

مفهوم‌شناسی اوسیا در اندیشه ارسطو

اسحاق طاهری سرتشنیزی*

چکیده

ارسطو با نکته‌سنجی در نظریه «اصل نخستین» و نظریه افلاطونی «مثُل»، نظریه اوسیا را ارائه کرده و آن را اساس، هستی‌شناسی خود قرار داده است. اما این نظریه، در معرض نقادی‌های دقیق واقع شده است. در این مقاله، ضمن بیان چگونگی پیدایش این نظریه، برخی اشکالات مفهوم‌شناختی این نظریه را بر پایه سخنان ارسطو نشان می‌دهیم. «عدم حمل بر موضوع» و «عدم وجود در موضوع»، به عنوان دو ویژگی اساسی اوسیا، از قبیل توصیف به اعم است؛ پذیرش اعداد در عین وحدت عددی اوسیا نیز پذیرفته نیست؛ زیرا این مطلب متفرع بر تمایز ویژگی نفسی و ویژگی نسبی شیء است و ارسطو چنین تمایزی را تبیین نکرده است.

کلیدواژه‌ها: ارسطو، اوسیا، اصل نخستین، آرچه، حمل بر موضوع، موجود در موضوع.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

نظریه ارسطو درباره اوسیا (جوهر)^۱ همواره در عرصه پژوهش فلسفی مورد توجه بوده است. این نظریه، مبحث کانونی، و دشوارترین مسئله هستی‌شناسی ارسطو را تشکیل می‌دهد. اما به رغم ابهام و دشواری خاص، بنیاد هستی‌شناسی فلسفه اسلامی و فلسفه مدرسی بر پایه آن شکل گرفته و پیش رفته است. در اعصار میانی و قبل از آن، صرف نظر از واکنش‌های کسانی چون غزالی، این نظریه چندان مورد نکته‌سنجی و خرده‌گیری واقع نشده است، ولی پس از آن، در دنیای غرب در معرض مطالعات نقادانه قرار گرفته و نگرش‌های متفاوتی را موجب شده است. راسل مسئله «اوسیا» را خطایی مابعدالطبیعی تلقی می‌کند که از اسناد ساختار جمله مرکب از نهاد و گزاره بر ساختار جهان حاصل شده است. (Russel, 1961, p. 202) کسانی چون دیوید راس از شارحان بزرگ ارسطو (Ross, 2005, p. 172) و وال (۱۳۷۰، ص ۷۳) مفهوم اوسیا را، برخلاف ادعای ارسطو، متضمن اضافه دانسته‌اند.

نگارنده با توجه به مایه‌های هستی‌شناختی‌ای که فلسفه اسلامی را در پیوند با فلسفه ارسطو قرار می‌دهد، و نیز نظر به لزوم بازشناسی فلسفه ارسطو به منظور دریافت صحیح سهم اخلاف وی در تولید و تطور فکر فلسفی، یکی از مسایل مربوط به این نظریه را مطمح نظر قرار داده است. اینکه: معنا و مفهوم فلسفی اوسیا در واقع چیست، این نظریه چگونه به اندیشه ارسطو راه یافته است، و او چه مقاصدی را ذیل این عنوان دنبال می‌کند؟

۱. تبارشناسی پرسش از اوسیا

ارسطو در تعبیری می‌گوید:

در واقع، آنچه که از دیرباز و اکنون و همیشه جست‌وجو شده و خواهد شد، و همیشه مایه سرگشتگی است، این است که: موجود چیست؟ و این بدان معناست که: اوسیا چیست؟ (Aristotle, 1991, *Metaphysics*, 1028 b 2-4)

این سخن ارسطو دورنمایی از هستی‌شناسی فلسفی را در بر دارد و اندیشه ارسطو را در پیوند عمیق با پیشینیان قرار می‌دهد. تصریح ارسطو به دشواری مسئله «موجود» برای پیشینیان، حائز اهمیت است و حس کنجکاوی انسان را نسبت به چگونگی برخورد آنان با این مسئله برمی‌انگیزد. افزون بر آن، ارسطو نسبت به خود و آیندگان نیز در این باره داوری می‌کند و این مسئله را مسئله دشوار و فراروی همگان می‌داند. حاصل سخن اینکه پرسش از هستی یا موجود، تاریخی دارد که نمی‌توان برای آن آغاز و انجامی را تعیین کرد.

چنین نگرشی درباره پرسش از «هستی»، از جامع‌نگری و حزم‌اندیشی ارسطو حکایت دارد؛ معیاری که در این سخن برای راه یافتن به مسایل فلسفی ارائه می‌شود، جالب توجه است. فیلسوف در فلسفه‌ورزی ناگزیر از احضار پیشینیان برای فهم صحیح مسایل فلسفی است؛ او می‌بایست به تأثیری که پیشینیان بر مسایل گذاشته‌اند، و نیز به دغدغه‌های ذهنی آنان پی ببرد. ارسطو مسئله وجود را حاصل تعامل افکار پیشینیان می‌داند و بر این اساس، آن را در تاریخ ردیابی می‌کند. (Ibid., 1028, b27-33)

مطلب دیگر در سخن ارسطو، ناظر به یک «معادل‌سازی» است؛ او پرسش از «هستی» را، در واقع، پرسش از «اوسیا» دانسته است. این بخش از سخن وی، نیز حائز اهمیت است؛ زیرا کاربرد «اوسیا» در این معنای فلسفی پیشینه‌چندانی ندارد و قبل از ارسطو، تنها در آثار افلاطون در مواردی بسیار محدود و اندک به کار رفته است که به مواردی از آن اشاره خواهد شد. در اینجا به راستی این پرسش مطرح می‌شود که: سبب توجه ارسطو به این واژه چیست و او با استخدام آن چه هدفی را دنبال می‌کند؟ آیا لفظ «موجود» از نظر ارسطو وافی به مقصود نبوده است؟ از نظر معنای فلسفی، ارسطو چه تناسبی بین «موجود» و «اوسیا» تشخیص داده است که پرسش از «موجود» را عبارت از پرسش از «اوسیا» می‌داند؟

در سخن ارسطو ناظر به پرسش از «موجود» یا «اوسیا» به قدمت تاریخی این پرسش نیز اشاره شده است؛ اینک باید دید که پیشینیان چگونه و تحت چه عنوانی به طرح این پرسش پرداخته‌اند. بدین منظور، پرسش مهم نخستین فیلسوفان یونان را باید

جست‌وجو کرد. آن‌گونه که از گزارش‌های ارسطو به دست می‌آید پرسش اصلی نخستین فیلسوفان یونان، پرسشی ناظر به اصل یا ماده نخستین (آرخه = ἀρχή) بوده که برای نخستین بار طالس (۵۴۶-۶۲۴ ق. م.) آن را مطرح کرد. نخستین مسئله‌ای که نظر فیلسوفان را به خود معطوف ساخته است، تغییرات و دگرگونی‌های مشهود در طبیعت است. اصولاً چگونه می‌توان از تغییر و دگرگونی سخن گفت؟ چنین به نظر می‌رسد که مفهوم تغییر متضمن نوعی تناقض باشد؛ زیرا وقتی گفته می‌شد که چیزی تغییر می‌کند، این تعبیر مستلزم دو امر است: ۱. امری ثابت که بتوان حرکت را به آن نسبت داد؛ اگر امری ثابت و منزه از دگرگونی در میان نباشد، که بتوان حرکت را به آن نسبت داد، سخن گفتن از حرکت ممکن نخواهد بود؛ ۲. امر یا امور دگرگون‌شونده و متغیر نسبت به امر نخست. بر این اساس، شیء، در ذات ثابت، ولی در اوصاف و حالات دگرگون است؛ اما چگونه می‌توان به تبیین این امر مبادرت ورزید؟

طالس درصدد تبیین این دگرگونی‌ها پرسشی پیش کشید که پرسش از «اصل نخستین» نام گرفت. این پرسش از جهات گوناگون در تاریخ فلسفه اهمیت دارد و، چنان‌که از ارسطو نقل شد، بازتاب این اهمیت در نظریه وی درباره اوسیا نیز مشهود است. شرفالدین خراسانی در اشاره به اهمیت این مسئله می‌گوید: «آنچه بیش از هر چیز، طالس را به عنوان نخستین فیلسوف، می‌شناساند، نظریه وی درباره شناخت سرچشمه هستی و اصل نخستین است». (خراسانی، ۱۳۷۰، ص ۱۲۷) از این منظر، طالس نخستین کسی است که درصدد یافتن منشأ پیدایش اشیا برآمده و از این طریق باید او را پیش‌گام ارسطو در نظریه اوسیا دانست. اما برای توجه به پیوند این دو نظریه می‌بایست معنا و مفهوم «اصل نخستین» روشن شود.

معنای «اصل نخستین» را ما در آثار ارسطو می‌یابیم؛ اصل نخستین چیزی است که همه موجودات از آن هستند و نخست از آن پدید می‌آیند و سرانجام در آن تباه می‌شوند.^۲ (Aristotle, 1991, 983b 8-9) بدیهی است که این پرسش بر اساس باور به لزوم وجود اصل و منشأ برای پدیده‌های طبیعی معنا پیدا می‌کند؛ به تعبیر دیگر، مفهوم علت در چنین نظریه‌ای حضور دارد و به عنوان امری مسلم و قطعی پذیرفته شده

است. بر همین اساس است که ارسطو نظریه خود درباره علل چهارگانه را نیز از همین اصل استخراج کرده است.

در پاسخ به پرسش اصل نخستین، دیدگاه‌های مختلفی مطرح شده است؛ برخی مانند طالس، اصل نخستین را واحد (آب، هوا یا بی‌کرانگی) و برخی کثیر دانسته‌اند؛ و از گروه اخیر نیز برخی مثل امپدوکلس (۴۳۰-۴۹۰ ق. م.) اصول نخستین را محدود (عناصر چهارگانه) و برخی دیگر مثل لوقیوس (نیمه نخست سده پنجم قبل از میلاد) و دموکریتوس (۳۷۰-۴۶۰ ق. م.) آن را نامحدود (ذرات تجزیه‌ناپذیر) دانسته‌اند. ویژگی فیلسوفان طبیعی قبل از سقراط آن است که اصل نخستین را امری مادی دانسته و آن را در دل طبیعت جست‌وجو می‌کنند. از این منظر، تغییر و تحولات طبیعی بر پایه یک امر مادی و بنیادی صورت می‌گیرد و در جریان آن، پیدایش، رشد و تباهی پدیده‌ها به وقوع می‌پیوندد.

پس از آن، در روزگار یونان باستان شاهد چهار مرحله تحول در نظریه اصل نخستین هستیم؛ در مرحله نخست، پارمنیدس (نیمه نخست سده پنجم قبل از میلاد) مفهوم فلسفی «وجود» را طرح می‌کند. از نظر وی، «موجود» امری پایدار است که نه به وجود آمده است و نه فساد و تغییر می‌پذیرد (Zeller, 1881, I, pp. 584-87); گمپرتس در اشاره به ثبوت و پایداری «موجود» پارمنیدس می‌گوید:

این «موجود»، ماده‌المواد است که برخلاف ماده نخستین طالس و آناکسیماندر و آناکسیمنس و هراکلیت، تعینات گوناگون نمی‌پذیرد. ... «موجود» او مقدمات پیدایی اندیشه‌های وجودشناسان بعدی را فراهم آورده است. (گمپرتس، ۱۳۷۵، ۱، ص ۱۹۲-۱۹۳)

او مآل تغییر و دگرگونی را به «آنچه هست» و «آنچه نیست» باز می‌گرداند که به ترتیب عبارت‌اند از آتش و خاک. (Aristotle, 1991, *On Generation and Corruption*, 318B 7-8) در واقع، پارمنیدس با تبیین تصور «موجود» و ارجاع پیدایش و دگرگونی به آن، نظریه اصل نخستین را چند گام پیش برد و در پیدایش نظریه اوسیا سهم بیشتری را ایفا کرد. «پیوستگی ذاتی» هستی و «پایداری» آن نزد این فیلسوف بیان می‌شود و این مفهومی است که در اوسیای ارسطو ملحوظ است؛ بنابراین، بین مفهوم ارسطویی

اوسیا و تصور پارمنیدس از «موجود»، نزدیکی وجود دارد و همین قرابت سبب می‌شود ارسطو پرسش از «موجود» را همان پرسش از «اوسیا» بداند. بر این اساس، ارسطو بر نظر پارمنیدس صحنه می‌گذارد و می‌گوید:

بر عکس، به نظر می‌رسد که پارمنیدس، گاه، با بینش بیشتری سخن می‌گوید. زیرا با وجود آنکه معتقد است که «ناموجود» در برابر «موجود» هیچ ارزشی ندارد، می‌گوید که موجود بالضروره واحد است و هیچ چیز دیگر نیست. (Aristotle, 1991, *Metaphysics*, 986b27-29)

در مرحله بعد، نظریه ذره (اتمیسیم) از سوی لوکیوس و دموکریتوس شکل گرفت؛ از این منظر، بنیاد پدیده‌های طبیعی را ذرات بی‌شمار و تجزیه‌ناپذیر که در خلأ حرکت می‌کنند و از جهت شکل، ترتیب و وضع با هم متفاوت‌اند، تشکیل می‌دهد. (Ibid., 985b3-15) در واقع اصحاب نظریه ذره دو ویژگی «پیوستگی» و «پایداری» موجود پارمنیدس را اخذ کردند و در بنیاد اجسام طبیعی، ذرات را مصادیق آن دانستند.

در مرحله سوم، افلاطون نظریه اصل نخستین را در قالب نظریه مُثُل طرح کرد. افلاطون در رساله سوفیست پس از تجزیه و تحلیل‌هایی که بر روی «لاوجود» و «وجود» به عمل می‌آورد، دیدگاه فیلسوفان طبیعی را مردود می‌شمارد. از نظر وی، طرفداران نظریه اصالت ماده ناچارند همه امور متعلق به نفس و حتی مهم‌ترین و گران‌بهاترین آنها، از قبیل فضیلت و عدالت را لاوجود و غیرواقعی تلقی کنند. او از این طریق به نتیجه می‌رسد که اصل موجودات طبیعی، غیرمادی و در عالم مُثُل است. (Plato, 1997, *Sophist*, 243b-261b) در این تحول، افلاطون بیشتر از واژگان «وجود» و «موجود»، بهره برده است و البته هموست که در طرح و بررسی مسئله وجود و موجود برای نخستین بار از واژه اوسیا بهره می‌برد، گرچه این بهره‌گیری با وسعت نیست.

چون این فیلسوف قبل از ارسطو به کاربرد اوسیا مبادرت کرده و زمینه را برای شاگردش فراهم کرده است، فهم تصور وی از معنای این واژه اجتناب‌ناپذیر است. افلاطون در محاوره/توفرون این واژه را به کار می‌برد؛ در آنجا از اتوفرون سؤال می‌شود: «خلوص چیست؟». او در پاسخ می‌گوید: چیزی است که همه خدایان آن را

دوست دارند. سپس سقراط ضمن داوری در خصوص پاسخ داده‌شده، مفهوم روشنی ارائه می‌کند و می‌گوید: اتوفرون تنها چیزی را در پاسخ ذکر کرد که نشانه‌ها و اوصاف ظاهری و خارجی خلوص را توصیف کرد و نتوانست «اوسیا»ی آن را ذکر کند. (Ibid., *Euthyphro*, 11a4-b1) منظور خود خلوص و امری است که سبب می‌شود خدایان آن را دوست بدارند. در این گفت‌وگو مفهوم اوسیا به تقریب همان معنایی است که ارسطو در مقولات منطق از آن بهره برده است؛ اما افلاطون سپس در رساله فیدو معنای اوسیا را متحول می‌کند؛ در آنجا سقراط صورت‌هایی را معرفی می‌کند که از آن جمله «خود» عادل و «خود» زیبا است. (Ibid., *Phaedo*, 65d4-8) او این دو را اوسیای چیزهای دیگر می‌خواند. (Ibid., 65d13) چیزهای دیگر که، برای مثال، عادل یا زیبا هستند تنها به واسطه مشارکت در این دو اوسیا، عادل و زیبا شده‌اند. (Ibid., 101c3-4) به این معنای دوم، هر یک از صورت‌ها اوسیا (Ibid., 76d9, 77a2). یک «موجود» یا «واقعیت» (Ibid., 78d1)، «پایدار» و «تغییرناپذیر» (Ibid., 78d1-7) خوانده می‌شوند. افلاطون، در رساله جمهوری نیز همین مفهوم را از اوسیا به دست می‌دهد؛ او در آنجا درباره کلیت صور سخن می‌گوید ولی صورت «خیر» را استثنا کرده است. (Ibid., *Republic*, VI, 509b8-9) او همچنین در بخشی از سخنانش، اوسیا را در معنای سوم برابر با «هستی» مخالف با «صیورت» به کار برده است. (Ibid., VII, 525b5, 525c6, 526e6 & 534a3)

ارسطو، همان‌گونه که روشن خواهد شد، در هستی‌شناسی معنایی از اوسیا اراده کرده است که معنای سوم افلاطون را در بر می‌گیرد. با این تفاوت که افلاطون تعبیری از هستی ارائه می‌کند که تنها موجودات عالم مثال را شامل شود. زیرا عالم طبیعت یکسره صیور است و اطلاق هستی بر آن روا نیست. بر این اساس، در واقع، معنای سوم به همان معنای دوم بازگشت می‌کند و «مثال» مصداق راستین اوسیا دانسته می‌شود.

قبل از ورود به چهارمین مرحله تحول، لازم است مایه مشترک در اغلب گونه‌های مختلف تحول مورد توجه واقع شود. در اغلب موارد، و با وجود اختلاف در مصداق، وجود امری ثابت که منشأ پیدایش پدیده‌های طبیعی است مسلم دانسته شده است. این امر ثابت در قیاس با غیر، مفهوم پیدا می‌کند. به بیان دیگر، وقتی پرسش از «اصل» نخستین است، اصل، نسبت به غیر خود معنا و مفهوم پیدا می‌کند. اگر پای غیر در میان

نباشد، اصل و غیر مطرح نخواهد شد. مطلب دیگر اینکه اختلاف در مصداق اصل نخستین، منبعت از پاسخی است که هر فیلسوف به پرسش از «چیستی» آن می‌دهد. این پاسخ نیز بنا بر ملاحظات از قبیل «ثبات» در باب ویژگی‌ها و بایسته‌های اصل نخستین، تنظیم می‌شود و سرانجام در اثنای این تحولات است که مفهوم فلسفی «موجود» شکل می‌گیرد و سبب می‌شود که فیلسوفان درصدد یافتن مصداق یا مصادیق راستین این مفهوم برآیند.

۲. جهت‌گیری خاص ارسطو در نظریه اصل نخستین

ارسطو هنگام طرح و بررسی نظریه اصل نخستین متوجه دو امر شده است؛ یکی لزوم وجود امری ثابت و بنیادی، و دیگری «چیستی» آن. (Aristotle, 1991, 987a20) او در پژوهشی که در این زمینه صورت می‌دهد، دو مسئله مهم و اساسی را منظور کرده و، برخلاف پیشینیان، می‌کوشد این دو را در پیوند عمیق با یکدیگر حفظ کند. یکی از این دو، مسئله تغییر و دگرگونی است و دیگری مسئله این‌همانی.

بیان مطلب اینکه از نظر ارسطو، جست‌وجوی «هستی» فیلسوف را ملزم به تبیین دگرگونی‌ها می‌کند؛ برای مشخص کردن آن چیزی که دگرگونی بر پایه آن صورت می‌گیرد و در طول همه تغییرات پایدار می‌ماند، باید چیزی مشخص شود که هویت قطعی دارد؛ چیزی که می‌توان به پرسش از چیستی آن پاسخ گفت و آن قدر ساخت پیدا کرده و پابرجاست که می‌تواند موضوع قضیه‌ای درباره تغییر باشد. به همین ترتیب، وقتی بنا باشد راجع به پرسش از «چیستی» سخن گفته شود، می‌بایست چیز پایداری را به میان آورد، نه چیزی را که پیش از اتمام سخن درباره چیستی آن، نابود شود و از میان برود. (مگی، ۱۳۷۷، ص ۶۶)

ارسطو می‌پرسد که آن امر ثابت و پایداری که در طول تغییر و دگرگونی باقی است و مبنای سخن ما را درباره تغییر و دگرگونی تشکیل می‌دهد، چیست؟ پرسش دیگر ارسطو، ناظر به مسئله «این‌همانی» است؛ ذیل این پرسش، ارسطو درصدد شناسایی و معرفی عناصری است که موجب هویت شیء است؛ عناصری که با وجودشان، شیء آن است که هست و با فقدانشان شیء دیگر آن شیء نیست.

منهوم شناسی اوسیا در اندیشه ارسطو

البته عنصر یا عناصری که پاسخ این دو پرسش را تشکیل می‌دهند، دقیقاً یکسان‌اند؛ عناصری هستند که دو نقش ایفا می‌کنند: یکی اینکه به عنوان عاملی پایدار موضوع دگرگونی‌اند و دیگر اینکه هویت‌بخش شیء‌اند. سبب این امر لزوم ثبوت و قطعی بودن موضوع و عامل هویت‌بخش شیء، هر دو است.

فلاسفه پیش از ارسطو، این دو پرسش را در ارتباط با هم مطرح نمی‌کردند و اغلب تنها به یکی از این دو توجه داشتند. نخستین فیلسوفان چون می‌دیدند که پدیده‌های عالم ماده، از ماده به وجود می‌آیند و وقتی هم که از بین می‌روند، بقایای آن به صورت ماده برجا می‌ماند، به نتیجه رسیده بودند که ماده مبدأ اساسی تغییر است و باز نتیجه می‌گرفتند که همه چیز در اساس ماده است. سپس گروهی دیگر، منشأ حرکت را نیز به آن افزودند (Aristotle, 1991, 987a1-8) و سرانجام از «چیستی» به طور سطحی سخن به میان آوردند. آنها گرچه پرسش از «چیستی» را نیز آغاز کردند، چندان به ژرفای آن پی نبردند. ارسطو در اشاره به این مطلب می‌گوید:

آنها بحث و تعریف چیستی را نیز آغاز کردند؛ اما بسیار ساده به آن پرداختند، تعاریف آنها سطحی بود، و تصور می‌کردند آنچه تعریف مورد نظر بر آن می‌شود اوسیای آن چیز است. (Ibid., 987a20-22)

همچنین جایی دیگر ضمن اشاره به این جهت نقصان در اندیشه فیلسوفان طبیعی می‌گوید:

اما چیستی یا اوسیا را هیچ یک از آنها به طور مشخص بیان نکرده‌اند؛ بیش از همه، کسانی به آن اشاره می‌کنند که به مُثُل باور دارند. زیرا ایشان نه مُثُل را ماده محسوسات، و نه واحد را ماده مُثُل می‌دانند، بلکه مُثُل را چیستی همه چیزهای دیگر، و واحد را چیستی مُثُل می‌شمارند. (Ibid., 988a29-989b6)

ارسطو با این ذهنیت نظریه اصل نخستین را به نظریه اوسیا دگرگون می‌کند. البته در پایان می‌بایست در اینکه آیا او در این امر توفیقی داشته است یا نه، به داوری نشست.

۳. تحول ارسطویی در نظریه اصل نخستین

ارسطو با جهت گیری خاصی، که ذکر آن گذشت، نظریه اصل نخستین را دست خوش تغییر و دگرگونی کرد؛ نظر به مفهوم واژه اوسیا در این تحول، نخست لازم است در این بخش از نوشتار، واژه شناسی «اوسیا» و معنای لغوی آن را از نظر بگذرانیم؛ واژه «اوسیا» (οὐσία) از مصدر «ایمی» (εἰμί) به معنای «بودن، وجود داشتن، رخ دادن، حاضر بودن، مصداق یا فرد عینی بودن»^۴ است (Liddell, 1996, pp. 487-489)؛ نخست اسم فاعل مفرد مونث اوسا (οὐσα) از این مصدر، و سپس با اندک تغییری در اسم فاعل، حاصل مصدر «اوسیا» از آن ساخته شده است. می توان آن را در زبان فارسی، معادل «باشندگی، باشش و بوش» دانست. (خراسانی، ۱۳۷۹، ص ۱۴۷) مطلب قابل توجه در این بخش اینکه واژه اوسیا در لغت بر وجود و موجود دلالت دارد. از این رو، ارسطو آن را پایه هستی شناسی قرار داده است.

باید افزود که نه از جهت ساختار و نه از جهت معنا، بین این واژه و معادل عربی آن، «جوهر»، مطابقتی وجود ندارد. «جوهر»، برخلاف اوسیا، حاصل مصدر نیست، بلکه صیغه مبالغه در وزن «فوعَل» از «جهر» و به معنای چیزی است که نهایت ظهور را نزد حس بینایی یا شنوایی دارد. (الراغب الإصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۲۰۸-۲۰۹) واژه عربی جوهر در معنای فلسفی درست در نقطه مقابل معنای لغوی واقع می شود؛ زیرا از منظر فلسفی، جوهر در حیطه ادراک حسی واقع نیست. بر این اساس، عمل مترجمان در تعیین این واژه در ترجمه اوسیا خالی از اشکال به نظر نمی رسد. این امر یکی از دلایلی است که نگارنده اصل واژه یونانی اوسیا را در این مقاله به کار برده است.

ارسطو در بخش پایانی پرسشش از «موجود»، پرسشش از چیستی «موجود» را عبارت از پرسش از چیستی «اوسیا» می داند؛ حاصل این تعبیر آن است که برای شناخت چیستی «موجود» می بایست درصدد شناخت چیستی «اوسیا» برآمد. بدیهی است «موجود» گونه های مختلفی دارد؛ چگونه شناخت چیستی «اوسیا» می تواند ما را به شناخت چیستی گونه های مختلف «موجود» رهنمون شود؟ وی در بیان این مطلب می گوید:

بدین سان واژه «موجود» در معناهای بسیار به کار می رود؛ اما همه آنها به اصل یگانه باز می گردند. زیرا برخی چیزها موجود نامیده می شوند چون

اوسیا هستند، و برخی چون انفعالات اوسیا هستند و بعضی چون راه به سوی اوسیا دارند یا چون فساد یا فقدان یا حالات اوسیا هستند یا سازنده و مولد اوسیا، یا چیزهایی هستند در پیوند با اوسیا یا سلب اوسیا یا امور مرتبط با اوسیا. (Aristotle, 1991, 1003b5-8)

همچنین او در جایی دیگر می‌گوید: «اوسیا، آن چیزی است که «موجود» است. بنابراین، تعداد انواع اوسیا به همان تعداد انواع موجود است». (Ibid., p. 33) بدین ترتیب، ارسطو همواره متوجه پیوند استوار و عمیق «اوسیا» با «موجود» است و دائم این مطلب را متذکر می‌شود. او سپس طرح داوری خود از دیدگاه‌های پیشینیان راجع به «اصل نخستین» را به عنوان مدخلی بر بحث «اوسیا» پیش می‌کشد و می‌گوید:

اکنون باید در این باره بررسی کنیم که در میان این گفته‌ها کدام درست است و کدام غلط؛ و چه چیزهایی اوسیا هستند؛ و آیا اوسیاها را دیگری غیر از اوسیاها محسوس نیز هست یا نیست، و اینها چگونه هستند؛ و آیا اوسیا جدا وجود دارد، و چرا و چگونه هست؛ یا اینکه هیچ اوسیا را غیر از اوسیاها محسوس وجود ندارد؟ قبل از هر چیز باید در طرح گونه‌ای معین کنیم که اوسیا چیست. (Ibid., 1028b27-33)

ارسطو برای ارائه مفهوم «اوسیا»، تعابیری در این باره ارائه کرده است؛ او در جایی سخن خود را این گونه خلاصه می‌کند:

در نتیجه اوسیا به دو گونه گفته می‌شود: ۱. چونان واپسین موضوع (زیرنهاد) که فراتر از آن به چیز دیگری گفته نمی‌شود؛ و ۲. آنچه «این موجود در اینجا» و جداگانه است. (Ibid., 1017b23-24)

این سخن از یک سو، اوسیا را در قضایا به عنوان واپسین موضوع (در مقابل محمول) و از سوی دیگر، در عالم واقع و به معنای «تک‌فرد» معرفی می‌کند. بر این اساس، مسئله اوسیا از نظر ارسطو، در عالم ذهن و عین، هر دو، ممتاز می‌شود. او همچنین در جایی دیگر، سخن از پیوند استوار اوسیا با تعریف یا چیستی به میان آورده است؛ ارسطو، نخست در سخنی ناظر به تعریف چیستی شیء می‌گوید: «عبارتی که چیزی را تعریف

می‌کند، اما خود چیز در آن گنجانده نشده است، تعریف چیستی شیء است» (Ibid., 1029b20-21) منظور وی از چیستی شیء، شیء فی نفسه است، صرف نظر از هر چیز دیگری.

ارسطو، سپس، می‌گوید:

چیستی به یک گونه بر اوسیا و «این چیز در اینجا» دلالت می‌کند، و به گونه دیگر بر هر یک از مقولات، ...، درست همان‌گونه که «هستی» درباره همه چیز صدق می‌کند. اما نه به نحوی یکسان، بلکه درباره برخی به نحو اولی و درباره برخی دیگر به نحو ثانوی، به این طریق چیستی به طور مطلق درباره اوسیا صدق می‌کند. (Ibid., 1030a17-24)

از این سخن ارسطو چنین برمی‌آید که «هستی» و «چیستی»، اولاً و بالذات درباره «اوسیا» و ثانیاً و بالعرض درباره دیگر مقولات صدق می‌کنند. او جایی دیگر بر این مطلب تصریح می‌کند و می‌گوید: «همان‌گونه که در قیاس‌ها آغاز هر چیزی اوسیاست، پیدایش‌ها نیز همین گونه‌اند». (Ibid., 1034a30) بر این اساس، دو ویژگی اوسیا در اندیشه ارسطو نمایان شد که عبارت‌اند از: ۱. نخستین بودن از جهت «هستی» و ۲. نخستین بودن از جهت «چیستی». پس از منظر ارسطو، هر یک از مقولات دیگر به واسطه اوسیا با «هستی» و «چیستی» نسبت پیدا می‌کنند.

اینک نظریه ارسطویی اوسیا با رویکرد مفهوم‌شناختی، که متناسب با موضوع این نوشتار است، بررسی می‌شود.

۴. سنجش مفهوم ارسطویی «اوسیا»

ارسطو ویژگی‌های «نخستین بودن از جهت هستی و چیستی»، «ثبات و عدم تغییر» و «محمول واقع نشدن» را به اوسیا نسبت می‌دهد. این سه مفهوم به گونه‌ای ناظر به یکدیگرند؛ شیئی که از نظر «هستی» و «چیستی» نخستین باشد، محمول شیئی دیگر واقع نمی‌شود. زیرا محمول چیزی بودن مستلزم آن است که آن چیز قبل از برخورداری از محمول، به نوعی موجود باشد و در چنین صورتی دیگر نمی‌توان، محمول را به لحاظ «هستی» نخستین دانست. وقتی شیئی به

لحاظ هستی، مؤخر باشد، محمول واقع شدن آن نسبت به شیء مقدم ممکن است. از سوی دیگر، نخستین بودن شیء به لحاظ هستی، سبب می‌شود اشیای دیگر بر پایه شیء نخستین تعریف شوند و تعریف شیء مقدم در هستی بر پایه شیئی مؤخر، منطقی نیست. پس «اوسیا» محمول واقع نمی‌شود و در چپستی نسبت به غیر اوسیا نخستین است؛ چون در هستی، نخستین است.

اما ویژگی دیگر اوسیا، ثبات و تغییرناپذیری آن است؛ آیا بین نخستین بودن در هستی و ثبات و تغییرناپذیری نسبتی وجود دارد؟ به بیان دیگر، آیا می‌توان یکی از این دو را اصل و دیگری را فرع آن دانست؟ از تعابیر ارسطو در نقد و بررسی اقوال پیشینیان درباره «اصل نخستین» روشن می‌شود که ثبات ویژگی اصل نخستین است؛ او بر برخی از گذشتگان خرده می‌گیرد که آنها «منشأ حرکت» را لحاظ نکرده‌اند و معنای مصطلح «اصل نخستین» را در باب حرکت نیز تسری می‌دهد و در علم‌النفس، نفس را محرک غیرمتحرک می‌خواند. بر این اساس، ویژگی ثبات و پایداری، ویژگی اصل نخستین، و در نتیجه، ویژگی اوسیا انگاشته می‌شود. پس اوسیا، اوسیا نیست مگر به سبب ثبات و پایداری که جز در «نخستین در هستی» یافت نمی‌شود. با این بیان می‌توان ویژگی بنیادین اوسیا را همان «نخستین بودن در هستی» دانست.

ارسطو در بخش مقولات منطق هنگام معرفی «اوسیا» بیانی دارد که با مفهوم و معنای «نخستین بودن» در تعارض است؛ او در معرفی اوسیای اصیل چنین می‌گوید:

آنچه به دقیق‌ترین معنا، اولاً و بیش از هر چیز دیگر، اوسیا خوانده می‌شود چیزی است که نه بر چیزی حمل، و نه در موضوعی واقع می‌شود، مانند «یک فرد خاص از انسان» و «یک فرد خاص از اسب». انواع، که اشیایی که اوسیای نخستین خوانده می‌شوند در آنها هستند، اوسیای ثانی خوانده می‌شوند و همین‌طور، اجناس این انواع. از باب مثال، «فرد انسان» متعلق به «نوع انسان» و «حیوان» نیز جنس این نوع است. (Aristotle, 1991, *Categories*, 2a13-2a18)

ارسطو با این تعبیر، اوسیا را راستین و اصیل را افراد عینی از قبیل یک انسان خاص (موجود در اینجا) دانسته است؛ بر این اساس، این اشکال فراروی وی قرار می‌گیرد که افراد عینی دست‌خوش دگرگونی و تغییرند و این امر نیز به معنای دگرگونی و تحول در جوهر است. در این صورت، چگونه می‌توان پافشاری ارسطو بر ثبات و تغییرناپذیری اوسیا را پذیرفت؟! افزون بر آن، اگر افراد اوسیا باشند، اصولاً جست‌وجوی اوسیا، که محور بحث ارسطو در *متافیزیک* است، دیگر چه وجهی خواهد داشت و چه گرهی را خواهد گشود؟! (وال، ۱۳۷۰، ص ۷۷)

اشکال دیگر نیز هنگامی رخ می‌دهد که اصل ارسطویی ماده و صورت لحاظ شود؛ بنا بر این اصل، هر موجود مادی متشکل از ماده و صورت دانسته می‌شود و آن‌گونه که از این سخن ارسطو آشکار می‌شود، هیچ یک از ماده و صورت، به معنای دقیق کلمه اوسیا نیستند. در اینجا این اشکال پیش می‌آید که چگونه از ترکیب دو امری که به معنای دقیق کلمه، اوسیا نیستند، اوسیا به معنای دقیق آن، حاصل شده است؟! اشکال دیگر این سخن ارسطو آن است که این سخن مستلزم پذیرش جوهریت خداست، چون خدا نه بر موضوعی حمل و نه در موضوعی واقع می‌شود. حاصل کلام این‌که این سخن ارسطو با جهت‌گیری ارسطو در جرح و تعدیل نظریه اصل نخستین هماهنگ نیست و وی نتوانسته است کاستی‌های سخنان گذشتگان را رفع کند.

ارسطو سپس در تعبیر دیگری می‌گوید: «چنین به نظر می‌رسد که بارزترین ویژگی اوسیا این باشد که با وجودی که از لحاظ عددی یکی و همان است، می‌تواند اعداد را بپذیرد». (Ibid., 4a10-11) ویژگی‌ای که ارسطو با این تعبیر به اوسیا نسبت می‌دهد، شامل غیر اوسیا نیز می‌شود. از جمله مورد نقضی که خود ارسطو در ادامه سخن مذکور معرفی کرده و کوشیده است تا آن را توجیه کند. او می‌گوید چنین به نظر می‌رسد که باور و قضیه این‌گونه باشد. چون یک قضیه یا باور می‌تواند، نظر به صدق و کذب، در زمان‌های مختلف اعداد را بپذیرد؛ زمانی صادق و زمانی دیگر برخلاف آن باشد. ارسطو این مثال را می‌زند و می‌گوید وقتی کسی نشسته است، به درستی می‌گوییم: «او نشسته است»، اما وقتی او برخاست، آن گزاره دیگر صدق نمی‌کند، با اینکه هیچ تغییری در گزاره دیده نمی‌شود.

وی در پاسخ به این اشکال می‌گوید:

حتی اگر این را هم مسلم بگیریم، باز هم طریقی که سبب پذیرش اضداد (در این موارد) می‌شود، متفاوت است. در مورد اوسیا، خود اوسیا تغییر می‌کند و از این طریق، سبب پذیرش اضداد می‌گردد ... اما، از طرف دیگر، گزاره‌ها و باورها، خود، به هر نحو، کاملاً بدون دگرگونی و تغییر باقی می‌مانند؛ آن به سبب تغییر شیء عینی است که اضداد به آنها (گزاره‌ها و باورها) تعلق می‌گیرند. (ibid., 4a10-33)

این پاسخ ارسطو بر پایه تمایز بین تغییر نفسی و تغییر نسبی ممکن است؛ او می‌گوید آنگاه که شیئی به خودی خود دگرگون است، نمونه‌ای از تغییر نفسی خواهیم داشت. بر این اساس، وقتی که برخی موجودات غیر اوسیا از قبیل باورها یا گزاره‌ها دست‌خوش دگرگونی می‌شوند و به لحاظ صدق و کذب، اضداد را می‌پذیرند، این تغییر نسبی است نه نفسی. این پاسخ بر اساس دگرگونی نفسی، و نه دگرگونی مطلق، فراهم شده و تنها در صورتی معتبر است که ارسطو تفاوت تغییر نفسی و نسبی را تبیین کرده باشد. اما ارائه چنین سخنی نیز مبتنی بر بیان تفاوت بین ویژگی نفسی و ویژگی نسبی است و او چنین تمایزی را مورد توجه قرار نداده و تبیین نکرده است. از این‌رو می‌بایست با ژرف‌کاوی سخن وی در تعریف جوهر بر اساس ویژگی نفسی، اعتبار و امکان پذیرش نظر وی را بررسی کرد.

در سخنی بدین منظور ممکن است گفته شود: الف ویژگی نفسی (مثل راست‌گوشگی) است اگر و تنها اگر، به نحو ضروری، برای هر ب، اگر الف ویژگی‌ای باشد که همراه ب حاصل یا مفقود گردد آنگاه ب اوسیا باشد. اما این بیان آشکارا متضمن دور باطل است. زیرا در تعریف ویژگی نفسی، مفهوم اوسیا منظور شده است، در حالی که ارسطو در تعریف اوسیا، ویژگی نفسی (تغییر نفسی) را به کار برده است. افزون بر آن، چنین به نظر می‌رسد که برخی ویژگی‌های نسبی مانند «غیر درخت بودن» برای «انسان» یافت می‌شود که نفسی‌اند و نه نسبی، یعنی کسب یا فقد آنها معنا ندارد. پس تعریف مذکور در معرفی ویژگی نفسی کفایت لازم منطقی را ندارد.

تلاش دیگر در تبیین این تمایز آن است که ویژگی نفسی، ویژگی‌ای دانسته شود که تعیین آن تنها دایره مدار یک موجود باشد و نه بیشتر. معنای این تعبیر آن است که امکان وجود تنها یک چیز، همان امکان تعیین و تحقق «راست‌گوشگی» است. این تعریف شامل ویژگی‌های نسبی از قبیل «نزدیکی یا دوری نسبت به یک فرد» نیست. اما با این وجود، این تعبیر نیز توفیقی ندارد؛ زیرا برای هیچ ویژگی‌ای ممکن نیست که تنها با وجود یک شیء، نمونه و مصداق پیدا کند. حتی ویژگی «راست‌گوشگی» نیز آن‌گونه که تصور شد، نیست. یقیناً وقتی که ویژگی «راست‌گوشگی» مصداق پیدا کند، بدین معناست که قبل از آن، شیء راست‌گوش، شکل بودن، اجزاء شیء راست‌گوش و در نتیجه، زمان، مکان، سطح شیء راست‌گوش و امثال آن وجود داشته‌اند.

نتیجه‌گیری

با وجود آنکه ارسطو برای تبیین نظریه «اصل نخستین» تحقیقات و ژرف‌کاوی‌های شایانی رقم زده و سخنان گذشتگان را نقادانه نگریسته، در ارائه نظریه جایگزین، موفق نبوده است. نظریه‌ای که با محوریت مفهومی مبهم، آشفته و نابسامان از اوسیا مطرح کرده، پذیرفتنی نیست. این آشفتگی تنها در جریان سنجش مضامین دو اثر وی شامل مقولات و متافیزیک با یکدیگر احساس نمی‌شود بلکه اگر محتوای هر یک از این دو جداگانه و به تنهایی نیز لحاظ شود باز هم تعابیر نابسامان است.

اما با این همه، این نظریه در فلسفه اسلامی و فلسفه مدرسی مؤثر واقع شده و در مباحث مهمی چون «حرکت»، «علم» و «نفس» منظور شده است. بر این اساس، بازخوانی آن بخش از فلسفه اسلامی که بر پایه این نظریه ارسطو پیش رفته است، ضروری به نظر می‌رسد تا روشن شود فیلسوفان مسلمان در مواجهه با کاستی‌های این نظریه چه تأملات و تحولاتی را روا دانسته‌اند. چنین به نظر می‌رسد که بتوان تمایز وجود از ماهیت و صورت تفصیلی مباحث مربوط به وجود نزد فیلسوفان مسلمان را طرق‌رهای آنان از اشکالات نظریه ارسطویی اوسیا دانست. اما در فلسفه معاصر غرب، چون وجودشناسی فیلسوفان مسلمان، پذیرفته نیست، این نظریه ارسطویی نیز از اصل مردود شمرده شده است.

پی‌نوشت‌ها:

۱. واژه جوهر معادل مناسبی برای اوسیا نیست؛ از این‌رو، در این نوشتار آوانگاشته صورت یونانی آن واژه به کار برده شده است.
۲. در متن یونانی، واژه $\phi\theta\epsilon\iota\rho\omega$ به معنای «از بین رفتن» و «نابود شدن» استعمال شده است. ولی باید توجه داشت که منظور نابودی مطلق نیست. لذا می‌توان بخش پایانی سخن ارسطو را این‌گونه به فارسی بازگرداند: «و سرانجام در آن دگرگون می‌شوند». دیوید راس نیز در ترجمه این بخش جمله، فعل **be resolved** و نه **ruin** یا **destroy**، را به کار برده است.
3. that which is one`s own, one`s substance, property. (Liddelle , 1274)
4. be the fact or the case.
5. the individual man or the individual horse.

فهرست منابع

۱. ارسطو، ۱۳۷۹، *متافیزیک*، برگردان از متن یونانی: شرف‌الدین خراسانی، تهران، انتشارات حکمت، چاپ دوم.
۲. الراغب الإصفهانی، حسین بن محمد بن مفضل، ۱۴۱۲، *مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق: صفوان عدنان داوودی، بیروت، الدار السامیه.
۳. خراسانی، شرف‌الدین، ۱۳۷۰، *نخستین فیلسوفان یونان*، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ دوم.
۴. گمپرتس، تئودور، ۱۳۷۵، *متفکران یونانی*، ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی.
۵. مگی، برایان، ۱۳۷۷، *فلاسفه بزرگ: آشنایی با فلسفه غرب*، ترجمه: عزت‌الله فولادوند، تهران، انتشارات خوارزمی، چاپ دوم.
۶. وال، ژان، ۱۳۷۰، *مابعدالطبیعه*، ترجمه: یحیی مهدوی، تهران، انتشارات خوارزمی.
7. Aristotle, 1991, *the Complete Works of Aristotle: Categories, Generation and Corruption and Metaphysics*, the Revised Oxford Translation, Edited By Jonathan Barnes, Princeton University Press.
8. Liddle, Henry George, 1996, *a New Greek and English Lexicon*, Oxford University Press.
9. Plato, 1997, *Complete Works: Euthyphro, Paedo, Republic And Sophist*, Edited, With Introduction And Notes, By John M. Cooper, Hackett Publishing Company.
10. Ross, Sir David, 2005, *Aristotle*, Taylor & Francis E-Library.
11. Russel, Bertrand, 1961, *the History of Western Philosophy*, London George Allen & Unwin Ltd Ruskin House Museum Street.
12. Zeller, Dr. E., 1881, *a History of Greek Philosophy*, Vol. I, London, Longmans, Green And Co.



پښتونستان د علومو او انساني مطالعاتو فریښتی
پرتال جامع علومو انسانی