ک؛ صالحی و همکاران، ۱۳۹۵: ۹۶).

23. *to on*

24. *Kath' hauto*

25. *Khoriston*

۲۶. چنان‌که در ادامه خواهد آمد، ارسطو با نظر افلاطون در این باب مخالف است.

۲۷. برای معانی مختلف جدا بودن، ر.ک؛ Politis Vasilis, 2004: 200-204.

28. *to ti en einai*

29. *Hupokeimenon*

30. Ultimate subject of prediction, see Politis Vasilis, 2004: p 109.

۳۱. از آنجا که ارسطو در کتاب مقولات اوسیا را در معنای موجود نخستین به کار نبرده‌است و اساساً در آنجا با مفهوم موجود بما هو موجود و نظریه کانونی معنا سروکار نداشته، لذا در اینجا به منظور جلوگیری از ابهام، برای ارجاع به این واژه نه موجود نخستین و نه جوهر به عنوان معادل به کار نرفته، بلکه از خود لفظ اوسیا استفاده شده‌است.

۳۲. در ادامه به این بحث باز خواهیم گشت.

33. *to hupokeimenon proton*

۳۴. در اینجا نهایی و نخستین به یک معنا به کار می‌رود.

۳۵. در مقاله "رابطه وجود و ماهیت در فلسفه ارسطو و ابن سینا" (حقیقت سهراب و اکبریان



رضا، *خردنامه صدر*، ۵۲ (۱۳۸۷) ص ۵۰. نیز به این امر توجه داده است. ترجمه اوسیا به جوهر، اگر چه به لحاظ ریشه لغوی با مشکل خاصی مواجه نیست، اما بار معنایی متفاوتی را با خود دارد. تصور فلاسفه دوره جدید، مانند لاک، از جوهر چیزی شبیه به همین است: زیر نهادی مبهم که ویژگی‌ها و خصوصیات بر آن بار می‌شود.

### 36. Essence

۳۷. در اینجا تعمداً از لفظ ماهیت به عنوان معادل آن استفاده نشده است؛ زیرا بلافاصله با وجود مرتبط می‌شود و همان گونه که پیش از این گفته شد، فلسفه ارسطو با وجود سروکار ندارد، بلکه با موجود سروکار دارد و در ادامه از «ذات» که گویاتر از چیستی است، استفاده خواهد شد.

۳۸. ارسطو در اینجا به صراحت از تعبیر *prote ousia* استفاده کرده است.

۳۹. البته ارسطو تا این بخش از کتاب تنها موجوداتی را در نظر دارد که مادی و متحرک‌اند؛ زیرا آن‌ها را مرکب از ماده و صورت می‌داند. در کتاب ۱۲ است که وجود موجود غیرمادی و نامتحرک را اثبات می‌کند.

۴۰. البته صورت امری نامتغیر است که در ادامه بیشتر توضیح داده خواهد شد.

۴۱. در واقع، ذات یا صورت موجب وحدت شخصی شیء است. ممکن است اشکال گرفته شود که شیء بنا به گفته ارسطو، مرکب از ماده و صورت است، در حالی که با تعبیر فوق، گویی از ماده صرف نظر شده است. در پاسخ به این اشکال باید گفت که اگرچه ارسطو در فصول بعدی کتاب زتا (۹۷) به رابطه ماده و صورت می‌پردازد، اما در نهایت، ماده را امری بالقوه و همان گونه که پیشتر گفته شد، نامتغین می‌داند، لذا می‌توان جنبه فعلیت یا صورت را بر ماده غلبه داد و از پرداختن به ماده در بحث فعلی صرف نظر کرد.

۴۲. *Identity of Indiscernible* اصلی هستی‌شناسانه است که به لایب نیتس منتسب است. بر طبق آن، موجودات و هویت‌هایی که در همه خصوصیات مشترک باشند، نمی‌توانند از هم متمایز باشند، بلکه با هم این‌همانند.

۴۳. نگاه ارسطو به کلی مانند نگاه رجل همدانی نیست. رجل همدانی نسبت کلی طبیعی به افراد را مانند آب واحد به اینا می‌داند. بنا بر این نظر، یک حقیقت در همه به یکسان وجود دارد، همان گونه که نسبت پدر به فرزندان یکسان است (ر.ک؛ حائری یزدی، ۱۳۶۱: ۲۱۵-۲۱۷).

۴۴. به نظر برخی، ذات نه کلی است و نه جزئی (ر.ک؛ حسینی و اکبری، ۱۳۸۸: ۱۶۷). در فلسفه اسلامی، در بحث اعتبارات ماهیت، از این نظر ماهیت را نه جزئی می‌دانند و نه کلی، یعنی ماهیت لایشرط من حیث هی لیست آلا هی. یا به عبارت دیگر، ماهیتی که به نحو لایشرط از هر قیدی در نظر گرفته شده است، متصف به هیچ صفتی نیست و از جمله آن‌ها،

کلیت و جزئیت است. اما به نظر می‌رسد که این معنا را نمی‌توان به ارسطو نسبت داد. ۴۵. برای توضیح بیشتر، ر.ک؛ مطهری، ۱۳۸۵: ۳۱۲ به بعد و عبودیت، ۱۳۹۳: ۳۸-۳۲. ۴۶. در تعداد دشواری‌ها اختلاف نظر وجود دارد. در ترجمه فارسی کتاب متافیزیک به ۱۴ دشواری اشاره شده است. پولیتیس ۱۵ دشواری را در فصل ۳ کتاب (۸۹-۸۳) آورده است. هالپر که خود به ۱۵ دشواری اشاره دارد، در پاورقی صفحه ۷ می‌گوید: «رأس بر اساس کتاب اول بتا ۱۴ دشواری را برشمرده است. همچنین، وی به افرادی اشاره دارد که تعداد آن‌ها را ۱۶ می‌دانند. در اینجا چون بر اساس کتاب اول بتا به آن‌ها پرداخته شده، تعداد آن‌ها ۱۴ در نظر گرفته شده است».

۴۷. البته به برخی از دشواری‌ها در این مقاله پاسخ داده نشده است (ر.ک؛ ۲، ۱۳ و ۱۴). ۴۸. ارسطو در بیان اجمالی دشواری‌ها (۱۴ ب ۹۹۵) و بیان تفصیلی دشواری ۴ و ۵ (۲۵ آ ۹۹۷) این دو را جابه‌جا کرده است. لذا این دشواری در بیان اجمالی، دشواری ۵ است و در بیان تفصیلی، دشواری ۴. اما از آنجا که دشواری‌های اول بیشتر به امکان و وظیفه مابعدالطبیعه می‌پردازد تا به موضوع آن، بهتر دیده شد به عنوان دشواری ۴ مورد توجه قرار گیرد.

## منابع

- ارسطو. (۱۳۶۶). *متافیزیک*. ترجمه شرف‌الدین خراسانی. تهران: نشر گفتار.
- \_\_\_\_\_. (۱۳۹۲). *مقولات*. ترجمه محمد خوانساری. ج ۲. تهران: نشر دانشگاهی.
- افلاطون. (۱۳۵۶). *سوفیست؛ دوره کامل آثار افلاطون*. ج ۳. تهران: خوارزمی.
- ایلخانی، محمد. (۱۳۹۳). «موضوع مابعدالطبیعه؛ ارسطو، ابن‌سینا و توماس آکوئینی». *شناخت*. ش ۱ / ۷۰. صص ۶۸-۳۳.
- ایلخانی، محمد و منیره پلنگی. (۱۳۸۷). «موضوع فلسفه اولی نزد ارسطو و ابن‌سینا». *حکمت سینوی*. ش ۴۰. صص ۵۱-۲۹.
- حائری یزدی، مهدی. (۱۳۶۱). *هرم هستی: تحلیلی از مبادی هستی‌شناسی تطبیقی*. ج ۲. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- حسینی، سید احمد و رضا اکبریان. (۱۳۸۸). «مقایسه آموزه "جوهر" در دو کتاب مقولات و متافیزیک ارسطو». *معرفت فلسفی*. س ۳. ش ۶. صص ۱۷۷-۱۵۳.
- حسینی، سید احمد و رضا اکبریان. (۱۳۹۰). «تشابه یا تشکیک مفهوم وجود: مقایسه نظریات ارسطو و ابن‌سینا در مسئله معنای وجود». *حکمت سینوی*. ش ۱۵. صص ۱۱۲-۱۳۰.

حقیقت، سهراب و رضا اکبریان. (۱۳۸۷). «رابطه وجود و ماهیت در فلسفه ارسطو و ابن سینا». *خردنامه صدر*. ش ۵۲. صص ۴۰-۶۱.

صالحی، اسکندر، پرویز ضیا شهابی و عباس ذهبی. (۱۳۹۵). «سیر تحول معنای "وجود" و "موجود" از نخستین سده‌های هجری تا عصر ابن سینا». *حکمت سینوی*. ش ۵۶. صص ۸۳-۱۰۲.

طاهری سرتشنیزی، اسحاق. (۱۳۹۱). «مفهوم‌شناسی اوسیا در اندیشه ارسطو». *فصلنامه دانشگاه قم*. س ۲. ش ۱۴. صص ۱۴۳-۱۵۹.

عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۹۳). *خطوط کلی حکمت متعالیه*. تهران: سمت.  
مازیار، امیر. (۱۳۸۲). «نظریه یگر در باب تحول اندیشه ارسطو». *سروش اندیشه*. س ۲. ش ۶. صص ۱۷۰-۱۴۶.

\_\_\_\_\_. (۱۳۸۳). «دشواری‌های کتاب بتای مابعدالطبیعه؛ راهی به فهم ساختار مجموعه مابعدالطبیعه». *نامه حکمت*. ش ۳. صص ۷۱-۹۲.

\_\_\_\_\_. (۱۳۸۴). «امکان علم کلی به موجودات در نظر ارسطو: چهار دشواری نخست کتاب بتای مابعدالطبیعه». *رهنمون*. ش ۱۱ و ۱۲. صص ۱۵-۴۴.  
مطهری مرتضی. (۱۳۸۵). *تقریرات شرح المنطومه*. تهران: حکمت.  
یگر، ورنر. (۱۳۹۰). *ارسطو: مبانی تحول اندیشه وی*. ترجمه حسین کلباسی اشتری. تهران: امیرکبیر.

Aristotle. (1991). a. *Categories*. Jonathan Barnes (Ed). Vol. 1. Princeton, N.J: Princeton University Press.

----- (1991). b. *Metaphysics*. Jonathan Barnes (Ed). Vol. 2. Princeton, N.J: Princeton University Press.

Halper, Edward. (1988). "The Origin of Aristotle's Metaphysical ἀπορίαι". *Apeiron*. Vol. 21(1). Pp. 1-27.

Liddell, Henry George & Robert Scott. (1996). *A Greek- English Lexicon*. 9<sup>th</sup> edition. Oxford: Oxford University Press.

Politis, Vasilis. (2004). *Routledge Philosophy Guidebook to Aristotle and the Metaphysics*. New York: Routledge.

Wedin, Michael.V. (2009). "The Science and Axiom of Being". *A Companion to Aristotle*. Georgios Anagnostopoulos (Ed). Oxford: Wiley-Blackwell.