

# نظریه ارسطو درباره معانی

## اقسام و انهای «موجود»

فاطمه فنا - عضو هیأت علمی

### چکیده

ارسطو برای «موجود» معانی یا به تعبیر دیگر اقسام و انهای گوناگونی بیان کرده است که در مجموع می‌توان آنها را به چهار دسته فروکاست. در این نوشتار کوشش شده است تا هر یک از آنها و همچنین حقیقی‌ترین معنا و مصداق «موجود» و نحوه اطلاق آن بر اشیای عینی از نظر ارسطو مورد بررسی قرار گیرد. این بررسی بر مبنای متن آثار ارسطو خصوصاً *ما بعدالطبیعه* وی صورت گرفته است.

### واژگان کلیدی

موجود، موجود بالذات، موجود بالعرض یا اتفاقی، موجود به معنی صادق، موجود بالقوه، موجود بالفعل، مقولات، جوهر، تشابه، وحدت تشابه، اشتراک لفظی، اشتراک معنوی، متواطی

اندیشه ارسطو، بنیان‌گذار یکی از بزرگترین و مهم‌ترین نظام‌های فلسفی، همواره از جهات و نظرگاههای مختلف مورد توجه و موضوع تحقیق و بررسی فیلسوفان و اندیشمندان بعد از او بوده است. تأثیر نظام فلسفی وی در ساختار اندیشه فیلسوفان و حتی در شکل‌گیری نظام‌های فلسفی پس از او - خواه موافق و خواه مخالف وی - نزد کسی مغفول و مردود نیست. این امر را می‌توان از جمله مشهورات و متواترات در تاریخ فلسفه دانست. در عین حال در خصوص کم و کیف این تأثیر، جهات و زوایای آن، گفتنی‌های ناگفته و مبهم بسیاری برجاست. از اینروست که فلسفه ارسطو همچنان مورد توجه و مطمح نظر محققان و اندیشمندان عصر حاضر است و مطالعات و تحقیقاتی را بیش از آنچه بوده و هست می‌طلبد. از مهم‌ترین مباحثی که رأی و اندیشه ارسطو درباره آن از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، بحث درباره وجود و موجود است. اهمیت این بحث را جایگاه اساسی و محوری آن در نظام فلسفی ارسطو تعیین

می‌کند. زیرا نزد ارسطو «موجود بما هو موجود» موضوع فلسفه اولی یا به تعبیر مکرر وی موضوع حکمت است. به همین جهت، هر بحثی در قلمرو فلسفه او دایر مدار این مبحث است.

### معانی یا اقسام و انحاء موجود

ارسطو تعیین و تشخیص معانی «موجود» (On) را برای ادامه پژوهش خود در *مابعدالطبیعه* که گزارش جستجوی فلسفی او را در خود می‌گنجد لازم می‌داند. به نظر او «موجود» به یک نحو یا به یک معنی بر موجودات اطلاق نمی‌شود. به بیان دیگر، «موجود» دارای تعابیر مختلفی است. این تعابیر مختلف برگرفته از اختلاف موجودات و به فراخور نحوه وجود آنهاست. باید توجه داشت که ارسطو نمی‌خواهد اقسام مختلف موجود را از طریق یک استدلال پیشینی استنتاج کند. تمام سعی او بر این است که روابط میان این اقسام مختلف را بررسی کند و نشان دهد که چگونه تحقیق درباره تمام موجوات برغم تفاوت‌هایی که جنس آنها با یکدیگر دارد به دانش یگانه‌ای درباره موجود بما هو موجود مربوط است. او موجودات را همان گونه که می‌یابد در نظر می‌گیرد، یعنی آنها را همان طور که با شناختی بی‌واسطه حاصل می‌گردند مورد ملاحظه قرار می‌دهد. اقسام موجود آنگونه که توسط ارسطو فهرست شده تحت تجربه آدمی قرار می‌گیرد. او بر آن است که نشان دهد خصوصیت مشترک موجودات، وحدت لازم را برای اینکه تحت بررسی علمی واحد قرار گیرند به آنها می‌دهد، چنانکه در *مابعدالطبیعه*، کتاب گاما می‌گوید: «زیرا نه تنها بررسی چیزهایی که دارای خصوصیت واحد و مشترک‌اند، بلکه همچنین بررسی چیزهایی که دارای یک طبیعت واحد‌اند، کار یک دانش است، زیرا حتی آنها به نحوی بنا بر خصوصیت مشترک واحدی بیان می‌شوند». (فصل ۲، ۱۰۰۳ ب ۱۵-۱۲) نیز همانجا، در کتاب کاپا می‌گوید: «اما از آنجا که هر موجود هر چند به گونه‌های بسیار نامیده شود، به حسب مفهوم واحد و مشترکی گفته می‌شود... و از آنجا که این گونه چیزها همه می‌توانند تحت یک دانش قرار گیرند، پس آن شبهه و دشواری که در آغاز گفته شد (نک به کاپا، فصل ۱، ۱۰۵۹ الف ۲۰-۲۳) می‌تواند حل شود، منظورم این مسئله است که چگونه یک دانش می‌تواند درباره موجودات بسیار و بر حسب جنس مختلف به بررسی بپردازد». (همان؛ فصل ۳، ۱۰۶۱ ب ۱۲-۱۶)

تعبیر «معانی موجود» بیدرنگ این مسأله را ممکن است به ذهن متبادر سازد که آیا وجود یا موجود نزد ارسطو تنها به لحاظ لفظی و اسمی در اطلاق بر موجودات گوناگون مشترک است و از حیث معنا هیچ نحوه اشتراک و رشته پیوندی میان آنها نیست؟ در ترجمه‌هایی که از عبارات ارسطو در این باب ارائه شده برخی «معانی متعدد» و برخی «انحاء متعدد» را به کار برده‌اند. اگر تسامحی در کار نباشد، بنابر ترجمه‌هایی که «معانی متعدد» را به کار برده‌اند معنای عبارت ارسطو این خواهد شد که موجود یا وجود لفظ مشترکی است که دارای معانی مختلف است و اشیایی که «موجود» بر آنها اطلاق می‌شود تنها به لحاظ نام وجود، و نه از حیث معنی و مفهوم، مشترک‌اند. و بنا بر برخی دیگر از ترجمه‌ها می‌توان عبارت ارسطو را بدین معنا گرفت که «موجود» در اشیاء مختلف به انحاء مختلف بیان می‌شود و در واقع نحوه وجود در موجودات مختلف

است. در این صورت می‌توان گفت که ارسطو به نحوی به اشتراک در مفهوم و معنی وجود در موجودات برغم تفاوت‌هایی که میان آنهاست قائل است. با توجه به عبارات توضیحی و مثالها و نمونه‌های مشابهی که ارسطو در تشریح نظر خود ارائه می‌کند، به نظر می‌رسد که ترجیح شق دوم در برگردان و ترجمه عبارات ارسطو موجه باشد. در عین حال وجود یا موجود نزد ارسطو مشترک معنوی متواطی نیست، یعنی از آن قسم مفاهیمی که به نحو یکسان اطلاق شود نیست. برای درک درست و بهتر نظر ارسطو، در اینجا نقل عبارات وی شایسته است. ارسطو در *مابعدالطبیعه*، کتاب گاما در این باره چنین گفته است: «واژه «موجود» به گونه‌های بسیار به کار برده می‌شود ولی راجع به یک مفهوم و یک طبیعت معین است» (فصل ۲، ۱۰۰۳، الف ۳۱-۳۵) یعنی انحاء گوناگون آن به طبیعت واحد معینی بر می‌گردد. و نیز به گونه‌ای همانم (یعنی به اشتراک در اسم Homonymos) به کار نمی‌رود، بلکه به همان گونه که هر چیز تندرست به «تندرستی» منسوب است: یک چیز برای نگهداشت آن، چیز دیگر برای ایجاد آن و باز هم چیز سومی برای دلالت بر تندرستی یا قبول آن. نیز به همان صورت به کار می‌رود که هر چیز طبی به علم پزشکی منسوب است (یا به اعتبار داشتن علم پزشکی، یا به اعتبار استعداد طبیعی برای آن و یا به اعتبار اینکه چیزی دارای کارکرد پزشکی است). نیز واژه‌های دیگر را می‌توان یافت که به همین گونه به کار می‌روند. بدینسان واژه «موجود» در معانی بسیار به کار می‌رود اما همه آن معانی به اصل یا مبدأیی یگانه باز می‌گردند» (فصل ۲، ۱۰۰۳ ب ۱-۶؛ نیز نک به اسپیلین، فصل ۲، ۱۰۲۶ الف ۳۳؛ زتا، فصل ۷، ۱۰۲۸ الف ۱۰؛ کاپا، فصل ۳، ۱۰۶۱ الف ۸) دلیل ارسطو در تبیین این مطلب آن است که اگر «موجود» یا وجود مشترک لفظی باشد، در این صورت بررسی «موجود» نمی‌تواند وظیفه علمی واحد باشد. «از آنجا که دانش فیلسوف با موجود بما هو موجود کلاً و نه به حسب اجزای آن سر و کار دارد، اما موجود به گونه‌های بسیار و نه به یک نحو نامیده می‌شود، پس اگر (موجود) تنها به نحو اشتراک اسمی (بر موجودات) اطلاق شود و نه به حسب معنایی مشترک، آنگاه تحت دانش واحدی قرار نمی‌گیرند (زیرا چیزهای همانم از یک جنس تنها نیستند). اما اگر به حسب چیزی مشترک گفته شود، آنگاه باید تحت یک دانش قرار گیرد. اینک پیداست که (موجود) به همان نحوی نامیده می‌شود که پیش از این گفته شد یعنی مانند «طبی» و «تندرست» زیرا هر یک از اینها به گونه‌های بسیار نامیده می‌شوند و از هر یک از اینها به این نحو سخن می‌رود. از آن روی که یکی به گونه‌ای در پیوند با دانش پزشکی بیان می‌شود و دیگری در پیوند با تندرستی، یا باز هم در پیوند با چیزی دیگر. اما هر یک همیشه با همان چیز پیوند دارد. زیرا یک بحث (درباره تشخیص) و چاقوی جراحی هر دو طبی نامیده می‌شود و از آن روی که یکی نتیجه دانش پزشکی است و دیگری برای آن کارآمد است، به همین سان است در مورد تندرست، یکی بدان علت چنان نامیده می‌شود که دال بر تندرستی است و دیگری بدان علت که مولد آن است. به همین نحو است در سایر موارد.» (کاپا، فصل ۳، ۱۰۶۰ ب ۳۰-۳۱ الف ۷)

بنابر آنچه گفته و نقل شد «موجود» در نظر ارسطو نه مشترک لفظی است و نه مشترک معنوی از آن قسم که به تواطوء حمل می‌گردد. نظر ارسطو را درباره نحوه اطلاق «موجود» بر اشیا و موجودات مختلف بعداً در انتهای همین بخش پس از معانی یا گونه‌های مختلف موجود نزد ارسطو بیان و بررسی خواهیم کرد. ارسطو فهرست معانی یا انحاء گوناگون موجود را در مواضع متعددی در *مابعدالطبیعه* بر شمرده است. به نظر می‌رسد که در نحوه بیان وی تا حدودی تفاوت و اختلاف سطحی وجود دارد. او در گاما گونه‌های موجود را بدین طریق برمی‌شمرد: «برخی چیزها موجود نامیده می‌شوند چون جوهراند، و برخی چون عوارض (یا کیفیات انفعالی) جوهراند، برخی چون فرایندی به سوی جوهراند یا چون تباهی یا فقدان یا کیفیات جوهراند یا سازنده یا مولد جوهراند، یا چون چیزهایی در ارتباط با جوهراند، یا سلب یکی از این چیزها یا سلب جوهراند. به همین دلیل است که می‌گوییم «ناموجود» ناموجود است. (فصل ۲، ۱۰۰۳، ب ۶-۱۱)

چنانکه برنتانو<sup>۱</sup> گفته است (ر.ک به برنتانو، *درباره معانی متعدد موجود نزد ارسطو*، ص ۳). اینها را می‌توان به چهار نوع فرو کاست: ۱. وجودی که هیچ تحقیقی بیرون از فاهمه ندارد (فقدان، سلب) ۲. وجود حرکت و وجود کون و فساد (فرایندی به سوی جوهر، تباهی و انهدام)؛ اینها اگر چه بیرون از ذهن‌اند اما وجود تام و کاملی ندارند. ۳. وجودی که کامل است اما به صورت وابسته تحقق دارد. (تأثرات جوهر، کیفیات، چیزهای مولد و مکون). ۴. وجود جواهر.

فهرست دیگر ارسطو از معانی و انحاء متعدد موجود که در کتاب اپسیلن ارائه می‌کند بدین شرح است: ۱. موجود بالعرض و اتفاقی؛ ۲. موجود به معنای صادق و حق که مقابل آن ناموجود به معنای کاذب و کذب است. ۳. وجود بالقوه و بالفعل ۴. موجود به معنایی که بر اشکال مقولات منطبق است مانند «چه» (to ti) که اشاره به جوهر است)، کیفیت، کمیت، مکان، زمان و هر چیز دیگری که بر این گونه دلالت دارد. (اپسیلن، فصل ۲، ۱۰۲۶ الف ۳۳-ب)

همچنین در جای دیگر از ما بعد الطبیعه (دلتا، فصل ۷، ۱۰۱۷-الف ۲۳) تعداد معانی موجود و انحاء موجود را مطابق با تعداد مقولات دانسته است. به هر تقدیر با توجه به عبارات دیگر ارسطو در مواضع مختلف (دلتا، فصل ۷، ۱۰۱۷-الف؛ ثتا، فصل ۱۰، ۱۰۵۱-الف ۳۷؛ کاپا، فصل ۳، ۱۰۶۱ الف ۸) و میانی دیگرش، به طور کلی می‌توان معانی یا انحاء فهرست شده را به چهار معنی یا نحوه فرو کاست، چنانکه نزد برخی محققان فلسفه ارسطو نیز مشهور و مقبول است (برنتانو، ص ۳-۵، اونس، ص ۳۰۷؛ راس، ارسطو، ۲۵۲-۲۵۴).

بدین ترتیب فهرست نهایی را می‌توان به شرح ذیل ارائه کرد: ۱. موجود بالعرض و اتفاقی؛ ۲. موجود به عنوان صادق یا صدق؛ ۳. موجود به عنوان یکی از مقولات؛ ۴. موجود به عنوان قوه و فعل.

۱- **موجود بالعرض و اتفاقی** - ارسطو در توضیح موجود بالعرض ابتدا تقسیمی از اشیا موجود ارائه می‌کند. بنابراین تقسیم، برخی اشیا دائمی و ضروری‌اند. مراد از ضرورت در اینجا، بنا بر توضیح ارسطو،

---

<sup>۱</sup> Brentano

ضرورت ناشی از قهر و قسر نیست، بلکه ضرورتی است که به یک شیء از آن جهت که غیر از آن گونه که هست نمی‌تواند باشد نسبت داده می‌شود. برخی دیگر از اشیاء ضروری و دائمی نیستند، بلکه اکثری‌اند. دسته سوم موجوداتی هستند که نه دائمی و ضروری‌اند و نه اکثری، بلکه آن گونه‌اند که اتفاق افتد. چنین موجودی را موجود بالعرض و وجودش را عرضی گویند. مثال و نمونه‌ای که ارسطو برای روشن شدن مقصودش ارائه می‌کند سفید چهرگی برای آدمی است. زیرا آدمی نه همیشه سفید چهره است و نه اکثراً ولی حیوان بودن برای او عرضی نیست زیرا انسان همیشه حیوان است. همچنین اموری که بر حسب اتفاق‌اند یا بر حسب اتفاق به وجود می‌آیند مانند سرما در نیمه تابستان، و نیز اموری که از آنها به بخت و اتفاق تغییر می‌شود. مانند برخی توابع افعال اختیاری که مقصود فی ذاته نیستند. از قبیل دست یافتن به گنج به تبع حفر زمین برای رسیدن به آب، یا سفر برای انجام معامله یا دیدار دوست و به تبع آن حادثه‌ای که منجر به قتل شود و مانند اینها، از جمله اموری هستند که وجودشان بالعرض است (دلتا، فصل ۵، ۱۰۱۷ الف ۷-۲۳؛ همان فصل ۳۰، ۱۰۲۵ الف ۱۴-۳۰؛ اپسیلون، فصل ۲، ۱۰۲۶ ب ۲۷-۳۵).

بنا بر آنچه گفته شد موجود بالعرض چیزی است که اتفاقاً و نه علی القاعده همراه با چیز دیگر است. به نظر ارسطو چنین موجودی چون نه بالضرورة است و نه اکثراً و علی القاعده، پس دانشی متعلق به آن وجود ندارد. «زیرا هر دانشی متعلق به موجودی است که یا همیشه یا اکثراً هست. اما عرض به هیچ یک از این دو گونه مربوط نمی‌شود. بدین ترتیب درباره موجودات بالعرض چون فاقد ضرورت و غیر معین هستند نمی‌توان چیزی آموخت یا آموزش داد، گویی فقط یک اسم است و به نظر می‌رسد که چیزی شبیه ناموجود است. گرچه ارسطو واقعیت موجودات بالعرض را انکار نمی‌کند، اما آنها از نوع بسیار ضعیفی از هستی برخوردارند و به همین جهت آنها را شایسته بررسی و مطالعه نمی‌داند (رکب به اپسیلون، فصل ۲، ۱۰۲۶ ب ۱۲) چنانکه ارسطو در جای دیگر می‌گوید: «در اینکه هیچ یک از علوم رسمی و سنتی به اعراض نمی‌پردازد شکی نیست، مگر فن سفسطه، این تنها دانشی است که به مسأله عرض می‌پردازد و از اینرو سخن افلاطون دور از حقیقت نیست آنجا که می‌گوید سوفسطائیان اوقات خود را با پرداختن به لا وجود می‌گذرانند» (کاپا، فصل ۱، ۱۰۶۴ ب ۲۷-۳۱. نیز نک به افلاطون، سوفیست، ۲۵۴ الف) درباره موجود بالعرض نیز حتی نمی‌توان به جستجوی علل آن پرداخت، زیرا علت چنین موجوداتی نیز اتفاقی و بالعرض است. (اپسیلون، فصل ۲، ۱۰۲۷ الف ۷-۱۰) باید توجه داشت که ارسطو برای عرضی یا عرض دو معنی ذکر می‌کند. معنی اول همان است که موجود بالعرض و اتفاقی می‌خوانند. به معنی و گونه دیگر هر چیزی را که بذاته به چیزی تعلق می‌گیرد، در جوهر و ذات آن وجود ندارد، برای مثال دو زاویه قائمه داشتن را برای مثلث، عرض می‌گویند. این گونه (اعراض) ممکن است همیشگی باشند، اما گونه‌های دیگر نه [چنین‌اند].

---

«آن (یعنی سوفیست) گریزان به درون تاریکی «ناموجود» که راه خود را در آن «تاریکی» در اثر تمرین لمس‌کنان می‌یابد، به علت تاریکی مکان، باز شناختن‌اش دشوار است».

کتاب دلتا، فصل ۳۰، ۱۰۲۵ الف ۳۰) در مقابل موجود بالعرض که اکنون گفته شد، موجود بالذات است که این قسم موجود یا بالضروره و دائمی یا اکثری و علی القاعده موجود است و موجود بالعرض هستی خود را وامدار این قسم است.

۲. موجود به معنای صادق بودن - معنی دیگر، موجود به معنای صادق بودن است، ( On hos (alethes) معنی واژه « hos » چنانکه برنتانو (ص ۱۵) خاطر نشان کرده است «به معنای» است. بنابراین، موجود به معنای صادق بودن که متضاد آن ناموجود به معنای کاذب بودن است، به تعبیری در مقابل موجوداتی است که در خارج از ذهن و در عالم عین وجود دارند. بنا بر تأکیدهای مکرر ارسطو در ما بعد/طبیعه و دیگر آثارش موجود به معنی صادق بودن و ناموجود به معنی کاذب بودن مربوط به احکام ایجابی و سلبی است، اینها در اندیشه‌اند و معلول و انفعال نفس‌اند، چنانکه می‌گوید: «صادق و کاذب در اشیا نیستند، چنانکه گویی نیکی، صادق است و بدی سراسر کاذب بلکه در اندیشه‌اند. اما درباره بسائط محسوسات و چستی‌ها، (صادق و کاذب) حتی در اندیشه نیز وجود ندارند، ... اما از آنجا که ترکیب یا تألیف و تجزیه، هر دو در اندیشه‌اند و نه در اشیا، و موجود به این معنا غیر از موجود به معنای دقیق و حقیقی است (زیرا به این معنا، اندیشه، چستی یا کیفیت یا کمیت یا چیز دیگری را با چیزی پیوند می‌دهد یا از آن جدا می‌کند)، پس باید موجود به اعتبار عرض [بالعرض] و به اعتبار صدق [یا صادق] را کنار بگذاریم، زیرا علت آن یک [امر] نامعین و علت این یک، گونه‌ای انفعال اندیشه است و هر دو به جنس ناقص موجود تعلق دارند و طبیعت موجود را در هستی بیرونی آن (یعنی بیرون از ذهن) نشان نمی‌دهند. بدین علت آنها را کنار بگذاریم و به بررسی موجود بما هو موجود و علل و مبادی آن بپردازیم». (پسیلین، فصل، ۱۰۲۷ ب ۲۶- ۱۰۲۸ الف ۴. نیز تک به ثا، فصل دهم) بدین ترتیب ارسطو بحث درباره موجود به معنی صادق بودن را از حوزه بررسی فلسفه اولی خارج می‌کند. از اینرو تحقیق درباره آن را از آن جهت که درباره احکام به کار می‌روند در منطق، و از آن جهت که معلول انفعالات نفس است در روان‌شناسی یا علم‌النفس باید دنبال کرد. در عین حال او در ما بعد/طبیعه، کتاب ثا، فصل دهم درباره موجود به معنی صادق بودن و ناموجود به معنی کاذب بودن سخن می‌گوید. به نظر راس (D. Ross 'P. ۲۵۴) احتمالاً این فصل به ما بعد/طبیعه تعلق ندارد. با این حال اگر صادق را مطابقت ذهن و عین بدانیم، صادق بودن هر چند به معنای اولی وصف احکام است و فقط احکام‌اند که بدین معنی موجود است یا در حالتی مقابل آن ناموجود نامیده می‌شود، اما از آن جهت که احکام چه سلبی و چه ایجابی، چه صادق و چه کاذب درباره اشیا و اعیان خارجی صادر می‌شوند، در این صورت به معنای ثانوی درباره اشیا نیز به کار می‌روند. به عبارت دیگر اشیا عینی و خارجی در رابطه با احکام، صادق یا کاذب نامیده می‌شوند. اما اشیا و موجودات عینی بما هو موجود، متعلق صدق نیستند. از اینروست که ارسطو بحث درباره موجود به معنی صادق بودن را خارج از قلمرو فلسفه اولی دانسته است و در جستجوی فلسفی خود در ما بعد/طبیعه به بررسی تفصیلی و توضیح و تبیین این معنی از موجود چندان تمایلی ندارد، همچنانکه درباره موجود بالعرض نیز چنین است. (نیز تک به برنتانو ص ۲۲)

۳. موجود به معنی بالقوه و بالفعل: ارسطو قسم دیگر از معانی «موجود» (On) را موجود بالقوه (dynamei) و موجود بالفعل (On energeia) می‌داند. (دلتا، فصل ۱۰۱۷، ب ۱) وی این معنا را نیز از ملاحظه اشیا و موجودات عینی از جهت تحقق برخی و عدم تحقق برخی دیگر در حالی که استعداد تحقق را دارند استنتاج کرده است. (کاپا، فصل ۹، ۱۰۶۵ ب ۵-۶) به عبارت دیگر، آن قسم موجود که به بالقوه و بالفعل تقسیم می‌شود، دارای آن معنای «موجود» است که نه تنها بر آنچه تحقق یافته، یعنی وجود دارد و موجود واقعی است، اطلاق می‌شود بلکه همچنین نیز بر صرف امکان واقعی موجود نیز اطلاق می‌گردد. در اینجا توجه به این نکته لازم است که ارسطو هر دو واژه بالقوه یا قوه و بالفعل یا فعل را در معانی مختلف به کار برده است؛ و همچنین بررسی اینکه در این معنای از موجود (موجود بالقوه و موجود بالفعل) مراد ارسطو از بالقوه و بالفعل یا قوه و فعل کدام یک از آن معانی است ضروری به نظر می‌آید. وی در کتاب پنجم (دلتا) مابعدالطبیعه (فصل ۱۲، ۱۰۱۹ الف ۱۵-۳۰) معانی قوه را به شرح ذیل بر می‌شمرد:

۱. مبدأ حرکت یا تغییر در چیزی یا در خودش از جهت دیگر

۲. مبدأ حرکت یا تغییر بوسیله تأثیر چیزی یا بوسیله خودش به اعتبار دیگر

۳. استعداد انجام چیزی به خوبی و طبق انتخاب سنجیده

۴. استعداد اثر پذیری و منفعل شدن از چیزی دیگر

۵. قوه صعوبت انفعال یا قوه تأثیر ناپذیری

ارسطو در مابعدالطبیعه کتاب ثنا این معانی را به یک نوع بر می‌گرداند و می‌گوید که «اینها همه نوعی مبادی‌اند و در اضافه و نسبت به یک نخستین نوع، قوه توانمندی گفته می‌شوند که مبدأ تغییر در چیزی دیگر یا در همان چیز [یعنی در خودش] از جهت دیگر است» (فصل ۱، ۱۰۴۶، الف ۹-۱۲). کار قوه به این معنی حرکت یا فرایند و پویش است. مراد ارسطو از بالقوه به عنوان قسم دیگر از معانی موجود (On) هیچ یک از اینها نیست؛ بلکه آن چیزی است که با فعلیت مرتبط است. از اینرو باید بررسی کرد که مراد وی از بالقوه در برابر یا در ارتباط با بالفعل چیست؟ همچنین باید مراد ارسطو را از بالفعل روشن سازیم زیرا بالفعل نیز به گونه‌های متعدد به کار می‌رود چنانکه ارسطو می‌گوید: «در باره همه چیزها به یکسان گفته نمی‌شود بلکه یا از راه مقایسه است چنانکه این چیز در این چیز است یا در پیوند با این چیز است. پس همچنین آن چیز در آن چیز یا در پیوند با آن چیز است زیرا نسبت برخی مانند حرکت به قوه است و نسبت برخی مانند جوهر (= صورت) به ماده است» (کتاب ثنا، فصل ۶، ۱۰۴۸ ب ۵-۱۰).

پس در توضیح مفهوم بالقوه و بالفعل بدان معنی که مراد ارسطو از موجود به معنای بالقوه و بالفعل است باید در نظر داشت که این دو با هم مرتبط‌اند و برای فهم یکی باید دیگری را هم در نظر داشت. زیرا آنچه بالفعل نامیده می‌شود کمال و تحقق همان چیزی است که پیش از آنکه بالفعل و محقق شود بالقوه بوده است. به عبارت دیگر، این دو در مقایسه با یکدیگر فهمیده می‌شوند، از اینرو ارسطو در توضیح مراد خود از بالقوه و بالفعل در کتاب ثنا به تبیین این دو در ارتباط با هم می‌پردازد و با ارائه مثال‌هایی مقصود خود را روشن

می‌سازد، چنانکه می‌گوید: «بالقوه آن است که برای فعلیت یافتن آن نسبت به آنچه گفته می‌شود که قوه آن را دارد هیچ ناممکنی در آن وجود نداشته باشد. مقصودم مثلاً این است که اگر چیزی توانای نشستن است و امکان نشستن دارد، هر گاه که در واقع نشسته باشد برای آن ناممکنی (در این خصوص) وجود نخواهد داشت. و به همین سان اگر در چیزی امکان جنبیدن یا جنبانیدن، یا ایستادن یا ایستاندن، بودن یا شدن یا نبودن و ناشدن باشد» (کتاب ثنا، فصل ۳، ۱۰۴۷ الف ۲۴-۲۹). ارسطو در اینجا در توضیح بالقوه از فعلیت استفاده می‌کند و فهم «بالقوه بودن» را بر فهم «بالفعل بودن» متوقف می‌سازد. از اینرو بلافاصله در ادامه عبارت خود به توضیح فعلیت و بالفعل می‌پردازد و می‌گوید: «نام فعلیت که در همبستگی و ارتباط با کمال تحقق (Entelekheia) قرار دارد از حرکت‌ها بویژه به چیزهای دیگر منتقل شده است. زیرا گمان می‌رود که فعلیت بیش از همه و بویژه حرکت است» (همان ۱۰۴۷ الف ۳۰-۳۲). اما ارسطو تعریف صریحی درباره فعلیت ارائه نمی‌کند بلکه آن را از طریق مثال یا به تعبیر خودش از راه مقایسه بیان می‌کند و می‌گوید: «آنچه می‌خواهیم بگوییم از راه استقرار در اشیای منفرد روشن می‌شود، و لازم نیست برای هر چیزی در جستجوی تعریف بر آییم؛ بلکه از راه مقایسه می‌توانیم آن را روشن کنیم، چنانکه نسبت بنا را به آنچه می‌تواند بنا شود، یا نسبت بیدار را به خوابیده، یا نسبت بیننده را به آنچه دیدگان را بسته است اما دارای بینایی است، یا نسبت آنچه را از ماده جدا شده است به ماده، یا نسبت آنچه کار ساخته شده است به آنچه کار ساخته نشده است. اکنون یکی از دو جزء متمایز، فعلیت و دیگری بالقوه است» (همان ۱۰۴۸ الف ۳۵-۱۰۴۸ ب ۵).

بدین ترتیب می‌توان گفت بالفعل یا فعلیت در نظر ارسطو وجهی از بودن یا «باشیدن شیء» (همان ۱۰۴۸ الف ۳۱) است که در ارتباط با کمال تحقق است؛ چنانکه اسکندر افرویدی و سیمیکیلوس (یا بنا بر ضبط برخی منابع فارسی و عربی سمبلیقیوس)، دو تن از شارحان بزرگ ارسطو، خاطر نشان کرده‌اند که ارسطو غالباً دو واژه بالفعل (Energeia) و تحقق کامل (Entelekheia) را به جای یکدیگر به کار برده است (رک. به برنتانو، ص ۲۹-۳۰). از مثال‌های دیگر ارسطو در توضیح این قسم از معنای موجود مانند تندیس هرمس که بالفعل تندیس است و چوب یا مرمری که بالقوه تندیس است (ثنا، فصل ۶، ۱۰۴۸ الف ۳۲. نیز مثال‌های دیگر همان ۱۰۴۸ الف ۳۲-۳۵)، در می‌یابیم که یک چیز آنگاه بالفعل است که در واقعیت کامل خود وجود دارد؛ و آنگاه بالقوه است که این واقعیت را نداشته باشد هر چند که داشتن چنین واقعیتی برای آن ناممکن نیست. بدین ترتیب موجود بالقوه، هستی ناقصی است که می‌تواند کامل شود؛ و آنگاه که کامل شد، موجود بالفعل خواهد بود.

بنا بر آنچه گفته شد، موجود بالقوه به چیزی گفته می‌شود که هنوز موجود نیست اما می‌تواند چیز دیگر شود. در عین حال از این توضیح معنایی از بالقوه را که عام و گسترده‌تر از آن چیزی است که مراد ارسطو است می‌توان برداشت کرد، برای مثال آیا می‌توان گفت که نطفه بالقوه انسان است، یا خاک بالقوه تندیس است؟ پاسخ ارسطو را می‌توان از عبارات وی در فصل هفتم کتاب ثنا به دست آورد. اگر چه با تسامح و به



نحو غیر دقیق بتوان گفت که خاک، بالقوه تندیس است، یا نطفه بالقوه انسان است، اما بنا بر قول ارسطو، هر چیزی را همیشه نمی‌توان گفت که بالقوه چیز دیگر است، بلکه هنگامی به چیزی گفته می‌شود بالقوه است که در صورت نبودن مانع بتواند از طریق فقط یک تأثیر و عمل یک علت فاعلی - چه خارجی چنانکه در صنعت است و چه داخلی چنانکه در طبیعت صورت می‌گیرد - بالفعل شود بدون اینکه نیاز باشد قبل از فرایند ویژه بالفعل شدن تغییرات دیگری صورت گیرد. از اینرو نمی‌توان گفت که خاک، بالقوه تندیس است، چون خاک ابتدا باید سنگ شود تا بعد بتواند تندیس شود؛ یا نطفه را نمی‌توان گفت بالقوه انسان است؛ چون ابتدا باید جنین شود تا بعد بتواند انسان گردد (کتاب ثنا، فص ۷، ۱۰۴۹ الف ۱-۲۵).

نکته دیگر که در باب معنای قوه و بالقوه بدان وجهی که در اینجا مراد است باید توجه کرد این است که قوه، به معنای امکان و بالقوه به معنی ممکن نیز به کار می‌رود. از سوی دیگر امکان نیز معانی متعددی دارد، یا به تعبیر دیگر امکان لفظ مشترکی است که معانی متعدد دارد: به یک معنا، امکان بر مواردی اطلاق می‌شود که از وقوع آن تناقضی لازم نیاید. پس هر چیزی ممکن است وجود داشته باشد اگر وجود آن تناقضی را در بر نداشته باشد. این معنا صرفاً یک امر عقلانی است که ذهن ما از واقعیت آنچه ممکن نامیده می‌شود انتزاع می‌کند. اما امکان بدان معنی که مترادف با قوه، و ممکن نیز مترادف با موجود بالقوه در نظر ارسطو است، امری عینی و واقعی است و مراد از آن استعداد و قابلیت یک موجود قابل برای چیزی دیگر شدن است. بدین معنی است که موجود بالقوه یا موجودی که امکان واقعی چیز دیگر شدن را دارد در قلمرو موضوع دانش فلسفه اولی یا حکمت می‌تواند داخل شود و مورد بررسی قرار گیرد. اما امکان به معنای دیگر که ابتدا گفته شد، امری ذهنی است و بر اشیاء عینی از آن جهت که واقعیت خارجی دارند اطلاق نمی‌گردد؛ بنابراین، نمی‌تواند در قلمرو ما بعد الطبیعه داخل شود و مورد بحث و بررسی قرار گیرد.

مطلب دیگر که از آموزه‌های ارسطو درباره موجود بالقوه و موجود بالفعل می‌توان استنباط کرد این است که یک شیء می‌تواند از جهتی بالفعل و کامل باشد و از جهتی بالقوه و ناقص، مانند سنگ معدن که بالفعل سنگ معدن و از این جهت کامل است، اما از این جهت که تندیس خاصی مثلاً تندیس هرمس باشد، بالقوه است. در کنار این قسم اشیاء، به دو قسم دیگر می‌توان اشاره کرد قسمی که چون هستی آن دارای تحقق کامل و مبرا از هر گونه نقصی است، فعلیت محض و موجود بالفعل است، مانند جواهر مفارق نامتحرک. و قسم دیگر که فقط بالقوه است و تنها دارایی آن همین فعلیت و تحقق بالقوه بودن است، مانند ماده اولی که فقط بالقوه است و جز بالقوه بودن، تحقق ندارد و به خودی خود از هستی بالفعل بی‌بهره است (درباره این سه قسم رک. به کتاب کاپا، فصل ۹، ۱۰۶۵ ب ۵-۷). از اینرو آن را به نحوی ناموجود دانسته‌اند. اما بالقوه این فرق را با ناموجود مطلق دارد که می‌تواند از این حالت خارج شده و به فعلیت برسد، اگر چه خروج آن از این حالت توسط چیز دیگر خواهد بود. بالقوه بدین نحو، مقارن و ملازم با ماده است، زیرا ماده - چه ماده اولی و چه ماده ثانوی - از آن جهت که ماده است موجود بالقوه است، در حالی که موجود بالفعل، یا صورت محض است یا موجودی است که بوسیله صورت، بالفعل می‌شود.

تقسیم سه گانه فوق را به عبارتی می‌توان شامل و در بر گیرنده تمام موجودات دانست، بدین صورت که تمام موجودات از حیث نسبتی که با تحقق کامل و کمال خود دارند بر این سه قسم‌اند. و به عبارت دیگر می‌توان گفت که انحاء مختلف موجودات، حالات و انحاء مختلف موجود بالفعل و موجود بالقوه‌اند و نام هستی بالقوه یا بالفعل بر آنها به گونه‌های مختلف اما از جهت تشابه<sup>۱</sup> (Analogy) واحد اطلاق می‌شود. یعنی در نسبت به یک امر عام و مشترک که همان طبیعت بالقوه بودن و طبیعت بالفعل بودن است، موجود بالقوه و موجود بالفعل نامیده می‌شوند و وحدت تشابه و همانندی دارند.

۴- موجود به معنایی که بر اشکال مقولات منطبق است. بنا بر نظر ارسطو قسم دیگر از معانی موجود (On) بر حسب اشکال مقولات است. همان طور که قبلاً بیان شد از آنجا که موجود به عنوان کلی‌ترین محمول بر هر چیزی اطلاق می‌شود و به عنوان موضوع دانش فلسفه اولی، هر چیزی را از آن جهت که بیرون از ذهن است در بر می‌گیرد و همراه هر چیزی است و ذاتاً به آن تعلق دارد، از اینرو ارسطو موجود بالعرض و موجود به معنی صادق بودن را از قلمرو تحقیق و تخصص فلسفه اولی بیرون دانست چون آنها بر اشیاء عینی از آن جهت که بیرون از ذهن‌اند اطلاق نمی‌شود. از سوی دیگر ارسطو می‌گوید: «اقسام موجود به معنای موجود بالذات دقیقاً همانهایی است که مقوله‌ها بر آنها دلالت می‌کنند، زیرا تعداد معانی موجود معادل تعداد مقولات است چون بعضی مقولات بر چئی (Ti esti یا چیستی) (= جوهر) دلالت دارد، بعضی بر کیفیت آن و بعضی بر کمیت آن، بعضی بر نسبت (= اضافه) بعضی بر فعل و انفعال، بعضی بر کجا (=این) بعضی بر کی (چه وقت، متی) دلالت دارند. از اینرو موجود در هر مورد معنایی دارد که بر هر یک از این مقولات دلالت دارد (دلالت، فصل ۷، ۱۰۱۷ الف ۲۳-۲۸ نیز کتاب زنا، فصل ۱، ۱۰۲۸ الف ۱-۱۰)». در عین حال در بخش گذشته نیز بررسی شد که بنا بر نظر وی یکی از معانی موجود، موجود بالقوه و موجود بالفعل است. اگر چه ظاهراً به نظر می‌رسد که آنچه اکنون بدان اشاره شد با آنچه پیشتر بیان گردید متفاوت است اما بنا بر برخی عبارات ارسطو قابل انطباق با یکدیگرند. وی در مابعدالطبیعه کتاب دلنا و کتاب ثنا می‌گوید که در هر مقوله‌ای درباره برخی چیزها می‌گوییم در حالت بالقوه‌اند و درباره برخی می‌گوییم در حالت بالفعل‌اند، پس موجود بالقوه و موجود بالفعل، وجوه مختلفی دارند و بالقوه و بالفعل بر آنها به انحاء مختلف اما به تشابه اطلاق می‌شود. بدین ترتیب می‌توان گفت که رابطه تنگاتنگی میان این دو معنای موجود یعنی موجود بر حسب اشکال مقولات و موجود به معنای بالقوه و بالفعل بر قرار است. هر شیئی که تحت

<sup>۱</sup> برخی در ترجمه، مشابهت و مماثلت را ترجیح داده‌اند. نگارنده در انتخاب «تشابه» در ترجمه از منطق ابن سینا الهام گرفته است. ابن سینا این گونه اسامی و الفاظ را متشابه نامیده است و در تقسیم اسم مشکک، آن را یکی از اقسام مشکک دانسته است (ابن سینا، الشفا: المنطق: ۲- المقولات، ابراهیم مدکور و دیگران. قاهره ۱۳۷۸ هـ / ۱۹۵۹ م. مقاله اول، فصل دوم، ص ۱۱-۱۰؛ نیز درباره نظریه ارسطو در این باب و بازتاب و تکمیل آن در فلسفه اسلامی تحت عنوان نظریه تشکیک دانشنامه جهان اسلام، ذیل مدخل «تشکیک».

مقوله‌ای قرار می‌گیرد و بدان معنا موجود خوانده می‌شود ممکن است به اعتباری موجود بالقوه و به اعتبار دیگر موجود بالفعل باشد. برای مثال، جنین که تحت مقوله جوهر قرار می‌گیرد، از آن جهت که جنین است جوهر بالفعل است اما از آن جهت که هنوز انسان نشده و جوهر و ذات انسان را فاقد است اما می‌تواند دارا شود و انسان گردد، انسان بالقوه یعنی جوهری بالقوه است. در این مثال، چنانکه ملاحظه می‌شود، جوهر به یک اعتبار بالقوه است و به اعتبار دیگر بالفعل است. همچنین سببی که هنوز به رنگ سرخ در نیامده و سبز یا زرد است، سرخی آن که از مقوله کیف است بالقوه است و در عین حال چون زرد یا سبز است این فرد از کیف در آن بالفعل است. و بر همین قیاس است در سایر مقولات.

در اینجا به منظور بررسی و درک صحیح نظریه ارسطو درباره معنای موجود به حسب اشکال مقولات، توجه به برخی مباحث و مسائلی که در خصوص نظری وی درباره مقولات مطرح است ضرورت دارد. یکی از آن مسائل درباره تعداد مقولات از نظر ارسطوست. گفتنی است که در این باب آراء مختلفی بیان شده است و به نظر می‌رسد که منشأ این اختلاف نظر، عبارات مختلف ارسطو در این باب است. زیرا وی در برخی مواضع از آثارش تعداد آنها را ده مقوله و در مواضعی نیز هفت یا هشت مقوله دانسته است. برای مثال در مقولات (فصل ۴، ۱ ب ۲۵)، ده مقوله را بر می‌شمرد. در عین حال در *مابعدالطبیعه* (دلتا، فصل هفتم، ۱۰۱۷ الف ۲۳-۲۸) هنگام بر شمردن مقولات در یک جا تنها هشت مقوله را ذکر می‌کند و به نظر می‌رسد که وی وضع و ملک را از شمار مقولات حذف کرده است. در عین حال در جای دیگر از *مابعدالطبیعه* (کاپا، فصل ۱۲، ۱۰۶۱ الف ۸). زمان را در شمار مقولات ذکر نمی‌کند. از طرف دیگر بنا بر نظر برخی از محققان فلسفه ارسطو می‌توان مقولات را به سه مقوله جوهر، انفعال و اضافات (=نسبت‌ها) فرو کاست (نیز درباره آرای محققان فلسفه ارسطو در این باب برنتانو صص ۵۱-۴۹).

اما آنچه در اینجا بیشتر اهمیت دارد و تحقیق در باب آن بایسته است، ملاک و ضابطه ارسطو در ارائه فهرست مقولات است. به بیان دیگر، در فهم رأی ارسطو درباره معنای موجود بر حسب مقولات، پرداختن به این پرسش که معنی و ماهیت واقعی مقولات چیست از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. برای پاسخ به این پرسش، مطالعه و بررسی گزارش برنتانو از آرای محققان فلسفه در این خصوص، همچنین یادداشت‌های اکریل<sup>۱</sup> بر ترجمه‌اش از مقولات ارسطو مفید و مناسب به نظر می‌رسد.

برنتانو در کتاب *درباره معنای متعدد موجود نزد ارسطو* (صص ۵۵-۵۱)، درباره معنای و ماهیت واقعی مقولات و طریق و منشأ نیل به آنها از نظر ارسطو، اظهار می‌دارد که به طور کلی می‌توان تفسیر و آرای محققان اخیر فلسفه ارسطو را در این باب به سه دسته تقسیم کرد:

---

<sup>۱</sup>Ackril

۱. مقولات مفاهیم واقعی نیستند، بلکه فقط چارچوبی است که همه مفاهیم واقعی ذیل آن قرار داده می‌شوند. به عبارت دیگر مقولات نظرگاههایی هستند که مفاهیم بنا بر آن‌ها طبقه‌بندی می‌شوند. برندیس<sup>۱</sup> و تسلر<sup>۲</sup> را از جمله کسانی می‌توان دانست که بدین رأی قائل‌اند.

. مقولات به مثابه اشکال قضیه یعنی به عنوان روشهای حمل مفاهیم بما هو مفاهیم‌اند. بنابراین نظر، مقولات از تجزیه بافت قضیه ناشی می‌شوند و محمول‌های مجزا و عام‌ترین محمول‌هایند. به نظر می‌رسد که ترندلنبورگ<sup>۳</sup> چنین می‌اندیشد و منشأ مقولات را بر گرفته از روابط دستوری می‌داند. اشکال عمده‌ای که بر این نظر وارد است این است که بنا بر آن، جوهر نیز از جمله محمول‌ها باید باشد در حالی که خصوصاً جوهر-بنا به رأی ارسطو \_ فقط می‌تواند موضوع باشد. ترندلنبورگ در پاسخ به این اشکال و توجیه نظر خود به این نکته اشاره می‌کند که گاهی جوهر نیز به غلط محمول واقع می‌شود، چنانکه ارسطو در تحلیلات اولی<sup>۱</sup> (۲۷) گفته است: «آن شیء سفید، سقراط است» یا «آنکه نزدیک می‌شود، کالیاس است».

بیس<sup>۴</sup> و ویتس<sup>۵</sup> نیز به نظر می‌رسد که با این نظر موافق‌اند. برخی این نظر را به مترجمان اولیه آثار ارسطو نیز نسبت می‌دهند، زیرا آنها *Kategoriai* را به *Pradicameta* ترجمه کرده‌اند. ترندلنبورگ، بنا بر برخی اظهارات شارحان ارسطو (مانند اسکندر افرویدیسی، اسکندر آگوسی و فرفوربوس) که تعبیر *Kategoriai* را برای بیان اینکه مقولات «درباره چیزی حمل می‌شوند» دانسته‌اند، معتقد است که آنها نیز نظری مشابه وی درباره مقولات و منشأ آنها داشته‌اند.

۳. مقولات مفاهیم واقعی‌اند، عالی‌ترین مفاهیم گوناگونی که با اسم مشترک موجود (On) نامیده می‌شوند. همچنین بنابراین نظر می‌توان گفت که مقولات حاکی از عالی‌ترین اجناسی هستند که هر چیزی که وجود دارد باید تحت آنها قابل اندراج باشد. نظر بونیتس<sup>۶</sup> و ریتز<sup>۷</sup> درباره مقولات همین است. برنتانو (صص ۵۵-۵۴) نیز خود از جمله کسانی است که این نظر را بر دو نظر دیگر ترجیح می‌دهد. به نظر وی اختلاف آرایبی که در این باب ملاحظه می‌شود چیزی بیش از یک مناقشه لفظی نیست (همان ۵۶-۵۵). زیرا در میان قائلان این آراء، کسی مخالف این نظر نیست که مقولات در واقع فهرستی برای طبقه‌بندی موجودات ارائه می‌کند نه برای محمول‌ها؛ و جوهر، کیف، کم و سایر مقولات مفاهیمی برای موجوداتند نه محمول‌ها.

<sup>۱</sup> Brandis

<sup>۲</sup> Zeller

<sup>۳</sup> Trendelenburg

<sup>۴</sup> Biese

<sup>۵</sup> Waitz

<sup>۶</sup> Bonitz

<sup>۷</sup> Ritter

بنا بر یادداشت‌های اکریل بر مقولات ارسطو، وی را نیز می‌توان از جمله کسانی دانست که موافق نظریه سوم در باب ماهیت و خاستگاه مقولات می‌اندیشند. به نظر اکریل (صص ۷۲-۷۱، ۷۹) نیز مقولات درباره نام‌ها و الفاظ نیست، بلکه درباره اشیایی است که نام‌ها و الفاظ از آنها حکایت می‌کنند و ارسطو جوهر، کیف و سایر مقولات را اجناس عالی گوناگون و غیر قابل ارجاع دانسته که تحت هر یک از آنها یک دسته از چیزهایی که وجود دارند قرار می‌گیرند؛ و هدف ارسطو طبقه‌بندی اشیایی بوده است که با عبارات و تعابیر (= الفاظ و نام‌ها) از آنها حکایت می‌شود.

همچنین به نظر اکریل (صص ۷۸-۷۹) راه رسیدن به این طبقه‌بندی مقولی یا طریق کشف آنها، مشاهده انواع گوناگون پاسخ‌هایی بوده است که با پرسش‌های متفاوت درباره هر چیزی تناسب دارد. مسلماً پاسخ متناسب با پرسش «کجا؟» (= این؟) نمی‌تواند پاسخ مناسبی برای پرسش «چه وقت؟» (= متی؟) باشد و ارسطو می‌خواسته درباره پرسش‌هایی فکر کند که درباره یک جوهر می‌توان پرسید. به همین دلیل او اغلب (هر چند نه در مقولات) عنوان «آن چیست؟» را به عنوان شق دیگری از دلالت بر «جوهر» به کار برده است.

بنا بر آنچه در توضیح نظریه سوم اظهار شد، می‌توان گفت که این نظریه به همان مطلبی منتهی می‌شود که بنا بر آن موجود (On) به معانی گوناگون گفته می‌شود؛ یعنی همان نظریه‌ای که ارسطو بارها و به طرق مختلف درباره مقولات به عنوان معانی متعدد موجود (on) اظهار کرده است، چنانکه در *مابعدالطبیعه* می‌گوید: «موجود به یک معنی بر جوهر (این چیز در اینجا to de ti) دلالت دارد و به معنی دیگر بر کمیت (Poson) و باز به معنی دیگر بر کیفیت (Poion) دلالت دارد.» (زتا، فصل ۴، ۱۰۳۰ ب ۱۱) یا «... چون بعضی مقولات بر چثی (= جوهر) (ti esti) دلالت دارد، بعضی بر کیفیت آن و بعضی بر کمیت آن، بعضی بر نسبت (= اضافه)، بعضی بر فعل و انفعال، بعضی بر کجا، بعضی بر کی (چه وقت) دلالت دارند، از اینرو موجود در هر مورد معنایی دارد که بر هر یک از این مقولات دلالت دارد.» (دلتا، فصل ۷، ۱۰۱۷ الف ۲۳-۲۸. شواهد دیگری نیز از عبارات ارسطو در تأیید این نظر وجود دارد، برای نمونه نک به زتا، فصل ۱، ۱۰۲۸ الف ۱۰ - درباره نفس، کتاب دوم، فصل ۱، ۴۱۲ الف ۶)

اکنون مسئله‌ای که بررسی آن در این بخش ضروری به نظر می‌آید این است که اسناد و اطلاق موجود به مقولات چگونه است؟ به بیان دقیق‌تر می‌توان پرسش خود را بدین گونه مطرح کرد که آیا موجود به نحو اشتراک لفظی (همنام Homonymon) بر مقولات اطلاق می‌شود، یعنی اشیاء عینی که تحت مقولات گوناگون قرار می‌گیرند تنها در لفظ و نام موجود مشترک‌اند یا موجود لفظی تک معنا (Synonyma) است که به تواطوء و یکسان بر آنها اطلاق می‌شود، مانند حمل جنس بر انواع خود که به تواطوء و یکسان صورت می‌گیرد، چنانکه در حمل حیوان بر انسان و اسب، حیوان به همان معنا بر انسان حمل می‌شود که بر اسب حمل می‌گردد.

در پاسخ به این پرسش بنا بر قول صریح ارسطو در *مابعدالطبیعه* باید گفت که مقولات به نحو اشتراک لفظی موجود نامیده نمی‌شوند (گاما، فصل ۲، ۱۰۰۳ الف ۳۴). زیرا اگر اشیاء عینی تنها در نام و لفظ موجود

(On) مشترک باشند و در معنا و مفهومی آن هیچ گونه اشتراکی میان آنها نباشد، در این صورت موجود (On) به عنوان موضوع دانش فلسفه اولی یا حکمت، فاقد کلیت و عمومیت لازم برای عهده‌دار شدن این نقش خواهد بود. برای مثال لفظ «شیر» را در زبان فارسی در نظر بگیرید که نام مشترکی برای چیزهای کاملاً متفاوت است و هیچ نحوه اشتراک در معنا و مفهوم میان آنها نیست. لفظ «شیر» به یک معنی بر مایعی مغذی و خوردنی و به معنی دیگر بر جانوری درنده و به معنای دیگر بر ابزاری در لوله‌کشی آب مثلاً دلالت می‌کند. مسلماً به جهت اختلاف و تباینی که در معنا و مفهوم آنها هست نمی‌توان انتظار داشت که آنها موضوع بررسی و تحقیق را برای دانشی یگانه فراهم آورند، زیرا فاقد وحدت و اشتراک لازم‌اند. «زیرا نه تنها بررسی همه چیزهایی که مفهومی مشترک دارند، بلکه چیزهایی هم که با طبیعتی مشترک نسبت دارند موضوع یک دانش‌اند، چون اینها نیز به یک معنا دارای مفهومی مشترک‌اند» (همان، ۱۰۰۴ ب ۱۲-۱۵). به این دلیل اگر موجود فقط یک لفظ مشترک بدون اشتراک در معنا برای دلالت بر اشیاء عینی باشد که تحت مقولات طبقه‌بندی می‌شوند، در این صورت موجود (On) نمی‌تواند موضوع دانش یگانه فلسفه اولی باشد، در حالی که موجود بما هو موجود موضوع آن است. بنابراین موجود به صرف لفظ میان مقولات و اشیایی که تحت آن طبقه‌بندی می‌شوند مشترک نیست.

از سوی دیگر، موجود به یک معنی و به توطئه نیز بر مقولات حمل نمی‌شود و نسبت موجود به مقولات نظیر نسبت جنس به انواعش نیست. ارسطو قبلاً اظهار کرده است که «ممکن نیست که واحد یا موجود، یگانه جنس اشیا باشند» (بنا، فصل ۳، ۹۹۱ ب ۲۲). بنابراین موجود (On) نه مشترک لفظی است و نه مشترک معنوی بلکه چیزی میانه این دو است. ارسطو اشتراک در لفظ را به دو گونه می‌داند: اشتراک لفظی بالعرض و اشتراک لفظی به حسب تشابه و همانندی. موجود در اطلاق بر مقولات از قسم دوم است. در این قسم، اشتراک در لفظ کمتر است و تا اندازه‌ای به اشیایی که متواطی و مترادف خوانده می‌شوند نزدیک می‌شود. زیرا علاوه بر اشتراک در نام تا اندازه‌ای قرابت مفهومی دارند؛ و به عبارت دیگر، هر چند مفهوماً عینیت ندارند اما شباهت دارند و این شباهت مفهومی، وحدت و اشتراکی را که پیشتر گفته شد لازم است تا تحت بررسی دانشی واحد قرار گیرند فراهم می‌آورد. چون برغم تباین ذاتی، دست کم دارای نسبت یکسان به طبیعتی مشترک‌اند. ارسطو این قسم اشتراک و وحدت را اشتراک و وحدت بر حسب تشابه و همانندی (Analogy) می‌نامد که با وحدت بالعدد، وحدت بالنوع، وحدت بالجنس و دیگر اقسام وحدت متفاوت است، چنانکه در مابعدالطبیعه کتاب دلنا (فصل ۶، ۱۰۱۶ ب ۳۱-۳۵؛ نیز لا مبدء، فصل ۴، ۱۰۷۰ الف ۳۱، ب ۱۶؛ همان، فصل ۵، ۱۰۷۱ الف ۳۰) می‌گوید: «همچنین برخی چیزها از لحاظ عدد واحدند، و برخی از لحاظ نوع، برخی از لحاظ جنس و برخی از لحاظ تناسب. از لحاظ عدد آنهاهی هستند که ماده‌شان یکی است، از لحاظ نوع آنهاهی که تعریفشان یکی است. از لحاظ جنس آنهاهی که به همان شکل از مقوله تعلق دارند؛ و از لحاظ تناسب آنهاهی که دارای همان نسبت چیز دیگر با چیزی دیگراند». در این نحوه از وحدت یعنی وحدت از لحاظ تناسب که بر پایه تشابه و همانندی نسبت استوار است، اموری که از لحاظ عدد، نوع

یا جنس یکی نیستند می‌توانند یکی و مشترک گردند، چنانکه ارسطو در ادامه همان عبارات می‌گوید: «اما همیشه بعدی‌ها در پی قبلی‌ها می‌آیند، چنانکه همه چیزهایی که عدداً یکی‌اند، نوعاً نیز یکی‌اند؛ اما هر آنچه نوعاً یکی است عدداً هم یکی نیست. ولی هر آنچه نوعاً یکی است جنساً نیز یکی است. اما هر آنچه جنساً یکی است همه نوعاً یکی نیست بلکه از لحاظ تناسب یکی است؛ اما هر آنچه از لحاظ تناسب یکی است همه جنساً یکی نیست». (داتا، فصل ۶، ۱۰۱۶ ب ۳۵-۱۰۱۷ الف ۲). بنابراین مقولات یا به تعبیر دقیق‌تر اشیاء عینی مختلف که تحت مقولات (اجناس) گوناگون طبقه‌بندی می‌شوند اگر چه از لحاظ جنس وحدت ندارند و متباین‌اند اما می‌توانند به لحاظ تشابه نسبت یا تناسب، واحد و مشترک باشند.

بنابر اظهارات ارسطو در *مابعدالطبیعه*، این تشابه و وحدت ناشی از آن، به دو گونه ممکن است باشد: یا تشابه از حیث تناسب است بدین معنی که یک شیء همان نسبتی را با شیء دیگر داشته باشد که شیء سوم هم همان نسبت را دارد. برای مثال الف همان نسبتی را به ب دارد که ج به ب دارد. بنا بر این شباهت نسبت میان الف و ج می‌توان گفت که میان الف و ج به نحوی وحدت و اشتراک برقرار است. و نحوه دیگر از تشابه آن است که در نسبت به مبدأ یا نهایت واحدی در نظر گرفته شوند هر چند که نسبت میان آنها یکسان نباشد اما آنچه بدان نسبت دارند واحد و یکسان است. در این گونه تشابه که در مقایسه با مبدئی واحد در نظر گرفته می‌شود ممکن است تقدم و تأخر یا کمی و زیادی، یا شدت و ضعف میان اشیای مختلفی که در نسبت به آن مبدأ واحد سنجیده می‌شوند باشد، اما همه آنها در نفس ارتباط و نسبت با آن مبدأ واحد، مشابه و به تعبیر دیگر مشترک‌اند، و از این لحاظ نام مشترکی بر آنها نهاده می‌شود. بنابراین، همان‌امی آنها اتفاق نیست بلکه بر حسب اشتراک و تشابه در نسبت است.

پرسی که اکنون در خصوص این نحوه اشتراک در اطلاق موجود (On) بر مقولات مطرح است این است که آیا بنا بر رأی ارسطو هر دو نحوه تشابه را یعنی تشابه به حسب تناسب (نسبت یکسان داشتن) و تشابه از جهت نسبت با مبدأ و طبیعت معین واحد می‌توان جاری دانست؟ برای پاسخ به این پرسش ابتدا باید روشن ساخت که بنا بر رأی ارسطو آن مبدأ یا نهایت واحد و طبیعت معین چیست که در نسبت با آن خواه یکسان (یعنی از لحاظ تناسب) و خواه از حیث نسبت داشتن با آن - هر چند غیر یکسان - مقولات را می‌توان مشترکاً و به نحو مشابه موجود (On) نامید.

برخی از محققان غربی فلسفه ارسطو، این سخن وی را که موجود به معانی متعدد درباره مقولات گفته می‌شود، با توجه به نظریه وی درباره وحدت از حیث تشابه (Analogy) چنین شرح و تفسیر می‌کنند که مقولات (غیر از جوهر) از آن جهت که همگی با جوهر نسبت دارند و تأثرات و احوال جوهراند، موجود نامیده می‌شوند؛ یعنی اطلاق موجود بر آنها از حیث همانندی نسبت، مشترک و واحد است. بنابر نظر ایشان، جوهر آن طبیعت معین واحد است که سایر مقولات در نسبت با آن موجود نامیده می‌شوند. در این صورت باید پرسید آیا جوهر خود یکی از مقولات نیست و اطلاق موجود بر جوهر چگونه است؟ آیا معنای «موجود» در جوهر با معنای موجود در سایر مقولات متفاوت است و تنها در نام و لفظ وجود مشترک‌اند؟

باید توجه داشت که هر چند معنای نخستین و حقیقی موجود را - بنا بر نظر ارسطو - فقط در جوهر می‌توان یافت، زیرا جوهر موجود قائم به خود و مستقل است و سایر مقولات قائم به جوهر و وابسته به آن‌اند، بدین معنا که کیف از آن جهت موجود است که کیفیت یک جوهر است، یا کم و دیگر مقولات نیز بدین سان موجوداند، اما موجود در اطلاق بر جوهر و سایر مقولات برغم تفاوت بسیاری که دارد خالی از نحوه‌ای اشتراک هر چند ضعیف و اندک نیست. شاید بتوان گفت که مقولات و از جمله جوهر، از آن جهت که همگی در نسبت با طبیعت واحد و مشترک وجود و هستی قرار دارند، موجود نامیده می‌شوند؛ اما از آن جهت که در این نسبت، قرب و بعد یا به تعبیر دقیق‌تر تقدم و تأخر دارند (زیرا جوهر بدون واسطه و مستقلاً و دیگر مقولات بواسطه جوهر و وابسته به آن از آن طبیعت مشترک برخوردارند)، موجودیت آنها متفاوت است و دقیقاً به یک معنی و متواطی نیست، چنانکه ارسطو می‌گوید: «موجود به گونه‌های متعدد به کار می‌رود... زیرا به یک معنی موجود، یعنی جوهر، به معنی دیگر بر چیزی که دارای کیفیت یا چیزی که دارای مقدار است دلالت می‌کند یا بر هر یک از چیزهای دیگری که از این گونه مقولات به شمار می‌آیند. پس چون موجود به همه این گونه‌ها گفته می‌شود، آشکار است که نخستین گونه موجود، چئی (= چیستی) است که بر جوهر (Ousia) دلالت دارد... و همه چیزهای دیگر از آن روی به موجودات موسوم گشته‌اند که برخی از آنها در آن نخستین گونه موجود (=جوهر)، کمیت‌هایی‌اند و برخی کیفیاتی و برخی منفعل‌ها یا عوارضی از آن یا از چیز دیگری از همین گونه‌هایند.» (زنا، فصل ۱، ۱۰۲۸ الف ۲۰-۱۰)


بنابراین که ارسطو جوهر را نخستین و حقیقی‌ترین معنای موجود می‌داند، تعبیر «نخستین» و تقدمی که وی در اطلاق موجود بر جوهر نسبت به سایر مقولات قائل است به نظر می‌رسد که امکان و جواز تفسیر مذکور را برای ما فراهم می‌آورد. در واقع مقایسه جوهر با سایر مقولات مبین این نکته است که معنای موجود (On) در جوهر از جهت شباهت در خود نسبت داشتن با یک طبیعت مشترک (=وجود) با دیگر مقولات، مشترک است؛ در عین حال متفاوت و متمایز است، زیرا نسبت جوهر با آن طبیعت مشترک به گونه‌ای دیگر است و میان جوهر با دیگر مقولات از این جهت تناسبی نیست. در اصطلاح حکیمان اسلامی این نسبت را چنین می‌توان بیان کرد که جوهر اولاً و بالذات موجود است اما سایر مقولات ثانیاً و بالعرض موجوداند؛ یعنی در مقولات نه گانه عرضی به واسطه در عروض وجود بر آنها نیاز است و آن واسطه جوهر است. این تعبیر قابل مقایسه با عبارات ارسطو در *مابعدالطبیعه* است آنجا که می‌گوید: «... «هست» (To estin) درباره همه چیز صدق می‌کند ولی نه به نحوی یکسان، بلکه درباره برخی به نحو اولی و درباره برخی دیگر به نحو ثانوی.» (زنا، فصل ۴، ۱۰۴۰ الف ۲۰ نیز ثنا فصل ۱، ۱۰۴۵ ب ۳۰-۲۷).

اولویت و تقدم جوهر نسبت به سایر مقولات - بنا بر رأی ارسطو - از جهات گوناگون است. جوهر نخستین معنای موجود (On) است و همه چیزهای دیگر از این جهت که منسوب به آنند موجود نامیده می‌شوند. بعضی کمیت جوهر یا بعضی کیفیت آن و بعضی انفعالات آن و بعضی دیگر سایر تعینات آن هستند «... زیرا هیچ یک از اینها نه وجودی خاص خود دارد و نه قابل جدایی از جوهر است... از اینجا



روشن است که هر یک از آن مقوله‌های دیگر به سبب وجود این مقوله (= جوهر) وجود دارند. بنابراین موجود به معنی نخستین و مقدم یعنی نه به معنی مشروط بلکه به معنی مطلق باید جوهر باشد یک شیء به معانی متعدد «نخستین» نامیده می‌شود ولی جوهر به همه آن معانی نخستین است؛ یعنی هم از حیث تعریف (= ذات) و هم از حیث ترتیب شناسایی و هم از حیث زمان. زیرا هیچ یک از مقوله‌های دیگر به نحو جدا و مستقل نمی‌تواند وجود داشته باشد و این گونه وجود، خاص جوهر است». (زتا، فصل ۱، ۱۰۲۸ الف ۲۲، ۲۵-۲۹). همچنین حقیقی‌تر بودن جوهر در مقایسه با سایر مقولات بنا بر نحوه و مرتبه هستی آن است، چنانکه ارسطو می‌گوید: «... هر چیزی به آن اندازه دارای حقیقت است که دارای هستی است». (آلفای کوچک، فصل ۱، ۹۹۳ ب ۳۰).

اما مسأله دیگری که در اینجا باقی می‌ماند درباره معنای موجود (On) در میان اقسام جواهر است؛ آیا موجود بر جواهر مختلف (جوهر محسوس تباهی پذیر، جوهر محسوس سرمدی و جوهر مفارق نا متحرک) با توجه به نظام طولی علی و معلولی که میان آنها برقرار است به یک معنا و به تواطوء اطلاق می‌شود یا همانمی آنها از جهت تشابه به یکی از دو نحوه یا به هر دو نحو آن است؟ ارسطو خود در بررسی جواهر، حقیقی‌ترین معنا را به جواهر مفارق غیر متحرک نسبت می‌دهد (رک به اسپین. فصل ۱، ۱۰۲۶ الف ۲۰ - نیز کاپا. فصل ۷، ۱۰۶۴ الف ۳۴-۱۰۶۴ ب ۵). آیا این مسأله بنا بر تفسیر محققان غربی فلسفه ارسطو از این نظریه، پاسخی خواهد داشت؟ پژوهش و بررسی در این باب مجال دیگر و مقالات دیگری را می‌طلبد و ذکر آن در اینجا تنها به منظور طرح مسأله و فتح بابی برای تحقیق در این خصوص صورت گرفته است.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، الشفاء: المنطق ۲- المقولات، ابراهیم مدکور و دیگران، قاهره، ۱۳۷۸ هـ / ۱۹۵۹ م (یا چاپ افست کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۵ هـ)
۲. ارسطو، متافیزیک (مابعدالطبیعه) ترجمه بر پایه متن یونانی، شرف الدین خراسانی، نشر گفتار، تهران ۱۳۶۶
۳. دیوید راس، ارسطو، مهدی قوام صفری، انتشارات فکر روز، تهران ۱۳۷۷.
۴. Aristotle, *Metaphysics*. (in *Great Books of the Western world*. Vol.۷-۸: *Aristotle I-II* , Mortimer J.Adler editor in chief. Oxford University Press, ۱۹۹۳.
۵. *Aristotle's Categories and De Interpretations*, Translated with Notes by J. L. Ackrill (Clarendon Aristotle Series, General editor J.L.Ackrill) , Oxford University Press, ۱۹۶۳.
۶. Franz Brentano, *On The Several Senses of Being in Aristotle*, edited and translated by Rolf George, University of California Press Berkeley, Los Angeles, London ۱۹۷۵.
۷. Joseph owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics: A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought*, with a preface by Etienne Gilson, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, Canada, ۱۹۷۸.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی