

معرفت‌فلسفی سال ششم، شماره سوم، بهار ۱۳۸۸، ۱۵۳-۱۷۱

مقایسه آموزه «جوهر» در دو کتاب مقولات و متافیزیک ارسطو

سیداحمد حسینی*

رضا اکبریان**

چکیده

ارسطو آموزه جوهر را عمدتاً در دو کتاب مقولات و متافیزیک مطرح کرده است. مطالعه این دو کتاب، ممکن است این مطلب را به ذهن متبادر سازد که گویا ملاک‌های مطرح شده برای جوهر، در این دو کتاب، کاملاً بر هم منطبق نیستند؛ بلکه ملاک‌های پیشنهاد شده برای جوهر و در نتیجه، مصادیق جوهر، در این دو اثر، با هم تفاوت دارند. گذشته از تأثیری که ممکن است گذر زمان و تحول فکری ارسطو به جا گذاشته باشد، اختلاف موجود در میان این دو کتاب را می‌توان به اختلاف در رویکردهای اتخاذ شده در هر یک از دو کتاب بازگرداند. در کتاب مقولات، که به واقع اثری منطقی - فلسفی شمرده می‌شود، به جنبه‌های ذهنی و ارتباط میان مفاهیم نیز پرداخته شده است؛ از این رو، در کتاب یادشده، برخی از مفاهیم کلی ذهنی هم به نوعی «جوهر» - البته در معنای ثانوی آن - دانسته شده‌اند. اما در کتاب متافیزیک، رویکردی کاملاً مابعدالطبیعی اتخاذ شده است؛ بنابراین، در این کتاب، از جوهر ثانوی سخنی به میان نمی‌آید. ارسطو در متافیزیک جوهر را به عنوان مصادیق واقعی موجود معرفی می‌کند؛ بر این اساس، از نظر ارسطو، مطالعه واقعیت به مطالعه جوهر خلاصه می‌شود، و موضوع فلسفه «جوهر» است. گفتنی است که تنها با نوآوری‌های فیلسوفانی چون فارابی و ابن‌سینا بود که فلسفه وجود، جایگزین فلسفه جوهر گردید.

کلیدواژه‌ها: جوهر، ملاک‌های جوهر، ارسطو، مقولات، متافیزیک.

* دانشجوی دکتری فلسفه مشاء، دانشگاه تربیت مدرس. دریافت: ۸۸/۲/۱۶ - پذیرش: ۸۸/۴/۲

sahosseini@modares.ac.ir

** دانشیار دانشگاه تربیت مدرس.

۱۵۴ □ معرفت‌فلسفی سال ششم، شماره سوم، بهار ۱۳۸۸

مقدمه

فلسفه سنتی غرب، همواره، به دنبال یافتن جوهر یا جواهر حقیقی بوده است. از این‌رو، نخستین فیلسوفان یونانی، همگی در پی یافتن ماده اولیه و جوهر نهایی که همواره مادی قلمداد می‌شد - بودند.^(۱) این فیلسوفان مصداق آن را گاه آب و گاه هوا یا آتش و یا حتی عنصر نامتعین می‌دانستند. افلاطون، نخستین بار، واژه «اوسیا» (ΟυσΙΑ) را در معنای واقعیت مطلق و موجود واقعی به کار برد. از نظر او، تنها مثل و موجودات ثابت و سرمدی هستند که شایستگی اطلاق نام «اوسیا» را دارند و تنها اینها به راستی موجودند. ارسطو نیز این واژه را از استاد خود وام می‌گیرد، ولی مصداق آن را مثل مفارق و سرمدی نمی‌داند. از نظر ارسطو، مثل افلاطونی بی‌جهت حوزه واقعیت را گسترش می‌دهد؛ و از آنجا که وظیفه فیلسوف تبیین واقعیت و تمایز دادن موجود واقعی از غیرواقعی است، مثل افلاطونی باید از نظام فلسفی حذف شود. واژه «اوسیا»، حاصل مصدر از فعل یونانی εἶναι به معنای بودن است و در معنای دارایی و ثروت به کار می‌رود؛ اما در فلسفه افلاطون و ارسطو، به معنای وجود واقعی و ذات به کار رفته است. این واژه را در فلسفه ارسطو، در اغلب موارد، می‌توان با جوهر یکی دانست.

آموزه جوهر در فلسفه ارسطو از اهمیت بسزایی برخوردار است، به طوری که به درستی می‌توان فلسفه ارسطو را «متافیزیک جوهر» نامید. (در سنت اسلامی، با فیلسوفانی چون فارابی و ابن‌سینا، «متافیزیک وجود» جایگزین «متافیزیک جوهر» شد.) در دیدگاه ارسطو، تمام دغدغه فلسفه - همانا - یافتن موجود و به عبارت دیگر، یافتن جوهر است: «در واقع، آنچه که از دیرباز و اکنون و همیشه جست‌وجو شده و همیشه مایه سرگشتگی است این است که موجود چیست؟ و این بدان معناست که جوهر چیست؟»^(۲) آموزه جوهر، نه تنها دغدغه اصلی و موضوع فلسفه ارسطو به شمار می‌رود، بلکه در فهم دیگر مسائل فلسفی او نیز به کار می‌آید. اما با وجود اهمیت فراوان این

مقایسه آموزه «جوهر» در دو کتاب مقولات و متافیزیک ارسطو □ ۱۵۵

مسئله در فلسفه ارسطو، یافتن مراد دقیق وی از «جوهر» در میان مجموعه آثاری که از وی به جا مانده، از دشواری‌هایی است که تنها در فلسفه‌هایی چون فلسفه ارسطو با آن مواجه می‌شویم.

مقولات و متافیزیک: حاصل دو رویکرد متفاوت

از آنجا که نظریات ارسطو در باب «جوهر» عمدتاً در دو کتاب *مقولات* و *متافیزیک* مطرح شده‌اند، در مقاله حاضر (به منظور بررسی مفهوم جوهر)، تمرکز ما بیشتر بر این دو کتاب خواهد بود. اما، مسئله‌ای که وجود دارد این است که نوع پرداخت به جوهر در این دو کتاب با هم متفاوت است. آیا باید اصالت این آثار را مورد تردید قرار دهیم یا به توجیه یک نظریه به نفع نظریه دیگر پردازیم؟ آیا این آثار به دوره‌های متفاوت زندگی و اندیشه ارسطو تعلق دارند و آیا نظریات ارسطو در طول زمان دستخوش تغییر و اصلاح شده‌اند؟ همه اینها پرسش‌هایی هستند که با مشاهده تفاوت‌های این دو کتاب، به ذهن خواننده خطور می‌کنند.

در مجموع، در بررسی نظام‌های اندیشه‌ای، می‌توان دو رویکرد کلی را اختیار کرد. در رویکرد نخست، اندیشه متفکران را مطلق در نظر می‌گیرند؛ یعنی متفکران را نسبت به گذر زمان، و اوضاع و احوال مختلف، مصون از هرگونه تغییر و دگرگونی می‌دانند. طبق رویکرد دوم که رویکردی تاریخی است، و با نظریات ارسطوشناسانی چون یگر^(۳) مطرح شد، میان آرا و نظریات هر متفکر و شرایط زمانی و اوضاع واقعی پیرامون وی، ارتباطی منطقی در نظر گرفته می‌شود. دیدگاه دوم، که به دیدگاه تحول‌گرا مشهور است، واقع‌گرایانه‌تر می‌نماید؛ زیرا بسیار دشوار است که تصور کنیم در آرای ارسطو، از زمان جوانی‌اش که وارد آکادمی شده تا دوره‌ای که به کمال فکری رسیده، هیچ تغییر عمده‌ای ایجاد نشده است! کاملاً طبیعی است که ارسطوی جوان که از زادگاه خود، استاگیرا

(یکی از شهرهای شمالی یونان)، وارد پایتخت یونان و مدرسه افلاطون شده تحت تأثیر جدی نظام فکری و منش اخلاقی استاد بزرگ خود - که آن زمان از شهرت فراوانی برخوردار بوده است - قرار گرفته و سپس، با گذر زمان، به آرای اجتهادی خویش نزدیک‌تر شده باشد.

اما تعیین دقیق ترتیب تاریخی همه آثار ارسطو بسیار دشوار می‌نماید؛ به ویژه اگر بخواهیم این کار را صرفاً با مراجعه به محتوای آثار وی انجام دهیم. گفتنی است که نوع پرداختن به مسائل - و نحوه بیان مطالب - در مقولات و متافیزیک با یکدیگر بسیار متفاوت است. در این مقاله، می‌کوشیم تا شواهدی را بر تقدّم یا تأخّر زمانی هریک از این دو اثر بیان کنیم؛ شاید این امر به فهم بهتر ما از مسئله جوهر در نظر ارسطو کمک کند.

در مقولات، مطالب بسیار نظام‌یافته مطرح شده‌اند و هیچ تردیدی در مورد درستی مطالب مطرح شده وجود ندارد. از این رو، ممکن است این نکته به ذهن متبادر شود که مقولات اثری متأخر و حتی غیراصیل است؛ چراکه بیان نظام‌یافته مطالب، با روحیات ارسطو و سیاق سایر آثار او (مانند کتاب متافیزیک) سازگار نیست. ناگفته نماند که لحن کتاب متافیزیک به گونه‌ای است که بیشتر به بحث آزاد می‌ماند و ارسطو، در بسیاری از موارد، پرسش‌ها را بی‌پاسخ می‌گذارد. دلیل دیگری که این نظر را تقویت می‌کند آن است که در مقولات، از واژه «لوکیوم» (نام مدرسه ارسطو) به عنوان مثالی برای «مکان» استفاده شده است.^(۴) در این مثال، لحن بحث به گونه‌ای است که گویا لوکیوم به مدرسه - در معنای عام آن - دلالت دارد و این معنا برای آن کاملاً جاافتاده است؛ این در حالی است که لوکیوم تنها بعدها در معنای مدرسه به کار رفته است. بر این اساس، متنی که این مثال در آن به کار رفته باشد نمی‌تواند به دوره پیشین تعلق داشته باشد.

دلیل دیگری که ممکن است تقویت‌کننده این نظر باشد که مقولات به دوره‌ای پس از متافیزیک تعلق دارد آن است که در متافیزیک، بحث نسبتاً پردامنه‌ای در مورد معانی

مختلف «موجود» مطرح شده است.^(۵) و ارسطو کوشیده است تا از راه بیان توضیح‌های مفصل، و ذکر مثال، این مطلب را روشن سازد. اما در مقولات، وضع به گونه دیگری است: در ابتدا تقسیم به اشتراک لفظی و اشتراک معنوی، و سپس ابهام معنایی، ساده و صریح بیان می‌شود؛ به طوری که گویا قبلاً تکلیف بحث در جایی معلوم شده است، و دیگر نیازی به توضیح و بیان مثال نیست. همه دلایل یادشده این نکته را به ذهن متبادر می‌سازند که مقولات شاید متأخر از متافیزیک باشد و یا حتی اصولاً ارسطویی نباشد، بلکه بعدها توسط فیلسوفان مشایی نوشته شده باشد.

در مقابل، دلایل دیگری وجود دارند که بیانگر این امر هستند که مقولات، به دوره‌ای پیش از متافیزیک تعلق دارد. برای مثال، در مقولات، ملاک‌هایی برای جوهر مطرح شده‌اند که در متافیزیک، تکمیل گشته و ملاک‌های دیگری به آنها افزوده شده‌اند. همچنین، بر اساس مقولات، جوهر اولیه و ثانویه وجود دارند؛ ولی، بر اساس متافیزیک، جوهر ثانویه دیگر ملاک‌های لازم برای جوهر بودن را ندارند؛ گویی با تکمیل و افزایش ملاک‌های جوهر، حوزه جوهر محدودتر می‌شود. این مطلب می‌تواند شاهدی بر این مدعا باشد که بحث‌های مربوط به مقولات به دوره‌ای پیشتر از متافیزیک تعلق دارند؛ به نحوی که در متافیزیک، ارسطو به نتایج جدیدی در مورد ملاک‌های لازم برای جوهر رسیده است. با وجود همه این دلایلی که می‌توان له یا علیه هر یک از نظریات پیش‌گفته ذکر کرد، تعیین دقیق اینکه کدام یک از مقولات یا متافیزیک به دوره کمال فکری ارسطو تعلق دارد، کار دشواری است. حتی کاپلستون که در تاریخ فلسفه‌اش بسیار کوشیده است تا ترتیب دقیق تاریخی همه آثار افلاطون را استخراج نماید،^(۶) در مورد ارسطو، تنها به تقسیم آثار وی به سه دوره اصلی زندگی‌اش بسنده کرده است. شاید بتوان تأکید وی را بر اینکه مقولات و متافیزیک حاصل دو نگاه و دو رویکرد نسبتاً متفاوت به موجودات هستند پذیرفتنی دانست. در مقولات، به جنبه منطقی و حالات تصورات ذهنی شامل

اجناس و انواع پرداخته می‌شود؛ با این حال، کتاب یادشده صرفاً بیان حالات تصورات ذهنی و قالب‌های مفاهیم نیست، بلکه بیانگر وجود بالفعل در عالم خارجی نیز می‌باشد. در واقع، مقولات رساله‌ای منطقی - فلسفی است؛^(۷) اما، متافیزیک نوشته‌ای صرفاً فلسفی و مابعدالطبیعی به شمار می‌رود.

مقولات

گذشته از تردیدهایی که در مورد اصالت کتاب مقولات مطرح می‌شود، امروزه بیشتر ارسطو شناسان این کتاب را به عنوان اثری اصیل می‌شناسند. اغلب، مقولات به عنوان کتابی منطقی شمرده می‌شود و قرار گرفتن آن در آغاز کتاب منطق یا همان ارگانون نیز این برداشت را تقویت می‌کند. اما نکته مهم آن است که ارسطو خود هیچ‌گاه کتابی تحت عنوان منطق یا ارگانون ننوشته؛ بلکه جمع و ترتیب این اثر، متأخر است. واژه «ارگانون» به معنای مطلق آلت و ابزار است که اعم از اندام، ساز، و... می‌باشد. واژه «منطق» نیز به معنای ابزار درست فکر کردن، و تحصیل علم است. در مجموعه آثار ارسطو، هرگز از لفظ λογική^(۸) استفاده نشده است. اسکندر افرویدی در قرن دوم میلادی، واژه‌های «ارگانون» و «لوگیکه» را بر کل منطق ارسطو اطلاق کرده است. گفتنی است که جمع‌آوری ارگانون نیز به همت خود او صورت گرفته است. این در حالی است که آندرونیکوس رسیایی - که بعد از مر ارسطو، آثار او را جمع‌آوری کرده - این دسته از آثار منطقی را جمع نکرده است. اما خود ارسطو، این مباحث را «تحلیل» یا «تحلیلات» نامیده است. پس معلوم می‌شود که اسکندر تنها با اجتهاد شخصی خود، شش کتاب را تحت عنوان «منطق» درآورده است.^(۹) بنابراین، نمی‌توان گفت که ارسطو - آنچنان که اسکندر گمان کرده - قطعاً همه آن شش کتاب را به عنوان آثاری منطقی در نظر گرفته است. با مطالعه مقولات معلوم می‌شود که در این کتاب، صرفاً از حالات تصورات ذهنی و

ارتباط میان مفاهیم بحث نمی‌شود؛ بلکه این مفاهیم از جهت واقع‌نمایی و ارتباطی که با عالم خارج از ذهن دارند به بحث گذاشته می‌شوند. بنابراین، از دیدگاه ارسطو، مقولات اثری صرفاً منطقی نیست؛ بلکه در واقع اثری منطقی - فلسفی است. از دیگر جنبه‌های مهم تفاوت مقولات با متافیزیک آن است که در مقولات، موجودات به گونه‌ای ایستا در نظر گرفته می‌شوند و جنبه تغییر و پویایی آنها، و ترکیبشان از ماده و صورت یا قوه و فعل، در نظر گرفته نمی‌شود؛ اما در متافیزیک، ترکیب اشیا از ماده و صورت یا قوه و فعل، نقش محوری را ایفا می‌نماید و تبیین‌کننده انواع تغییر در عالم به شمار می‌رود. گویی در متافیزیک، اشیا در حال حرکت دیده می‌شوند؛ و سعی می‌شود تا این حرکت از لحاظ متافیزیکی به بهترین وجه ممکن توجیه شود.

ارسطو در آغاز کتاب مقولات (و به دنبال بیان تعریفی از جوهر) همه چیزهایی را که هستند، بر اساس در چیزی بودن یا نبودن و بر چیزی گفته شدن یا نشدن، به چهار دسته تقسیم می‌کند: الف) آنچه بر موضوعی گفته می‌شود، ولی در موضوعی نیست، مانند انسان و اسب؛ ب) آنچه در موضوعی است، اما به هیچ موضوعی گفته نمی‌شود، مانند دانش خاص دستور زبان؛ ج) آنچه هم بر موضوعی گفته می‌شود و هم در موضوعی است، مانند دانش که در نفس است؛ د) آنچه نه بر موضوعی گفته می‌شود و نه در موضوعی است، مانند فرد انسان و فرد اسب.^(۱۰)

در این میان، موجوداتی که به دسته (د) تعلق دارند، یعنی موجوداتی که نه بر موضوعی گفته می‌شوند و نه در موضوعی هستند - از هر دو جهت - استقلال وجودی دارند و موضوع‌اند؛ از این رو، تمامی ملاک‌های جوهر بودن را دارند. این موجودات برای آنکه در خارج تحقق پیدا کنند، به هیچ وجه، به موضوع نیاز ندارند؛ در حالی که دیگر موجودات، از یک جهت یا از هر دو جهت، وابسته‌اند و هویت مستقلی ندارند. البته، موجودات دسته (الف)، از آن جهت که در موضوعی نیستند، دارای استقلال‌اند و

به نوعی جوهر محسوب می‌شوند. ارسطو این دسته را «جواهر ثانوی» می‌نامد.^(۱۱) از اینجا، ارسطو وارد پاره‌ای از بحث‌های کاملاً منطقی می‌شود و به مناسبت جوهر ثانوی، از انواع و اجناس و روابط میان این دو بحث می‌کند؛ مثلاً می‌گوید: در میان جوهر ثانوی، «انواع» جوهریت بیشتری از «اجناس» دارند؛ زیرا به جوهر اولیه نزدیک‌ترند. اگر در پاسخ به پرسشی درباره «جوهر اولیه» به بیان نوع آن پرداخته شود، بسیار مفیدتر خواهد بود تا آنکه جنس ذکر شود؛ چراکه در این صورت، اطلاعات بیشتری داده شده است.^(۱۲) برای مثال، اگر در مورد یک انسان خاص بگویند که «انسان» است، اطلاعات بیشتری داده شده است تا اینکه بگویند «حیوان» است؛ زیرا انسان بودن او، به نسبت حیوان بودنش، هویت بیشتری از وی را به نمایش می‌گذارد.

دلیل دیگر ارسطو بر این مدعا آن است که همان‌گونه که جوهر اولیه - برای همه اوصافشان - موضوع واقع می‌شوند، انواع نیز برای اجناس موضوع واقع می‌شوند. این در حالی است که اجناس - برای انواع - موضوع واقع نمی‌شوند؛ از این رو، جوهریت کمتری دارند.^(۱۳) این استدلال ارسطو بر این اعتقاد وی متکی است که موضوع همواره بر محمول مقدم است؛ چراکه محمول، همواره ویژگی‌های موضوع را بیان می‌کند.

اما این بحث‌های صرفاً مفهومی، و بیان ارتباط میان انواع و اجناس، سبب نمی‌شود که فرض کنیم مقولات کتابی صرفاً منطقی و در باب ارتباط میان مفاهیم ذهنی است؛ به ویژه اینکه واژه «کاتگورین» در زبان یونانی به معنای «حمل کردن» است و چون کتاب یادشده «مقولات» یا «محمولات» نام گرفته است، چه بسا این‌گونه به ذهن متبادر شود که با کتابی صرفاً منطقی روبه‌رو هستیم.

با این حال، مقولات کتابی فلسفی نیز به حساب می‌آید؛ زیرا این کتاب از موجودات خارج از ذهن آدمی نیز بحث می‌کند. ارسطو در مقولات، بحث در باب جوهر را با عبارت «از چیزهایی که هستند» آغاز می‌کند. همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، این عبارت بسیار

عام است و گویا همه اشیا را، چه در حوزه عالم خارج و چه در حوزه عالم ذهن و زبان، دربر می‌گیرد. جی. ال. اکریل (ارسطوشناس معاصر)، در ترجمه مقولات، عبارت یادشده را به صورت «From things there are» ترجمه کرده است که خود شاهدی بر مدعای ماست؛ چراکه لحن جمله به گونه‌ای است که گویا مراد، همه اشیا است که وجود دارند. همچنین، مثال‌های خود ارسطو برای انواع چهارگانه موجود نیز این حدس را تقویت می‌کنند؛ زیرا او از اسب و انسان (که کلی و در نتیجه از مفاهیم ذهنی‌اند)، دانش خاص دستور زبان (که جزئی و ذهنی است)، دانش به طور کلی (که مفهومی عام و ذهنی است)، و فرد انسان و فرد اسب (که موجودات جزئی خارجی هستند) سخن به میان آورده است. شاید بتوان - همان‌طور که در ترجمه اکریل دیده می‌شود - شیء بودن را تنها نقطه مشترک این نمونه‌ها دانست؛ واژه‌ای که عام و فراگیر است و همه حوزه‌های واقعیت، اعم از ذهن، زبان، و خارج را دربر می‌گیرد. بنابراین، مقولات نوشتاری با اهداف صرفاً منطقی نیست؛ بلکه رساله‌ای به واقع منطقی - فلسفی است.

ارسطو در ادامه، دوباره، به بحث در مورد ملاک‌های جواهر اولیه می‌پردازد: در چیزی نبودن و بر چیزی گفته نشدن؛^(۱۴) اما ناگهان گویی ملاک دیگری مطرح می‌شود که تا به حال از آن سخن گفته نشده است. از نظر ارسطو، هر جوهر یک «این» خاص (توده تی - this) است. جواهر نخستین، به طور واضح، این ملاک را دارند؛ اما جواهر ثانویه نمی‌توانند از آزمون این ملاک موفق بیرون آیند و برخلاف ظاهرشان، یک «این خاص» نیستند.^(۱۵) هنگام بررسی بحث از «جوهر» در متافیزیک، به این مسئله بیشتر خواهیم پرداخت.

اما در ادامه، ارسطو چند ویژگی جوهر را ذکر می‌کند که به اختصار عبارت‌اند از اینک: جوهر ضد ندارد^(۱۶) و ذومراتب نیست؛ یعنی تشکیک و شدت و ضعف نمی‌پذیرد.^(۱۷) جواهر نخستین مانند برخی مقولات دیگر، همچون کمیات، می‌توانند

موضوع اضداد واقع شوند؛^(۱۸) مثلاً فرد انسان گاهی زرد و گاهی سیاه، گاهی گرم و گاهی سرد، و گاهی بد و گاهی خوب می‌شود.

مقولات و معانی مختلف وجود

ارسطو در آغازین جملات کتاب *مقولات*، به بحث درباره اشتراک لفظی و اشتراک معنوی می‌پردازد و برای هر کدام از این دو، مثال‌هایی را ذکر می‌کند؛ سپس گویا شاخه جدیدی از تناسبات را معرفی می‌نماید و آن را «paronymous» می‌نامد. این موارد، نام خویش را به واسطه اشتقاق، و تغییر در پسوند کلمه، از یک کلمه اصلی می‌گیرند؛^(۱۹) مثلاً فرد نحوی نام خود را از نحو می‌گیرد و شجاع از شجاعت.^(۲۰)

هنگام مطالعه کتاب *مقولات*، همواره منتظریم که ارسطو به این مطلب بازگردد و منظور خود را از بیان این مقدمه روشن سازد؛ اما تا پایان کتاب، دیگر سخنی از این سه نوع «اشتراک» به میان نمی‌آید و معلوم نمی‌شود که ارتباط *مقولات* موجود، ذیل کدام یک از موارد سه‌گانه یادشده می‌گنجد؛ هرچند به قرینه بحث‌های موجود در کتاب *متافیزیک*، می‌توان حدس زد که مراد ارسطو گونه سوم از تناسبات بوده است.

همان‌گونه که بیشتر یادآور شدیم، این امر یکی از دلایلی است که می‌تواند نشان دهد که *مقولات* اثری متأخر از *متافیزیک* است؛ چراکه در *متافیزیک*، به طور مفصل، به معانی مختلف «موجود» پرداخته شده است. فصول دوم و هفتم از کتاب *دلتا* و فصل اول از کتاب *زتا* اشاره دارند که «موجود» به معانی مختلفی گفته می‌شود. ارسطو معنای «هستی» را برطبق تعداد *مقولات*، متعدد می‌داند^(۲۱) و از *مقولات* موجود سخن می‌گوید.^(۲۲)

اما در *مقولات*، به گونه‌ای به این موضوع پرداخته می‌شود که گویی قبلاً تکلیف بحث در جای دیگری مشخص شده است و اکنون خواننده به خوبی بر مطلب تسلط دارد. گویا نظریه نهایی ارسطو، به طور قاطع، در *مقولات* اعلام می‌شود؛ جایی که ارسطو شق سوم

را بین اشتراک لفظی و اشتراک معنوی مطرح می‌کند، شقی که امروزه «معنای کانونی» خوانده می‌شود. از معنای کانونی، که معنای اصلی و محوری است، معانی دیگری مشتق می‌شوند.^(۲۳) از نظر ارسطو، موجود بودن نیز به همین ترتیب است: اشیا به معانی مختلفی وجود دارند، اما همه این معانی از معنایی کانونی مشتق شده‌اند. البته، آن چیزهایی که به معنای اولی وجود دارند «جوهر» به حساب می‌آیند: «آشکار است که نخستین گونه موجود، چیزی است که بر جوهر دلالت دارد.»^(۲۴) اما چیزهایی که به یک معنای اشتقاقی وجود دارند «اعراض» شمرده می‌شوند؛ و بقیه اعراض «بیشتر بدان علت موجود به نظر می‌آیند که موضوعشان چیزی محدود و معین است و این همان جوهر و تک چیز است که در چنین مقوله‌ای بازتابیده است.»^(۲۵) ارسطو حتی برای صورت، در مقابل ماده، از اصطلاح «موجودتر» استفاده کرده است.^(۲۶) حال که همه اعراض - به واسطه جوهر - موجود به نظر می‌آیند، مطالعه متافیزیک به مطالعه جوهر خلاصه خواهد شد: «در واقع، آنچه که از دیرباز و اکنون و همیشه جست‌وجو شده و همیشه مایه سرگستگی است این است که موجود چیست؟ و این بدان معناست که جوهر چیست؟»^(۲۷)

متافیزیک

مسئله معنای کانونی موجود، ما را به بررسی بحث از جوهر در کتاب **متافیزیک** سوق می‌دهد. در این کتاب، هدف از متافیزیک، مطالعه جوهر دانسته شده است؛ زیرا همه مقولات تا جایی بهره‌مند از واقعیت تلقی شده‌اند که با جوهر ارتباط برقرار می‌کنند. از نظر ارسطو، تنها جوهر است که تغییر می‌کند؛ جوهری که دارای اعراض است. اعراض، تا وقتی عرض این جوهر هستند، وجود دارند. درست است که اعراض نخستین چیزهایی هستند که توسط حواس درک می‌شوند، و همه علوم ما نیز از حس آغاز می‌شود؛ اما، به نسبت ادراک عقلی، جوهر بر اعراض پیشی دارند. انکار جوهر به منزله

انکار ادراک عقلی و، در نتیجه، هرگونه مابعدالطبیعه جوهر است؛ چراکه به دنبال این انکار، هرگونه موضوع خاص برای ادراک عقلانی انکار می‌شود. عقل تنها قوه‌ای است که می‌تواند میان عوارض و مشخصات (که توسط حس درک می‌شوند)، و موضوع این عوارض، تمایز قائل شود. انکار این تمایز، به انکار جوهر و نیز متافیزیک - به عنوان جست‌وجوی غایی واقعیت - می‌انجامد. وجود جوهر حس نمی‌شود، بلکه با استدلال عقلی به اثبات می‌رسد.

ارسطو در کتاب *متافیزیک* (کتاب ۶، فصل ۲)، از چهار نوع «موجود» سخن می‌گوید:

(۱) موجود به معنای حقیقت یا صدق؛

(۲) موجود بالعرض؛

(۳) موجود بنا به قوه و فعل؛

(۴) موجود به معنای مقولات.

ارسطو، برخلاف افلاطون، حقیقت را امری عینی که به مشاهده درمی‌آید نمی‌داند، بلکه آن را امری ذهنی می‌داند؛ بنابراین، از نظر او، موجود به معنای صدق و کذب، موجود عینی نیست، بلکه موجود ذهنی است که از آن در منطق بحث می‌شود. موجود بالعرض، واقعی شمرده نمی‌شود و هیچ‌گاه موضوع تأمل و اندیشه قرار نمی‌گیرد. اعراض معلول نیستند و از سلسله ضروری علل، و از روند ضروری کون و فساد، خارج هستند. اعراض بر ماده عارض می‌شوند؛ از این‌رو، صور محض - که فاقد ماده هستند - عرض ندارند. همچنین، از نظر ارسطو، «قوه» نقطه مقابل فعلیت و تحقق است و به خودی خود، و بدون در نظر گرفتن فعلیت، موجود نیست؛ اما فعلیت نیز مساوق صورت و ذات اشیا است. از این‌رو، بحث از قوه و فعل به بحث از ذات و ماهیت اشیا (که منحصر در مقولات ده‌گانه است) منتهی می‌شود. اما موجود به معنای مقولات از همه انواع دیگر موجودات مهم‌تر است؛ زیرا ارسطو همه موجودات را به ده مقوله تقسیم می‌کند و بدین ترتیب، موجود را مقسم مقولات می‌داند.

ارسطو، مابعدالطبیعه را علم به وجود می‌داند؛ اما وجود را به عنوان جوهر در نظر می‌گیرد. از نظر او، جواهر موجودات حقیقی‌اند و اعراض دارای وجود مستقل نیستند؛ از این رو، به درستی می‌توان مابعدالطبیعه را علم به جوهر تعریف کرد، زیرا جوهر همه صور وجود را دربر می‌گیرد. ارسطو مقولات ده‌گانه را مقولات وجود می‌داند و موجود را به تقسیم اولی، به جوهر و عرض تقسیم می‌کند؛ به نحوی که موجود واقعی جوهر است و موجود به معنای اولی و نخستین بر جوهر حمل می‌شود و بقیه مقولات، تا جایی که اعراض جوهر به شمار می‌روند، موجودند.

اما، در بحث از جوهر، کتاب **متافیزیک** ملاک‌هایی را برای جوهر مطرح کرده که با آنچه در کتاب **مقولات** معرفی شده، اندکی متفاوت است. در کتاب **مقولات**، جوهر بر اساس در چیزی نبودن و بر چیزی گفته نشدن تعریف، و در نهایت بیان شده است که هر جوهر نخستین باید یک «این» خاص باشد؛ اما در کتاب **متافیزیک**، گویی «این» خاص بودن و جدایی‌پذیر بودن، به عنوان اصلی‌ترین ملاک‌ها مطرح گشته و بدین ترتیب، همه گزینه‌های احتمالی جوهر بودن، با این دو ملاک سنجیده شده‌اند. در فصل سوم از کتاب **زنا**، مواردی که ممکن است عنوان «جوهر» بر آنها اطلاق گردد بررسی می‌شوند: (۱) چیستی؛ (۲) کلی؛ (۳) جنس؛ (۴) موضوع.^(۲۸) گفتنی است که مراد از خود موضوع می‌تواند یکی از ماده، صورت، و یا ترکیب این دو باشد.^(۲۹) اما جنس، مثالی از کلی است و ذات، همان صورت. بنابراین، بحث از جوهر در چهار مورد زیر خلاصه می‌شود: ماده، مرکب از ماده و صورت، صورت، و کلی.

برطبق معیار **مقولات**، ماده باید جوهر باشد؛ زیرا نه در چیزی است و نه بر چیزی گفته می‌شود. این در حالی است که ارسطو در **متافیزیک**، آشکارا، از معیارهایی که در **مقولات** برای جوهر مطرح کرده است بازگشت می‌کند؛ چراکه ماده را جوهر نمی‌داند.^(۳۰) بر این اساس، او ملاک جدیدی را برای جوهر بودن ارائه می‌کند که عبارت است از: جدا

بودن.^(۳۱) شاید مراد وی از «جدا بودن» آن باشد که برای تبیین وجود جوهر، به تبیین وجود دیگری نیاز نداریم.^(۳۲)

ماده، چون جداشدنی و «این» خاص نیست، نمی‌تواند جوهر باشد. همچنین، ماده - به خودی خود - شناختنی نیست.^(۳۳) اما در بحث از مقولات گذشت که جست‌وجوی جوهر، جست‌وجوی هویت‌های استقلالی است و ماده نخستین (چون قوه محض شمرده می‌شود) و ماده ثانوی (چون نسبت به فعلیت آینده‌اش قوه به حساب می‌آید) فاقد هویت و ناشناختنی است. با این حال، مشکل دیگری که خودنمایی می‌کند این است که چگونه می‌توان پذیرفت که معرفت واقعی به جوهر نخستین تعلق می‌گیرد؛ در حالی که جوهر نخستین «این» خاص و در نتیجه جزئی‌اند، اما معرفت واقعی کلی است؟!^(۳۴) در بحث از «صورت»، به این اشکال خواهیم پرداخت.

در مورد مرکب از ماده و صورت نیز باید گفت که هر مرکبی، از اجزای خود متأخر است؛ چراکه تا اجزا نباشند، مرکب تحقق پیدا نخواهد کرد. از این‌رو، بحث از مرکب باید پس از بحث از ماده و صورت قرار بگیرد. اما، از نظر ارسطو، ماده نمی‌تواند جوهر باشد؛ پس لازم است که به بحث از صورت بپردازیم.

در **متافیزیک**، پرداخت فراوانی به ترکیب جزئیات - از ماده و صورت - انجام گرفته است. حال، این سؤال مطرح می‌شود که جوهر فردی، که در تشریح کتاب **مقولات** از آنها بحث شد، جوهر نخستین بودن خویش را به کدام یک از این اجزا (ماده یا صورت) مدیون هستند؟ به عبارت دیگر، کدام یک از ماده و صورت باعث می‌شود که جوهر نخستین به «این» خاص تبدیل شود؟ می‌دانیم که ماده، جهت قوه و عدم شمرده می‌شود و صورت، جهت فعلیت اشیا به شمار می‌رود. ماده، بالقوه، «این» است؛ در حالی که صورت، بالفعل، «این» است. از این‌رو، ماده چیزی نیست که بخواهد جوهریت جوهر را سبب شود. در مقابل، «این» خاص، همان صورت قلمداد می‌شود،^(۳۵) و جوهر نخستین

بودن شیء به واسطه صورتش است. بدین ترتیب، هم مرکب از ماده و صورت «این» است و هم صورت. البته، مرکب در «این» بودن مدیون صورت خود است. در واقع، «این» بودن از «جوهر نخستین» در مقولات به «صورت» در متافیزیک منتقل شده است.

حال به اشکالی که اندکی قبل مطرح کردیم باز می‌گردیم: اگر جست‌وجوی جوهر جست‌وجوی هویت استقلالی است و در پی شناخت آن هستیم، و اگر ماده بدان لحاظ جوهر نیست که ناشناختنی است،^(۳۶) پس چگونه می‌توان به صورت جزئی - که حقیقتاً جوهر است - معرفت پیدا کرد؛ در حالی که ارسطو نیز همچنان این سنت سقراطی را حفظ می‌کند که معرفت کلی است؟ شایان ذکر است که ارسطو در موارد بسیاری، جوهر بودن کلیات را رد می‌کند و همواره تأکید می‌ورزد که جواهر، جزئی و فردند. اصلی‌ترین دلیل ارسطو بر این مدعا آن است که کلیات، «این» نیستند؛ بلکه «چنین» هستند. «هیچ‌یک از چیزهایی که محمول‌های مشترک‌اند، نه بر "این چیز در اینجا"، بلکه بر "چنین چیز" دلالت دارند.»^(۳۷) شاید بهترین پاسخ ممکن برای این اشکال آن باشد که درست است که صورت‌ها در افراد متعددند، مثلاً سقراط و کالیاس دو انسان‌اند، اما صورت انسانی در این افراد واحد است؛ البته نه به وحدت عددی، بلکه در دانش و تعریف واحد و تقسیم‌ناپذیر شمرده می‌شود. این بیان نزدیکی بسیاری به بیان حکمای مسلمان در مورد کلی طبیعی دارد، که نه کلی و نه جزئی است؛ بلکه در طبیعت در ضمن افراد جزئی وجود دارد و متعدد است، اما در ذهن به نحو کلی و انقسام‌ناپذیر وجود دارد. در نزد ارسطو نیز صورت در ضمن افراد و متعدد وجود دارد، اما صورت‌هایی که در ضمن یک نوع قرار می‌گیرند دارای مفهوم و تعریف واحدی هستند؛ از این‌رو، کلی و مشترک‌اند و می‌توانند متعلق معرفت واقع شوند. ذهن انسان به گونه‌ای است که قابلیت انتزاع کلیات از جزئیات را دارد، و البته این عمل (انتزاع) را عقل بالقوه خودمان انجام می‌دهد.^(۳۸)

اما مشترک بودن صورت میان افراد نوع واحد نباید سبب شود که بپنداریم صورت

کلی است. گفتیم که از نظر ارسطو، کلی هرگز نمی‌تواند جوهر باشد.^(۳۹) این امر دقیقاً با جوهر خواندن جواهر ثانوی در مقولات تناقض دارد. ارسطو استدلال می‌کند که کلیات، چون «این» خاص نیستند، جوهر نخواهند بود؛ اما خود وی، در مقولات، دسته اول از موجودات را که در چیزی نیستند، ولی بر چیزی گفته می‌شوند، «جوهر ثانوی» می‌نامد.

نتیجه‌گیری

تفاوت دیدگاه در کتاب‌های مقولات و متافیزیک به گونه‌ای است که به نظر می‌رسد که در متافیزیک، با افزایش تعداد ملاک‌های جوهر و در نتیجه گسترش مفهومی جوهر، مصادیق محدودتری تحت عنوان «جوهر» قرار می‌گیرند. از این‌رو، در متافیزیک، مواردی چون ماده یا کلیات - که طبق معیارهای مقولات باید جوهر محسوب شوند - از شمار جواهر خارج می‌مانند.

همان‌طور که گذشت، مقولات و متافیزیک حاصل دو رویکرد نسبتاً متفاوت‌اند: در مقولات، بیان جنبه‌های منطقی و مفاهیم اشیا دنبال می‌شود؛ از این‌رو، کتاب یادشده به کلیات ذهنی هم، از آن جهت که در موضوعی نیستند، عنوان «جوهر» را داده است. اما کتاب متافیزیک، صرفاً، جنبه فلسفی و مابعدالطبیعی دارد. در متافیزیک، نقش جواهر ثانوی، که در مقولات ذهنی‌اند، به صورت - که مشترک است - واگذار می‌شود. این صورت، با اینکه میان افراد نوع واحد مشترک است و بدین وسیله معرفت کلی را تصریح می‌کند، خود یک «این» خاص است و جوهریت مرکب را سبب می‌شود.

مقایسه آموزه «جوهر» در دو کتاب مقولات و متافیزیک ارسطو □ ۱۶۹

پی‌نوشت‌ها

1. Met. 983b8.

ترجمه متون مربوط به کتاب *مابعدالطبیعه* ارسطو از ترجمه شرف‌الدین خراسانی نقل شده است. (ارسطو، *متافیزیک*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی).

2. Met.1028b4.

3. Werner Jaeger.

4. Cat.11b14.

5. Met.1003a33, 1017a24, 1028a11.

۶- فردریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبی، ص ۱۶۴-۱۷۰.

۷- همان، ص ۳۲۲.

۸- حروف «κτ» پسوندی است که اگر بر اسمی وارد شود، از آن اسم، معنای علم به همان اسم برخواهد آمد.

9. Sir David Ross, *Aristotle*.

10. Cat. 1a20-1b5.

11. Cat.2a15.

12. Cat.2b 7-11.

13. Cat. 2b21.

14. Cat. 3a6.

15. Cat. 3b15.

16. Cat. 3b24.

17. Cat. 3b33.

18. Cat. 4a10.

۱۹- البته، ظاهراً، این بیان ارسطو ناظر به زبان یونانی است؛ زیرا ممکن است که در زبان دیگری، اشتقاق نه به واسطه پسوندها بلکه به واسطه جابه‌جایی حروف با تغییر در ساختار کلمه صورت گیرد.

20. Cat. 1a 1-15.

21. Met.1017a23.

22. Met.1045b28.

23. Jonathan Barnes, *Metaphysics*, ed. by Jonathan Barnes, *The Cambridge Companion to Aristotle*,

pp. 76-77.

24. Met.1028a14.
25. Met. 1028a25.
26. Met. 1029a6.
27. Met. 1028b2-4.
28. Met. 1028b33-38.
29. Met. 1029a4.
30. Met.1029a27.
31. Met 1029a28,1070b36.
32. Jonathan Barnes, *Metaphysics*, p. 91.
33. Met. 1036a9.
34. Jonathan Barnes, *Metaphysics*, p. 90.
35. Met.1032b2.
36. Met.1036a9.
37. Met.1039a1.
38. A. C. Liloyd, *Form and Universal in Aristotle*, pp. 55-56.
39. Met. 1038b8.

مقایسه آموزه «جوهر» در دو کتاب مقولات و متافیزیک ارسطو □ ۱۷۱

منابع

- ارسطو، *متافیزیک*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، حکمت، چ سوم، ۱۳۸۴.
- کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبیوی، تهران، سروش، چ پنجم، ۱۳۸۵.
- Barnes, Jonathan, *Metaphysics*, ed. by Jonathan Barnes, [*The Cambridge Companion to Aristotle*], Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- Lloyd, A. C, *Form and Universal in Aristotle*, Liverpool, Francis Cairns, 1981.
- Ross, Sir David, *Aristotle*, London, Routledge, 1995.

سایر منابع

- اکریل، ال. جی. *ارسطوی فیلسوف*، ترجمه علیرضا آزادی، تهران، حکمت، ۱۳۸۰.
- ایلخانی، محمد، «نظریه تشابه در یونان»، *فلسفه*، ش ۱۲، پاییز و زمستان ۱۳۸۵.
- قوام‌صفری، مهدی، *نظریه صورت در فلسفه ارسطو*، تهران، حکمت، ۱۳۸۲.
- نوسبام، مارتا، *ارسطو*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰.
- Aristotle, *Categories*, Translated by J. L. Ackrill, ed. by Jonathan Barnes, *Complete Works of Aristotle*, Princeton, Princeton University Press, 1995.
- Aristotle, *De Interpretatione*, Translated by J. L. Ackrill, ed. by Jonathan Barnes, *Complete Works of Aristotle*, Princeton, Princeton University Press, 1995.
- Jaeger, Werner Wilhelm, *Aristotle, fundamentals of the History of His Development*, Oxford University Press, 1984.
- Kung, John, *Aristotle on Being is Said in Many Ways*, ed. by Loyd P. Gerson, [*Aristotle critical Assessments*], London, Routledge, 1999.
- Politis, Vasilis, *Aristotle and the Metaphysics*, London, Routledge, 1981.

صفحة ١٧٢ سفيد