

## بررسی اطلاق «وجود» بر خدا در فلسفه ارسطو

دکتر محمد مشکات\*

استادیار دانشگاه اصفهان

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۸۷/۱۲/۲۱ - تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۸۸/۱۱/۲۱)

### چکیده

ارسطو در مواردی موضوع فلسفه اولی را موجود نامتحرک یا خدا دانسته و در موارد متعدّد دیگر موضوع آن را موجود بما هو موجود شمرده است. آیا این دو موضع، دو باور ارسطویی اصیل بوده و با هم قابل جمع‌اند یا باید دو موضع متناقض تلقی گردند که ارسطو از اولی به دومی عدول کرده است؟ ثمره فرض عدول به موضع دوم این است که خدا را نمی‌توان «وجود» خواند و، در نتیجه، مابعدالطبیعه و الاهیات دو دانش مستقل می‌شوند؛ درحالی‌که بنا به فرض عدم عدول، یعنی بنا بر موضع نخست، مابعدالطبیعه همان الاهیات خواهد بود. راه‌هایی که در این‌جا برای حلّ مسئله مورد استفاده قرار می‌گیرند از این قرارند: تحقیق مسئله از منظر حکمت یا دانش مورد جستجو که خود حاوی دو راه جداگانه خواهد بود؛ سپس تحقیق بر مبنای معانی «وجود» نیز ادامه می‌یابد، تا سرانجام نتیجه تحقیق از این راه‌های گوناگون با یکدیگر مقایسه شود.

**کلیدواژه‌ها** مقولات، وجود، جوهر، محرک نامتحرک نخستین، فعلیت، خدا.

### ۱. طرح مسئله

آیا خدا در فلسفه ارسطو وجود است؟<sup>۱</sup> این پرسش اختصاص به فلسفه ارسطو ندارد، زیرا در برخی دیگر از نظام‌های فلسفی، برای نمونه در فلسفه افلاطون، نیز مطرح است؛ اما طرح آن در فلسفه ارسطو زمینه‌های خاص خود را دارد. بنابراین، در آغاز باید پرسید که چرا این پرسش در فلسفه ارسطو پدید می‌آید؟ یکی از زمینه‌ها و علل آن این است که

\* Email: [m.meshkat@ltr.ui.ac.ir](mailto:m.meshkat@ltr.ui.ac.ir)

\* تلفن: ۰۹۱۳۳۲۸۹۲۱۳ - فاکس: ۰۳۱۱-۳۹۱۲۷۱۸

۱. البته ما در این‌جا از این بحث که تصوّر دقیق ارسطو از خدا چیست فارغ‌ایم، زیرا با هر فرض و تصویر این بحث تداخلی با آن ندارد. بدین‌سان، این‌که سخنان ارسطو درباره خدا تناقض دارد زیرا از چندخدائی سخن گفته است و محرک نامتحرک او تنها محرک آسمان‌ها است و نه طبیعت (بریه، ۲۸۴/۱) و یا چنان‌که برخی از شارحان وی کوشیده‌اند تا میان عقیده و رفتار فلسفی ارسطو تفکیک قائل شوند (گمپرتس، ۱۴۳۵/۳؛ بریه، ۲۸۸/۱؛ ارسطو، ترجمه لطفی، ۴۹۶) خللی به بحث حاضر نمی‌رساند و تأثیری در سرنوشت آن ندارد.

ارسطو در موارد متعدّد موضوع فلسفه اولی را موجود بما هو موجود معرفی کرده و در مواردی خدا را موضوع آن شمرده است. در این جا این پرسش پدید می آید که آیا این یک تناقض است یا عدول از موضع نخست؟ و یا این که نه تناقض است و نه عدول از موضع، بلکه هر دو یک موضع واحدند؟ فرض اخیر بر آن مبنا است که خدا وجود تلقی گردد. زمینه دیگری نیز برای این پرسش می توان نشان داد: ارسطو وجود را دقیقاً برابر با جوهر و حالات یا عوارض آن می داند. اکنون اگر بنا شود که دایره وجود کاملاً منطبق بر دایره جوهر باشد، در این صورت این پرسش جدی پیش می آید که آیا میتوان خدا را وجود قلمداد کرد.

## ۲. تحقیق از منظر حکمت یا دانش مورد جستجو

ارسطو در دانش مورد جستجوی خود از پی چه موضوعی تحقیق می کند؟ رأی خود ارسطو در این مورد چیست؟ شاگردان و مفسران ارسطو در این مورد چه نظری دارند؟ بهتر است پیش از پرداختن به این پرسش ها بحث را از دو مسئله دیگر که بر این پرسش ها تقدّم دارند آغاز کنیم: مقسم دانش های مورد جستجوی ارسطو چیست؟ و اقسام آن کدام اند؟ ارسطو در متافیزیک می گوید: «تعداد بخشهای فلسفه به تعداد جوهرهاست» (ارسطو، متافیزیک، ۹۱-۹۰) اما در این جا مقصود وی از «فلسفه» چیست؟ فصل اول اپسین مقصود او را روشن می سازد. در این فصل دانش نظری که همان فلسفه است به فیزیک، ریاضی، و فلسفه نخستین تقسیم می شود. فیزیک به چیزهایی می پردازد که جدا از ماده اند اما دگرگونی ناپذیر یا نامتحرک نیستند؛ برخی از شاخه های ریاضیات با چیزهایی سروکار دارند که دگرگونی ناپذیرند اما گویی جدا از ماده نیستند بلکه در ماده وجود دارند؛ و دانش نخستین، که همان فلسفه اولی است، به چیزهایی می پردازد که هم جدا از ماده و هم دگرگونی ناپذیرند. بدین سان سه دانش نظری یافت می شود: ریاضیات، فیزیک، و تئولوژی (خداشناسی). از نظر ارسطو، دانش های نظری در هر سه قسم خود بر دیگر دانش ها رجحان دارند و تئولوژی نیز بر دو قسم خود، یعنی فیزیک و ریاضیات، برتری دارد. به اعتقاد ارسطو، اگر جوهر دیگری در کنار آنچه که به نحو طبیعی مرکب (یعنی مرکب از ماده و صورت) است وجود نمی داشت، فیزیک دانش نخستین می بود؛ اما اگر جوهری دگرگونی ناپذیر در کار است، پس دانشی که آن را مطالعه می کند فلسفه نخستین و دانش برتر بوده و زمینه مطالعه آن موجود از حیث موجود است. (همان، ۱۹۵) بنابراین، ارسطو دانش مقسم را دانش نظری یا فلسفی

دانسته و اقسام آن را سه دانش یادشده، یعنی ریاضی و فیزیک و تئولوژی، اعلام داشته است و از میان آن سه، تئولوژی را برتر شمرده و زمینه و موضوع آن را نیز روشن ساخته است. در کتاب کاپا<sup>۱</sup> فصل هفتم (همان، ۳۶۴) نیز ارسطو به همین مطالب تصریح کرده است. اکنون باید پرسید آن دانش مورد جستجو که از نظر ارسطو برتر است دقیقاً چه نام دارد؟ موضوع آن کدام است؟ رأی ارسطو در این موارد به طور مشخص چیست؟ و دیدگاه شاگردان و مفسران او چگونه است؟ شاید چنین به نظر آید که چون ارسطو در مورد این دانش برتر در کتاب متافیزیک خود بحث می‌کند پس نام این دانش از نظر ارسطو به روشنی چیزی جز «متافیزیک» یا «مابعدالطبیعه» نمی‌تواند بود. اما باید توجه نمود که آنچه به این نام در دست است صرفاً یک رشته از نوشته‌های اوست که در اصل سخنرانی بوده و خود ارسطو هرگز آن نوشته‌ها را جمع‌آوری و تدوین نکرده است. برجسته‌ترین گردآورنده و تدوین‌کننده این سخنرانی‌ها یا نوشته‌ها اندروونیکوس رودوسی است که آن گونه از نوشته‌های ارسطو را که درباره طبیعت، منطق، جانورشناسی و مانند آن‌ها نبود در زیر نام «آنچه آنسوی طبیعت است» (Meta ta "fusia") گرد آورد و از آن به بعد این نوشته‌های ارسطو به نام «متافیزیک» (یا «مابعدالطبیعه») معروف شده است. بدین ترتیب، این نام‌گذاری از خود ارسطو نیست. (خراسانی، ۱۳۸) و بدینسان پرسش یادشده که نام این دانش برتر از نظر ارسطو چیست، با قوت هرچه بیشتر از نو ظاهر می‌گردد. پیش از این در عباراتی از اپسیلون دیدیم که ارسطو دانش برتر را «فلسفه اولی» نامید. وی در نوشته‌های خود، علاوه بر این، گاه این دانش را «فلسفه الهی» ("theologike") (ارسطو، متافیزیک، ۱۹۵) و یا به اختصار «حکمت» ("sofia") نیز نام نهاده است (همان، ۴۰). عبارتی از فیزیک ارسطو نیز دلالت دارد که برای ارسطو زمینه پژوهش نظری دیگری غیر از آنچه در زمینه شناخت چیزهای طبیعی که برهم‌نهادهای از ماده و صورت‌اند وجود دارد که در آن درباره آن چه جدا از ماده (xoriston - خوریستون) است پژوهش می‌شود. این مبحث را ارسطو فلسفه نخستین (prote filosofia) می‌نامد. (خراسانی، ۱۳۸) شاگرد برجسته و

۱. این کتاب از نظر یگر و راس از فصل یکم تا هشتم نوشته اصیل ارسطویی است، اما از نظر بسیاری از ارسطوشناسان این کتاب نوشته خود ارسطو نیست بلکه به وسیله یکی از شاگردان یا پیروان ارسطو از مطالب کتاب‌های دیگر، یعنی بتا، گاما، اپسیلون و از کتاب‌های سوم و پنجم درباره طبیعت ارسطو گردآوری و بر هم نهاده شده است (ارسطو، مقدمه، ۴۷).

بلافاصله ارسطو در سرپرستی مکتب وی، یعنی تئوفراستوس (۲۸۷-۳۷۱ ق.م)، هم در آغاز شرح و حواشی بر کتاب متافیزیک ارسطو، عنوان و موضوع آن را «در پیرامون نگرش نخستین»، *he huper ton proton theoría*، می‌نامد؛ اما شارح بزرگ بعدی آثار ارسطو و به‌ویژه متافیزیک، اسکندر افرودیسی (یا الکساندروس آفرودیسیاس) گوید: «آن دانشی نیز که وی (یعنی ارسطو) آنرا متاتافوسیکا عنوان داده است از این‌روی [باشد] که «نسبت به ما» از لحاظ ترتیب و نظم پس از آن (یعنی طبیعیات) می‌آید». (ارسطو، متافیزیک، مقدمه، ۴۰) اما نیکولائوس دمشقی در تفسیر *مابعدالطبیعه* می‌نویسد: «بنابراین می‌بینیم که آن دانشی که ویژه اول (خدا) سبحانه است همان است که فلسفه نخستین (الفلسفه الأولى) شامل آن است». (همان، مقدمه، ۴۱) سند کهن معتبر دیگری که درباره نام‌گذاری عنوان این نوشته ارسطو در دست است، مطلبی است که فیلسوف برجسته نوافلاطونی و شارح چیره‌دست برخی از نوشته‌های ارسطو به‌ویژه کتاب طبیعت وی، سیمپلیکیوس،<sup>۱</sup> که در نیمه نخست سده ششم میلادی می‌زیسته است، در این باره می‌نویسد: «آنچه را که درباره چیزهای کاملاً جدا از ماده است ایشان تئولوگیا (الهیات) و فلسفه نخستین و مابعدالطبیعه (متاتافوسیکا) می‌نامند. (همان، مقدمه، ۴۲-۴۱) ابن‌رشد نیز در شرح خود بر متافیزیک بر این دانش تعبیر فلسفه اولی و نیز علم الهی را اطلاق می‌کند. (ابن‌رشد، ۱۴۲۶/۳-۱۴۲۴) بنابراین در پاسخ به این پرسش که نام این دانش برتر چیست به این نکات دست می‌یابیم: نخست آن که ارسطو بر این دانش نام «متافیزیک» نگذاشته است و نام آن را «حکمت» یا «فلسفه الهی» یا «فلسفه اولی» نهاده است؛ و دوم آن که از مطالعه شارحان و شاگردان او نیز به دست می‌آید که آنان نیز غالباً در مورد نام‌گذاری وی همان‌گونه می‌اندیشند که از تعبیرات ارسطو در نوشته‌هایش حکایت می‌گردد؛ و سوم و مهم‌تر از دو نکته گذشته این که حتی بر فرض غیرواقع که ارسطو آن را «متافیزیک» هم نام می‌نهاد، از اطلاق نام «حکمت» یا «فلسفه الهی» به این دانش در مواردی که از نوشته‌های وی از نظر گذشت می‌توان نتیجه گرفت که خدا از نظر ارسطو وجود است؛ زیرا، چنان که در بحث از موضوع دانش برتر خواهیم دید، ارسطو موضوع این دانش را در مواضعی موجود بما هو موجود دانسته است. بنابراین از جمع این دو - یعنی نام‌گذاری این دانش برتر و این که موضوع دانش برتر، که فلسفه الهی نام

---

1. Simplikios.

دارد، موجود بما هو موجود است - می‌توان نتیجه گرفت که از دیدگاه ارسطو خدا وجود است. البته این نتیجه را باید صرفاً حاصل این مرحله یعنی بحث نام‌گذاری این دانش تلقی کرد و تا نتیجه‌گیری نهایی باید منتظر طیّ مراحل مهم‌تری از بحث بود. مهم آن است که با مطالعه و تأمل در آنچه گفته شد به نظر می‌رسد که در مورد نام‌گذاری این دانش باید جانب جمع دو موضع ارسطو را تقویت کرد و نه جانب تناقض یا عدول را. البته آنچه در راه دوم هم‌اکنون می‌آید به طور کامل‌تر راه را بر هرگونه توهم در مورد عدول ارسطو از موضع نخست خود خواهد بست.

پرسش مهم در این‌جا این است که این دانش برتر، خواه متافیزیک یا حکمت یا فلسفه الهی یا الاهیات یا تئولوژی (خدانشناسی) نام گرفته باشد، از نظر ارسطو موضوع و مسائل‌اش چیست؟ ارسطو شناسان در این‌جا آرای متفاوتی ابراز کرده‌اند. دیوید راس جوهر و جوهر نامحسوس را مطرح می‌کند (۲۴۳). جی. ال. اکریل در یک مورد موضوعات محوری را اشیا و کیفیات، ماده و تغییر، اسمای قابل شمارش و کلمات جمع، موضوع و محمول ذکر می‌کند (۴۱) و در جای دیگر به موجود من حیث هو موجود اشاره دارد (۳۵۴). مارتا نوسبام مسئله محوری سراسر متافیزیک ارسطو را چیزی غیر از چیستی جوهر نمی‌داند (۴۶). ماجد فخری فلسفه ارسطو را بحث از مبادی و علل نخستین برمی‌شمارد (فخری، ۲۱). عبدالرحمن بدوی موضوع اصلی متافیزیک ارسطو را جوهر و در جای دیگر موجود بما هو موجود می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳). و شوگلر، ارسطوشناس آلمانی، موضوع اصلی و تنها جوهر حقیقی و موجود بما هو موجود واقعی را که متافیزیک در پی آن است خدا معرفی می‌کند (ارسطو، مابعدالطبیعه، ۱۰۰). البته ریشه این اظهارات متفاوت بیانات خود ارسطو است.

ارسطو در گاما، فصل اول، موضوع این دانش را موجود چونان موجود (To on heion) و متعلقات یا لواحق آن به‌خودی‌خود معرفی می‌کند. دانش‌های دیگر به‌واقع پاره‌دانش‌اند، زیرا هیچ یک موجود را چونان موجود و در کلیت آن بررسی نمی‌کنند. و از آن‌جا که ما مبادی (یا اصلها) و برترین علّت‌ها را جستجو می‌کنیم، واضح است که این‌ها باید متعلق به طبیعتی باشند که دارای وجود بذاته است و به حکم ضرورت این‌ها عناصر موجود بالعرض نیستند بلکه عناصر موجود چونان موجودند. بنابراین ما هم باید نخستین علّت‌های موجود چونان موجود را دریابیم (ارسطو، متافیزیک، ۸۸-۸۷). ابن‌رشد در شرح این عبارات، متعلقات یا لواحق را به عوارض ذاتی تفسیر می‌کند و می‌گوید: «دانش مورد

جستجو در این جا دانشی است که از موجود بما هو موجود و از اعراض ذاتی آن بحث می‌کند» (ابن‌رشد، ۲۹۸/۱). ارسطو در کتاب چهارم گاما می‌گوید: «پس واضح است که نگرش و بررسی موجود چونان موجود و عوارض متعلق به آن چونان موجود وظیفه یک دانش است و این دانش نه فقط جوهرها بلکه متعلقات آن‌ها را نیز بررسی می‌کند» ابن‌رشد می‌نویسد: «مقصود ارسطو این است که از آن چه گفته شد معلوم گشت که بحث در این دانش فقط در مورد جواهر نخواهد بود بلکه در اموری که عارض جواهر بما هو جواهر می‌گردد، مانند بعد و قبل و جنس و صورت و کلّ و جزء، نیز خواهد بود، چون همه این‌ها اعراض ذاتی موجود بما هو موجودند؛ گرچه پاره‌ای از آن‌ها ذهنی و پاره‌ای دیگر وجودی‌اند» (همان، ۳۳۵/۱). ارسطو در اپسیلین نیز اعلام داشته است که موضوع این دانش موجود بما هو موجود است (ارسطو، ۱۹۵-۱۹۳). بدین ترتیب، در نگاه نخست به نظر می‌رسد که موضوع این دانش از نظر ارسطو موجود بما هو موجود است، اما از آن جا که وجود در نظر ارسطو دقیقاً همان جوهر است، باید منتظر تعاریف دیگری نیز از موضوع این دانش بود. به عبارت دیگر، اگر ارسطو بتواند بگوید که موضوع این دانش موجود بما هو موجود و مبادی و علل آن است، پس به‌واقع باید بگوید که موضوع این دانش جوهر بما هو جوهر و مبادی جوهر است؛ زیرا، چنان‌که به اشاره گفته شد، وجود در ارسطو معادل جوهر است. برای آگاهی بیشتر در این زمینه مناسب است به این عبارات ارسطو که در کتاب زتا آمده است توجه کنیم: «در واقع آن‌چه که از دیرباز و اکنون و همیشه جستجو شده و خواهد شد و همیشه مایه سرگشتگی است این است که موجود چیست (ti to on) و این بدان معناست که جوهر چیست؟ (ousia tis he) بعضی می‌گویند که یکی است، و بعضی بر آنند که بیش از یکی است. بعضی می‌گویند محدود و بعضی بر آنند که نامحدود است. بنابراین ما نیز بیش از همه و پیش از همه، و تنها در این باره، باید بررسی کنیم که موجود به این گونه [یعنی به معنای جوهر - م.م.] چیست» (همان، ۲۰۸). این تلقی در شارحان ارسطو نیز استمرار یافته است: ابن‌رشد می‌نویسد که اسکندر (افرودیسی) می‌گوید ارسطو از آن رو از مبادی و اصل‌های موجود یعنی مبادی جوهر بحث می‌کند که از طرفی غرض (و موضوع) این صناعت بحث از موجود بما هو موجود و بحث از مبادی و علل موجود بما هو موجود است، زیرا روشن گشته است که حکمت و فلسفه اولی در این دو چیز نظر می‌کنند، و از طرفی در گفتار سابق روشن شد که آن‌چه موجود حقیقی است همانا جوهر است و جوهر علت سائر چیزهاست» (ابن‌رشد، ۱۴۰۸/۳). البته به گفته اوزن، گذشته از اسکندر و ابن‌رشد،

شارحان جدید به‌طور مکرر متذکر شده‌اند که نزد ارسطو موجود بما هو موجود و جوهر یکی است (رحمانی، ۱۹). بنابراین به نظر می‌رسد که می‌توان این تعارض ظاهری (که موضوع این دانش گاه موجود بما هو موجود و گاه جوهر شمرده شده است) را مرتفع دانست و در یک جمع‌بندی می‌توان گفت که موضوع این دانش از نظر ارسطو موجود بما هو موجود و مبادی موجود بما هو موجود و نیز عوارض ذاتی آن و، به تعبیر دیگر، جوهر بما هو جوهر و مبادی جوهر و عوارض ذاتی آن است. اما با ادامه مطالعه نوشته‌های ارسطو و شارحان وی باز هم در صحت چنین نتیجه‌گیری سریعی به تردید خواهیم افتاد، زیرا باز هم تعارض جدیدی پیش روی ما ظاهر می‌گردد، چراکه با تعبیری مواجه می‌شویم که موضوع این دانش را در کنار موجود بما هو موجود و یا علم جوهر، علم تحقق علل یا علم حقیقت یا علم جواهر نامتحرک و علم جوهر نخستین معرفی می‌کند. همان‌طور که پیداست، از تعبیر «علم حقیقت» که بگذریم بقیه تعبیر نسبت به موجود بما هو موجود و حتی نسبت به جوهر، بسیار اخص هستند، همچنان‌که جوهر نخستین نیز از جواهر نامتحرک اخص است (نک: ارسطو، ۴۷). برای نمونه، ارسطو در اپسیلن می‌گوید: «اما اگر یک جوهر نامتحرک وجود دارد پس (جوهر) مقدم است و دانش آن فلسفه نخستین است... اما دانش نخستین به چیزهای جدا از ماده و چیزهای نامتحرک می‌پردازد... زیرا اینها علت‌های چیزهای آشکار الهی‌اند.» (همان، ۱۹۴-۱۹۶). همین وضعیت در عبارات بسیاری از شارحان ارسطو نیز وجود دارد: تئوفاستوس که یکی از شاگردان ارسطو و جانشین بلافصل وی بوده است در رساله مختصر خود در مورد مابعدالطبیعه به مسائل مهم و برجسته فلسفه اولی پرداخته است. وی در این رساله تعبیر ارسطویی «موجود بما هو موجود» را به‌کار نمی‌برد، بلکه مطالعه اصول نخستین همه چیزها را به عنوان علم موجود لایتغیر، به معنای موجود الاهی، در نظر گرفته است. موجودی که از طریق آن تمام چیزها وجود دارد (رحمانی، ۱۴-۱۳). نخستین شارح و مفسر کتاب متافیزیک، اسکندر افروسیسی، نیز فلسفه اولی و علم الاهی را یکی از انواع فلسفه می‌داند و معتقد است که فلسفه اولی به جواهر نامتحرک و نخستین می‌پردازد (همان، ۱۴). در کتاب کاپای متافیزیک نیز آمده است: «اما از آنجا که دانشی هست درباره موجود از آن حیث که موجود و مفارق است باید بررسی کرد که آیا آن را با دانشی طبیعی یکی باید انگاشت، یا بیشتر متفاوت با آن... پس درباره موجود مفارق و نامتحرک دانشی متفاوت با آن دو دانش وجود دارد، اگر که جوهری از آنگونه وجود داشته باشد، یعنی جوهری مفارق و نامتحرک، چنان‌که خواهیم کوشید آن را

ثابت کنیم.... پس وجود الهی نیز باید در این جهان در جایی یافت شود.... (پس) سه گونه از دانشهای نظری وجود دارد، طبیعی ریاضی و الهی (خداشناسی)» (ارسطو، ۳۶۴). سوریانوس هم موجود بما هو موجود را تنها با یک نوع از جوهر به عنوان موضوع فلسفه اولی معادل گرفته است. جوهری که سوریانوس به عنوان موضوع فلسفه اولی در نظر گرفته موجودی اعلی و غنی بالذات است (رحمانی، ۱۶). اتین ژیلسون در شرح عباراتی از اسپیلن (کتاب ششم، صفحه ۱۹۵) می‌گوید: «ارسطو در این موضع از کتاب خواسته است موضوع بحث علم الهی را تعیین کند.... پس بدین ترتیب جوهری که مورد بحث مابعدالطبیعه است جوهر یک موجود نیست، بلکه جوهر تعداد کثیری از محرکات غیرمحرک است و وجود از آن حیث که وجود است اگر چه در مرتبه اولی به محرک اولی تعلق می‌گیرد و لیکن منحصرأ متعلق به او نیست» (ژیلسون، ۹۸). پس از نظر ژیلسون مراد ارسطو از موجود بما هو موجود جواهر نامحرک و مفارق است. با توجه به چنین وضعیتی ممکن است کم‌کم متمایل شویم که در اندیشه ارسطو دو باور متناقض وجود داشته است، همچنان که یگر، ارسطوشناس بزرگ، معتقد است که دو اندیشه متناقض در سیر فکری ارسطو وجود دارد، بدین معنا که ارسطو در سیر تکامل اندیشه خود به دو دیدگاه در مورد موضوع فلسفه اولی قایل بوده است. در این خصوص می‌توان، به اصطلاح، به ارسطوی متقدم و ارسطوی متأخر قایل شد. ارسطو هنگامی که تحت نفوذ آکادمی بود معتقد بود که موضوع فلسفه اولی نوع خاصی از موجود، یعنی موجود نامحرک، است. این عقیده مرحله نخست اندیشه ارسطو را در خصوص موضوع فلسفه اولی تشکیل می‌دهد. این اندیشه در واقع افلاطونی است (نک: ارسطو، متافیزیک، ۳۶۴). مرحله دوم اندیشه ارسطو در باب موضوع فلسفه که مغایر با مرحله نخست است این است که موضوع فلسفه اولی موجود کلی و یا موجود به نحو مطلق و یا مطلق موجود و یا موجود بما هو موجود است (نک: همان، ۱۹۳ و ۸۷-۸۸؛ رحمانی، ۲۱). پاتزیک نیز می‌نویسد: «چنین نتیجه غیرقابل‌انتظاری نسبت به معرفی فلسفه اولی باید برای خواننده عجیب بنماید. طبیعی است که یک نویسنده علم فلسفی بنیادین را وجودشناسی عام بداند. همچنین می‌توان پذیرفت که یک فیلسوف خداشناسی را به خاطر اهمیت موضوع اش بر همه علوم دیگر ترفیع ببخشد، اما این که ارسطو تلاش کند تا هر دو کار را در اثر واحدی به عهده بگیرد مطمئناً ناقض بزرگ‌ترین وظیفه یک فیلسوف است که بنا به نظر کانت عبارت از هماهنگ بودن و سازگاری است» (۵۸). راس، برخلاف یگر، تناقضی در ارسطو نمی‌بیند و هر دو نظریه را قابل جمع می‌شمارد. او می‌گوید: «ارسطو به



دو طریق اصلی موضوع مابعدالطبیعه را بیان کرده است. در یک دسته از عبارتها، موضوع مابعدالطبیعه به عنوان موجود بما هو موجود، یعنی کل هستی از آن جهت که هستی است، معین می‌شود. این نظریه تماماً و در اصل در کتاب «گاما» تبیین می‌شود و به طور ضمنی و به تناسب بحث در جای دیگر، یعنی در توصیف جوهر به عنوان موجودی که با علل و مبادی نخستین سروکار دارد، بر واقعیت به عنوان کل دلالت می‌کند. اما مابعدالطبیعه کراراً به عنوان پژوهنده بخش معینی از واقعیت، یعنی آنچه به طور مستقل وجود دارد، توصیف می‌شود... در کتاب اپیلون کوشش شده است تا بین این دو نظریه آشتی داده شود. فلسفه در بررسی طبیعت موجود محض، یعنی صورت بدون ماده، به شناخت طبیعت موجود به عنوان یک کل نایل می‌شود. هر دو نظریه اصالتاً ارسطویی هستند، اما نظریه محدودتر قلمرو مابعدالطبیعه چیزی است که عموماً در آثار او نمایان می‌شود» (Roos, 163). بنابراین، از نظر راس در فلسفه اولای ارسطو کل واقعیت خارجی بما هو موجود مورد بحث قرار می‌گیرد، گرچه از آنجا که جواهر محسوس و اعراض در معرض تغییر و فسادند جوهر راستین هستی را نشان نمی‌دهند و گویا اگر کسی خواهان آن است که موجود بما هو موجود و حقیقت راستین وجود را مورد مطالعه قرار دهد باید موجودات مفارق و نامتحرک که عاری از مواد هستند را مورد بحث قرار دهد. ارسطو خود در این زمینه می‌نویسد: «جواهر محسوس و اعراض که در موضع تغییر و فسادند حقیقت وجود را آشکار نمی‌کنند و بدین ترتیب فلسفه اولی به این دلیل درباره موجود مفارق و نامتحرک تحقیق می‌کند که آن جوهر ماهیت راستین هستی را نشان می‌دهد، زیرا همان‌طور که خواهد آمد، جوهر مفارق و ابدی نامتحرک و جدا از ماده است» (ارسطو، ۳۶۲، ۱۹۵). به عبارت دیگر، چون جوهر مفارق ماهیت راستین وجود را آشکار می‌کند فلسفه اولی موجود بما هو موجود را در جوهر مفارق مورد مطالعه قرار می‌دهد و در جواهر نیز نخست به جواهر مفارق، که به علت عدم فساد و تغییر وجود راستین را بهتر نشان می‌دهند، می‌پردازد و در میان جواهر نامتحرک نیز جوهر مفارق نامتحرک نخستین که قاهرترین مبدأ و وجود الاهی است و از همه جواهر اهمیتی برتر دارد را مورد مطالعه قرار می‌دهد. زیرا مطالعه موجود بما هو موجود در آن بهتر از همه موارد دیگر، ماهیت راستین وجود را آشکار می‌سازد. (نک: کاپا، فصل هفتم) توجه به دو کتاب آلفای بزرگ و آلفای کوچک نیز این توجیه را تقویت می‌کند. موضوع اصلی آلفای بزرگ این است که حکمت دانش مبادی و علت‌های نخستین است. در این کتاب ارسطو درباره علت‌های چهارگانه موجودات سخن می‌گوید.

آن‌گاه از سخنان او در آلفای کوچک روشن می‌شود که چرا ارسطو موضوع این دانش را حقیقت اعلام کرده است و همچنین معلوم می‌شود که چرا در پاره‌ای موارد موضوع این دانش جوهر نخستین یا جواهر نامتحرک اعلام شده است. ارسطو در آلفای کوچک می‌نویسد: «این درست است که فلسفه شناخت حقیقت نامیده می‌شود، زیرا هدف شناخت نظری حقیقت است... اما ما آن‌چه را که حقیقی است بدون (شناختن) علت آن نمی‌شناسیم. هر چیزی که کیفیتی را به چیزهای دیگر همنام آن منتقل می‌کند خودش به غایت از آن کیفیت برخوردار است. مثلاً آتش گرمترین است، زیرا علت گرما در همه چیزهای دیگر است. بنابراین آن چیزی حقیقی‌ترین است که علت حقیقی بودن چیزهای بعدی می‌شود. پس اصلهای (یا مبادی) موجودات همیشگی ضرورتاً حقیقی‌ترین‌اند. زیرا این‌ها فقط گاه‌به‌گاه حقیقی نیستند، و هیچ چیز علت وجود آن‌ها نیست، بلکه آن‌ها علت چیزهای دیگرند، چنان‌که هر چیزی به آن اندازه دارای حقیقت است که دارای هستی است» (همان، ۴۸). برای روشن‌تر شدن دلالت این عبارت بر توجیه یادشده توجه به سخن ابن‌رشد در این‌جا سودمند است: ابن‌رشد در شرح این عبارات ارسطو که «ما آن‌چه را که حقیقی است بدون شناختن علت آن نمی‌شناسیم»، می‌نویسد: «چنان‌که می‌دانیم و در کتاب برهان نیز گفته شده است، شناخت حقیقی یک چیز آن‌گاه ممکن می‌گردد که آن چیز به سبب علت خود (یعنی با توجه و شناخت علت آن) شناخته گردد» (ابن‌رشد، ۱۳/۱). آن‌گاه ابن‌رشد در شرح این عبارات ارسطو که «اصلهای موجودات همیشگی ضرورتاً حقیقی‌ترین‌اند»، می‌گوید: «علت نخستین موجودات از همه موجودات به حق و به وجود سزاوارتر است، چراکه همه موجودات حق بودن وجود خود را از او برگرفته‌اند. پس او وجود بذاته و حق بذاته است و همه موجودات به سبب وجود او موجودند و نیز به سبب حق او حق هستند» (همان، ۱۵/۱). ابن‌رشد سپس در شرح این عبارت ارسطو که «هر چیزی به آن اندازه دارای حقیقت است که دارای هستی است»، می‌نویسد: «یعنی آن چیز که به لحاظ وجود تمام‌ترین است به لحاظ حقیقت نیز حقیقی‌ترین است» (همان‌جا). از این عبارات ابن‌رشد به‌دست می‌آید که از نظر او ارسطو وجود را با حقیقت برابر می‌داند و از طرفی علت نخستین نیز در اندیشه ارسطو وجود اتم و حقیقت اتم است. بنابر اظهارات ابن‌رشد، توجیه و جمع مذکور در مورد موضوع این دانش نیز روشن‌تر می‌شود، یعنی روشن می‌شود که تناقض ادعایی یگر که قایل بود اظهارات ارسطو در مورد موضوع این دانش متناقض است مخدوش بوده و داوری راس قابل‌دفاع است. زیرا آن‌جا که ارسطو می‌گوید موضوع این

دانش علت نخستین و یا علت مفارق است نمی‌خواهد آن قول دیگر خود را که گفته است موضوع این دانش موجود بما هو موجود است نقض کند بلکه می‌خواهد ما را متنبه سازد که مطالعه موجود بما هو موجود یا مطالعه وجود به معنای واقعی خود در حیطه آن موجودات میسر است که وجود حقیقی و حقیقی‌ترین موجودات‌اند. به عبارت دیگر، اگر، چنان که ارسطو می‌گوید، در دانش نظری به دنبال حقیقت هستیم و اگر، چنانکه او می‌گوید، آنچه حقیقی است را بدون شناختن علت‌اش نمی‌توان شناخت، پس هدف اصلی در شناخت نظری شناخت علل است. بنابراین، اعلام این که موضوع فلسفه حقیقت و یا شناخت علل است سخن غریبی نخواهد بود. از طرفی، ارسطو در آلفای کوچک می‌گوید: «در پیگیری علتها و مبادی موجودات و پیدایش آنها نمی‌توان به تسلسل گرائید بلکه همواره باید در سلسله علل به یک نقطه آغاز یعنی به یک مبدأ یا اصل (آرخبه) رسید» (ارسطو، ۴۹). بنابراین، اگر چنین است که بدون شناخت علل، دانش نظری به کف نمی‌آید و بدون آرخبه و مبدأ نخستین نیز دانش علل نقش نمی‌بندد، اعلام این که موضوع این دانش محرک یا جوهر نخستین است نیز امری مستبعد نخواهد بود.

حاصل آن که با تأمل بر موضوع این دانش مشاهده کردیم که وی موضوع این دانش را گاه موجود بما هو موجود و گاه جوهر نخستین یا جوهر نامتحرک و علل مفارق اعلام می‌کند. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که جوهر نامتحرک نخستین از نظر ارسطو وجود است. اما با این مقدار پیشرفت در این فصل - که بر مبنای موضوع تأمل کرده‌ایم - هنوز نتوانسته‌ایم نتیجه بگیریم که خدا وجود است، بلکه تنها نتیجه برآمده تا اینجا این بوده است که جوهر نامتحرک نخستین وجود است. از این جا به بعد می‌توانیم به چند شکل گام مکمل و باقی‌مانده را برداریم. نخست این که با توجه به مباحث آغاز این فصل - که بر مبنای نام این دانش برتر بود - نتیجه بگیریم که چون این دانش تئولوژی یا خداشناسی نام دارد، پس ضرورتاً جوهر نخستین که آرخبه و منتهای همه علل است همان خداست؛ زیرا اگر از طرف ارسطو این دانش خداشناسی نیز نام گرفته است، از آنجا که تحقیقات این دانش ما را در نهایت به جوهر نخستین و علت همه علل می‌رساند و به عبارتی در پی آرخبه و منتهای علل است، معلوم می‌شود که آن آرخبه یا علت نخستین که مطلوب شناسایی بوده همان خداست. راه دوم این که گام مکمل را بر مبنای عباراتی از اپسیلن برداریم. پیش از این از اپسیلن عباراتی آوردیم که قسمت‌هایی از آن چنین بود: «اما دانش نخستین به چیزهای جدا از ماده و چیزهای نامتحرک می‌پردازد.... اینها علت‌های چیزهای آشکار الهی‌اند....» (همان، ۱۹۵) ابن‌رشد می‌نویسد:

«منظور از امور الهیّه اموری است که در حدّ آنها خدا و اسباب الهی اخذ می‌شود یعنی همانطور که در امور طبیعی، طبیعت مأخوذ است در امور الهی نیز خدا و اسباب الهی مأخوذ است» (ابن‌رشد، ۷۱۲/۲-۷۱۱). بنابراین هرگاه توانسته باشیم نشان دهیم که آرچه یا جوهر نخستین و سایر علل مفارق وجود هستند، بر اساس عبارات بالا از ارسیلین به‌واقع نشان داده‌ایم که در اندیشهٔ ارسطو اسباب الاهی و به‌طور خاص خود خدا نیز وجود است. و چون وجود بودن آرچه و سایر علل از نظر ارسطو به اثبات رسید پس وجود بودن خدا نیز از نظر ارسطو آشکار می‌گردد. راه سوم و مهم‌تر آن است که با صرف نظر از عبارت بالا از ارسیلین و تفسیر ابن‌رشد، به کمک شواهد قاطع و متعدّد بتوانیم نشان دهیم که در اندیشهٔ ارسطو جوهر نخستین یا جوهر نامتحرک نخستین همان خداست. آن‌گاه بر این مبنا خواهیم گفت که چون خدا به‌طور قطع همان جوهر نخستین یا جوهر نامتحرک نخستین است و جوهر نامتحرک نخستین نیز وجود است، پس خدا وجود است.

### ۳. تحقیق بر مبنای معانی «وجود»

می‌توان از زاویهٔ معانی «وجود» نیز به تحقیق مسئله پرداخت. ارسطو در آغاز کتاب چهارم گاما اعلام می‌کند که علم مابعدالطبیعه با وجود از این حیث که وجود است سروکار دارد. ولی پیش از هرچیز باید پرسید که وجود از نظر ارسطو چیست. به هر تقدیر، وجود از نظر ارسطو مشترک معنوی است. ابن‌رشد و حکمای اسلامی نیز به دنبال ارسطو وجود را مشترک معنوی دانسته‌اند. وجود علاوه بر این مشکک است و دقیقاً به یک معنا بر همهٔ اشیای موجود حمل نمی‌شود، نحوهٔ وجود داشتن یک جوهر با نحوهٔ وجود داشتن یک کیفیت یا کمیت که حالتی از جوهرند یکسان نیست. ژان وال می‌گوید: «ارسطو به نحو ضمنی موجود (وجود) را از آن جهت که جوهر است موضوع مقولات دانسته اما در عین حال روشن کرده - و شاید این جالب‌توجه‌ترین قسمت عقیدهٔ او دربارهٔ وجود باشد - که لفظ «وجود» معانی بیشتر از آنچه افلاطون برای آن قائل بود دارد، و اینکه تصوّر وجود فقط یک تصوّر نیست و وحدت آن وحدت متشابه یا مشکک [Analogique] است» (وال، ۱۲۴). ارسطو واژهٔ «موجود» (یا «وجود») را به چهار معنا کار می‌برد: «واژهٔ «موجود» به گونه‌های بسیار گفته می‌شود...» (ارسطو، ۸۹) «۱- بالعرض... ۲- راست... ۳- شکل‌های مقولات... ۴- بالقوه و بالفعل...» (همان، ۱۹۷). برنتانو دربارهٔ معانی چهارگانهٔ موجود در هستی‌شناسی ارسطو می‌گوید: «یک نوع از

موجود موجود بالعرض است، موجود دیگر به معنای موجود صادق است که نقیض آن معدوم است، و معدوم به معنای کاذب است، علاوه بر آن نوع دیگری از موجودات است که به مقولات تقسیم می‌شود. علاوه بر تمام آنها موجود بالقوه و بالفعل است» (رحمانی، ۷۹). از نظر ارسطو، قسم اول متعلق هیچ دانشی نیست و فقط این فن سفسطه است که به آن می‌پردازد (ارسطو، ۳۶۶). بنابراین، فلسفه وجود را به معنای نخست مورد مطالعه قرار نمی‌دهد. اما وجود به معنای دوم نیز در فلسفه مورد مطالعه قرار نمی‌گیرد. «هستی و هست دلالت بر آن دارند که چیزی حقیقی (یا راست) است و نیستی بر آن دلالت دارد که چیزی راست یا حقیقی نیست، بلکه دروغ است همین طور است ایجاب و سلب (اثبات و نفی)، مثلاً «سقراط موسیقی دان است» می‌گوید که این قضیه راست است یا این که «سقراط سفید نیست» می‌گوید که این نیز راست است» (همان، ۱۴۶). ارسطو در مورد وجود به معنای دوم می‌گوید: «موجود به معنای صادق خواه به ایجاب و خواه به سلب مربوط به قضایا و احکام است» (همان، ۲۰۳). و نیز می‌گوید: «فلسفه عهده‌دار تحقیق درباره موجود به معنای صادق و نیز همان طور که گفتیم موجود بالعرض نیست پس باید موجود به اعتبار عرض و به اعتبار حقیقی (یا راست) را کنار بگذاریم، زیرا علت آن یک نامعین و علت این (یک) گونه‌ای انفعال اندیشه است...» (همان، ۲۰۴). به طور خلاصه، می‌توان گفت که ظرف تحقیق موجود به معنای صدق، اندیشه است. بنابراین، در حالی که موجود به معنای عرض متعلق هیچ علمی جز فن سفسطه نیست، موجود به معنای صادق به اعتبار صدق و کذب قضایا می‌تواند در علم منطق مورد مطالعه قرار گیرد. بنابراین، ما در این جا دو بحث جداگانه با توجه به معنای سوم و چهارم «وجود» در ارسطو خواهیم داشت.

#### ۴. هستی به معنای مقولات

اگر کسی برای مقولات ارسطو صرفاً جنبه شناخت‌شناسی قائل باشد، در حل مسئله این تحقیق از آن هیچ بهره‌ای نمی‌تواند برد. زیرا مقولات در این صورت فقط چارچوبی برای مفاهیم ذهنی هستند و ارتباطی به وجود و موجود بما هو موجود نخواهند داشت. اما آیا مقولات فقط جنبه شناخت‌شناسی دارند؟ به نظر می‌رسد که ارسطو مقولات را از لحاظ هستی‌شناسی نیز مورد توجه قرار داده است؛ که بنابراین آن‌ها یک دسته مفاهیم واقعی بوده و دارای وجودهای مستقل ذهنی هستند. به طور نمونه، در دلتا می‌خوانیم: «هستی به خودی خود (بالذات (Kath hauta einai)) درست به شمار چیزهایی نامیده می‌شود

که شکل‌های مقولات بر آنها دلالت دارند. [مراد از شکل‌های مقولات: یعنی اجناس آنها، یا الفاضلی که بر اجناس مقولات دلالت دارند] زیرا به تعدادی که اینها گفته می‌شوند به همان تعداد دلالت بر هستی دارند. اکنون چون برخی از مقولات بر چئی (ti esti) دلالت دارند [و این مقوله جوهر است]، برخی بر کیفیت، برخی بر کمیت، برخی بر مضاف، و برخی نیز بر فعل یا انفعال، و برخی هم بر کجا، و برخی بر زمان دلالت دارند. پس هستی همان است که هریک از اینها بر آن دلالت دارد...» (همان، ۱۴۶-۱۴۵). و یا در خصوص مقوله نخستین، یعنی جوهر، در کتاب زتا خوانده‌ایم: «در واقع آنچه که از دیرباز و اکنون و همیشه جستجو شده [و خواهد شد] و همیشه مایه سرگشتگی است، این است که: موجود چیست؟ (ti to on) و این بدان معناست که جوهر چیست (tis he ousia) ... باید بررسی کنیم که موجود به این گونه (یعنی به معنای جوهر) چیست؟» (همان، ۲۰۸) به نظر می‌رسد که حتی باید گامی فراتر نهاد و گفت که مقولات ارسطو نه تنها دارای جنبه هستی‌شناسی نیز هستند بلکه اصلی‌ترین معنای وجود را در آنها می‌توان یافت، زیرا وجود به معنای قوه یا فعل نیز در پرتو مقولات قابل تصور و تحقق است. این که تعداد مقولات از نظر ارسطو چند تاست و آیا وی در مواضع مختلف تعداد آنها را یکسان یا متفاوت مطرح کرده است و نیز اسامی مقولات، ارتباطی به بحث حاضر ندارد. آنچه توجه به آن در این جا کافی است این است که مقولات را از نظر ارسطو می‌توان به‌طور کلی به دو قسم جوهر و عرض تقسیم کرد، و نیز از این دو قسم آنچه مورد نیاز ما در این جا است که به دیدگاه ارسطو در مورد جوهر توجه نمائیم. اهمیت جوهر در ارسطو چنان است که بدون جوهر، وجود در فلسفه وی محلی از اعراب نخواهد داشت. زیرا هر چیزی از سه فرض خارج نخواهد بود: یا جوهر نخستین است یا جوهر بالعرض (ثانی)، یا عرض. جوهر بالعرض و عرض به قسم اول، یعنی جوهر نخستین، برمی‌گردند. پس اگر جوهر نباشد هیچ یک از دو قسم دیگر نیز نخواهد بود و در نتیجه هیچ چیز موجود نخواهد بود. توضیح آن که افراد موجودات جوهر نخستین‌اند (hai protai ousia) تنها افراد اشیاء، مثل این کتاب یا این انسان، برای ارسطو واقعیت دارند و یک جوهر به شمار می‌آیند. اما مفاهیم جنسی و نوعی که جوهر بالعرض یا ثانی نام می‌گیرند، مثل حیوان یا انسان کلی، به‌واقع وجه مشترک همان چیزهای منفرد و واقعی‌اند. پس جوهرهای ثانی به جوهرهای نخستین برمی‌گردند. اما اعراض نیز از آن جا که به خود پایا نبوده و بلکه قائم به غیرند، به‌روشنی پیداست که هستی خود را به سبب موجود به‌خود پایا (قائم بذاته) که همان جوهر است دارند. در فصل یکم زتا می‌خوانیم:

«... و همه چیزهای دیگر از آن روی به موجودات موسوم گشته‌اند که برخی منفعلات یا عوارضی از آن یا از چیز دیگری از همین گونه‌هایند... هیچ‌یک از آن‌ها نه به خود پایا است و نه می‌تواند از جوهر جدا شود... پس آشکار است که هر یک از آن چیزها به علت (جوهر) هست... و به همه آن معانی جوهر نخستین است چون هیچ‌یک از محمولات دیگر جداگانه نیست و تنها جوهر است که چنین است. برحسب تعریف (یا مفهوم) نیز نخستین است زیرا در تعریف هر یک از چیزها حضور تعریف جوهر ناگزیر است... در واقع آنچه که از دیرباز و اکنون و همیشه جستجو شده (و خواهد شد) و همیشه مایه سرگشتگی است این است که موجود چیست؟ و این بدان معناست که جوهر چیست؟» (همان، ۲۰۸-۲۰۷) فصل یکم لامبدا نیز از جمله مواضعی است که ارسطو به عدم استقلال سایر مقولات و وابستگی آن‌ها به جوهر تصریح می‌کند. بنابراین در اندیشه ارسطو جوهر موضوع سایر مقولات است و دائره وجود به طور کامل منطبق با دائره جوهر است، چون همه موجودات یا جوهرند یا به نوعی به جوهر برمی‌گردند. همچنین در عرصه شناخت‌شناسی نیز جوهر مبنا و علت اصلی شناخت است. بنابر آنچه گفته شد اهمیت و جایگاه بلند جوهر در فلسفه ارسطو معلوم گردید و بدینسان روشن گشت که بر مبنای تفکر ارسطو وظیفه و کار اصلی فیلسوف پژوهش در زمینه جوهر است. جوهر بالطبع با همان درجه اهمیت و جایگاه خود در فلسفه ارسطو در مسئله پیش رو نیز حضور دارد. بنابراین، در این جا به ذکر چند نکته لازم در مورد جوهر می‌پردازیم: نکته نخست این که از نظر ارسطو تعریف جوهر چیست؟ ارسطو در فصل دوم گاما می‌نویسد: «جوهر آن چیزی است که موجود است. بنابراین تعداد انواع جوهر به همان تعداد انواع موجود است». ارسطو در توضیح و تعریف دقیق‌تر می‌نویسد: «... جوهر از موضوعی گفته نمی‌شود بلکه چیزهای دیگر از آن گفته می‌شوند...» (همان، ۱۴۷). مقصود وی این است که جوهر موضوع چیزهای دیگر است و خودش محمول چیزی نمی‌شود. چنان که می‌بینیم ارسطو جوهر را بیشتر به صورت سلبی تعریف می‌کند، یعنی چیزی که در موضوع نیست و محمول چیزی واقع نمی‌شود. از قضا، تعریفی که در فلسفه اسلامی وارد شد<sup>۱</sup> همین تعریف ارسطویی با قیود سلبی آن بود. البته جوهر در فلسفه اسلامی با جوهر در فلسفه ارسطو تفاوت‌هایی دارد که در آینده به آن اشاره خواهد شد. از دو

۱. دکتر محمد ابراهیم آیتی در کتاب مقولات خود به هفده تعریف از فلاسفه مختلف اشاره کرده است. دکتر حسن ملک‌شاهی نیز در کتاب ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن‌سینا به دو معنای «جوهر» اشاره کرده است.

عبارت فوق به دست آمد که جوهر در نزد ارسطو اولاً وجود است و ثانیاً وجودی است مستقل و غیر محمول. اکنون با نگاهی به اصل یونانی «جوهر»، «اوسیا»، به لحاظ ریشه‌شناسی با تناسب انتخاب لفظ «اوسیا» برای چنین معنایی به طور دقیق‌تر آشنا خواهیم شد. Ousia اسمی است از ousa که اسم فاعل مؤنث از فعل eimi به معنای بودن یا هستی است. بنابراین ousa را می‌توان به معنای آنچه دارای هستی واقعی و عینی، یعنی همان هستنده یا باشنده، گرفت و ousia را نیز به معنای هستندگی یا باشندگی، چون حاصل مصدر است، یعنی حالت یا ویژگی آنچه دارای هستی عینی و واقعی است (خراسانی، ۱۴۴-۱۴۳). برخی از نخستین مترجمان عرب‌زبان دوره اسلامی، مانند اسحق بن حنین و ابوبشر متی بن یونس (متوفی ۳۲۸ هجری)، واژه «جوهر» یا «جوهر» را در ترجمه ousia برگزیده‌اند و برخی مانند ابوعثمان سعید بن یعقوب دمشقی (نیمه دوم قرن چهارم هجری) و تذاری آن را «ذات» ترجمه کرده‌اند (همان، ۱۴۳). گویا این‌رشد به معنای دقیق ousia توجه داشته که در شرح عبارت ارسطو در فصل دوم گاما - که گفته است جوهر آن چیزی است که موجود است (ارسطو، ۹۰) - می‌گوید: «جوهر هر چیز هویت آن است» (ابن‌رشد، ۳۱۵/۱). در این جا برای فهم این عبارت این‌رشد نباید فراموش کرد که با مطالعه عبارات این‌رشد مشخص می‌شود که مقصود وی از «هویت» وجود است (برای نمونه، نک: همان، ۳۰۰/۱). حاصل آن که در ترجمه ousia اگر به جای لفظ «جوهر» همان اصل یونانی یا کلمه‌ای دیگر که دقیقاً همان معنای ousia را می‌رساند به کار می‌رفت می‌توانست دقیق‌تر و بهتر از لفظ «جوهر» بر معنای مورد نظر ارسطو دلالت کند. علاوه بر آن، بسیاری از ابهامات در مباحث پیرامون جوهر حتی در فلسفه اسلامی نیز مرتفع می‌شد و، از این گذشته، کسی نمی‌توانست بگوید که اگر جوهر وجود داشت حتماً دهاتی‌ها آن را می‌دیدند!

اکنون بعد از آشنایی با اهمیت جوهر و تعریف آن در اندیشه ارسطو، باید پرسید که انواع جوهر در نزد وی کدام‌اند؟ پاسخ به این پرسش در اینجا یک گام اساسی دیگر است. ارسطو در فصل دوم زتا می‌پرسد: «آیا جوهرهایی به غیر از جوهرهای محسوس هم هستند یا نیستند و اینها چگونه هستند؟ و آیا جوهری جدا از ماده و مفارق وجود دارد و چرا و چگونه هست؟ یا اینکه هیچ جوهری غیر از جوهرهای محسوس وجود

۱. اشاره به قول نیکلای اوترکورتی یکی از اعضاء نسبتاً گمنام دانشگاه پاریس که از سال ۱۳۲۷ به بعد مدرس الهیات بوده است. نک: ژیلسون، نقد تفکر فلسفی غرب.



ندارد؟» (ارسطو، ۲۱۰). وی پاسخ این پرسش‌ها را در فصل‌های یکم و ششم لامبدا داده است. از این دو فصل می‌آموزیم که جوهرها سه گونه‌اند: ۱- جوهر محسوس تباهی‌پذیر، مثل گیاهان و جانوران، ۲- جوهر محسوس جاویدان، مانند افلاک و فلکیات، ۳- جوهر نامتحرک. بخش عمده‌ای از کتاب فیزیک ارسطو شرح استدلالی است بر این که باید یک جوهر محرک نامتحرک وجود داشته باشد. آن‌گاه در کتاب متافیزیک هم برای همین مطلب استدلال می‌شود. بنابراین دو اثر مهم ارسطو، یعنی فیزیک و متافیزیک، بر این دلالت دارند که جوهر به انواع محسوس آن، اعم از تباهی‌پذیر و تباهی‌ناپذیر، خلاصه نمی‌شود و ضرورتاً جوهری از نوع سوم که محرک نامتحرک است هم در کار است. توماس آکوئیناس در شرح کتاب فیزیک ارسطو چنین می‌نویسد: «ارسطو اثبات کرده است که امکان ندارد اشیاء نامحدودی وجود داشته باشند که همه به سبب یکدیگر متحرک باشند و بلکه یک محرک بالذات نامتحرک در کار است [که همه حرکتها از آن پدید می‌آیند]. او اثبات کرده است که از متحرک‌های بالذات یکی محرک نامتحرک است. پس به اعتقاد ارسطو، محرک نخستین نامتحرک است. از آنجا که در محرک‌های بالذاتی که در میان ما وجود دارد، یعنی جانوران تباهی‌پذیر، بخش حرکت‌دهنده، یعنی روح محرک بالذات تباهی‌پذیر و متحرک بالعرض است، وی می‌خواهد نشان دهد که محرک نخستین تباهی‌ناپذیر است و متحرک بالعرض هم نیست (Aquinas, 567). ارسطو در فصل ششم لامبدا ضرورت وجود محرک نامتحرک را این‌گونه اثبات می‌کند: «وجود یک جوهر جاویدان نامتحرک واجب است، زیرا جوهرها نخستینها از موجودات‌اند و اگر آنها تباهی‌پذیرند پس همه چیزها تباهی‌پذیرند. اما دست کم دو چیز هست که تباهی‌پذیر نیست و همیشه بوده است، و آن حرکت و زمان است. دلیل تباهی‌ناپذیری زمان این است که بدون وجود زمان، پیشین و پسین یا تقدّم و تأخر وجود ندارد. و دلیل تباهی‌ناپذیری حرکت این است که حرکت نیز مانند زمان متصل است، زیرا زمان یا خود حرکت است یا در اثر حرکت پدید می‌آید و از طرفی حرکت متصل فقط در مکان رخ می‌دهد». حاصل گفتار ارسطو در فصل ششم لامبدا از این قرار است: ۱- جوهرها نخستینها از موجودات‌اند و اگر آنها تباهی‌پذیر باشند پس همه چیز تباهی‌پذیر است، پس هیچ چیز نباید باشد. ۲- دست کم زمان و حرکت - به دلائلی که در این فصل از لامبدا ذکر می‌کند - دو چیز تباهی‌ناپذیرند (علت تکیه کلام وی بر حرکت، ناشی بودن زمان از حرکت است) ۳- آن حرکت که جاودان و

تنهایی ناپذیر است حرکت مستدیر است که از اتصال برخوردار است. ۴- اکنون که دست کم یک چیز تباهی ناپذیر اثبات شد که آن حرکت است، بالضروره باید محرک یا فاعلی در کار باشد که اولاً در حرکت نقش داشته باشد، ثانیاً چون محرک‌های نامتناهی ناممکن است، باید یک محرک نخستین باشد که خود به سبب دیگری متحرک نباشد. اما وجود قوهٔ ایجاد حرکت در آن کافی نیست. چون، در این صورت، ایجاد حرکت او بالضروره نخواهد بود. بنابراین، اگر نمی‌تواند بالقوه محرک باشد، بالضروره باید بالفعل محرک باشد. بنابراین، جوهر او فعلیت محض است. بدین ترتیب، ارسطو از تأمل بر جوهرها به جوهر محرک نامحرک که فعلیت محض است می‌رسد. البته ارسطو در فصل هفتم لامبدا اشاره می‌کند که نقش این جوهر نخستین در حرکت به نحو فاعلی نیست، بلکه به طور غایی است. ارسطو در فصل هفتم لامبدا برای این جوهر نخستین که محرک نامحرک است علاوه بر فعلیت، غایت، و جوهر، صفات و یا تعبیرات دیگری هم ذکر می‌کند، مانند وجوب وجود، خیر، جمال، زنده و دارای زندگی، برخوردار از بالاترین لذت به سبب ادراک خود، اندیشهٔ خوداندیش، عقل و معقول، عقل الاهی، خدا، سرمدی یا جوهر جاویدان، مفارق از محسوسات، بدون ستبر، بی‌جزء، تقسیم‌ناپذیر، انفعال‌ناپذیر، و نامتحول. ارسطو علاوه بر صفات یاد شده برای محرک نامحرک نخستین حتی وصف وحدت را نیز مسکوت نگذارده است و صریحاً آن را واحد می‌شمارد. وی این مطلب را در متافیزیک، لامبدا، فصل هشتم و نیز در فصل ششم کتاب فیزیک مورد بررسی قرار داده است. خلاصهٔ استدلال این است که چون حرکت مطلق کل جهان جاویدان و یگانه است پس از یک محرک و متحرک روی می‌دهد و بنابراین محرک نخستین نیز باید یگانه باشد. توماس آکوئیناس در شرح کتاب فیزیک ارسطو می‌نویسد: «ارسطو وحدت محرک نخستین را از استمرار حرکت اثبات می‌کند [وی پیش از این اثبات کرده است که باید یک حرکت، با استمراری جاودانه در کار باشد] و حرکت مستمر همان‌طور که در کتاب V اثبات شد یکی است... به علاوهٔ این، حرکت باید معلول یک محرک باشد، زیرا اگر محرک‌های گوناگون در کار باشد هرگز حرکت واحد در کار نخواهد بود و در نتیجه یک حرکت مستمر در کار نخواهد بود» (Ibid, 630). بدین ترتیب، با توجه به این اسما و صفات، دیگر جای هیچ گونه تردید باقی نمی‌ماند که در اندیشهٔ ارسطو محرک نامحرک نخستین همان خدای واحد است که او نیز دقیقاً دارای همین صفات است. جالب آن که ابن‌رشد نیز در شرح لامبدا، فصل هفتم، در تفسیر این عبارت ارسطو که گفته است: «...»

از اینجاست که ما می‌گوئیم خدا زنده، جاویدان و بهترین است» می‌نویسد: «اگر اسم خدا بر چیزی دلالت دارد که زنده ازل و در غایت فضیلت باشد، چون ثابت شد که محرک کل دارای همین صفات است پس معلوم می‌شود که آن همان خداست» (ابن‌رشد، ۱۶۲۴/۳). اکنون بحث به نقطه‌ای رسیده است که به راحتی می‌توان به نتیجه مطلوب دست یافت. زیرا اکنون می‌توان گفت، چنان‌که دانستیم، بی‌شک محرک نامتحرک نخستین در اندیشه ارسطو همان خداست. اما از طرفی، چنان‌که می‌دانیم، نزد ارسطو محرک نامتحرک جوهر است و، چنان‌که گذشت، جوهر نیز در نزد وی همان وجود است. پس نتیجه قطعی آن‌که خدا در نزد ارسطو وجود است. و بدینسان بر مبنای هستی به معنای مقولات نیز یک بار دیگر به همان نتیجه‌ای دست یافتیم که راه‌های گذشته به آن منتهی شده بود.

ناگفته نماند که پژوهشگری نیز در جست‌وجوی پاسخ به چیستی فلسفه یا دانش برین در نزد ارسطو با صرف عنان از راه موجود بما هو موجود و در نتیجه بدون ورود به بحث مسئله تناقض یادشده به راهی که آلفای بزرگ گشوده است عنان گردانده است و با نظر انداختن به زاد و بود (فوسیس، ذات، گوهر، طبیعت) آدمی و دانش طلب بودن وی - البته پایه‌ی عبارات ارسطو - نتیجه گرفته است که فلسفه ارسطو علمی است الهی، چراکه در آن از اصل و علت هر چه هست بحث می‌رود، یعنی همان چیزی که کام (فوسیس، ذات) آدمی را برمی‌آورد (ضیاء شهابی، ۳۷-۵۲).

### نتیجه

حاصل راه نخست این‌که چون ارسطو، شاگردان، و شارحان وی نام این دانش برتر را فلسفه الهی (تئولوژی) گذارده‌اند، با توجه به این‌که موضوع فلسفه اولی از سوی ارسطو موجود بما هو موجود اعلام شده است، به دست می‌آید که خدا در اندیشه ارسطو وجود است. آن‌گاه در راه دوم از طریق بررسی اقوال ارسطو و شارحان وی در مورد موضوع فلسفه اولی تلاش شد تا نشان داده شود که چگونه هر دو قول ارسطو در مورد موضوع این دانش کاملاً ارسطویی بوده و قابل جمع‌اند. با توجه به اهمیت جوهر در فلسفه و با توجه به انواع آن، راه سوم به جوهر نامتحرک که محرک نخستین است منجر شد. سپس تأمل بر اوصاف و ویژگی‌های آن را دقیقاً با خدای واحد برابر نشان داد. و چون جوهر محرک نامتحرک وجود است، روشن گشت که خدای ارسطو نیز وجود است. بنابراین، می‌توان گفت که فلسفه اولی نزد ارسطو همان الاهیات است.

### فهرست منابع

۱. ابن رشد، تفسیر مابعدالطبیعه ارسطو، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۷۷.
۲. ابن سینا، البرهان من کتاب الشفا، تحقیق عبدالرحمن بدوی، مصر، بی نا، ۱۹۵۴.
۳. ارسطو مابعدالطبیعه، ترجمه محمد حسن لطفی، طرح نو، تهران، ۱۳۷۹.
۴. ارسطو، متافیزیک، ترجمه دکتر شرف الدین خراسانی، نشر گفتار، تهران، ۱۳۶۷.
۶. اکریل، جی. ال، ارسطوی فیلسوف، ترجمه علیرضا آزادی، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۸۰.
۷. بریه، امیل، تاریخ فلسفه، ترجمه دکتر علی مراد داودی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۴.
۸. پاتزیک، جی. «خدانشناسی و وجودشناسی در متافیزیک ارسطو»، ترجمه یارعلی کرد فیروزجائی، مجله معرفت، سال ۱۳، شماره ۱، فروردین ۱۳۸۳.
۹. راس، دیوید، ارسطو، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران، فکر روز، ۱۳۷۷.
۱۰. رحمانی، غلامرضا، هستی‌شناسی تطبیقی ارسطو، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۱.
۱۱. ژیلسون، اتین، روح فلسفه در قرون وسطی، ترجمه ع. داودی، انتشارات علمی – فرهنگی، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۶.
۱۲. شرف‌الدین خراسانی، شرف، از سقراط تا ارسطو، انتشارات دانشگاه ملی ایران، تهران، ۱۳۴۴.
۱۳. ضیاء شهابی، پرویز، «پابه پای ارسطو به جستجوی دانش برین»، برهان و عرفان، پیش‌شماره ۱، بهار ۱۳۸۳.
۱۴. فخری، ماجد، ارسطوطالیس، بیروت، ۱۹۵۸.
۱۵. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه: یونان و روم، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبیوی، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۷۵.
۱۶. گمپرتس تئودور متفکران یونانی ترجمه محمد حسن لطفی تهران خوارزمی ۱۳۷۵
۱۷. مفتونی، نادیا، فرامرز قراملکی، احد، «موضوع فلسفه در اندیشه ارسطو، ابن‌سینا، و ابن‌رشد»، فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی، سال ۱۰، شماره ۳۵.
۱۸. نوسباوم، مارتا، ارسطو، ترجمه عزت الله فولادوند تهران، طرح نو، چاپ دوم، ۱۳۸۰.
۱۹. وال، ژان، بحث در مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی و همکاران، خوارزمی، تهران، ۱۳۸۰.
20. Aquinas, Thomas, *Commentary on Aristotle's Metaphysics*, trans. and intro. John P. Rowan, Dumb ox Books Notre Dame, Indinana, 1995.
21. Aquinas, Thomas, *Commentary on Aristotle's Physics*, trans. Richard J. Blacwell, Dumb ox Books, Notre Dame, Indiana, 1995.
22. Ross, David, *Aristotle*, Routledge, Londen and New York, 1995.