

The Theory of Correlation: Aristotle's Investigative View on the Relationship Between Essence and Being

Hossein Noroozifard¹

Ph. D. Candidate of Philosophy, Department of Philosophy, Allameh Tabataba'i University: Tehran, Iran

Mohammadreza Asadi

Associate Professor, Department of Philosophy, Allameh Tabataba'i University: Tehran, Iran

Abstract

Although the prevailing interpretation of Aristotle's theory posits the identity of existence (being) and essence, the opposing view—the distinction or separation of essence and existence—is also evident in Aristotle's texts. Aristotle argues that in material beings, existence is distinct from essence. Thus, he acknowledges both separation and identity. These seemingly contradictory claims can be reconciled in various ways. For instance, the subjects of these propositions may be differentiated. However, the theory of the correlation of existence and essence, derived from Aristotle's works, offers a coherent synthesis of these perspectives. According to this theory, Aristotle holds that complete existence corresponds to complete essence, and contingent existence corresponds to contingent essence. The existence of an entity is neither wholly distinct from nor identical to its essence; rather, they are proportionally aligned. In this framework, the relationship between existence and the entity mirrors that between existence and essence: existence is neither separate from the entity nor identical to it. In this article, through a close analysis of Aristotle's texts and a library-based compilation and interpretation of relevant materials, we aim to elucidate this Aristotelian theory.

Keywords: Being (einaí), Essence (To ti ēn einaí), correlation, substance (ousia), entity (on), separation (chōrismos), identity (tautotēs), motion (kinesis), Aristotle

1. Corresponding Author: hossein_noroozifard@atu.ac.ir

View on the Relationship Between Essence and Being

Hossein Noroozifard* 

Ph. D. Candidate of Philosophy,
Department of Philosophy, Allameh
Tabataba'i University: Tehran, Iran

Mohammadreza Asadi 

Associate Professor, Department of
Philosophy, Allameh Tabataba'i
University: Tehran, Iran

1. Introduction

Aristotle is customarily presented as a staunch defender of the identity of being and essence, stated clearly in Book Zeta of the *Metaphysics*: the substance and essence of a thing are not separate from its being. The thesis is first of all a denial of separation—between the intelligible and the sensible, universal and particular, immaterial and material, stable and moving—which Aristotle formulates as the separation of substance and existent.

Yet in Zeta itself, the chief source of the identity theory, Aristotle also says that in material beings being is distinct from essence, pointing to an 'excess of being' and to the role of matter. In pure form (the unmoved mover), by contrast, being and essence are wholly one. This raises two questions: did Aristotle's thought develop, or can the two views be placed in a single framework? The answer proposed here is the theory of 'correlation': the being of each thing is neither different from its essence nor identical with it, but correlated with the determinacy of its whatness. Our hypothesis is that, relying on motion and on degrees of excess and unity, Aristotle regards being and essence as neither identical nor separate, but correlated.

Because the excess of existence over quiddity is the basic theory of Islamic philosophy on this relation, and because contingency is crucial to it, Aristotle's final view matters doubly to its students. Aristotle defines contingency differently—in close relation to becoming and motion—and this definition was marginalized from al-Fārābī onward.

* Corresponding Author: hossein_noroozifard@atu.ac.ir

How to Cite: xxxxxxxx

Research Question(s)

1. How can the identity of being and essence (Metaphysics Z.6) and their difference in material things (Z.11) be reconciled?
2. Do the two views indicate a development in Aristotle's thought, or can both be placed in one framework?
3. What role do motion, contingency, and degrees of being play in connecting them?
4. How does this clarify the relation between being (einaí) and the existent (on)?

2. Literature Review

Three main interpretive currents can, with some latitude, be distinguished; they indicate major tendencies rather than placing every commentator in a single class.

2.1. *The Traditional Reading (Identity-Centered)*

Ibn Rushd, in his commentary on Zeta, gives form and essence a central role and, against the Avicennian distinction of existence and quiddity, keeps a reading close to the unity of existent and substance (Ibn Rushd, 1377, pp. 821–830). Aquinas defends the unity of a thing and its essence in Z.6 (In Metaphysicam, VII, lect. 5) and reserves the complete unity of essence and existence for God (Summa Theologiae, I, q. 3, a. 4). Among modern scholars, Ross (1975, pp. 176–177) focuses on the identity of thing and essence, Jaeger (1390, pp. 263–265) on its place in Aristotle's development, and Gilson (1389, pp. 108–110) on the contrast with Avicenna's distinction of existence and essence. Wedin takes form to be the substance of a thing as its essence and explanatory principle.

2.2. *The Critical Reading (Separation-Centered)*

Bostock, analyzing Z.10–11, shows that the presence of matter prevents the material composite from being unqualifiedly identified with its essence (Bostock, 1994, pp. 172–176), and notes that Z.6 and Z.11 appear inconsistent (Bostock, 1994, p. 118). Charles criticizes the reading of 'numerical identity' between a thing and its essence, since essence plays a causal and explanatory role.

2.3. The Synthetic Reading

Owens proposes two ontological levels: identity of being and essence in separate substances, and their separation in material substances because of matter (Owens, 1978, pp. 348–365). He also stresses that 'being' involves priority, posteriority, and a central meaning, so degrees of being cannot be understood apart from degrees of substance and essence (Owens, 2007, pp. 84–101, 115–150).

2.4. Position of the Present Study

This article claims that identity and difference are not two final, conflicting theories but two functional aspects of a more comprehensive theory—the correlation of being and essence—and it places in one framework topics usually studied separately: identity and excess, and motion and degrees of actuality.

3. Methodology

The study is theoretical and interpretive-analytical. Material was gathered by library research and analyzed on the basis of Aristotle's text, chiefly *Metaphysics Z*, with supporting passages from other books of the *Metaphysics* and the *Physics*, cited by Bekker numbers.

4. Results

4.1. The Doctrine of Separation

In *Z.11* Aristotle conditionally accepts separation (*chōrismos*).¹ First, unless a thing is pure form, it has matter, sensible or intelligible (1037a1–2). Second, and more fundamental, in things that are in any way material the essence is other than the existent: the thing and its essence are the same in primary substances, but things that have the nature of matter or contain it are not identical with their essence (1037b1–7). In all existents other than pure form—the unmoved mover, or God—essence is thus other than being.

4.2. Reconciling Identity and Separation

One may say Aristotle retreated toward Platonism, or that his thought developed (the separation view appearing the later one). The best

answer is to combine the views: Aristotle sets them side by side and finds either alone inadequate. The doctrine of separation is a specification following the generality of the identity doctrine, placing identity in pure form and difference elsewhere. But merely dividing their domains is unfaithful to Aristotle; judging that beings whose being and essence differ are separated from a being in which they are one would submit to separation again.

4.3. Aristotle's Final View

Aristotle himself notes the difficulty (1086b16–20). His final view therefore fits none of the simple dichotomies—separate or not, identical or not, immanent or transcendent.

4.4. Motion and the Theory of Correlation

Aristotle's theory of motion is where he combines the two views.² Forms too are perishable or imperishable in degrees: the universal form is relatively imperishable, the forms of the stars and the movers of the spheres are eternal, and the unmoved mover is pure actuality without matter (1040b30–32; 1071b20). Motion needs both identity and difference. Denying identity would deny the end toward which every motion tends (1050a6–8); denying excess would deny the imperfection of what moves, which is incomplete actuality (1066a19–20). Insofar as a thing moves, its being differs from its essence; yet it moves toward an end in which they are one, and this unity is graded.

Being and whatness are neither separate nor simply one: a thing has whatness in the same way as it has being. The being of what is becoming is intermediate, and so is its essence. Essential independence is thus concomitant with existential independence, and dependence with dependence. Being and essence never separate; they are correlated in each thing.

4.5. Contingency, Becoming, and Degrees of Identity

A contingent being is relational and dependent on a necessary being, and a contingent whatness likewise on a necessary whatness. Contingency describes both being and essence and their relation, and Aristotle links it to becoming (1051b14): the moved stands to the stable

as the contingent to the necessary, and physics to metaphysics. Not only this tree but being-a-tree is becoming and intermediate.

In the divine being, existence is necessary (1071b3) and so is essence; Everything else lies on a spectrum from unity to difference of whatness and being. In a material thing, identity holds only through its connection with the whole and the form; having matter, it admits several essences and is neither one nor simple (Z.11). Things other than pure form both are and are not themselves, because their potentiality carries the possibility of not being (1019a15). Degrees of being thus correspond to degrees of essence (1030a20–30).

5. Discussion

5.1. *Correlation, Being, and the Existent*

'Correlation' reminds us that neither being nor essence alone is decisive, but their relation; the gradation of beings makes sense in the unity and difference of the two. Being cannot be understood apart from the existent: Aristotle holds that no universal exists beside its particulars (1040b27–28) and that the divided whole is nothing apart from its divisions (1054a17–18). Yet being cannot be reduced to the sum of beings. With sheer separation, being becomes one existent alongside others; with sheer identity, it becomes an empty sum, and first philosophy is reduced to the sum of the particular sciences. The theory of correlation explains the unity of being without Platonic separation and without numerical reduction.

Hence first philosophy studies being universally, but never as a Platonic universal: we know being only through the existent, which is a phenomenological entry into the question of being, and the Aristotelian approach is accordingly a regional ontology.

6. Conclusion

The theory of correlation, centered on change and contingency, shows that being and essence in each thing are neither identical nor different, but correlated with its ontological level. Motion leads material beings toward the unity of being and essence, which is complete only in pure form.

This reading redefines the traditional opposition between Aristotle and Plato, showing his effort to complete rather than merely reject Plato. It also prepares a critical rereading of parts of Islamic and modern philosophy based on the correlation of being and essence, on motion, and on the belonging of incomplete essence and being to their end.

Notes

1. In Aristotle's view, the thesis that a thing's essence is separate from its actual existence is another formulation of the Platonic theory of Ideas.

2. Correlation does not add a third logical value between ' $A = A$ ' and ' $A \neq A$ '. It concerns the manner in which a composite of matter and form, or potentiality and actuality, is realized. Motion is 'incomplete actuality' (1066a19–20), so a moving thing exists in actuality yet is not complete with respect to its end.

Keywords: essence (to ti ēn einai), being (einai), correlation, substance (ousia), existent (on), separation (chōrismos), identity (tautotēs), motion (kinēsis), Aristotle

نظریه تناسب: دیدگاه تحقیقی ارسطو درباره نسبت چیستی و هستی

حسین نوروزی فرد^۱

ID

دانشجوی دکتری رشته فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

محمدرضا اسدی

ID

دانشیار فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

چکیده

اگرچه در دیدگاه مشهور نظریه ارسطو، اینهمانی هستی و چیستی است، اما سمت مقابل نظریه اینهمانی، یعنی نظریه مغایرت یا جدایی چیستی و هستی نیز در متن ارسطو به روشنی به چشم می‌آید. ارسطو معتقد است در موجودات مادی، هستی از چیستی جداست. پس وی به زیادت یا جدایی نیز توجه دارد. به طرق متفاوتی می‌توان این دو قول متناقض را با هم جمع کرد. به عنوان مثال می‌توان موضوع این دو گزاره را از هم جدا کرد. اما نظریه تناسب هستی و چیستی که از متن ارسطو استنباط می‌شود، طریقه جمع صحیح این دو دیدگاه است که در آن ارسطو هستی کامل را متناسب با ماهیت کامل و هستی متکون را متناسب با ماهیت متکون می‌داند. وجود هر شیء نه مغایر با ماهیت است و نه اینهمان با آن؛ بلکه متناسب با آن است. طبق این نظریه نسبت وجود و موجود، همان نسبت میان وجود و ماهیت است؛ یعنی وجود نیز نه غیر از موجود است و نه با آن یکی است. در مقاله حاضر با رجوع به متن ارسطو و گردآوری مطالب به شیوه کتابخانه‌ای و تحلیل آنها تلاش می‌شود این نظریه ارسطو تبیین شود.

کلیدواژه‌ها: چیستی، هستی، تناسب، جوهر، موجود، جدایی، اینهمانی، حرکت، ارسطو

مقدمه

به طور معمول ارسطو به عنوان مدافع جدی اینهمانی هستی و چیستی معرفی شده است. نظریه اینهمانی چیستی و هستی در کتاب زتای متافیزیک، بسیار روشن و صریح مطرح شده است. طبق این نظریه، جوهر و ماهیت شیء، از وجود آن جدا نیست؛ بلکه یکی است. وجود را نه جدا از موجودات، بلکه همان امر مندرج در موجودات باید دانست. این نظریه در وهله اول، نظریه‌ای در نفی جدایی است. این جدایی‌ها، اعم از جدایی میان امر معقول و محسوس، کلی

مقاله حاضر برگرفته از رساله دکتری رشته فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی است.

^۱. نویسنده مسئول: hossein_noroozifard@atu.ac.ir

و جزئی، مادی و مجرد، ثابت و متغیر (متحرک)، در صورتبندی ارسطویی خود را در جدایی جوهر و موجود آشکار می‌کند.

ارسطو معتقد است تقسیم به جوهر و عرض همان تقسیم اصیل موجود است و موجود را جز در این اقسام نمی‌توان یافت: «هستی به خودی خود (بالذات) درست به شمار چیزهایی نامیده می‌شود که شکل‌های مقولات بر آنها دلالت دارد. زیرا به تعدادی که اینها (مقولات) گفته می‌شود به همان تعداد، دلالت بر هستی دارند» (1017a23-25).

اما ارسطو در متون خود، به ویژه در کتاب زتا (یعنی همان کتابی که مهمترین منبع برای نظریه اینهمانی است)، طرح دیگری را نیز در انداخته است که در آن از جدایی هستی و چیستی سخن می‌گوید. وی با تأکید بر اینکه در موجودات مادی، هستی از چیستی جداست، به «زیادت وجود» و نقش ماده در شکل‌گیری هویت اشیاء اشاره می‌کند. از سوی دیگر، در صورت محض (مانند محرک نامتحرک)، هستی و چیستی کاملاً یگانه‌اند. این دوگانگی ظاهری، پرسش‌هایی بنیادین را برمی‌انگیزد: آیا ارسطو در طول اندیشه خود دچار تحول شده است؟ آیا می‌توان این دو دیدگاه را در چهارچوب واحدی جای داد؟ پاسخ این مقاله به این پرسشها، نظریه «تناسب» است؛ نظریه‌ای که از دل متن ارسطو استخراج می‌شود و نشان می‌دهد هستی هر شیء نه مغایر با ماهیت آن است و نه اینهمان، بلکه همواره متناسب با تعین چیستی آن است.

از آنجا که نظریه زیادت وجود و ماهیت در فضای فلسفه اسلامی، نظریه اساسی درباره نسبت وجود و ماهیت دانسته می‌شود که در آن مفهوم «امکان» بسیار اهمیت دارد، توجه به نظریه نهایی ارسطو برای متعاطیان فلسفه اسلامی اهمیت دوچندان می‌یابد. بخصوص از این جهت که ما در ارسطو با تعریفی متفاوت از امکان روبرو هستیم که از فارابی به بعد در فلسفه اسلامی به حاشیه رفت. این تعریف از امکان، نسبت قابل توجهی با «شدن» و حرکت دارد؛ امری که آنچنانکه در فلسفه ارسطویی مهم و محوری است، در فلسفه مشائی سنت اسلامی و مسیحی محوریّت ندارد.

در این مقاله قصد داریم فراتر از خوانش رایج حرکت کنیم و نشان دهیم که ارسطو به این پرسشها توجه داشته و می‌کوشد میان این دو دیدگاه به ظاهر متضاد، پیوندی منطقی برقرار کند. این نوشتار با واکاوی عبارات ارسطو عمدتاً در کتاب زتا و تحلیل آنها، نشان می‌دهد که چگونه او با تکیه بر مفاهیمی مانند «حرکت»، «امکان»، و «مراتب وجود»، میان

اینهمانی و جدایی هستی و چیستی پلی می‌زند. در این مسیر، روشن خواهد شد که غفلت از بخشی از اندیشه ارسطو، نه تنها او را به تقابل اغراق‌آمیز با افلاطون می‌کشاند، بلکه «فهم جامع» از نظام هستی‌شناسی او را ناممکن می‌سازد؛ فهمی که خود، مشارکت ارسطو در بازتفسیر مسیری است که با افلاطون گشوده‌شد. هدف نهایی این مقاله، ارائه خوانشی یکپارچه از فلسفه ارسطوست که در آن، «تناسب» به عنوان کلید حل تعارض ظاهری دو نظریه پیشین عمل می‌کند. فرضیه این مقاله آن است که ارسطو با تکیه بر مفهوم «حرکت» و «مراتب زیادت و وحدت»، هستی و چیستی را نه یکسان و نه جدا، بلکه متناسب با یکدیگر می‌داند.

پیشینه پژوهش

در بررسی نسبت هستی، چیستی و جوهر در فلسفه ارسطو، با قدری تسامح می‌توان سه جریان تفسیری اصلی را از یکدیگر متمایز کرد. این تقسیم‌بندی به معنای جای دادن همه شارحان در یک دسته نیست، بلکه نشان‌دهنده گرایش‌های عمده در تفسیر متون ارسطو، به‌ویژه کتاب زتای متافیزیک است.

خوانش سنتی (اینهمانی محور)

در بخش مهمی از سنت تفسیری، بر پیوند وثیق میان جوهر، ماهیت و موجود نزد ارسطو تأکید شده است. ابن‌رشد در شرح کتاب زتای متافیزیک، به صورت و ماهیت در تبیین جوهریت اشیاء جایگاهی محوری می‌دهد و در تقابل با تمایز سینیوی وجود و ماهیت، خوانشی نزدیک به یگانگی موجود و جوهر را از ارسطو حفظ می‌کند (ابن‌رشد، ۱۳۷۷: ۸۲۱-۸۳۰). آکویناس نیز در شرح Z.6، در محمولات ذاتی از وحدت شیء و ماهیت آن دفاع می‌کند (آکویناس، شرح متافیزیک، کتاب هفتم، درس پنجم، بندهای ۱۳۵۶ تا ۱۳۷۷)^۱ و در دستگاه الهیاتی خود یگانگی کامل ماهیت و وجود را به خداوند اختصاص می‌دهد (آکویناس، جامع الهیات، بخش اول، پرسش سوم، مقاله چهارم)^۲.

در پژوهش‌های جدیدتر، راس بر مسئله اینهمانی شیء و ماهیت تمرکز می‌کند (Ross, 1975: 176-177). یگر این مسئله را در بستر تحول متافیزیک ارسطو و مواجهه آن با

1. Aquinas, T. In *Metaphysicam Aristotelis commentaria*, VII, lect. 5, §§1356–1377.

2. Aquinas, T. *Summa theologiae*, I, q. 3, a. 4.

افلاطونی‌گری بررسی می‌کند (یگر، ۱۳۹۰: ۲۶۳-۲۶۵) و ژیلسون تفاوت میان ساختار ارسطوییِ جوهر و موجود و تمایز صریح وجود و ماهیت در فلسفه ابن‌سینا را برجسته می‌سازد (ژیلسون، ۱۳۸۹: ۱۰۸-۱۱۰).

مایکل ودین در کتاب «نظریه جوهر ارسطو»^۱ (Wedin, 2000/2002)، با تحلیل کتاب زتا، صورت را از آن جهت جوهر شیء می‌داند که ماهیت و اصل تبیین‌کننده جوهریت مرکب است. او تأکید می‌کند که شیء نخستین و ماهیت آن نمی‌توانند از حیث تبیینی دو امر مستقل باشند؛ از این رو، ودین بی‌واسطگی میان شیء نخستین و ماهیت آن را بخشی اساسی از نقش تبیینی صورت می‌داند.

این تفسیرها، با وجود تفاوت، در این نکته مشترکند که ماهیت یا صورت امری افزوده و مستقل از موجود نیست، بلکه اصل درونی‌ای است که موجود به واسطه آن همان موجود معین می‌شود.

خوانش انتقادی (جدایی‌محور)

در مقابل، برخی پژوهشگران بر عباراتی تأکید کرده‌اند که با اینهمانی مطلق سازگار نیستند. دیوید بوستاک در تحلیل Z.10 و Z.11، میان صورت یا ماهیت و مرکب مادی تمایز می‌گذارد و نشان می‌دهد که حضور ماده مانع از آن است که مرکب مادی بدون قید، عین ماهیت دانسته شود (Bostock, 1994: 172-176).

دیوید چارلز در مقاله «ملاحظات درباره جوهر و ماهیت در Z.6 متافیزیک ارسطو»^۲ خوانش «اینهمانی عددی» میان شیء و ماهیت را نقد می‌کند. از نظر او، ماهیت نسبت به شیء نقشی علی و تبیینی دارد. بنابراین این نسبت را نمی‌توان به اینهمانی منطقی ساده فروکاست.

خوانش تلفیقی (جمع دو نظریه)

برخی از پژوهشگران کوشیده‌اند اختلاف میان وحدت و تمایز را با توجه به مراتب جوهر، قوه و فعل، و تقدم و تأخر وجودشناختی توضیح دهند.

جوزف اونز در «دکترین هستی در متافیزیک ارسطو»، پیشنهاد می‌کند که ارسطو از دو سطح هستی‌شناختی سخن می‌گوید: سطح اول: اینهمانی هستی و چیستی در جوهرهای

1. Aristotle's theory of substance

2. Some remarks on substance and essence in Aristotle's Metaphysics Z.6

مفارق (مثل محرک نامتحرک) سطح دوم: جدایی هستی و چیستی در جوهرهای مادی به دلیل حضور ماده (Owens, 1978: 348-365).

وی در پژوهش‌هایش درباره کتاب‌های اپسیلون و زتا تأکید می‌کند که «موجود» نزد ارسطو به‌طور هم‌سطح بر همه چیز اطلاق نمی‌شود، بلکه دارای اولویت و ثانویت و ارجاع به معنایی محوری است. از این حیث، تفاوت مراتب هستی را نمی‌توان مستقل از مراتب جوهر و ماهیت فهمید (Owens, 2007: 84-101, 115-150).

مقاله حاضر با بهره‌گیری از این پژوهش‌ها می‌کوشد گامی فراتر بردارد. مدعای اصلی آن است که اینهمانی و مغایرت دو نظریه نهایی و متعارض نیستند، بلکه دو وجه کارکردی در نظریه‌ای فراگیرترند که می‌توان آن را «تناسب هستی و چیستی» نامید.

تمایز این پژوهش در آن است که مباحثی را که معمولاً جداگانه بررسی شده‌اند در چارچوبی واحد قرار می‌دهد. فرضیه مقاله این است که از کنار هم نهادن مباحثی چون اینهمانی و زیادت، حرکت و نسبت آن با مراتب فعلیت، می‌توان از تناسب میان مراتب تحقق وجودی و مراتب تعیین ماهوی سخن گفت.

رویکرد مقاله حاضر نه تنها تعارضات ظاهری در آثار ارسطو را حل می‌کند، بلکه چارچوبی برای فهم پیوند نظریه جوهر با وجود، حرکت، مراتب موجود و الهیات ارسطویی است؛ فهمی که در آن می‌توان صورت‌بندی جدیدی از نسبت وجود و موجود بدست داد که پدیدارشناسی ارسطویی را پایه‌ریزی می‌کند؛ نگرشی که در آن حرکت در بُن و اساس، با مسئله هستی پیوند خورده و با وضعیت ربطی موجودات پیوند می‌یابد.

روش

پژوهش حاضر از نوع نظری و تحلیلی است و با شیوه کتابخانه‌ای انجام شده است. داده‌ها از متن آثار ارسطو، عمدتاً کتاب زتای متافیزیک و عبارات مرتبط در کتاب‌های دیگر متافیزیک و کتاب فیزیک، و نیز از شروح و پژوهش‌های مرتبط با آن‌ها گردآوری شد و ارجاع به آثار ارسطو بر اساس شماره گذاری بکر آمده است. در گام نخست، دو آموزه به‌ظاهر متعارض اینهمانی و جدایی هستی و چیستی از متن ارسطو استخراج و با خوانش‌های سه‌گانه شارحان سنجیده شد. در گام بعد، راه‌های ممکن برای جمع این دو آموزه (تفکیک موضوع، تحول فکری و جمع تفصیلی) بررسی شد. در گام پایانی، عبارات مربوط به حرکت،

امکان و مراتب هستی با روش تحلیل مفهومی و تفسیری بررسی شد و نظریه تناسب از آن‌ها استنباط گردید.

یافته‌ها

نظریه جدایی در اندیشه ارسطو

نظریه اینهمانی چیستی و هستی در کتاب زتای متافیزیک، بسیار روشن و صریح مطرح شده است. طبق این نظریه، جوهر^۱ و ماهیت^۲ شی، از وجود^۳ آن جدا نیست؛ بلکه یکی است. وجود را نه جدا از موجودات، بلکه همان موجودات باید دانست. زیرا موجود عبارت از آن چیزی است که به جوهر و اعراض آن تقسیم می‌شود. همچنین آنچه محور هویت و وحدت حقیقی شی است (ما به‌الشی هو هو)^۴، همان وجود حقیقی شی است. آنچه اشاره شد نظریه مشهور در فلسفه ارسطوست. شهرت این آموزه تا حدی است که غالباً ارسطو را به عنوان فیلسوفی می‌شناسیم که صرفاً از دیدگاه اینهمانی دفاع کرده است. اما در ادامه قصد داریم نشان دهیم وی دیدگاهی در تقابل با اینهمانی نیز دارد. نگرش ارسطو درباره نسبت ماهیت و موجودیت شی، قسمت دومی نیز دارد. این قسمت به طور معمول در مباحث شارحان ارسطو، ذکر نمی‌گردد. نگارنده معتقد است علت این امر این است که تأکید بر قسمت دوم می‌تواند نزاع میان ارسطو و افلاطون را کمرنگ نماید. زیرا ارسطو در این قسمت از کتاب زتا (فصل یازدهم)، جدایی^۵ را به نحو مشروط می‌پذیرد. در این قسمت از کتاب زتا (فصل ۱۱)، ارسطو تبصره‌های بسیار مهمی به استنباطهای قبلی خود می‌زند. این موارد به نحو اختصار در ذیل می‌آید:

۱. شی تا ماهیت یا صورت محض و مطلق نباشد، دارای ماده است حتی اگر شی نامحسوس باشد؛ زیرا «این چیز در اینجا» است. (1037a1-2) البته در نامحسوسات، ماده

1. οὐσία / essentia / substance

2. τί ἦν εἶναι / essence / what it was to be

3. εἶναι / ens / being

4. τὸ καθ' αὐτό (to kath' hautō)

5. χωρισμός (khōrismos) / separation نظریه جدایی ماهیت شی از وجود بالفعل آن، به زعم ارسطو بیان دیگری از همان نظریه ایده‌های افلاطونی است.

معقول وجود دارد. پس همه اشیاء، به جز صورت محض^۱، مادی هستند؛ حال یا ماده محسوس یا ماده معقول در آنها وجود دارد.^۲

۲. در اینجا صراحتاً معنای جوهر اولی و ثانی نزد ارسطو برعکس می‌شود. یعنی هر شی دارای طبیعت ماده یا حاوی ماده، جوهر غیر اولی است (بخلاف 1017b25 و 1038b9). در مقابل، جوهر اولیه، امری غیر مادی و طبق بند قبلی، «غیر این چیز در اینجا» نامیده می‌شود (1037b1-4). این جوهر به هیچ وجه در چیز دیگری نیست؛ یعنی حتی در موضوعی چونان ماده نیست.^۳

۳. اساسی‌ترین نکته مورد تأکید در فصل یازدهم - که به نوعی مکمل دیدگاه مطرح شده در فصل ششم زتا^۴ است - این است که ارسطو در اینجا صراحتاً به دیدگاه یگانگی جوهر (یا ماهیت) و موجود، تخصیص بسیار مهمی می‌زند. ارسطو می‌گوید در اشیایی که به هر نحوی مادی هستند، ماهیت غیر از موجود بودن و فرد آنهاست. «ماهیت شی و خود شی، در بعضی موارد یک و همان است، یعنی جواهر اولیه چنین‌اند... ولی اشیایی که دارای طبیعت ماده‌اند و همچنین اشیایی که حاوی ماده‌اند، عین ماهیت خود نیستند.»^۵ (1037b1-7) یعنی

۱. مبدأ نخستین و نهایی فعلیت محض، واحد است. ارسطو در کنار اثبات وحدت محرک نخستین، درباره کثرت محرک‌های نامتحرک مربوط به افلاک نیز بحث می‌کند (1074a31-38). این مناقشه به اصل نظریه حاضر لطمه نمی‌زند، زیرا مدعای ما آن است که سلسله فعلیت‌ها و حرکات به یک مبدأ نخستین فاقد ماده منتهی می‌شود؛ نه اینکه هیچ جوهر غیر مادی دیگری به هیچ معنا قابل فرض نباشد؛ هرچند با دقت بر معنای ماده معقول، این فرض نیز دارای استبعاد خواهد بود.

۲. ارسطو در کتاب فیزیک نیز تأکید می‌کند که ماده اصطلاحی نسبی است و برای هر صورت به جز صورت مفارق، ماده‌ای متناسب آن هست (194b9).

۳. ارسطو پیش‌تر در Z.3 این نکته را تبیین کرده که ماده نباید حقیقتاً شی مفرد نامیده شود (1029a10-25). این نکته با آنچه گفتیم - یعنی اینکه جوهر به معنای اولی، حتی در ماده نیز نیست - هماهنگ است.

۴. فصلی از کتاب زتا که اینهمانی چیستی و هستی در آن صریحاً مطرح می‌گردد.

۵. این که گاهی عبارت خود شی و گاهی عبارت موجود را بکار می‌بریم، بدین دلیل است که خود این شی از حیث تحقق بالفعل، موجودی غیر از موجود بودن همین شی نیست. این شی، مرکب از ماده و صورت نیز هست. بنابراین اگر (الف) مرکب بالفعل، عین ماهیت خود نباشد و (ب) حیث موجود بودن این مرکب، خود این شی مرکب باشد، می‌توان نتیجه گرفت که تحقق یا وجود بالفعل مرکب با ماهیت آن، اینهمانی ندارد.

در تمام موجودات غیر از صورت محض - که همان محرک نامتحرک¹ یا تتوس است - ماهیت غیر از وجود است.

جمع وحدت و کثرت چستی و هستی

پس می‌توان اینگونه جمع‌بندی نمود: در نگاه ارسطو در اشیاء مادی یا بهتر بگوییم شیئی که صورت محض نیست، ماهیت شی، غیر از موجود بودن آن است. این سخن طینی کاملاً افلاطونی دارد. زیرا صورت و ماهیت شی را از این شی جدا می‌کند. پس چگونه می‌توان این سخن را با آنچه ارسطو مکرراً در نقد افلاطون و «نظریه ایده» آورده جمع کرد؟

آیا باید گفت ارسطو از نقد تند و اولیه خود عدول کرده و تسلیم ایده‌گرایی افلاطونی شده است؟ آیا باید نقدهای اولی ارسطو را نمونه‌ای از شروع از نگرش عامه و فهم مشترک دانست؟ بطوری که این نقدها تنها مقدمه‌چینی برای رسیدن به دیدگاه تحقیقی است؟ دیدگاهی که اگرچه نامأنوس است اما درست و البته افلاطونی است؟ آیا این دیدگاه، یک داده پرت و دیدگاه حاشیه‌ای از ارسطوست که نباید آن را چندان جدی گرفت؟

اما این سخن، یک تک‌مضرب و سخن حاشیه‌ای در سخنان ارسطو نیست. ارسطو در جایی دیگر نیز بر این نکته تأکید می‌کند که در شرایطی شی، عین ماهیت خود نخواهد بود (1043b3). بنابراین نمی‌توان این قسمت را در طرح هستی‌شناسی ارسطویی نادیده گرفت؛ اگرچه وجه جمع و سازش آن با نظرات قبلی وی دریافته نشود.

یک پاسخ دیگر این است که این را به تطور فکری ارسطو مرتبط نماییم. ارسطو در بسیاری از مسائل، در طول دوران اندیشه خود، نظریات متفاوت و بعضاً متضادی داشته‌است. می‌توان گفت دیدگاه اینهمانی و یگانگی جوهر و وجود، متعلق به یک دوران فکری ارسطو و دیدگاه جدایی، متعلق به دوران دیگری است. اما در این صورت کدام دیدگاه متقدم و کدام یک متأخر است؟ می‌توان چنین استنباط نمود که ظهور سخنان ارسطو در این است که دیدگاه مغایرت هستی و چستی، متأخر است.

اما به نظر می‌رسد بهترین پاسخ، جمع این دو دیدگاه است. زیرا ارسطو خود این دو دیدگاه را در کنار هم آورده‌است و زمینه‌هایی را فراهم آورده تا در هم‌کنش این دو دیدگاه با یکدیگر به طور صریح دیده‌شود. در واقع بهتر است اینگونه بگوییم که گویا ارسطو بین این دو دیدگاه خود تناقضی نمی‌بیند؛ بلکه مطرح نمودن تنها یکی از این دو جنبه را ناکافی

1. κινούν ἀκίνητον (kinoun akinēton) / unmoved mover

می‌بیند. زیرا اینهمانی، نفی مغایرت می‌کند و مغایرت، نفی اینهمانی می‌کند. به عبارت دیگر در نظام هستی‌شناسی ارسطویی برای تبیین وجود موجودات، ما به هر دو آموزه نیاز داریم؛ به این دلیل که صرف قبول نظریه اینهمانی، بدون توجه به نوعی جدایی، ما را با مشکلات اساسی روبرو می‌کند. اما همانطور که گفتیم تفسیر رایج و مشهور از ارسطو این است که وی تنها نظریه اینهمانی ماهیت و وجود را مطرح نموده‌است.

حال سؤال مهم اینجاست که چگونه می‌توان این دو دیدگاه به ظاهر متضاد را با هم جمع نمود؟ اگر خوب دقت کنیم تفصیل مذکور در «آموزه جدایی» نزد ارسطو نشان می‌دهد که این، تفصیل پس از اجمال در آموزه اینهمانی است. پس می‌توان این تفصیل را مخصص در نظر گرفت. یعنی باید گفت ارسطو یکی بودن وجود و ماهیت را در صورت محض (محرک نامتحرک)، و مغایرت این دو را در سایر موجودات تئوریزه کرده‌است.^۱

لیکن به نظر می‌رسد اگر صرفاً حیطه و موضوع این دو آموزه را از یکدیگر جدا کنیم، به فهم ارسطویی وفادار نمانده‌ایم. ارسطو تمام این مسیر پرأفت و خیز را طی نمود تا بر اندیشه جدایی موجودات از حقیقت وجود، غلبه کند. اما اکنون ما با حکم به جدایی موجوداتی که وجود و ماهیتشان یکی نیستند، از موجودی (یا موجوداتی) که وجود و ماهیتش یکی است، مجدداً به جدایی تن داده‌ایم.

در قسمت بعدی قصد داریم نشان دهیم ارسطو خود به این مسئله توجه نموده و به نحو اجمالی اشاره به نظریه‌ای نموده که در آن می‌توان جمع سالم میان این دو دیدگاه را مشاهده نمود.

نظر نهایی ارسطو درباره نسبت چیستی و هستی

بسیاری از شارحان فلسفه ارسطو به این نکته اشاره کرده‌اند که علی‌الظاهر در این موضوع، نوعی تناقض در دیدگاههای ارسطو درباره وجود به چشم می‌آید.

۱. می‌توان گفت این تقریباً همان مسیری است که در فلسفه ابن سینا طی شد. یعنی اینکه از دید ابن سینا وجه جمع این دو دیدگاه، جدایی «موضوع» اینهمانی و زیادت است. در حق، ماهیت همان اینیت است و در سایر موجودات این دو جدا هستند (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۳۰۱). اما نکته بسیار مهم اینجاست که پرسش، دقیقاً درباره نحوه «جدایی» این دو موضوع است. این جدایی چگونه است؟ آیا جدایی موضوع اینهمانی (واجب الوجود) از موضوع زیادت (ممکنات) مانند جدایی دو شی از یکدیگر است؟ به نظر می‌رسد تفسیر اولیه از نظریه ابن سینا، تنها پرسش را به جایی دیگر احاله می‌دهد. در بخش نسبت وجود و موجود به این پرسش باز خواهیم گشت.

«اگر برای جوهر به وجود جدا و مستقل مانند وجود افراد مفرد قائل نشویم، جوهر به معنایی که ما (افلاطونیان) جوهر را می‌فهمیم، از میان خواهد رفت. اما اگر بگوییم جوهر وجود جدا و مستقل دارند، این سوال پیش می‌آید که این عناصر و مبادی آنها را چگونه باید تصور کنیم؟» (1086b16-20)

ورنر یگر با اشاره به این عبارت از متافیزیک، می‌گوید که ارسطو استدلال می‌کند از طرفی نمی‌توان وجود حقایق سرمدی را نفی کرد و از سوی دیگر نمی‌توان پذیرفت که آنها به نحو مستقل و مفارق موجودند (یگر، ۱۳۹۰: ۲۶۳-۲۶۵).

ارسطو نیز جایی دیگر به این موضوع می‌پردازد که چه اشتراکی با سقراطیان دارد و کجا از آنان فاصله می‌گیرد. او می‌گوید اینکه باید جوهر مفارقی موجود باشد درست است، اما آنها این جوهر را همان کلیاتی می‌دانند که به اشیا حمل می‌شوند و آنها را مفارق در نظر می‌گیرند. در نتیجه اشیا کلی و جزئی اینهمان شدند (1086b7-11). بنابراین نسبت میان کلی و جزئی، در عین اینکه هر دو موجود هستند، مسئله ارسطوست.

دیوید بوستاک نیز به این نکته اشاره کرده که آنچه ارسطو در دو قسمت از کتاب زتا (فصل ۶ و فصل ۱۱) بیان می‌کند، با هم ناسازگار است. وی متوجه شده که گویا ارسطو اینجا تر جدایی را برگرفته است (Bostock, 1994: 118).

نکته مهم اینکه صاحب‌نظرانی که درباره یکی بودن جوهر و موجود در ارسطو صحبت کرده‌اند، اغلب اینگونه اندیشیده‌اند که این بدین معناست که ارسطو موجود را تنها همین جوهر اولی می‌داند و این یعنی نظریه اینهمانی بدین معناست که موجود، همان محسوس است. زیرا وی جوهر اولی را همان این چیز یا شی جزئی می‌داند. این رایج‌ترین خوانش از ارسطوست که وی را از این طریق معتقد به امر محسوس به مثابه امر واقع و در مقابل افلاطون می‌داند.

اما این دیدگاه تناقضات بسیاری بدنبال دارد. اول اینکه در اینصورت چرا ارسطو باید بالاترین جوهر را جوهر مفارق نامحسوس نامتحرک و فعلیت تام^۱ بداند؟ ثانیاً این صاحب‌نظران معمولاً اصلاً به این توجه نکرده‌اند که ارسطو خود جوهر ثانی را جوهر اصلی معرفی می‌کند (1037b3-7). بنابراین این نوع دیدگاهها، به جنبه زیادت وجود و ماهیت در فلسفه ارسطو توجه نکرده‌اند.

1. ἐνέργεια τελεία (energeia teleia) / complete actuality

پس چنانچه می‌بینیم دیدگاه نهایی ارسطو در یکی از این دو گانه‌های ساده طبقه‌بندی نمی‌شود: دو گانه‌هایی چون مفارق بودن یا نبودن جوهر، همان بودن یا نبودن ذات و ماهیت با موجود، همان بودن یا نبودن امر کلی با مصادیق جزئی. به بیان دیگر نمی‌توان دیدگاه ارسطو را یکی از این دو حکم دانست که چیستی جدای از هستی است یا با آن یکی است. همچنین هیچ یک از این دو بیان نیز درست نیست که امر سرمدی و صورت، درون ذات^۱ قرار دارد یا بیرون از آن^۲ است. از نظر ارسطو تمام این دو گانه‌ها نوعی ساده‌سازی و فرار از پاسخ به پرسش اصیل درباره موجود است.

حرکت محور جمع دو آموزه: نظریه تناسب^۳

قبلاً گفتیم که ارسطو تأکید می‌کند که ماهیت هر شی، همان وجود اوست: نظریه وحدت یا اینهمانی هستی و چیستی. همچنین در ادامه دیدیم که با نگاه و استدلالی دوباره، ارسطو می‌گوید درباره اشیاء مادی و جسمانی - که از نظر او تمام اشیا به غیر از صورت محض، مادی هستند - ماهیت و وجود مغایر هم هستند: نظریه مغایرت یا جدایی چیستی از هستی. پس در نهایت، اینهمانی مورد قبول ارسطو است یا مغایرت؟ آیا باید گفت موضوع اینهمانی، فقط صورت محض (محرک نامتحرک) است و در سایر اشیا به جهت برخورداری از ماده، وجود، غیر از ماهیت است؟ ارسطو چطور می‌خواهد این دو دیدگاه را با هم جمع کند؟ آیا باید گفت ارسطو در نهایت هم نفی مغایرت کرده است و هم نفی اینهمانی؟^۴

1. ἐν ὑποκειμένῳ (en hypokeimenōi) / immanent

2. χωριστή (chōristē) / transcendent

۳. ما با در نظر گرفتن ملاحظات مهم از بکار بردن اصطلاح تشکیک، صرف نظر کردیم؛ زیرا معتقدیم نظریه تشکیک به طور رایج در فلسفه اسلامی، درست فهم نشده است. همچنین نظریه تناسب را کامل شده نظریه تشکیک می‌دانیم، زیرا جوابگوی پرسشهایی است که تشکیک به طور معمول پاسخ نمی‌دهد.

۴. مراد از تناسب، افزودن یک ارزش منطقی سوم میان « $A=A$ » و « $A \neq A$ » نیست. زیرا موضوع سخن، نسبت دو گزاره ثابت درباره دو شی نیست؛ بلکه نحوه تحقق یک موجود مرکب از ماده و صورت یا قوه و فعل است. ارسطو حرکت را «فعلیت ناتمام» یا فعلیت امر بالقوه بماهو بالقوه تحلیل می‌کند (1066a19-20). از این رو موجود متحرک از حیث فعلیت غایب خویش هنوز کامل نیست، هرچند بالفعل موجود است. نظریه تناسب همین الگو را به نسبت موجود با تعین ماهوی‌اش تعمیم می‌دهد. بنابراین «اینهمانی ناقص» به معنای ناقص بودن قانون هویت نیست، بلکه به معنای ناتمام بودن تحقق صورت و غایت در شی مرکب است.

نظریه حرکت ارسطو جایی است که وی تلاش می‌کند تا این دو دیدگاه را با هم جمع کند. ارسطو وابستگی و بالغیر بودن متحرک را در نظریه حرکت خود تبیین می‌کند. اگرچه نظریه ارسطو درباره حرکت، به نوبه خود، بسیار ناقص فهمیده شده است، اما بیان ارسطو در بحث حرکت مبتنی بر واژگان وجود و ماهیت در ترمینولوژی کتاب متافیزیک تقریباً اصلاً دیده نشده است.

دغدغه ارسطو در 1040b30-32 این است که صرفاً با افزودن کلمه «فی نفسه» نمی‌توان اشیاء فسادپذیر را فسادناپذیر کرد. یعنی نمی‌توان گفت همین نوع و صورت فسادپذیر نیز می‌تواند به شکل فسادناپذیر وجود داشته باشد؛ مثلاً اسب که صورتی فسادپذیر است با تبدیل به اسب فی نفسه، فسادناپذیر شود. در اینجا ارسطو قصد دارد نشان دهد که خود صورتهای ناقص و فسادپذیر هستند. یعنی در جوهر و چیستی اسب نیز فساد حاضر است و نمی‌توان آن را سرمدی و مفارق دانست. وی همچنین در فصل دهم کتاب یوتا توضیح می‌دهد که فسادپذیری و فسادناپذیری اوصافی بالعرض نیستند؛ فسادپذیری باید یا خود جوهر یا ماهیت باشد یا به نحو ضروری در جوهر شی فاسدشدنی حضور داشته باشد (-1058b29-1059a10). از این رو یک صورت افلاطونی فسادناپذیر نمی‌تواند عیناً همان صورت موجود فاسدشدنی باشد. بنابراین از دید ارسطو، چیستی‌ها نیز مانند هستی‌ها، فسادپذیر یا فسادناپذیر هستند. صورت (کلی) شی، به صورت نسبی فسادناپذیر است؛ اما در مرتبه بعدی صورتهای ستارگان و محرک افلاک هستند که فسادناپذیر و سرمدی هستند (1040b30-32) و در نهایت نیز محرک نامتحرک یا تئوس است.^۱

ارسطو در تحلیل فوسیس، به جوهر و چیستی شی توجه می‌کند. شی از آن جهت که موجودی طبیعی است، همواره به سمت چیستی (همان صورت)^۲ یا علت غایی خود در حرکت است (1015a10)، تا به جایی برسد که وحدت چیستی با هستی یا یگانگی «این بودن» با «چنین بودن» محقق شود (فیزیک، بتا، فصل هفتم).

ارسطو در تبیین چیستی محرک نامتحرک، آن را فعلیت محض دانسته که فاقد ماده است (1071b20)؛ از طرفی وی علت جدایی موجود از ماهیت خود را ماده - اعم از ماده

۱. اینجا قرابت ساختاری نظام ارسطویی با تصویری که افلاطون در تمثیل غار بیان می‌کند، آشکار می‌شود. برای مطالعه بیشتر درباره این قرابت ن. ک به: (Gerson, 2020: 197-223)

2. εἶδος (eidos) / form

محسوس یا معقول- معرفی می‌کند (7-1037b5). بنابراین با توجه به این دو نکته متوجه می‌شویم که از نظر وی در محرک نامحرک، ماهیت، همان وجود است.^۱

در واقع ارسطو برای تحلیل حرکت، به هر دو وجه تغایر و وحدت نیاز دارد؛ زیرا نفی ساحت اینهمانی، به معنای نفی غایت و علت حرکت است؛ زیرا هر متحرکی و اساساً هر حرکتی در هر مرتبه‌ای، در نهایت به سمت غایت است (8-1050a6)؛ غایتی که در آن اینهمانی وجود و ماهیت کامل است. همچنین خود حرکت نیز همواره فعلیت ناقص است که بودنی است به سمت فعلیت (20-1066a19). بنابراین شرط لازم حرکت این است که اینهمانی در بُن متحرک وجود داشته باشد، از همان جهت که غایت در متحرک حضور دارد. همچنین نفی ساحت زیادت، به معنای نفی نقص و حرکت خواهد بود؛ زیرا لازمه دیگر حرکت این است که شی متحرک، اکنون به غایت خود نرسیده باشد و بنابراین در مرحله‌ای نباشد که در آن اینهمانی برقرار است. یعنی شی از آن جهت که متحرک است، وجودش مغایر ماهیتش است.

بنابراین شی متحرک، به سمت غایتی می‌رود که در آن چیستی و هستی یکی است. همانطور که بیان شد این غایات (در سلسله‌ای متشکل از صورت شی تا صورت محض)، مرتبه‌مند هستند. همچنین به همین نسبت، یگانگی چیستی و هستی این غایات نیز مرتبه‌مند است. بنابراین اساساً حرکت به سمت نفی جدایی چیستی از هستی است و این امر به مراتب، تحقق می‌یابد.^۲

این نکات در عبارت کوتاه آلفای کوچک نیز به صراحت آمده است. ارسطو در آنجا، با برهانی شبیه برهان طرف و وسط، نظر خود را چنین جمع می‌کند که تسلسل در همه انواع

۱. این همان اصلی است که در فلسفه مشائی اینگونه بیان می‌شود: «الحق ماهیته اینته» (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۳۰۱). البته این اصل تفسیرهای متفاوتی پذیرفته است؛ اما به هر حال ارسطو نقش پررنگی در صورتبندی آن دارد.

۲. در اینجا باید میان غایت قریب و غایت نهایی نظام تفکیک شود. غایت قریب هسته بلوط، فعلیت یافتن صورت بلوط در درخت بالغ است؛ اما همین غایت و حرکت در نظام بزرگتری از علل و حرکات قرار دارد که نهایتاً به حرکت نخستین و فعلیت محض وابسته است. از این رو می‌توان گفت نظام غایات و حرکات متناسب آن، به این ترتیب است: قوه خاص ← فعل خاص ← غایت طبیعی خاص ← منظومه حرکات ← مبدأ نخستین فعلیت. به تعبیری دیگر تمام حرکات در یک نظام علی و غایی واحد، مندرج‌اند (38-1074a31). ارسطو وحدت این نظام را در کتاب لامبدا تشریح می‌کند.

علل محال است و پیدایش اشیا از مبدأ یا مبادی با «شدن»ی رخ می‌دهد که در حقیقت حرکت است:

«همانگونه که شدن^۱ واسطه‌ای میان هستی^۲ و نیستی^۳ است، شونده^۴ نیز همیشه واسطه‌ای است میان آنچه هست^۵ و آنچه نیست^۶. دانش آموز، دانشمندی است در حال «شدن»^۷».

ارسطو در اینجا این معادله را برقرار می‌کند:

جدول ۱. تناسب نحوه وجود و نحوه ماهیت در عبارت آلفای کوچک (۹۹۴a۲۷-۳۰)

نحوه وجود	هستی (بودن)	کون (شدن)	نیستی (نبودن)
نحوه ماهیت	آنچه هست	شونده	آنچه نیست
تناسب وجود و ماهیت	موجود	آنچه در حال کون است (متکون)	ناموجود

ردیف بالا اشاره به هستی شی و ردیف پایین، اشاره به چیستی آن (آنچه هست) دارد. ارسطو هستی و چیستی را نه جدا می‌داند و نه به سادگی یکی. نسبت این دو تناسب است: شیء همان‌گونه که هستی دارد، چیستی دارد. پس همان‌طور که نحوه وجود به هستی، شدن و نیستی تقسیم می‌شود، نحوه ماهیت نیز به چیستی، نه چیستی و امری میانه^۸ تقسیم می‌شود که می‌توان آن را «چه‌شدنی» نامید.

1. γένεσις (genesis) / تکون

2. εἶναι (einaí)

3. μὴ εἶναι (me einaí)

4. τὸ γιγνόμενον (to gignomenon) / متکون

5. ὄντος (ontos)

6. μὴ ὄντος (meontos)

7. ἀεὶ γὰρ ἐστὶ μετὰξὺ, ὥσπερ τοῦ εἶναι καὶ μὴ εἶναι γένεσις, οὕτω καὶ τὸ γιγνόμενον τοῦ ὄντος καὶ μὴ ὄντος: ἔστι γὰρ ὁ μανθάνων γιγνόμενος ἐπιστήμων, καὶ τοῦτ' ἐστὶν ὃ λέγεται, ὅτι γίγνεται ἐκ μανθάνοντος ἐπιστήμων (994a27-30).

عبارت ارسطو به ترجمه راس این است: for as becoming is between being and not being, so that

which is becoming is always between that which is and that which is not; and the learner is a man of science in the making, and this is what is meant when we say that from a learner a man of science is being made (Aristotle, 1995: 3383).

8. Μεταξύ (metaxy) / intermediate

پس همانگونه که شی، هستی کامل یا ناقص دارد، چیستی کامل یا ناقص نیز خواهد داشت. به بیان دیگر همانگونه که نزد ارسطو وجود شی در حال حرکت و کون، وسط است یعنی وجود کامل و مستقلی ندارد، ماهیت چنین شیئی نیز وسط است، یعنی ماهیت مستقلی نیز نخواهد داشت. این بیان ارسطو استقلال جوهری یا ماهوی را ملازم و هم معنا با استقلال وجودی معرفی می کند. در طرف مقابل، وابستگی وجودی نیز ملازم و هم معنا با وابستگی ماهوی دانسته می شود.^۱ این دیدگاهی بدیع است. زیرا اگرچه از دیدگاه اینهمانی وجود و ماهیت دست نکشیده ولی در عین حال به نظریه جدایی نیز توجه دارد. این آموزه را می توان ذیل عنوان نظریه «تناسب»^۲ صورت بندی کرد. یعنی وجود و ماهیت هیچگاه از یکدیگر جدا نمی شوند و در هر شی با یکدیگر متناسب هستند.

این امر، نقطه تفکر دقیق و اصیل درباره امکان^۳ است. زیرا اولاً دو گانه بسیط که شیء را یا موجود می شمارد یا معدوم، برای بیان ماهیت ذاتی ممکن بسنده نمی یابد. ممکن از حیث ذات و ماهیت، متعین نیست و در مرز میان وجوب و امتناع می ایستد.^۴ ثانیاً در مورد شی ممکن نیز، نمی توان وجودش را از ماهیتش جدا کرد؛ چون اینجا نیز وجود شی ممکن، متناسب ماهیت آن است. یعنی وجود ممکن، ربطی و غیرمستقل است و با وجود مستقل یکی نیست، بلکه ادامه و وابسته به آن است. ماهیت امکانی نیز چنین است؛ ربطی و غیرمستقل است و به ماهیتی متکی است که مستقل، ثابت و مفارق باشد.

بنابراین به همان نحو که ما می توانیم وجود امکانی تصور کنیم و چنین وجودی به وجودی ضروری (و واجب) تکیه دارد و وجود ضروری، علت آن است، ما می توانیم چیستی امکانی نیز تصور کنیم که ماهیتی اینچنین به ماهیت واجب تکیه دارد و ماهیت واجب، علت

۱. بسیاری از شارحان ارسطو، استقلال ماهوی را غیر از استقلال وجودی می دانند. زیرا معتقدند از استقلال ماهوی نمی توان به استقلال وجودی و از آن به موجود بودن شی، منتقل شد. به عنوان مثال بنگرید به: (Politis, 2004: 203-204) که وی صراحتاً استقلال جوهری را استقلال توضیحی (explanatory) و مرتبط با حمل معرفی کرده و آن را جدا از بالذات بودن وجودی می داند. اما آنچنان که ما نشان دادیم نزد ارسطو این دو استقلال دقیقاً یکی است؛ همانطور که این دو وابستگی، یعنی وابستگی ماهوی و وجودی نیز از هم جدا نیست و با هم متناسب است.

2. correlation

3. contingency

۴. همچنانکه متحرک به یک معنا چنین است؛ به عنوان مثال آنجا که موضوع حرکت، بین صورت و عدم آن تحلیل می گردد (۱۰۷۰b).

آن است.^۱ این ادامه‌ی منطقی همان مسیری است که وجود را به چند قسم اصلی تقسیم می‌کند و به عنوان مثال وجود متحرک و ثابت را اقسام وجود قرار می‌دهد. در اینجا، ماهیت را نیز با همان ترتیب تقسیم می‌کنیم.

نسبت میان ماهیت و ضرورت

چنانکه توضیح دادیم در موجود الوهی از نظر ارسطو، ما به اینهمانی چیستی و هستی می‌رسیم. برای این شی، وجود ضروری است و آن موجودی ضروری است (1071b3)؛ همچنین برای این شی، ماهیت نیز ضروری است. زیرا به همان نحو هر موضوع حرکت، به چنین ذات یا ماهیتی نیازمند است. این ضرورت، از یگانگی چیستی و هستی ناشی می‌شود. این ماهیت، فعلیت محض است و به همین دلیل ممکن نیست غیر از خود باشد.^۲

نکته دیگر اینکه در این دیدگاه جدید، باید برای امر «ممتنع»، علاوه بر عدم وجود، عدم ماهیت نیز قائل شویم. یعنی اینکه نباید هیچ تقرر و ثبوتی برای ممتنع در نظر گرفت. پس امری که ممتنع است، در واقع نه تنها وجود ندارد، بلکه ماهیت و مفهومی نیز ندارد. به عنوان مثال دایره مربع، علاوه بر اینکه موجود نیست، هویت و وحدتی هم ندارد و در واقع قابل فهم نیز نیست.

از همین رو امکان را نمی‌توان تنها به وجود یا تنها به ماهیت نسبت داد. امکان هم وصف هر دو است و هم وصف نسبت میان آنها: ماهیت آن‌گاه ممکن است که نه واجب باشد و نه ممتنع، یعنی نه وجود برایش ضروری است و نه عدم.

نسبت میان «امکان» و «شدن»

مسئله بسیار مهم در این نظریه این است که ارسطو این امکان را به «شدن» مرتبط می‌داند. او امکان در حکم درباره اشیاء را اینگونه تفسیر می‌کند که «کسی که حکمی درباره آنها می‌کند در یک زمان حقیقت را می‌گوید و در زمانی دیگر خلاف حقیقت را» (1051b14)؛ اینجا نیز اصل تقسیم، بر مبنای ثبوت و حرکت است.^۳ بنابراین بر اساس این خوانش نباید این

۱. دقیقاً به همین جهت است که ارسطو صورت بعضی از اشیا را نیز فسادپذیر و ناقص می‌داند.

۲. بنابراین می‌توان اینگونه استنباط نمود که بسیط (1072a32) و انقسام‌ناپذیر (1073a6) است.

۳. بنابراین اگر با اصطلاحات متأخرتر بیان کنیم، نزد ارسطو نباید امکان ماهوی و استعدادی را از هم جدا کرد. البته این بحثی درازدامن است و در اینجا مجال بیان تفصیلی آن نیست. اما می‌توان باب این پرسش را باز نمود که چرا طرح مسئله حرکت و امکان، در ادامه سنت مشائی از هم جدا شد و به تبع آن مسئله حرکت و نحوه وجود آن به حاشیه رفت. به نظر

دو تقسیم را از هم جدا کرد: نسبت متحرک به ثابت، همان نسبت ممکن به ضروری است؛ و فیزیک (علم متحرک) همان نسبیتی را با متافیزیک (علم ثابت) دارد که علم ممکن با علم ضروری. حال اگر امکان و نحوه وجود آن در فلسفه اولی مورد بررسی است (که هست)، حرکت و نحوه وجود آن، به همان دلیل باید در فلسفه اولی مورد مطالعه قرار بگیرد.

حال باید ماهیت امر «شونده» را شناخت. این امر همانطور که وجودش کامل نیست و به سمت وجود کامل میل می کند، ماهیت آن نیز کامل نیست و میل به ماهیت و هویت کامل دارد. پس هویت این امر امکانی در درون خود، مرتبط با هویت وجود کامل است. البته باید دقت کرد که طریق این ارتباط، نه وجود جدای از ماهیت که دقیقاً خود ماهیت است.^۱

فلذا در اینجا ما امکان و شدن را تنها به وجود شی نسبت نمی دهیم. یعنی اینگونه نیست که بگوییم این شی موجود، در وجودش دارای حرکت است؛ بلکه خود جوهر و ماهیتش نیز متحرک است. یعنی به عنوان مثال نه فقط این درخت جزئی، بلکه خود درخت بودن، در حال شدن و واسطه است.^۲

نکته ای که باید بدان دقت کرد این است که در نظریه تناسب اینگونه نیست که تنها در یک شی، نسبت اینهمانی وجود داشته باشد و در سایر اشیاء زیادت وجود داشته باشد. بلکه موجودات در یک طیف از وحدت چستی و هستی تا مغایرت این دو قرار دارند. قوام نسبت هستی و چستی در همین شی موجود نیز، بواسطه اتحاد ماهیت و وجود است که در اینجا به

می رسد به همین دلیل است که براهینی چون برهان حرکت نزد فلاسفه مشاء مانند ابن سینا آنچنان محوریت نداشته و ← با برهان امکان و وجوب جایگزین می شود. شاید همین به حاشیه رفتن مسئله حرکت است که فیلسوفانی چون ملاصدرا را برمی انگیزد تا به این مسئله توجهی دوباره پیدا می کنند و آن را در متن اصلی فلسفه خود باز تعریف می کنند.
۱. از همین رو می توانیم برای ماهیت گنه قائل شویم.

۲. ارسطو اقسامی برای این میانه بودن در ذات (در هر ظرفی که باشد) برمی شمرد که در جای دیگری باید به ذکر و تبیین آن پرداخت. در مثال اسب اشاره کردیم که ارسطو، خود صورت اسب، یعنی اسب بودن را نیز فسادپذیر می داند. همچنین در ادامه به بسته نبودن و نابسط بودن ماهیت شی مادی اشاره خواهیم کرد. البته باید دقت کرد که از عبارت شدن و حرکت، نباید چنین برداشت کرد که صورت، همان kinesis فیزیکی موضوع مادی را طی می کند یا در همان فرایندی که مرکب تولید می شود، صورت قریب نیز تولید می شود (1069b35-1070a4). از این رو مقصود از شدن، حرکت فیزیکی صورت بماه صورت نیست، بلکه نحوه وابستگی و جهت داری آن در مرکب و در سلسله فعلیها است.

نحو بالغیر ایجاد شده است و به امری تکیه دارد که در آن وجود همان ماهیت است. این فهمی دقیق از مرتبه‌مندی موجودات است.^۱

در هر وجود امکانی نوعی «نبودن» هست و در هر ماهیت امکانی نوعی «چه‌نیستی». پس شی پیش رو ترکیبی از «آنچه هست» و «آنچه نیست» است، و ماهیت ممکن همان ماهیت متکون، ناقص و متحرک است. از این رو آنچه این شی را این شی می‌کند، خود به وحدت‌دهنده‌ای بالاتر وابسته است؛ همان که به این ماهیت وحدت می‌بخشد. در بُن این شیء نیز حرکت هست و جهت آن به سوی ماهیت کامل، یعنی وحدت محض، است.

ربطی بودن ماهیت و وجود

بنابراین از نسبتی که میان چیستی و هستی، شکل می‌گیرد ما می‌توانیم به نحوه وجود آن شی دست یابیم. اگر هستی و چیستی، یکی باشد به این معناست که هیچ گونه شدن، قوه و امکانی در آن شی نیست. اگر یکی نباشد در این صورت اگر ماهیت شی ممتنع باشد، وجود آن نیز ممتنع است.^۲

امر ممتنع نه تنها تحقق و وجود ندارد، بلکه چیستی و ذات نیز ندارد. یعنی با تأمل بر آن، عدم انسجام درونی آن مشخص شده و متوجه می‌شویم که وحدت، هویت و ماهیتی نیز ندارد. از طرف دیگر اگر شی چیستی دارد، بدین نتیجه می‌رسیم که ممتنع و معدوم نیست.

۱. به نظر می‌رسد گام بعدی برای پژوهش این است که چگونه مراتب ماهیت را متناسب با مراتب وجود مطرح کنیم. اگر از نظریه ایده‌های افلاطونی صرف نظر کنیم، این مسیری است که فیلسوفان نوافلاطونی به طور جدی دنبال ← می‌کنند. فیلسوفی که به جدایی اعتقاد ندارد، باید سلسله مراتب هویت و وحدت را با سلسله مراتب وجود متناسب ساخته و مطرح نماید و تنها در این صورت است که تشکیک معنای محصلی خواهد داشت؛ در غیر این صورت تشکیک و مرتبه‌مندی موجودات، در یک جعبه سیاه شکل می‌گیرد که عملاً تفاوتی با نظریه جدایی ندارد.

۲. باید به این نکته دقت کرد که از نظر ارسطو ممتنع چون چیستی ندارد، موجود نیست. بنابراین دقیقاً از عدم امکان وحدت اجزاء چیستی آن (عامل درونی)، به عدم امکان هستی آن (عامل بیرونی) می‌رسیم. جالب اینجاست که در سنت فلسفی پس از ارسطو این مطلب مقبول است که امکان ماهوی، شرط امکان وجودی است. حال سوالی که مطرح می‌گردد این است که اگر ارتباطی میان این دو وجود نداشته باشد چگونه می‌توان چنین استنباطی کرد؟ به بیان دیگر از دید ارسطو اصل هویت (ταυτότης) که موضوع آن چیستی و هویت شی است، با امتناع تناقض (Αντιφάσεως)، منشی مشترک دارد. اینکه هستی شی با نیستی آن قابل جمع نیست، با اینکه هویت (یا چیستی) شی با غیر آن مرز داشته و قابل جمع نیست، مرتبط است. ارسطو تصریح می‌کند کسانی که در گفتار خود نقیضین را بیان می‌کنند، جوهر و ماهیت را از میان برمی‌دارند (1007a20).

این معنای دقیق امکان است. به عبارت دیگر اینجا ذات بودن یا ذات داشتن نیز مراتبی دارد و با وجود متناسب است.

آنچه استنباط کردیم با تأکیدات ارسطو در متافیزیک کاملاً متناسب است. ارسطو در کتاب زتا تلاش می‌کند برای جوهر، ماهیت یا چیستی نیز مراتب قائل شود (-1030a28 30).^۱ زیرا در این دیدگاه، ماهیت محض و کامل نیز همان موجود کامل است؛ و به طور کلی مراتب وجود، متناسب با مراتب ماهیت است (1030a20-24).^۲ آنچه در آموزه این همانی گفته شد، تنها درباره صورت محض و امر غیرمادی است. در نحوه‌های دیگر وجود، چیستی و هستی یکی نیستند، بلکه به هم مرتبط‌اند. شی نیز خودبودن را نه از درون و به‌خودی‌خود، بلکه در پیوند با کل و با امر بیرونی می‌یابد؛ و البته آن امر بیرونی، خود یا هویت^۳ غایی همین شی است.

تحلیل مراتب اینهمانی

نتیجه دیگر این است که در شیء مادی این همانی (یا اصل هویت) به‌تمامی برقرار نیست و تنها از راه «این‌نه‌آنی» آن برقرار می‌شود؛ یعنی از راه پیوندش با کل و صورت. همان‌گونه که تعریف شیء مرکب با کلی‌ای که این شیء جزء آن است دگرگون می‌شود، هویت و ماهیت آن نیز دگرگون می‌شود. زیرا چنین شیئی به‌تمامی خودش نیست و خودش، بالعرض خودش است.^۴

اما مرتبه‌مندی هویت را ارسطو چگونه بیان کرده است؟ او در فصل ۱۱ زتا می‌گوید اگر شیء ماده داشته باشد، دیگر صورت و تعریف واحد ندارد. به تعبیر دیگر، چند ماهیت

۱. ارسطو در اینجا تصریح می‌کند همان‌گونه که «هست» به نحو نخستین بر جوهر و به نحو ثانوی بر دیگر مقولات گفته می‌شود، «چیستی» و ماهیت نیز به نحو نخستین، متعلق به جوهر و به نحو ثانوی از آن سایر مقولات است (-1030a20 30). این نشان می‌دهد ساختار اولویت و ثانویت در «هستی»، با ساختار اولویت و ثانویت در «چیستی» متناظر است.

۲. این اندیشه که فلسفه ارسطو به طور روشن به مراتب هستی دلالت دارد، در آثار زیادی دیده می‌شود. به عنوان مثال رجوع کنید به (Owens, 2007). نویسنده در این کتاب به ایده مراتب ماهیت و جوهر نیز اشاره می‌کند و آن را متناسب با مراتب وجود معنا می‌کند (Owens, 2007: 98-101, 142-144).

3. τὸ αὐτό (to auto) / the same itself

۴. ما برای وجود ممکن، اصطلاح وجود بالعرض را بدون هیچ‌گونه ناسازگاری بکار می‌بریم، اما برای آنچه ملاک هویت و وحدت شیء است، این بیان گویی با نوعی تهافت روبرو می‌شود. در این خوانش از ارسطو هیچ تفاوتی بین این دو اصطلاح نیست.

می‌پذیرد و واحد یا بسیط نیست. دلیلش این است که قوه^۱ آن، حامل امکان غیر بودن شی است.^۲

از این جهت، حتی اگر چیستی ربطی این شی را نسبت به چیستی مطلق کنار بگذاریم، این شیء هویت و ماهیت واحدی ندارد و، به تعبیری، چیستی‌اش بسته نیست. این بیان، هر چند اجمالی، روشن می‌کند که ارسطو چیستی شیء را ذومراتب دیده و در «یک» شی، این‌نه‌آنی، مغایرت^۳ و تکثر را حاضر دانسته است.

بدین روی، فارغ از در نظر گرفتن چیستی ربطی این شی به چیستی مطلق، این شی هویت و ماهیت واحدی ندارد و به تعبیر می‌توان گفت چیستی آن بسته نیست.^۴ این بیانی است اجمالی اما روشن از اینکه وی چگونه چیستی یک شی را دارای مراتب دانسته یا اینکه چگونه در «یک» شی، این‌نه‌آنی، مغایرت و تکثر را حاضر می‌بیند.

به بیان دیگر، اشیاء جز صورت محض، هم خود هستند و هم خود نیستند؛ زیرا هویت و وحدت محض، نیستند. در ذات آن‌ها مرتبه‌ای عمیق از مغایرت هست که با حرکتی که افلاطون در ایده‌ها تشخیص می‌دهد متناسب است.^۵

1. δύνανμις (dynamis) / potentiality

۲. ارسطو در تعریف قوه می‌گوید قوه مبدأ تغییر است در شی، از آن حیث که آن شی، شی دیگری هم می‌باشد (1019a15).

3. ἕτερον (heteron) / difference

۴. می‌توان خوانشی از ارسطو ارائه کرد که نوع را ثابت، به معنای بسته، در نظر نگیرد. بر اساس این خوانش، در چیستی اشیاء طبیعی نوعی حرکت و «شدن» هست، زیرا مبدأ حرکت در خود آن‌هاست. البته در مصنوعات، چنین حرکتی در چیستی نیست. تخت، از آن حیث که تخت است، مبدأ درونی تغییر ندارد و صورتش در نفس صانع است. تغییرش نیز به واسطه ماده‌اش رخ می‌دهد، نه از جهت چیستی مصنوع (192b10-22). از این رو نسبت دادن بی‌چون‌وچرای ثبوت انواع و ماهیات به ارسطو، و سپس مقابل نهادن علم جدید با باور او، تنها خوانش ممکن نیست.

۵. در دیدگاه ابتدایی، ایده‌ها کاملاً نامتحرک هستند. برداشت ارسطو طبق تفسیری جاافتاده از نظریه ایده افلاطونی این است که وی ایده‌ها و جواهر را مطلقاً بدون حرکت و سیلان می‌داند (1086a34-1086b12). اما در برخی آثار افلاطون مانند سوفیست (251A-259D) و پارمنیدس (142B-148E)، مفهوم «شرکت» و «افتراق» بین ایده‌ها، نوعی از حرکت مفهومی و تعامل بین ایده‌ها به دست می‌دهد، بی‌آنکه تغییر ذاتی در خود ایده رخ دهد. حرکت فیزیکی در جهان محسوسات است، ولی در جهان مُثُل «نسبت‌ها» و «ترکیب‌ها» می‌توانند پویا باشند. افلاطون در نظریه خود تأکید می‌کند که ایده‌ها نیز مطلقاً ساکن و ثابت نیستند و مخلوق هستند تا اینکه به ایده محض یعنی خیر (ἀγαθόν) برسیم. البته نوع شدنی که وی به ایده‌ها نسبت می‌دهد، با حرکتی که اشیاء محسوس دارند، متفاوت است (B597). هنگامی که افلاطون تمام ایده‌ها را حاصل ترکیب ایده‌های بنیادی تر معرفی می‌کند، در واقع آن‌ها را نیز ناقص و دارای نوعی

بحث و نتیجه‌گیری

معنای تناسب

توجه به «تناسب»، یعنی تذکر به اینکه تنها وجود یا ماهیت در تحلیل انتولوژیک تعیین‌کننده نیست، بلکه نسبت آن دو مهم است. مسائل محوری هستی‌شناسی نه با کنار گذاشتن مسئله وجود و ماهیت یا یکی از این دو، بلکه با طرح درست مسئله قابل فهم خواهد بود؛ یعنی فهم اینکه آنچه مراتب مختلف موجود را تحقق می‌بخشد یا تمایز وجود و موجود را تبیین می‌کند، تمایز وجود و ماهیت نیست - زیرا وجود از ماهیت به طور کلی جداشدنی نیست - بلکه نسبت یافتن وجود و ماهیت است. توضیح دادیم که مرتبه‌مندی در یگانگی و مغایرت وجود و ماهیت معنا دارد. آنچه این مراتب را ممکن می‌سازد، دو امر است:

۱. معنایی از وجود و بخصوص ماهیت که قابلیت تقدم و تأخر و مرتبه‌مندی داشته باشد
۲. ذات یا وجودی که در آن وحدت در کمال باشد^۱

این مرتبه‌مندی از موجوداتی که وجود و ماهیتشان بالعرض بوده و صورت ناقصی دارند و در واقع چیستی و هستی آنان متحرک و ربطی بوده، آغاز شده تا به وجودی برسیم که در آن هستی و چیستی کامل است و به همین دلیل، یگانگی این دو نیز کامل است. آنچه دوراهی مشهور را بر هم می‌زند، حرکت است: چیستی یا با هستی یکی است یا از آن جدا. اگر تنها یکی از این دو را ممکن بدانیم، از هستی‌شناسی مبتنی بر حرکت غفلت کرده‌ایم. در هر مقطع حرکت، وجود شی با ماهیتش یکی است، اما این یگانگی بالعرض، ممکن و ناتمام است؛ زیرا نه این وجود کامل است و نه این ماهیت. از این رو شیء به سوی مبدأ یا غایتی در حرکت است که در آن، وجود و ماهیت هم کامل‌اند و هم بالذات یکی. در خود این شی نیز هر دو ناقص و غیراند: به هم تعلق دارند، اما هنوز به آن یگانگی نرسیده‌اند.

تغییر قلمداد کرده‌است. البته ایده‌های بنیادین نیز خود به جهت بُعد از ایده ایده‌ها دارای نحوی شدن هستند. باید به این نکته توجه کرد که این سیر از شی محسوس تا ایده‌های معقول، سیر از ترکیب و حرکت فیزیکی تا ترکیب و شدن متافیزیکی است. این دیدگاه بخصوص توسط فیلسوفان نوافلاطونی بیشتر دنبال می‌شود. برای مطالعه بیشتر نگاه کنید به:

(D'hoine, 2016)

۱. ارسطو همواره تأکید می‌کند که معانی مختلف به صورت مراتبی بدین صورت می‌توانند معنا داشته باشند که همگی در نسبت با یک نقطه محوری نامیده شده و فقط اشتراک در اسم نباشند (1003a33). پس از دید ارسطو اگر بخواهیم امری را غیر مطوای یا مشکک بدانیم، باید در نسبت با یک مبدأ واحد ($\pi\rho\acute{o}s\ \acute{\epsilon}\nu\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$) در نظر بگیریم (همان).

اگر به کل این سیر بنگریم، در هر مرتبه و موقف^۱ هم این همانی هست و هم مغایرت. میان وجود خاص و ماهیت، در هر مقطع، این همانی برقرار است، اما محدود. از طرفی میان همین شی و غایت نیز مغایرت برقرار است، اما آن نیز محدود است.

نسبت وجود و موجود در نظریه تناسب

«تناسب» چنانچه درست فهمیده شود، زمینه فهم این موضوع را فراهم می کند که بین انحاء موجود و انحاء وجود رابطه ای هست و نمی توان حکم کلی، فارغ از موجود، برای وجود داد. توضیح دادیم که مسئله چیستی و هستی از ابتدا با مسئله کلی و جزئی مرتبط بوده است. وجه این ارتباط این است که ارسطو معتقد است نظریه ای که کلی را مفارق از جزئی موجود می داند، بدین نتیجه خواهد رسید که ماهیت شی غیر از موجود بودن آن است (991a8-14 و 1038b8-15). در چنین دیدگاهی شناخت وجود در سلب از موجود معنا می یابد (گسستگی وجود از موجود). به بیان دیگر می توان بدون نظر به موجود، وجود را شناخت و حکمی درباره آن داد.

در مقابل ارسطو معتقد است که «هیچ کلی در کنار و جدا از مصادیق (جزئی) خود وجود ندارد» (1040b27-28). مقسم که موجود (یا وجود) است، چیزی جدا از اقسام یعنی جوهر یا اعراض نیست (1054a17-18). امر معقول (مانند ایده) جدای از امر محسوس نیست و تنها در همین امر محسوس وجود دارد. بنابراین وجود، امری فراتر از موجودات نیست. زیرا مقسم، هیچ ظهور و هویتی جدای از اقسام ندارد و گر نه خود نیز یک قسم تلقی می شود. پس وجود، همواره وجود موجود است. (پیوستگی وجود با موجود) توضیح اینکه ما به طور معمول در تقسیم، وقتی مقسم (مثلاً عدد) و اقسام (مثلاً یک، دو و...) را ذکر می کنیم یا باید این مقسم را اعتباری بدانیم که چیزی جز همان مجموعه اعداد نیست، یا باید این مقسم را کاملاً متفاوت و جدا از اقسام بدانیم که خود به نحو مستقل از اعداد، موجود است.

بنابراین، بر اساس این فهم از ارسطو، شناخت وجود به مثابه امری کلی و عام حکمی ندارد جز همین که وجود به دوگانه های اساسی تقسیم می شود: ثابت و متحرک، جوهر و عرض، و ضروری و ممکن. آنگاه این پرسش پیش می آید که احکام موجود بما هو موجود، یعنی

۱. از این جهت مرتبه و موقف را کنار هم آوردیم که در این نگرش، مرتبه موجودات با حرکتشان پیوند دارد. ارسطو در فیزیک، تعداد انواع تغییر و حرکت را متناسب با تعداد انواع وجود و معانی آن می داند (201a8-9).

موضوع فلسفه، احکام موجود ضروری است یا موجود ممکن؟ حکم مشترک آنهاست یا جمع هر دو؟ آیا وجودی جدا از این اقسام در کار است، و آیا وجود را فارغ از این تقسیمات می‌شناسیم و درباره‌اش حکمی داریم؟

پرسش‌هایی از این دست نشان می‌دهد که برای فهم وجود نمی‌توان مصادیق آن را کنار گذاشت؛ و گرنه فهم ایجابی هستی از دست می‌رود. اما توجه به موجود، به مثابه آنچه هستی را آشکار می‌کند، به هستی‌شناسی‌ای راه می‌برد که می‌توان آن را هستی‌شناسی موضعی^۱ نامید. این هستی‌شناسی با نوعی ماهیت‌شناسی پیوند دارد. اینکه نمی‌توان بر کل هستی حکمی یکسان نهاد، هم‌پسته است با اینکه نحوه تقرر ماهیت را نمی‌توان بی‌ربط به وجود آن دانست. در عین حال، نمی‌توان هستی را کاملاً به موجودات تجزیه کرد و حکمش را مجموع حکم آنها دانست. دلیل هر دو، تناسب وجود با ماهیت است: وجود نه بی‌نسبت با موجودات و ماهیات است و نه با همه آنها نسبتی یکسان دارد؛ وجود هر شیء متناسب با ماهیت آن است.^۲

ممکن است پرسیده‌شود در این صورت هستی‌شناسی چه معنایی دارد؟ آیا در این نگرش جدید، علمی کلی تحت عنوان فلسفه اولی خواهیم داشت؟ در پاسخ، به همین نظریه تناسب رجوع می‌کنیم. این نظریه در صدد است نشان دهد که شناخت درست از هستی دقیقاً در میان این دو حد است: یکی این که آن را کاملاً متمایز از موجودات و در جایی دیگر بدانیم و دیگر اینکه آن را کاملاً در میان موجودات و حال در موجود بدانیم. همانطور که هستی، امری بیرون از موجودات (به معنای رایج افلاطونی) نیست، امری درون موجودات (به معنای رایج ارسطویی) نیز نیست.

بنابراین هم جدایی وجود و موجود و هم وحدت^۳ یا اینهمانی^۴ وجود و موجود مسئله ماست. اگر تنها یکی از طرفین را تثبیت کنیم، چیزی در فهم وجود از دست رفته است. با پذیرش صرف جدایی، حقیقت وجود از موجودات جدا خواهد شد و در اینصورت هم

۱. شاید میان این اصطلاح و regionale Ontologie هوسرل، یعنی هستی‌شناسی ناحیه‌ای، قرابتی باشد (هوسرل، ۱۳۷۲). سنجش نسبت نگاه ارسطویی با هوسرل را باید به جای دیگری سپرد.

۲. این بیانی دیگر است از نسبتی که ارسطو میان فوسیس و متافیزیک می‌دید. نگرش سلبی مذکور، فوسیس را از وجود منفک می‌کند، اما ارسطو در عین اینکه این فاصله را حفظ می‌کند، طریق فهم موجود را به فوسیس پیوند می‌زند.

3. ἑνότης (henōsis) / unity

4. ταυτότης (tautotēs) / identity

موجودات از وجود تهی خواهند شد و هم حقیقت وجود در عرض موجودات قرار خواهد گرفت.

توضیح آنکه (در فهم رایج) از نظر افلاطون، علم فلسفه اولی، در نفی و جدایی (بشرط لا) از موجودات، هویت می‌یابد. بدین ترتیب: موجودات = موضوع فیزیک + موضوع اخلاق + ... + موضوع متافیزیک (وجود فراتر از موجودات)

واضح است در اینصورت ما غایت الامر، وجود را در کنار سایر موجودات قرار داده‌ایم. این نتیجه از آنجا ناشی شد که وجود را تنها در سلب و جدایی از موجود معنا کردیم.

از سویی دیگر با پذیرش صرف اینهمانی، وجود، همان جمع موجودات و در نتیجه امری اعتباری و مشترک لفظی خواهد شد. معنای اینهمانی^۱ چیزی جز این نخواهد بود که اساساً:

موضوع فلسفه = موضوع الهیات + موضوع فیزیک + موضوع اخلاق + ...^۲

یعنی جمع موجودات در کنار هم، وجود یا موجود کلی را می‌سازند. در واقع در این دیدگاه نیز فلسفه، نهایتاً به حاصل جمع تمام علوم جزئی‌تر فروکاسته می‌گردد. علم فلسفه اولی نیز به علمی تقلیل می‌یابد که در آن شناخت وجود، مساوی با شناخت موجودات به نحو مجموعی می‌شود. وجود نیز خود، حاصل جمع موجودات است. در این صورت نیز وجود امری تهی و اعتباری خواهد بود. این نتیجه نیز از آنجا ناشی شد که وجود را تنها در انحلال و یکی شدن تحصّلی با موجودات معنا کردیم.

هر فهم دیگری از «جدایی» غیر از تفسیر بیان‌شده، به تباین اُنْتیک^۳ وجود و موجود می‌انجامد و آن، خود باعث «خلط وجود و موجود» و در نتیجه فروکاست جدایی به «جدایی موجود از موجود» می‌شود. همچنین هر فهم دیگری از «اینهمانی» غیر از تفسیر بیان‌شده، به یکی شدن اُنْتیک وجود و موجود می‌انجامد و آن نیز باعث خلط وجود و موجود و در نتیجه

۱. آنچنانکه در فهم رایج به ارسطو نسبت می‌دهند.

۲. ارسطو می‌گوید موجود بی‌واسطه به اجناس تقسیم می‌شود و علوم از همین اجناس پیروی می‌کنند، و عدد بخشهای فلسفه، مطابق است با عدد اقسام جوهر (1004a2-6). همچنین بررسی همه انواع موجود بما هو موجود نیز کار علمی است که بالجنس واحد است، و بررسی انواع مختلف موجود، وظیفه انواع مختلف خاص همان علم است (1003b21-22). بنابراین می‌توان گفت موجود بما هو موجود، همان موجوداتی است که موضوع علوم‌اند. عباراتی از این دست هرچند نظر نهایی ارسطو نیست، اما زمینه‌ای برای این خوانش را فراهم می‌آورد که همانطور که موجود بما هو موجود، تمام موجودات است، فلسفه نیز جمع علوم است.

۳. موجودانگاران

فروکاست اینهمانی به «یکی شدن موجود با موجود» می‌شود. پس بیان درست تمایز وجودی وجود و موجود، در بیان نسبت میان اینهمانی و زیادت است.^۱ بنابراین نظریه تناسب می‌کوشد وحدت وجود را بدون مفارقت افلاطونی و بدون فروکاستن آن به جمع عددی موجودات توضیح دهد.

از این نظر این مسئله نیز در فلسفه ارسطو قابل فهم خواهد بود که چرا وی موضوعات متعددی را موضوع فلسفه معرفی می‌کند و بخصوص بین الهیات و موضوع آن با فلسفه و موضوع آن، رابطه‌ای یک به یک برقرار می‌کند. از دید بسیاری از شارحان اینجا نقطه‌ای است که ارسطو فلسفه را نه یک علم عام درباره وجود، بلکه یک علم درباره وجود خاص که همان موجود الهی است، می‌داند (Owens, 1986: 704). به همین دلیل از دید وی فلسفه همان تئولوژیکه (الهیات) است.^۲

در تصحیح این رویکرد باید به این نکته توجه کرد که از دید ارسطو فلسفه اولی، علم بررسی وجود به نحو کلی است، اما این «کلی» از دید ارسطو هرگز یک کلی به معنای رایج افلاطونی نیست.^۳ یعنی وجود، مفهومی کلی نیست که فارغ و جدا از مصادیق جزئی آن، یعنی موجود، قابل بررسی و شناخت باشد. بنابراین لازمه توجه به وجود به نحو کلی، نه کنار نهادن موجود، بلکه یافتن راهی برای فهم وجود از طریق موجود است. زیرا وجود، همان است که در موجود خود را نشان می‌دهد. دقیقاً به همین دلیل، باید از مصداق خاصی از

۱. ارسطو می‌گوید معانی موجود (مانند واحد) با مقوله‌ها منطبق است و خود تحت هیچ یک از مقوله‌ها (نه جوهر و نه کیفیت و...) قرار ندارد؛ بلکه با همه مقولات پیوسته است (1054a13-15). بدین ترتیب ارسطو موجودی را که موضوع فلسفه می‌داند در قُرب و بُعد از موجودات معنا می‌کند.

۲. تأکیدات ارسطو به ما ثابت می‌کند که وی اگرچه تنوس را امری جدا و مفارق می‌داند، اما همواره دغدغه این را دارد که این جدایی اشتباه فهمیده نشود؛ به عنوان مثال آنجا که از خیر، هم به عنوان امر مفارق و مستقل، و هم امر درونی نظام عالم سخن می‌گوید (1075b11-25).

۳. مناقشه بر سر اینکه کلی افلاطونی، مفارق و جدای از ماده است یا نه، خود جزئی از همین نظریه اساسی ارسطو درباره نسبت هستی و چستی است. اندیشیدن به نزاع معروف «کلی» و یافتن رویکرد صحیح نیز صرفاً با رجوع به این دیدگاه ممکن است. به هرحال فهم اولیه از نظریه افلاطون این است که وی کلی و ایده را امری جدا از مصداق می‌پندارد؛ هرچند این فهم قطعاً قابل نقد است. به عنوان مثال ن. ک به: افلاطون: 130b-134e

وجود، شروع به فهم وجود کرد. اساساً ما راهی برای شناخت وجود نداریم الا اینکه آن را از طریق موجود بشناسیم.^۱ این می‌تواند یک ورود پدیدارشناسانه به فهم وجود تلقی شود.^۲ بنابراین اینکه در نظام ارسطویی ما به سراغ هستی‌شناسی موضعی می‌رویم، ادامه منطقی رجوع ما به هستی و راه این رجوع است. به عبارت دیگر ارسطو به دنبال نظم دادن به پرسش وجود است. در این طریق باید راهی مناسب برای فهم وجود از طریق نسبت آن با موجود یافت؛ نه می‌توان تمام موجودات را به نحو یکسان موجود دانست و نه می‌توان گفت که جوهر یا موجودی خاص، موجود است و بقیه موجود نیستند.

نتیجه‌گیری

نظریه تناسب، با محوریت مفاهیمی مانند «تغییر» و «امکان»، نشان می‌دهد که هستی و چیستی در هر شیء، نه یکسان و نه مغایر، بلکه متناسب با سطح وجودی آن هستند. حرکت، به عنوان عاملی اصیل، موجودات مادی را به سمت تحقق غایت خود (یعنی وحدت هستی و چیستی) سوق می‌دهد. از این منظر، هستی ناقص اشیاء در حال شدن، با ماهیت متکون آنها هماهنگ است، در حالی که در مرتبه بالاتر (صورت محض)، هستی و چیستی در وحدتی کامل قرار می‌گیرند.

این خوانش، تقابل سنتی میان ارسطو و افلاطون را نیز بازتعریف می‌کند. اگرچه ارسطو به ظاهر از ایده‌های افلاطونی فاصله می‌گیرد، اما تبیین هستی‌شناختی حرکت، مراتب مفارقت و قرار دادن محرک نامتحرک به مثابه «موضوع و علت وحدت هستی و هویت (یا چیستی)» در جایگاه غایت، تأثیرپذیری از افلاطون و تلاش برای تکمیل او را در عمق فلسفه‌اش نشان می‌دهد. افزون بر این، خوانش ارسطو طبق نظریه تناسب، دریچه‌ای به فهم پویاتر متافیزیک ارسطویی می‌گشاید که در آن، «وجود» نه امری انتزاعی و جدا از موجودات و نه امری عینی و مجموع موجودات، بلکه در نسبت با ماهیت و حرکت آنها تعریف می‌شود.

۱. همانطور که ارسطو شناخت امر معقول را همواره به شناخت امر محسوس پیوند می‌زند؛ به عنوان مثال در 100a3-

۲. در اینجا بدنبال ورود تفصیلی به این موضوع نیستیم؛ اما می‌توان نشان داد پدیدارشناسی (phenomenology) ارسطویی نظریه‌ای است که در آن ذات (آنچه در زبان هوسل noumena نامیده می‌شود)، نه جدای از شیء جزئی و امری پیشینی؛ و نه عین شیء جزئی و امری پسینی است. بنابراین اگرچه راهی برای فهم ذات جز از طریق پدیدار نیست، اما ذات، همان پدیدار نیست. اگر بخواهیم با ادبیات این مقاله بیان کنیم این نظریه‌ای است که نه هستی را از چیستی جدا می‌کند و نه آن را با چیستی یکی در نظر می‌گیرد.

ما با چارچوبی یکپارچه کوشیدیم سازگاری دو دیدگاه متضاد را ممکن کنیم و نشان دهیم که غفلت از هر یک از این دو جنبه، فهم نظام ارسطو را ناتمام می‌گذارد. نظریه تناسب، نسبت هستی و چیستی را از دوراهی این‌همانی و جدایی بیرون می‌آورد و زمینه را برای بازخوانی انتقادی بخش‌هایی از فلسفه اسلامی و مدرن فراهم می‌کند؛ بازخوانی‌ای بر پایه تناسب وجود و ماهیت، حرکت، و تعلق ماهیت و وجود ناقص به غایت.

تعارض منافع

نویسندگان هیچ گونه تعارض منافع ندارند.

ORCID

Hossein Noroozifard



Ph. D. Candidate of Philosophy,
Department of Philosophy, Allameh
Tabataba'i University: Tehran, Iran

Mohammadreza Asadi



Associate Professor, Department of
Philosophy, Allameh Tabataba'i
University: Tehran, Iran

منابع

- ابن رشد، محمد بن احمد. (۱۳۷۷). *تفسیر ما بعد الطبیعه* (ج. ۲). تهران: حکمت.
- ابن رشد، محمد بن احمد. (۱۳۸۷). *تهافت التهافت* (ح. فتحی، مترجم). تهران: حکمت.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۱). *المباحثات* (م. بیدارفر، مصحح؛ چاپ ۱). قم: بیدار.
- ارسطو. (۱۳۶۹). *درباره نفس* (ع. م. داوودی، مترجم). تهران: حکمت.
- ارسطو. (۱۳۷۸). *منطق ارسطو (ارگانون)* (م. ش. ادیب‌سلطانی، مترجم). تهران: نگاه.
- ارسطو. (۱۳۸۵). *متافیزیک* (ش. خراسانی، مترجم). تهران: حکمت.
- ارسطو. (۱۳۸۹). *اخلاق نیکوماخوس* (م. ح. لطفی، مترجم). تهران: طرح نو.
- ارسطو. (۱۳۸۹). *سماع طبیعی (فیزیک)* (م. ح. لطفی، مترجم). تهران: طرح نو.
- ارسطو. (۱۳۸۹). *ما بعد الطبیعه (متافیزیک)* (م. ح. لطفی، مترجم). تهران: طرح نو.
- اسعدی، مهدی و فتحی، حسن. (۱۳۹۹). ارتباط وجودشناسی، جوهرشناسی و الهیات در فلسفه ارسطو و بررسی تفاسیر جدید آن. *فلسفه دین*، ۱۷(۲)، ۲۹۷-۳۱۵.
- <https://doi.org/10.22059/jpht.2020.283618.1005675>
- راس، د. (۱۳۷۷). *ارسطو* (م. قوام‌صفری، مترجم). تهران: فکر روز.

ریتز، ی.، گروندر، ک.، و گابریل، گ. (۱۳۹۶). *فرهنگنامه تاریخی مفاهیم فلسفه* (ج. ۱) (م. ر. حسینی بهشتی، مترجم). تهران: سمت.

ریتز، ی.، گروندر، ک.، و گابریل، گ. (۱۳۹۶). *فرهنگنامه تاریخی مفاهیم فلسفه* (ج. ۲) (م. ر. حسینی بهشتی، مترجم). تهران: سمت.

ریتز، ی.، گروندر، ک.، و گابریل، گ. (۱۳۹۶). *فرهنگنامه تاریخی مفاهیم فلسفه* (ج. ۳) (م. ر. حسینی بهشتی، مترجم). تهران: سمت.

ژیلسون، ا. (۱۳۸۹). *هستی در اندیشه فیلسوفان* (ح. طالبزاده، مترجم، با همکاری م. ر. شمشیری). تهران: حکمت.

عارفی، سیمین. (۱۳۹۰). *ریشه‌یابی مسئله تمایز وجود و ماهیت در ارسطو و شکل‌گیری آن در عالم اسلام (تا ابن‌سینا) و تأثیر آن بر قرون وسطی (توماس آکوئیناس)* [رساله دکتری]. قم: دانشگاه قم.

قوام‌صفری، م. (۱۳۸۷). *نظریه صورت در فلسفه ارسطو*. تهران: حکمت.

کلباسی اشتري، حسین و کاکایی، مستانه. (۱۳۹۷). معانی «موجود» در وجودشناسی ارسطو و تحول آن نزد حکمای مشا. *پژوهش‌های هستی‌شناختی*، ۷(۱۴)، ۳۷-۱۹.

<https://orj.sru.ac.ir/article.html.۱۰۰۵>

هایدگر، م. (۱۳۹۸). *مسائل اساسی پدیدارشناسی* (پ. ضیاءشهابی، مترجم). تهران: مینوی خرد.

هوسرل، ا. (۱۳۷۲). *ایده پدیدارشناسی* (ع. رشیدیان، مترجم). تهران: علمی و فرهنگی.

یگر، و. (۱۳۹۰). *ارسطو: مبانی تاریخ تحول اندیشه وی* (ح. کلباسی اشتري، مترجم). تهران: امیرکبیر.

References

- Aristotle. (1984). *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation* (J. Barnes, Ed.; 2 vols.). Princeton University Press.
- Bostock, D. (1994). *Metaphysics: Books Z and H* (translation and commentary). Clarendon Press.
- Brogan, W. A. (2005). *Heidegger and Aristotle: The Twofoldness of Being*. State University of New York Press.
- Charles, D. (2002). *Aristotle on Meaning and Essence*. Oxford University Press.
- d'Hoine, P. (2016). Platonic forms and the triad of being, life, and intellect. In P. d'Hoine & M. Martijn (Eds.), *All from One: A Guide to Proclus* (pp. 98-121). Oxford University Press.
- Marx, W. (1954). *The Meaning of Aristotle's 'Ontology'*. Martinus Nijhoff.
- Marx, W. (1977). *Introduction to Aristotle's Theory of Being as Being* (R. S. Schine, Trans.). Martinus Nijhoff.

- Owens, J. (1978). *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics: A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought* (2nd ed.). Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Owens, J. (1986). Is there any ontology in Aristotle? *Dialogue: Canadian Philosophical Review* 25(4), 507-524, <https://doi.org/10.1017/S001221730004960X>
- Owens, J. (2007). *Aristotle's Gradations of Being in Metaphysics E-Z* (L. P. Gerson, Ed.). St. Augustine's Press.
- Plato. (1997). *Complete Works* (J. M. Cooper, Ed.). Hackett Publishing Company.
- Politis, V. (2004). *Routledge Philosophy GuideBook to Aristotle and the Metaphysics*. Routledge.
- Ross, W. D. (1975). *Aristotle's Metaphysics* (2 vols.). Clarendon Press. (Original work published 1924)
- Shields, C. (2014). *Aristotle* (2nd ed.). Routledge.
- Arefi, S. (2011). *Risheyabi-ye mas'ale-ye tamayoz-e vojud va mahiyyat dar Aristoo va shekl-giri-ye an dar alam-e Islam (ta Ibn Sina) va ta'sir-e an bar qorun-e vosta (Tomas Akvinas)* [Tracing the problem of the distinction between existence and essence in Aristotle, its formation in the Islamic world (up to Avicenna), and its influence on the Middle Ages (Thomas Aquinas)] [Doctoral dissertation]. University of Qom. [In Persian]
- Aristotle. (1990). *Darbare-ye nafs* [On the soul] (A. M. Davoudi, Trans.). Hekmat. [In Persian]
- Aristotle. (1999). *Mantiq-e Aristoo (Organon)* [Aristotle's logic (Organon)] (M. Sh. Adib-Soltani, Trans.). Negah. [In Persian]
- Aristotle. (2006). *Metafizik* [Metaphysics] (Sh. Khorasani, Trans.). Hekmat. [In Persian]
- Aristotle. (2010). *Akhlaq-e Nikumakhus* [Nicomachean ethics] (M. H. Lotfi, Trans.). Tarh-e No. [In Persian]
- Aristotle. (2010). *Sama'-e tabi'i (Fizik)* [Physics] (M. H. Lotfi, Trans.). Tarh-e No. [In Persian]
- Aristotle. (2010). *Mabad al-tabi'a (Metafizik)* [Metaphysics] (M. H. Lotfi, Trans.). Tarh-e No. [In Persian]
- Asadi, M., & Fathi, H. (2020). Ertebat-e vojudshenasi, jowharshenasi va elahiyyat dar falsafe-ye Aristoo va barresi-ye tafasir-e jadid-e an [The relation of ontology, substance theory, and theology in Aristotle's philosophy and a review of its new interpretations]. *Falsafe-ye Din*, 17(2), 175-197, <https://doi.org/10.22059/jpht.2020.283618.1005675> [In Persian]
- Gilson, E. (1981). *Hasti dar andishe-ye filsufan* [Being and some philosophers] (H. Talebzadeh, Trans., with M. R. Shamshiri). Hekmat. [In Persian]
- Heidegger, M. (2019). *Masa'el-e asasi-ye padidarshenasi* [The basic problems of phenomenology] (P. Ziashahabi, Trans.). Minoo-ye Kherad. [In Persian]

- Husserl, E. (1993). *Ide-ye padidehshenasi* [The idea of phenomenology] (A. Rashidiyan, Trans.). Elmi va Farhangi. [In Persian]
- Ibn Rushd, M. (1998). *Tafsir-e ma ba'd al-tabi'a* [Commentary on the Metaphysics] (Vol. 2). Hekmat. [In Persian]
- Ibn Rushd, M. (2008). *Tahafut al-tahafut* [The incoherence of the incoherence] (H. Fathi, Trans.). Hekmat. [In Persian]
- Ibn Sina, H. (1992). *Al-mubahathat* [Discussions] (M. Bidarfar, Ed.; 1st ed.). Bidar. [In Persian]
- Jaeger, W. (2011). *Aristoo: Mabani-ye tarikh-e tahavvol-e andishe-ye u* [Aristotle: Fundamentals of the history of his development] (H. Kalbasi Ashtari, Trans.). Amirkabir. [In Persian]
- Kalbasi Ashtari, H., & Kakaei, M. (2018). Ma'ani-ye "mowjud" dar vujudshenasi-ye Aristoo va tahavvol-e an nazd-e hokama-ye mashsha [The meanings of "being" in Aristotle's ontology and its development among the Peripatetic philosophers]. *Pazhuhesh-ha-ye Hastishenakhti*, 7, ۳۷-۱۹, (۱۴) <https://orj.sru.ac.ir/article.۱۰۰۵.html> [In Persian]
- Qavam-Safari, M. (2008). *Nazariye-ye surat dar falsafe-ye Aristoo* [The theory of form in Aristotle's philosophy]. Hekmat. [In Persian]
- Ritter, J., Gründer, K., & Gabriel, G. (2017). *Farhangname-ye tarikhi-ye mafahim-e falsafe* [Historical dictionary of philosophical concepts] (Vols. 1-3; M. R. Hosseini Beheshti, Trans.). Samt. [In Persian]
- Ross, D. (1998). *Aristoo* [Aristotle] (M. Qavam-Safari, Trans.). Fekr-e Rooz. [In Persian]

^۱. استناد به این مقاله: نوروزی فرد، حسین و اسدی، محمدرضا. (سال). نظریه تناسب: دیدگاه تحقیقی ارسطو درباره نسبت چیستی و هستی. فصلنامه علمی حکمت و فلسفه، سال (شماره)، ص آغاز-ص پایان.