

بررسی و تحلیل دیدگاه ارسطو دربارهٔ معرفت یقینی در فلسفهٔ اولی*

- حجت‌اله مرزانی^۱
- رضا اکبریان^۲
- محمد سعیدی‌مهر^۳
- لطف‌اله نبوی^۴

چکیده

ارسطو همسو با افلاطون در قالب میراثی سقراطی مبنی بر تعلق معرفت به امر کلی، به نقد دیدگاه سوفسطائیان و شکاکان می‌پردازد. بنا بر آرای ارسطو، نه تنها امکان رسیدن به معرفت یقینی وجود دارد بلکه آنچه در فلسفهٔ اولی و در ضمن گزاره‌های فلسفی ارائه می‌شود، واجد ویژگی یقینی بودن است. ارسطو با نقد دیدگاه افلاطون و بنیان نهادن منطق صوری و روش قیاسی، نقشی برجسته و تأثیرگذار در طول تاریخ فلسفه و به ویژه در ارتباط با فیلسوفان عقل‌گرا داشته

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۸/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۳/۷.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه تربیت مدرس (marzanihojat@gmail.com).

۲. استاد دانشگاه تربیت مدرس (نویسندهٔ مسئول) (akbarian@modares.ac.ir).

۳. دانشیار دانشگاه تربیت مدرس (saeedi@modares.ac.ir).

۴. دانشیار دانشگاه تربیت مدرس (nabavi_1@modares.ac.ir).

است. ارسطو معرفت یقینی را به شناخت علت گره می‌زند. بر این اساس، به نظر می‌رسد که مطابق با مبانی او، معرفت یقینی به نحو کامل دست کم در بخشی از فلسفه اولی یعنی حوزه جواهر نامحسوس فناپذیر با دشواری‌های معرفت‌شناختی و منطقی مواجه است.

واژگان کلیدی: فلسفه اولی، جوهر، معرفت یقینی، برهان، علت، صورت.

مقدمه

بحث «یقین» و «معرفت یقینی» از دغدغه‌های همیشگی فیلسوفان و بلکه مهم‌ترین آن‌ها در طول تاریخ فکر و اندیشه بوده است. از قدیمی‌ترین تعاریف فلسفه، تعریف آن به «علم به حقیقت اشیاء» است که منظور از این علم نیز علم و معرفت یقینی بوده است.^۱ بی‌تردید در میان همه فیلسوفانی که چنین نگاهی به فلسفه دارند، ارسطو جایگاهی ممتاز و ویژه دارد. ارسطو میراث‌دار سقراط و افلاطون است. او با تدوین آثار فلسفی و منطقی، نقشی بس تأثیرگذار تا به امروز در میان همه فیلسوفان واقع‌گرا و معتقد به معرفت یقینی داشته است. ارسطو نخستین بار با تمایز و تفکیک حوزه‌های مختلف فلسفه و حکمت، از اصطلاح فلسفه اولی یا حکمت استفاده کرد. وی در فلسفه اولی در مقابل شکاکان و سوفسطاییان قرار می‌گیرد و از امکان و وجود معرفت یقینی دفاع می‌کند. اما به راستی چگونه می‌توان بر اساس مبانی ارسطو در حوزه فلسفه اولی به معرفت یقینی دست یافت؟ آیا معرفت یقینی نسبت به متعلق معرفت در حوزه فلسفه اولی به صورت کامل امکان‌پذیر است؟ ما در این پژوهش به دنبال پاسخ این مسئله هستیم. پیش از ورود به بحث اصلی لازم است که درباره چستی یقین و اقسام آن و نیز دیدگاه اندیشمندان پیش از ارسطو در این بحث به اختصار مطالبی را ذکر کنیم. پرداختن به فیلسوفان پیش از ارسطو و به طور خاص سقراط و افلاطون، از این جهت ضروری به نظر می‌رسد که ارسطو متأثر از آن دو بوده و در این بحث، وامدار آنان است. برای بررسی دیدگاه ارسطو درباره مسئله مذکور نیز با بررسی مبانی معرفت‌شناسی و منطقی او از خلال آثارش به سمت پاسخی نهایی سیر می‌کنیم.

۱. «أَنَّ الفِلسَفَةَ استِکمالُ النَفْسِ الإنْسَانِيَّةِ بِمَعْرِفَةِ حَقَائِقِ المَوْجُودَاتِ عَلَي مَا هِيَ عَلَيْهَا وَالحِكمُ بِوُجُودِهَا تَحْقِيقًا بِالْبِرَاهِينِ لَا أُخَذًا بِالظَّنِّ وَالتَّقْلِيدِ بِقَدْرِ الوَسْعِ الإنْسَانِيِّ» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۰/۱).

۱. یقین و اقسام آن

چنان که در مباحث معرفت‌شناسی گفته شده است، موصوف و متعلق یقین از میان اقسام معرفت حصولی^۱ (تصوری و تصدیقی)، معرفت تصدیقی یا گزاره‌ای یا قضیه‌ای است. در معرفت گزاره‌ای دو لحاظ یا دو حیثیت از یکدیگر قابل تمایز است:

الف) لحاظ ارتباط قضیه با محکی آن: با در نظر گرفتن این جهت، قضیه به صدق و کذب توصیف می‌گردد. اگر قضیه‌ای با محکی خود مطابق باشد، صادق است و اگر مطابق نباشد، کاذب است. این منظر، منطقی منطقی است. در این منظر به قضیه‌ای که در ذهن حضور دارد و مطابق با واقع است، «علم و معرفت» و اگر با واقع مطابق نباشد «جهل» اطلاق می‌گردد.^۲ اصطلاحاً به این لحاظ، «لحاظ عینی» قضیه گفته می‌شود.

ب) لحاظ یا ارتباط قضیه با مدرک: در این منظر، کیفیت اعتقاد مدرک به قضیه مورد لحاظ قرار می‌گیرد و به حالات گوناگون وی در مواجهه با قضیه توجه می‌شود. یک مدرک در مواجهه با قضیه، حالات گوناگونی چون قطع، ظن، شک و وهم می‌تواند داشته باشد. این لحاظ، «لحاظ روان‌شناسانه» است و در آن به حیثیت منطقی توجه نمی‌شود (حسین‌زاده، ۱۳۸۵: ۶۴).

با در نظر گرفتن این دو لحاظ می‌توان اقسام یقین را به گونه زیر برشمرد:

الف) یقین روان‌شناختی:^۳ اطمینان، اعتقاد یا قطعی است که شخصی به گزاره‌ای پیدا می‌کند به گونه‌ای که هیچ گونه شک و تردیدی نسبت به مفاد آن ندارد. در این قسم از یقین صرفاً ارتباط قضیه با مدرک مورد نظر است و فرقی نمی‌کند که این

۱. توضیح آنکه معرفت و علم در معنای عام آن در یک تقسیم‌بندی مشهور به حضوری و حصولی تقسیم می‌شود. علم حصولی نیز به مفهومی یا تصویری و گزاره‌ای یا تصدیقی - که خود شامل ظن، جهل مرکب، تقلید و یقین منطقی است - تقسیم می‌شود. با توجه به این تقسیم و خصوصیات علم حضوری و علم حصولی، آنچه در اینجا و مباحث معرفت‌شناسی مطرح است، علم حصولی است که خاصیت همگانی و بین‌الذهانی دارد؛ بر خلاف علم حضوری که وابسته به شخص است (ر.ک: مظفر، ۱۳۸۲: ۳۰/۱-۳۲).

۲. این تفسیر از صدق و کذب و علم و جهل مطابق نظریهٔ مطابقت (correspondence) در بحث نظریه‌های صدق است که دیدگاه ارسطو و منطق‌دانان مسلمان می‌باشد.

3. Psychological certainty.

اطمینان یا اعتقاد از چه طریقی به دست آمده باشد. از این حالت، به «قطع» در مقابل ظن و شک و وهم تعبیر می‌شود که در واقع همان «اعتقاد جازم» است.

ب) یقین گزاره‌ای، معرفت‌شناختی، منطقی:^۱ در واقع همان «اعتقاد جزمی صادق ثابت» است؛ بدین معنا که اگر قضیه یا باوری منطقیّاً خطاناپذیر باشد و خطا و کذب آن ممکن نباشد به آن «معرفت یقینی» گویند. در این قسم از یقین، هم لحاظ قضیه با مدرک و هم لحاظ عینی آن مورد نظر است و بر خلاف یقین روان‌شناختی، نیازمند توجیه^۲ است. توجیه به نوبه خود، از طریق وثاقت مبانی معرفت، دلایل دستیابی به معرفت و منابع معرفت به دست می‌آید. بدین‌سان یقین معرفت‌شناختی زمانی حاصل می‌شود که فرد شواهد لازم و کافی را برای اثبات مدعای خود در اختیار داشته باشد؛ به گونه‌ای که جای هیچ گونه تردیدی درباره صدق محتوای گزاره مورد نظر باقی نماند (ر.ک: همان: ۷۳؛ 'Certainty', *Routledge Encyclopedia of Philosophy*). به عبارت دیگر، یقین منطقی عبارت است از اعتقاد به صدق یک گزاره به همراه اعتقاد به محال بودن صدق نقیض گزاره مذکور.

با تفکیک میان این دو قسم یقین، بدیهی است هنگامی که از یقینی بودن گزاره‌های فلسفی سخن می‌گوییم، منظورمان یقین به معنای منطقی است، نه یقین روان‌شناختی.

۲. فیلسوفان پیش از ارسطو و معرفت یقینی

در یونان باستان، فلاسفه پیشاسقراطی چندان به مباحث معرفت‌شناسی و مسائل مربوط به آن توجه نداشتند. محور مرکزی تفکرات فلسفی این دسته از فیلسوفان به ماهیت و امکان تغییر معطوف بود. اما پس از ایشان و به ویژه با ظهور سوفسطاییان، دو گرایش عمده در باب دستیابی به یقین به وجود آمد؛ دسته اول شامل شکاکان و سوفسطاییان بودند که منکر دستیابی به یقین شدند، اما در مقابل، فیلسوفان واقع‌گرا و در صدر آنها سقراط، افلاطون و ارسطو در برابر این دیدگاه موضع گرفتند.

1. Logical or propositional certainty.

2. Justification.

سوفسطاییان معرفت را با یقین یکسان می‌دانستند و چون یقین پیدا کردن را ناممکن می‌دانستند، اصل معرفت را نیز مردود می‌شمردند. آنان به اقتضای شغل خود، با فرهنگ‌های متفاوت و آرای متعارض آشنا شدند و چون دیدند که این دیدگاه‌های متعارض با یکدیگر قابل جمع نیستند و ابطال آن‌ها نیز کار آسانی نیست و نمی‌توان از میان انبوه نظریه‌ها یکی را برگزید و به عنوان دیدگاه حق معرفی کرد، اعلام داشتند که رسیدن به علم مطابق با واقع که همان یقین باشد، امکان‌پذیر نیست و بهتر است به جای پرداختن به آن، به امور عملی‌تر پرداخت (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۱۰۱/۱).

فیلسوفان واقع‌گرا در تقابل با سوفیست‌ها، با تأکید بر امکان دستیابی به معرفت یقینی، در باب رسیدن به آن روش‌هایی را مطرح کردند. سقراط با تعاریف کلی سروکار داشت و می‌خواست به مفاهیم ثابت دست یابد. از آنجا که سوفسطاییان نظریهٔ نسبیت معرفت (و اینکه انسان معیار همه چیز است) را پیشنهاد کردند و آنچه را که دارای اعتبار ضروری و کلی است، منکر شدند، در مقابل سقراط به این حقیقت توجه کرد که مفهوم کلی یکسان باقی می‌ماند؛ جزئیات ممکن است تغییر کنند، ولی تعریف ثابت است. مفهوم کلی یا تعریف، با چیزی ثابت و پایدار به ما معرفی می‌شود که به واسطهٔ داشتن این ویژگی‌ها از دنیای جزئیات فانی بارز و مشخص است. روش او در این راه و به دست آوردن مفاهیم و تعاریف کلی دیالکتیک بود. وی با فردی داخل گفتگو می‌شد و می‌کوشید تا افکار او را دربارهٔ موضوعی بیرون بکشد. دیالکتیک از تعاریف کمتر کافی آغاز می‌شد و به تعریف کافی‌تر، یا از ملاحظه و بررسی موارد جزئی به یک تعریف کلی، پیش می‌رفت. هدف در اینجا نیز دستیابی به یک تعریف صحیح و کلی بود و چون این استدلال از جزئی به کلی یا از کمتر کامل به کامل‌تر پیش می‌رفت، می‌توان گفت که روش آن استقراء بود آن چنان که ارسطو می‌گوید^۱ (همان: ۱۲۵-۱۲۶). افلاطون نیز همانند سوفسطاییان، معرفت را با یقین برابر می‌دانست. او پذیرفت که معرفت حسی ارزش ندارد؛ زیرا معرفتی که از حواس به دست می‌آید، به دلیل تغییر موضوع خود، دستخوش تغییر است و معرفتی که تغییر یابد، در حقیقت

۱. ارسطو می‌گوید که دو پیشرفت در علم هست که به حق می‌توانیم به سقراط نسبت دهیم؛ به کار گرفتن استدلالات استقرایی و تعاریف کلی (ارسطو، ۱۳۶۶: ۱۰۷۸ ب ۲۷-۲۹).

معرفت نیست. از نظر افلاطون، معرفتی ارزشمند است که دارای شرایطی باشد؛ از جمله اینکه کلی باشد، به هست‌ها تعلق بگیرد، ضرورت آن انکارپذیر نباشد و سرانجام یقینی و خطاناپذیر باشد. چنین معرفتی از نظر وی به محسوسات که جایگاه کون و فساد و تغییر و تغیر است، تعلق نمی‌گیرد. موضوع این گونه معرفت چیزی است که وی از آن با عنوان مُثل یا صور کلی یاد می‌کند (همان: ۱۷۱-۱۷۵). افلاطون در جمهوری، در یک تقسیم‌بندی، نخست علم و جهل را در دو جهت افراط و تفریط قرار می‌دهد و باور را حد وسط بین این دو حد می‌داند. از نظر افلاطون، هر کدام از این سه امر، موضوع خاص خود را دارد. موضوع معرفت، هستی است. موضوع جهل، نیستی و موضوع باور، یک وجود میانی است که پیوسته در حال دگرگونی است و جهان محسوس از آن تشکیل یافته است. در واقع آنچه از نظر افلاطون وجود دارد، مُثل است که تغییر نمی‌پذیرد و همین مُثل است که موضوع معرفت راستین قرار می‌گیرد (Klein, 1998: 371).

از نظر افلاطون، نفس پیش از اتحاد با بدن در قلمروی متعالی وجود داشته؛ جایی که نفس مُثل را مشاهده کرده است. فرایند معرفت یا کسب دانش، اساساً عبارت است از: یادآوری مُثلی که نفس در حالت وجود قبلی خود به وضوح مشاهده کرده است. این یادآوری از طریق ارتقا از مرتبه حس به مرتبه عقل و در آخر شهود حقایق عقلی در ضمن سیر دیالکتیکی حاصل می‌شود.

آنچه در نظریات سقراط و افلاطون در باب معرفت مشترک بوده و لب لباب دیدگاه ایشان به شمار می‌رود اعتقاد به این مطلب است که متعلق معرفت یقینی، امری کلی است و این به عنوان میراثی مهم در معرفت‌شناسی به دست ارسطو رسید.

۳. ارسطو و مراتب و اقسام شناخت یا معرفت

از نظر ارسطو، آگاهی انسان از موجودات و هست‌ها چون از مراتب حس کردن، تجربه و صناعت فراتر رود و ژرف‌تر گردد، علم^۱ نامیده می‌شود. حس و تجربه تنها به

1. Episteme.

جزئی تعلق می‌گیرد. صنعت هرچند همانند علم ناظر به کلی است بر خلاف علم به مرتبهٔ آگاهی از اصول^۱ و علل^۲، اصول و علل آنچه در آگاهی می‌آید، نمی‌رسد (ارسطو، ۱۳۶۶: ۹۸۰؛ همو، ۱۳۷۸: ۱۰۰-۵۱۰). مطابق دیدگاه ارسطو، متعلق علم اگرچه امر کلی است، اما چنین نیست که کلی، وجودی منحاز و مستقل از افراد و اشیای جزئی داشته باشد. از نظر ارسطو، دیدگاه افلاطون مبنی بر وجود کلیات در عالم مثل نادرست است. کلی در عالم محسوسات در ضمن افراد وجود دارد و انسان با عمل انتزاع، آن را در ذهن خود مجسم می‌کند. ارسطو در متافیزیک به طور خاص به نقد دیدگاه مثل افلاطونی پرداخته و آن را رد کرده است (ارسطو، ۱۳۶۶: کتاب سیزدهم). در واقع ارسطو با این کار، اعتباری را که افلاطون از اشیای محسوس و جهان محسوس گرفته بود به آن‌ها بازگرداند. افلاطون و ارسطو در این رأی توافق داشتند که واقعیت و حقیقت، همان جوهر است، اما بر خلاف افلاطون که مصادیق جوهر را در عالم مثل جستجو می‌کرد، ارسطو مصادیق آن را همین تک‌چیزها (این انسان، این درخت) می‌دانست.^۳ دربارهٔ این دیدگاه ارسطو ممکن است تعارضی به نظر برسد. این تعارض را می‌توان به شکل زیر تبیین کرد:

- ارسطو از یک طرف همچون استادش معتقد است که علم با کلی سروکار دارد و متعلق علم، امری کلی است.

- از طرف دیگر ارسطو معتقد است که علم با جوهر نیز سروکار دارد و جوهر به معنای حقیقی (جوهر اولی)، فرد و این تک‌چیزهایند (مثل این انسان). بنابراین متعلق

1. Arkhai.

2. Aitiai.

۳. شایان ذکر است که ارسطو عمدتاً در دو کتاب مقولات و متافیزیک به بحث جوهر و اقسام آن و ارائه ملاکی برای شناخت جوهر پرداخته است. وی در مقولات جوهر را دو گونه لحاظ می‌کند: ۱. جوهر اولین، ۲. جوهر ثانوی. جوهر اولین، افراد هستند و جوهر ثانوی، انواع و اجناس اند (ارسطو، ۱۳۷۸: مقولات، ۲). ولی بر اساس متافیزیک، جوهر ثانویه ملاک‌های لازم برای جوهر بودن را ندارند؛ گویی با تکمیل و افزایش ملاک‌های جوهر، حوزهٔ جواهر محدودتر می‌شود و تنها شامل جوهرهای اولی می‌شود. در متافیزیک، جوهر به معنای حقیقی و اولی که بر فرد دلالت می‌کند به ۳ قسم تقسیم می‌شود: ۱. محسوس و فناپذیر، ۲. محسوس و سرمدی یعنی اجرام سماوی، ۳. نامحسوس و سرمدی (ارسطو، ۱۳۶۶: کتاب ۷، ۲۳-۲۵ ب ۱۰۱۷).

علم، امور جزئی و افراد هستند و واضح است که گزاره اول با گزاره دوم سازگار نیست.

در رفع این تعارض ظاهری باید توجه داشت هنگامی که ارسطو می‌گوید: «جوهر به معنای حقیقی و واقعی، همین افراد و تک‌چیزهایند»، در حقیقت به دنبال نقد دیدگاه افلاطون مبنی بر اینکه کلی یک جوهر جدا و مفارق است، می‌باشد. ارسطو این مطلب را که کلی به معنای عنصر صوری یا نوعی در اشیا واقعی است، انکار نمی‌کند. فرد حقیقتاً جوهر است، اما چیزی که آن را جوهری از این یا آن نوع می‌سازد و عنصر اصلی در شیء، و متعلق علم است، عنصر کلی است؛ یعنی صورت شیء (ایدوس) که ذهن آن را انتزاع می‌کند (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۴۱۴-۴۱۵).

ارسطو در یک تقسیم‌بندی، علوم و حکمت را به سه دسته علم نظری،^۱ علم عملی^۲ و علم ابداعی یا تولیدی^۳ تقسیم می‌کند (۱۳۷۹: کتاب ششم). در علم نظری، انسان علم را برای خود علم و دانستن را برای دانستن می‌خواهد. ولی در علم عملی، غرض از علم، عمل است و در علم ابداعی، در ساحت وجود آوردن آنچه ساخته دست انسان صنعتگر یا هنرمند است. به همین جهت اگر از علم، معنای دقیق آن را بخواهیم باید آن را منحصر به علم نظری بدانیم (ضیاء شهابی، «هست‌شناسی دانشی که بایدش جست»، ۱۳۸۳).

۴. چیستی معرفت (اپیستمه) و شرایط آن از منظر ارسطو

چنان که گفتیم، ارسطو در چارچوب میراث سقراطی - افلاطونی، متعلق معرفت را امری کلی می‌داند. اما این به تنهایی برای آنچه ارسطو آن را اپیستمه یا معرفت می‌داند کافی نیست. مطابق نظر ارسطو، ما هنگامی معرفت علمی داریم و چیزی را می‌شناسیم که علت آن چیز را به عنوان علت آن چیز و نه علت چیز دیگر بشناسیم و نیز بدانیم که آن چیز محال است که به گونه‌ای دیگر باشد (ارسطو، ۱۳۷۸: تحلیل پسین، ۷۱ ب). چنان که مشاهده می‌شود، ارسطو در اینجا دو شرط علیت و ضرورت را برای معرفت علمی بیان

1. Episteme theoretike.
2. Episteme praktike.
3. Episteme poietike.

می‌کند. بر اساس شرط علیت، تا ما به علت پدیده‌ای آگاه نشویم نمی‌توانیم ادعای معرفت علمی داشته باشیم. ممکن است ما به بسیاری از امور آگاهی حاصل کنیم بدون اینکه علت آن‌ها را بشناسیم، اما از نظر ارسطو چنین چیزی را نمی‌توان معرفت یا ایستمه نامید و بنا به شرط ضرورت، اگر ما چیزی را بدانیم آن چیز نمی‌تواند به گونه‌ای دیگر باشد. به گفتهٔ بارنز، این دو شرط که سازندهٔ معرفت هستند بر کل رویکرد ارسطو به دانش اصل موضوعی در تحلیل‌های پسین - ثانوی - حاکم‌اند (ر.ک: بارنز، ۱۳۹۰: ۷۸). البته ارسطو در جاهای دیگر، بر این شروط و به ویژه شرط علیت تأکید می‌کند؛ از جمله در متافیزیک چنین می‌گوید:

تنها هنگامی از دانستن هر چیزی سخن می‌گوییم که تصور می‌کنیم علت نخستین آن را می‌شناسیم (۱۳۶۶: ۹۸۳ ب ۲۵-۲۶).

به نظر می‌رسد اگر منظور ارسطو از علت را علت تامه در نظر بگیریم، شرط دیگر یعنی ضرورت نیز در ضمن این شرط برآورده می‌شود؛ زیرا یکی از فروع اصل علیت، اصل ضرورت علی - معلولی است و لذا می‌توان گفت که شرط اساسی در معرفت همان شرط علیت است. بنابراین باید گفت بنا بر نظر ارسطو ما هنگامی به امری معرفت داریم که علت آن را بشناسیم.^۱ به همین جهت، علیت و یافتن علل و مبادی برای ارسطو به قدری مهم بود که او خود را موظف به پژوهش در آثار پیشینیان نمود تا نکات لازم را از آن‌ها استخراج کند و کار خود را از ادامهٔ فعالیت‌های آن‌ها شروع کند. او با وجود الهام گرفتن از آرای آن‌ها، رأی قدما را نپذیرفت و خود سعی کرد به اختلاف نظرهایی که در زمینهٔ بحث علل وجود داشت، سامان دهد. البته ارسطو به تعریف رابطهٔ علیت پرداخت و در منطق، فیزیک و متافیزیک که بحث علیت به میان می‌آید، تلاش او به بیان و اثبات علل نخستین و اصول اولیه و ویژگی‌های آن‌ها و تعریف علل چهارگانه معطوف بود؛ عللی که روی هم رفته از نگاه او از شرایط ضروری و نه به تنهایی کافی،

۱. منطق‌دانان مسلمان این بحث ارسطو را به عنوان یکی از قواعد معرفت‌شناختی مطرح کرده و از آن چنین یاد کرده‌اند: «ذوات الأسباب لا تعرف إلا بأسبابها». البته دامنهٔ مباحثی که توسط اندیشمندان مسلمان در این باره مطرح شده، بسیار بیشتر از آن چیزی است که در آثار ارسطو آمده است (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴: ج ۳).

برای بیان نحوه حصول و تغییر شیء هستند (راس، ۱۳۷۷: ۱۲۲). مفصل‌ترین گزارش او در این باره در کتاب فیزیکش (طبیعت) قابل پی‌گیری است. ارسطو بعد از تحقیق درباره معنا و ویژگی‌های علت و اینکه به تعداد سؤالاتی که با «چرا» می‌توان کرد، علت داریم، در مجموع تعداد علل را ۴ تا می‌داند که عبارت‌اند از:

۱. چیزی که شیء از آن درست می‌شود و در شیء باقی می‌ماند، علت نامیده می‌شود؛ مانند مفرغ برای مجسمه یا فلز (جنس مفرغ) نسبت به مجسمه (علت مادی).
 ۲. صورت و الگو یعنی تعریف ذات و جنس آن علل نامیده می‌شوند و نیز اجزای تعریف (علت صوری).

۳. نخستین منشأ تغییر و ثبات؛ به طور مثال شخصی که می‌اندیشد علت است، پدر علت کودک است و به طور کلی آنچه می‌سازد علت است برای آنچه ساخته می‌شود و آنچه تغییر می‌دهد علت است برای آنچه تغییر می‌یابد (علت فاعلی).

۴. همچنین علت در معنای هدف یا آنچه چیزی به خاطر آن انجام می‌شود؛ مانند سلامت که علت قدم زدن است (ارسطو، ۱۳۵۸: ۱۹۴ ب ۲۳؛ نیز همو، ۱۳۶۶: ۲۷۹-۲۸۳).

پس به طور خلاصه علل چهارگانه که در پاسخ به سؤال چرا ذکر می‌شوند، چهار قسم‌اند: علت مادی، صوری، غایی و فاعلی، و معرفت علمی شناخت همین علل است. «پاسخ پرسش‌های چرا از آن جهت شناسایی اشیا را به بار می‌آورد که بر امور واقعی دلالت دارد. آن‌ها هم علت‌اند و هم دلیل. آن‌ها جنبه‌های مختلف شیء واقعی را بیان می‌کنند؛ یعنی بیان می‌کنند که چرا این شیء واقعی این گونه است که هست. علل عامل‌های واقعی‌اند و در تعامل ذهن با خارج است که به گونه الگوی «چرا - زیرا» بیان می‌شوند» (قوام‌صفری، ۱۳۸۲: ۱۰۴). از نظر ارسطو، معرفت و ادراک کامل درباره هر چیزی منوط به دریافتن هر چهار عامل است (اکریل، ۱۳۸۰: ۱۲۸-۱۲۹). باید توجه داشت که انواع علت‌ها بی‌پایان نیستند، وگرنه شناخت همچنان ناممکن بود؛ زیرا ما فقط هنگامی که علت‌ها را شناخته باشیم، تصور می‌کنیم که به شناخت چیزی دست یافته‌ایم (ارسطو، ۱۳۶۶: ب ۹۹۴). هرچند با نگاه اولیه و با توجه به مثال‌هایی که ارسطو در بحث از اقسام علل بیان می‌کند، به نظر می‌رسد که این علل چهارگانه از یکدیگر متمایز باشند، اما ارسطو در جاهای مختلف متافیزیک، علت فاعلی (ارسطو، ۱۳۶۶: ۱۰۳۲

۲۴-۲۵) و علت غایی (همان: ۱۰۴۴-۳۴۴) را به علت صوری تحویل می‌برد (ر.ک: راس، ۱۳۷۷: ۷۵؛ کاپلستون، ۱۳۷۵: ۱/۴۲۶؛ استیس، ۱۳۸۵: ۲۵۶-۲۵۷). به این ترتیب، علل سه‌گانه (فاعلی، غایی و صوری) همگی به تدریج به شکل مفهومی واحد درمی‌آیند که ارسطو آن را صورت شیء می‌نامد. صورت، ذات و تعریف شیء و همان جوهر است و شناخت جوهر و کلی که متعلق معرفت بود در حقیقت جستجوی صورت و شناخت آن است. همچنین می‌توان گفت در یک شیء مادی که مرکب از ماده و صورت است علت مادی شیء نیز به تبع صورت و علت صوری آن، شناختنی است؛ زیرا ترکیب ماده و صورت ترکیب اتحادی است نه انضمامی (ارسطو، ۱۳۶۶: ۱۰۴۵-۱۴۴ و ب ۸). در این رابطه دوگانهٔ ماده و صورت، آنچه اصل است صورت شیء است. ماده چیزی است که فی‌نفسه هیچ ویژگی و خصوصیتی ندارد. ماده به طور مطلق، بی‌هویت، نامعلوم و بدون هر گونه کیفیتی است. آنچه به شیء تعین و کیفیت می‌دهد و یک شیء را آن می‌کند که هست، صورت یا همان علت صوری شیء است. به عبارت دیگر، آنچه شیء را بالفعل می‌سازد، صورت شیء است و مادهٔ آن جنبه و حیثیت بالقوه بودن هر شیء است (استیس، ۱۳۸۵: ۲۵۷). بنابراین همراه با اوئنز می‌توان گفت که به این ترتیب علت مادی با علت صوری یکی است (Owens, 1978: 363) و در شناسایی شیء کافی است که صورت (علت صوری) آن را کشف و بیان کنیم؛ در این صورت گویی هر سه علت دیگر را نیز بیان کرده‌ایم. پس ماده تا جایی که بتوان آن را به یک صورتی تحویل برد، شناختنی است و مقصود از فرو کاستن ماده به صورت این است که ماده را همراه آن لحاظ کنیم. به این ترتیب چون هر سه علت مادی، غایی و فاعلی به گونه‌ای در علت صوری ادغام می‌شوند، در تبیین پدیده‌ها کافی است که صورت شیء را بیان کنیم؛ با این کار حقیقت آن را تبیین کرده‌ایم (قوام‌صفری، ۱۳۸۲: ۱۱۶-۱۱۷).

پس از مشخص شدن دیدگاه ارسطو دربارهٔ چیستی معرفت باید به این نکته توجه کنیم که ارسطو معرفت را که متعلق آن امری کلی است، از دو طریق «حد» (تعریف) و «برهان» قابل حصول می‌داند. شاید بتوان گفت که از میان این دو، یکی میراثی است که از سقراط و افلاطون به ارسطو رسیده است و آن نظریهٔ تعریف است. به اعتقاد اساتید ارسطو، معیار علم به یک شیء همانا شناخت تعریف آن است. این نگرش که

ملازم با قبول وجود کلیات و حقایق ثابت و تغییرناپذیر در جهان هستی است. با سقراط و افلاطون آغاز شد و با ارسطو و پیروان او به صورت اعتقاد به وجود جوهر ثانوی ادامه یافت (ارسطو، ۱۳۶۶: ۱۰۳۷ ب ۲۸-۲۵ و ۱۰۳۹ و ۲۶-۲۱). اما آنچه ارسطو را از سایر فیلسوفان یونان متمایز کرده، به او جایگاه خاصی می‌بخشد، پایه‌گذاری نظریه قیاس و برهان و شرح و تفصیل نظام‌مند آن است. اگر خواسته باشیم از اصطلاحاتی که منطق‌دانان مسلمان به کار می‌برند در اینجا استفاده کنیم، باید بگوییم آنچه از طریق تعریف به آن دست می‌یابیم علم حصولی تصویری است و آنچه از طریق برهان فراچنگ می‌آوریم علم حصولی تصدیقی (یقینی) است که در قسمت بعد بدان می‌پردازیم.

۵. ارسطو و ساختار معرفت علمی (اپیستمه)

دیدگاه نظام‌مند و انسجام‌یافته ارسطو درباره ساختار معرفت را می‌توان در دو کتاب *تحلیلات اولی و ثانوی* و نیز تا اندازه‌ای در *رساله مقولات* و *مجموعه متافیزیک* مشاهده کرد. در *تحلیلات*، منطق تحلیل نخستین به استنتاج قضایای یک علم از اصول موضوعه مدد می‌رساند، اما تحلیل پسین در اساس به مطالعه ماهیت خود این اصول موضوعه و بنابراین صورت کلی یک دانش استنتاجی اصل موضوعی مربوط می‌شود. به طور خلاصه می‌توان گفت که تحلیل نخستین، دیدگاه درباره قیاس و اشکال سه‌گانه آن است که در تاریخ منطق و معرفت‌شناسی به نظریه قیاس ارسطویی معروف شده است (بررسی قیاس از جنبه صوری) و تحلیل پسین یا ثانوی به بررسی یک نظام اصل موضوعی می‌پردازد. در واقع *تحلیلات ثانوی*، اثر بزرگ ارسطو درباره ساختار معرفت علمی یا به تعبیر ارسطو همان اپیستمه است. وی در این کتاب توضیح می‌دهد که معرفت علمی چه خصوصیتی باید داشته باشد و مبانی اصلی آن چیست و چگونه کسب می‌گردد (اعتبار قیاس از لحاظ محتوای مقدمات و دیگر شرایط تولید معرفت علمی). بنابراین آنچه در بحث ما به کار می‌آید، بیشتر در تحلیل پسین قابل ردیابی است.

دیدگاه ارسطو در حوزه معرفت‌شناسی و ساختار معرفت، نوعی مبنائگرایی است. ارسطو بی‌تردید بزرگ‌ترین و مهم‌ترین معرفت‌شناس مبنائگر در طول تاریخ فلسفه و معرفت‌شناسی است و مبنائگروی سنتی بدون ارسطو متصور نیست. ارسطو در آغاز

کتاب *برهان*، معرفت گزاره‌ای را به دو دسته اکتسابی و بدیهی تقسیم می‌کند: لازمه هر آموزش و فراگیری ذهنی، آموزش قبلی است. با مطالعه تمامی علوم، درستی این ادعا روشن می‌گردد؛ زیرا علوم ریاضی و همچنین تمامی هنرهای (فنون) دیگر بدین روش فرا گرفته می‌شوند (۱۳۷۸: الف ۷۱-۳).

همین سخن در *متافیزیک* به این صورت می‌آید: هر گونه تعلّم، حاصل مقدماتی است که (همه یا بعضی از آن‌ها) از پیش معلوم‌اند؛ خواه تعلّم از راه برهان باشد و خواه از راه تعریف (همو، ۱۳۶۶: ۹۹۲ ب ۳۱-۳۲).

همه علوم و معارف، مبتنی بر نتایج حاصل از مقدمات قبل از خود هستند. خود این مقدمات هم نتیجه مقدمات قبلی‌اند، اما سلسله تبعیت از مقدمات نمی‌تواند سیر بازگشت‌پذیر نامتناهی داشته باشد، وگرنه هر نتیجه‌ای به طور نامتناهی بر مقدمات خود متوقف می‌شد و هیچ علم و معرفتی تحقق نمی‌یافت. مجموعه معرفت آدمی در نهایت مبتنی بر حقایق بدیهی و بی‌نیاز از اثبات است. ارسطو این حقایق را اصول اولیه بدیهی یا اصول متعارفه می‌نامد (۱۳۷۸: الف ۷۲-۱۶) و در *متافیزیک* چنین می‌گوید:

کاملاً غیر ممکن است که هر چیزی برهان داشته باشد، وگرنه پسرفت بی‌پایان به پیش خواهد آمد و به این ترتیب اصلاً برهانی وجود نخواهد داشت (۱۳۶۶: الف ۱۰۰۶-۸).

این استدلال اکنون به برهان پسرفت معروف است و معرفت‌شناسان، چه موافق و چه مخالف او، آن را جدی‌ترین و مهم‌ترین دفاع از مبنای سستی تلقی می‌کنند (قوام‌صفری، ۱۳۸۴: ش ۳۰/۲۴). فهم این اصول متعارفه که در فلسفه اولی به آن‌ها پرداخته می‌شود (ارسطو، ۱۳۶۶: ۱۰۰۵ ب)، مبتنی بر نوعی شهود عقلانی (نوس) است و این حقایق نه فطری هستند و نه مبتنی بر استدلال (همو، ۱۳۷۸: ب ۹۹). به هر حال باید گفت که از منظر ارسطو، رسیدن به معرفت علمی (ایبستمه) تنها از طریق قیاس، آن هم از نوع برهانی امکان‌پذیر است. از سوی دیگر، او دانش برهانی را ویژه عوارض ذاتیه می‌داند (همان: الف ۷۵-۱۸). اکنون که مشخص شد راه کسب معرفت علمی (ایبستمه) در هر دانشی، اصل موضوعی برهان است شایسته است که به ویژگی‌های برهان از نظر ارسطو پرداخته شود.



۶. برهان و شرایط آن از نظر ارسطو^۱

ارسطو درباره برهان چنین می‌گوید:

مقصود من از برهان قیاس علمی است و مقصودم از علمی قیاسی است که به سبب آن می‌توانیم چیزی را بشناسیم (همان: ۷۰ ب ۱۸-۱۹).

در جای دیگر می‌گوید:

برهان قیاسی است که علت را اثبات می‌کند؛ یعنی این را که چرا این واقعیت چنان است که هست (همان: ۸۵ ب ۲۳).

ویژگی برهان یا به عبارت دیگر قیاسی که موجب علم می‌شود فقط این نیست که نتیجه آن به ضرورت از مقدمات حاصل آید (زیرا این خاصیت در میان تمام اقسام قیاس مشترک است)؛ بلکه قیاسی است که نتیجه آن خود نیز ضروری است. اما نتیجه نمی‌تواند ضروری باشد مگر اینکه مقدمات هم ضروری باشد و این خود قاعده‌ای در قیاس‌های موجهه است که اگر حد وسط بالضروره به حد اکبر، و حد اصغر بالضروره به حد وسط متعلق باشد، حد اصغر نیز بالضروره به حد اکبر تعلق می‌گیرد. پس قیاس علمی یا برهان، با ماهیت مقدمات آن مشخص می‌شود. این مقدمات باید صحیح باشد و همچنین باید از اولیات، یعنی قضایایی باشد که بدون واسطه قضایای دیگر ثابت است و بنابراین اثبات‌ناشدنی است؛ زیرا اگر این مقدمات محتاج اثبات باشد و این سلسله تا بی‌نهایت کشیده شود، علم هرگز امکان نمی‌یابد. همچنین برهان باید مشتمل بر علت نتیجه و دارای تقدم منطقی نسبت بدان و اعرف از آن باشد (همان: ۷۱ ب ۲۲-۲۸).

مطابق دیدگاه ارسطو، از آنجا که برهان، قیاس مؤلف از گزاره‌هاست، پس گزاره‌های حاصل از آن، معرفت اکتسابی‌اند. وی البته گزاره‌های حاصل از برهان را نیز گزاره‌های ضروری‌الصدق می‌داند که صدق آن‌ها در هیچ شرایطی تغییر نمی‌کند (همان: ۷۲ آ و ب ۷۲). از نظر ارسطو، علوم برهانی برای برهانی بودن نیاز به مقدماتی دارند که گزاره از آن مقدمه‌ها به دست آمده باشد و صدق این گزاره نیز زمانی ضروری است که

۱. بخش اصلی این قسمت برگرفته از پژوهش زیر است: علم‌الهدی و فرامرز قراملکی، ۱۳۸۲: ش ۲؛ علم‌الهدی، ۱۳۸۸.

مقدمات نیز ضروری باشند و ضرورت مقدمه‌ها نیز مستلزم دو شرط است:

۱. در مقدمه‌های مذکور، محمول در تمام زمان‌ها و شرایط بر موضوع حمل شود (مقدمه‌ها ضروری‌الصدق باشند).

۲. محمول در آن مقدمه‌ها ذاتی موضوع باشد (همان: ۲۹۷۳-۳۵).

او در مقام تبیین شرط دوم (ذاتی بودن محمول برای موضوع) می‌گوید که یا محمول باید مقوم ذاتی موضوع باشد و یا موضوع در حد حقیقی محمول اخذ شده باشد (همان: ۷۳ ب ۱۵-۲۰)؛ یعنی موضوع، مقوم محمول باشد. بنابراین ذاتی بودن محمول نسبت به موضوع از نظر ارسطو به این معناست که محمول، یا مقوم ذاتی موضوع یا عرض ذاتی (خاصه) آن باشد. پس از آنجا که ضرورت در مقدمه‌ها و نتیجهٔ برهان به یک معناست، ضروری بودن نتیجهٔ قیاس برهانی نیز مترتب بر ذاتی بودن محمول نسبت به موضوع در این نتیجه خواهد بود.

به علاوه ارسطو می‌گوید که اگر مقدمه‌ها دارای چنین ویژگی‌هایی باشند، آنگاه نتیجهٔ برهان دارای پیوند جاودانه و همیشگی خواهد بود که البته مراد از پیوند، همان نسبت میان موضوع و محمول بوده و مقصود از جاودانه، همان ضروری است؛ زیرا وی تصریح می‌کند که پیوند جاودانه باید در تمام شرایط و اوقات میان موضوع و محمول برقرار باشد (همان: ۷۵ ب).

نکتهٔ قابل توجه دیگر آنکه وی در مقابل پیوند جاودانه، پیوند تباهی‌پذیر را مطرح کرده و می‌گوید این پیوند، زمانی میان موضوع و محمول برقرار است که محمول، عرضی موضوع باشد (همان: ۱۰۱ ب و ۱۰۲ آ) و در بحث تقسیم محمول‌ها در توضیح محمول عرضی می‌گوید محمولی که در مقابل جنس و فصل و خاصه قرار دارد. به عبارت دیگر، مقصود وی از عرضی، همان مفارق است. مفهوم مخالف این سخن آن است که پیوند جاودانه زمانی میان موضوع و محمول برقرار است که محمول، جنس، فصل و یا عرض ذاتی موضوع باشد و مشخص است که در سه حالت فوق، نسبت میان موضوع و محمول، ضرورت ذاتی می‌شود. بنابراین مراد از پیوند جاودانه، همان نسبت ضروری میان موضوع و محمول است. بنابراین می‌توان گفت که ارسطو ضرورت صدق در مقدمه‌ها و نتیجهٔ قیاس برهانی را ناشی از ذاتی بودن محمول نسبت به موضوع در

این گزاره‌ها می‌داند. بر این اساس، اگر بپذیریم که نتیجه‌های قیاس برهانی ضرورتاً صادق است، باید پذیرفت که محمول در این نتیجه‌ها ذاتی موضوع است (ذاتی باب برهان). پس معلوم شد که مقدمه قیاس برهان باید ضروری و ذاتی باشد و معنای ذاتی نیز روشن شد (محمول زمانی برای موضوع ذاتی است که یا در تعریف موضوع اخذ شده باشد یا موضوع در تعریف آن). از طرفی می‌دانیم که تعریف نیز بیان صورت شیء است و صورت شیء، علت اصلی آن است. از این رو می‌توان نتیجه گرفت که بدون صورت مفهوماً جدایی‌پذیر، برهان و بنابراین معرفت ناممکن خواهد بود (گاتری، ۱۳۷۶: ۱۹۵/۶؛ قوام‌صفری، ۱۳۸۲: ۳۸۱). این مطلب را به شکل دیگر نیز می‌توان بیان داشت؛ چنان که ارسطو می‌گوید:

در هر تحقیقی که انجام می‌دهیم، سعی می‌کنیم دریابیم که آیا حد وسطی وجود دارد یا خیر و اگر وجود دارد چیست؛ زیرا حد وسط همان علت است و در تمام استدلال‌ها یافتن علت هدف اصلی است (ارسطو، ۱۳۷۸: ۹۰-۹۶).

حال که مشخص شد حد وسط علت است، بنا بر آنچه قبلاً گفته شد که علل فاعلی و غایی (و نیز علت مادی) به علت صوری برمی‌گردند، پس در این صورت برهان در اصل باید صورت و علت صوری موضوع را بیان کند. حال که دیدگاه ارسطو درباره معرفت علمی (اپیستمه) و روش به دست آوردن مشخص شد به سراغ فلسفه اولی می‌رویم و دیدگاه ارسطو را در باب یقین درباره گزاره‌های فلسفه اولی بررسی می‌کنیم. بدین منظور نخست به بحث از چیستی فلسفه اولی نزد ارسطو می‌پردازیم.

۷. دیدگاه ارسطو درباره ماهیت فلسفه اولی

ارسطو برای اشاره به علمی که در متافیزیک به آن می‌پردازد، از سه عنوان حکمت یا سوفیا،^۱ فلسفه اولی^۲ و الهیات^۳ استفاده کرده و افزون بر آن، در بخش‌های آلفای بزرگ، گاما و اپسیلون از مجموعه متافیزیک، سه تعریف مختلف نیز برای این علم ذکر

1. Sofia.
2. Prote filosofia.
3. Theologike.

کرده است. همهٔ این نام‌گذاری‌ها و تعاریف در کتاب *متافیزیک* قابل مشاهده و پیگیری است. تحلیل این معانی در شناخت تصور ارسطو از معنای فلسفه راهگشا خواهد بود.

در نخستین تعریف بر مبنای ترتیب بخش‌های مختلف *متافیزیک*، ارسطو در کتاب *آلفای بزرگ*، حکمت یا فلسفهٔ اولی را دانش شناخت علل یا تبیین‌های نخستین همهٔ اشیا می‌داند (۱۳۶۶: ۳۰۷-۹۸۲). برای درک بهتر معنای این تعریف باید بدانیم که به باور ارسطو شناخت مراتبی دارد. چنان که گفته شد، از نظر ارسطو هنگامی که آگاهی انسان از موجودات از مراتب حس کردن، حافظه، تجربه و صناعت فراتر رود و عمیق‌تر گردد علم یا معرفت^۱ نامیده می‌شود. حس و تجربه تنها به جزئی تعلق می‌گیرد. صناعت هرچند همانند علم ناظر به کلی است، بر خلاف علم به مرتبهٔ آگاهی از اصول^۲ و علل^۳، اصول و علل آنچه در آگاهی می‌آید، نمی‌رسد (همان: ۹۸۰-۹۸۱؛ همو، ۱۳۷۸: ۱۰۰-۵۱۰). بنابراین بالاترین مراتب شناخت دانش^۴ است که مرتبهٔ شناخت علل یا تبیین‌هاست. ارسطو این مرتبه را سوفیا یا حکمت می‌نامد. منظور از تبیین‌ها یا علل نخستین، نهایی‌ترین علل از منظر شناخت ما و اولی‌ترین امور از جهت واقعیت است. ارسطو در ادامهٔ کتاب *آلفای بزرگ*، حکمت را به عنوان کلی‌ترین، دشوارترین، دقیق‌ترین و آزادترین دانش یاد می‌کند (۱۳۶۶: ۹۸۲ ب ۵-۳۰). دومین تعریف ارسطو از این علم در کتاب *گاما* صورت می‌گیرد. ارسطو در اینجا فلسفهٔ اولی را دانش موجود بما هو موجود و متعلقات و لواحق آن به خودی خود معرفی می‌کند. از نظر ارسطو هیچ یک از علوم دیگر موجود بما هو موجود را در کلیت آن بررسی نمی‌کند. دانش‌های دیگر به عنوان پاره‌دانش به بررسی پاره‌ای از موجودات و عوارض آن می‌پردازند. ارسطو مطالعهٔ علل یا تبیین‌های نخستین را متعلق دانشی می‌داند که موجود بما هو موجود را بررسی می‌کند (همان: ۱۰۰۳ آ).

1. Episteme.
2. Arkhai.
3. Aitiai.
4. Episteme.

در کتاب اپسیلن، ارسطو سومین تعریف خود از فلسفه اولی را بر محور وجود امور مفارق و غیر مادی تبیین می‌کند. از نظر ارسطو اگر جوهر نامتحرک (و غیر مادی) وجود داشته باشد این جوهر مقدم است و دانش آن فلسفه نخستین است (همان: ۱۰۲۶ آ). او در همین فصل با تقسیم فلسفه نظری به سه قسم، از اصطلاح الهیات برای نام‌گذاری این علم در کنار ریاضیات و طبیعیات استفاده می‌کند (همان).

بعد از بیان سه تعریف مدنظر ارسطو درباره فلسفه اولی، نوبت بیان این مسئله است که چه نسبتی بین این سه تعریف وجود دارد؟ آیا این سه تعریف مانعة‌الجمع هستند؟ آیا نمی‌توان همه این‌ها را به تعریفی واحد برگرداند؟ در پاسخ به این مسئله دو رویکرد اساسی وجود دارد. در قدم اول بر مبنای هر دو رویکرد، این سه تعریف قابل تحلیل به دو تعریف هستند. این دو تعریف اساسی از متافیزیک یا فلسفه اولی عبارت‌اند از:

۱. متافیزیک دانش موجود بما هو موجود و عوارض آن است؛
۲. متافیزیک دانش موجودات مفارق و غیر مادی و به طور خاص محرک نامتحرک - خداوند- است.

چنان که مشاهده می‌شود، تعریف ارسطو از متافیزیک مبنی بر دانش تبیین‌ها یا علل نخستین به یکی از این دو تعریف تحویل برده می‌شود. در یک نگاه می‌توان آن را به گونه‌ای به تعریف اول ارجاع داد. اگر فلسفه اولی، دانش موجود بما هو موجود و عوارض آن است بحث از مبادی آن نیز در این علم مورد نظر خواهد بود. ارسطو خود در این باره چنین می‌گوید:

اما از آنجا که ما مبادی (یا اصل‌ها) و برترین علت‌ها را جستجو می‌کنیم، واضح است که این‌ها باید متعلق به طبیعتی باشند که دارای وجود بذاته است. اکنون اگر کسانی در جستجوی عناصر موجودات بوده‌اند، درست همین مبادی را جستجو می‌کرده‌اند. پس به حکم ضرورت، این‌ها عناصر موجودات بالعرض نیستند، بلکه عناصر موجود بما هو موجودند. بنابراین ما باید نخستین علت‌های موجود بما هو موجود را دریابیم (همان: ۱۰۰۳ آ).

در تحلیل دوم، دانش علل نخستین، به دانش موجودات مفارق - موجود مفارق- تحویل برده می‌شود. اگر فلسفه اولی، دانش به علل نخستین یا تبیین‌هاست، این علل در

نهایی‌ترین تحلیل، همان علل مفارق و غیر مادی و در نهایت نیز در رأس همهٔ علل، «محرک نامتحرک» خواهد بود. این تحلیل بر اساس مطالب کتاب اپسیلن قابل استنباط است (همان: ۱۰۲۵ ب و ۱۰۲۶ ا).

به هر صورت، آنچه تردیدی در آن نیست دو تعریف خاص است که از کلمات و عبارت ارسطو در متافیزیک قابل برداشت است. همین امر، موجب اختلاف مفسران ارسطو دربارهٔ موضع او در قبال چیستی فلسفهٔ اولی شده است. به طور کلی در قبال این دو تعریف ارسطو در متافیزیک می‌توان دو رویکرد مختلف را از هم تفکیک کرد که عبارت‌اند از:

۱. رویکرد کسانی که قائل به دو تعریف مجزا و مانعة‌الجمع از سوی ارسطو در تعریف فلسفهٔ اولی یا متافیزیک‌اند. خود این فرض شقوق مختلفی دارد. برخی این امر را نشانهٔ تعارض افکار ارسطو تلقی می‌کنند. گروهی معتقدند که ارسطو در سیر تطور فکری‌اش از متافیزیک به عنوان دانش موجود بما هو موجود، به متافیزیک به عنوان دانش خداشناسی یا الهیات سیر کرده است. دسته‌ای دیگر این سیر را برعکس می‌دانند.
 ۲. رویکرد کسانی که این دو تعریف را قابل جمع می‌دانند و یکی را به دیگری ارجاع می‌دهند. این فرض نیز خود دو صورت دارد. برخی متافیزیک را دانش خداشناسی و الهیات می‌دانند که وجودشناسی را نیز شامل می‌شود. دسته‌ای دیگر معتقدند که متافیزیک یا فلسفهٔ اولی، دانش موجود بما هو موجود و أعراض آن است و این دانش به سبب پرداختن به عوارض موجود مطلق، در نهایت به بحث دربارهٔ علل مفارق و خداوند نیز می‌انجامد. در میان فلاسفه و شارحان غربی ظاهراً همهٔ فروض طرفدارانی دارد (ر.ک: دادجو، ۱۳۹۰: ۷۷-۸۴؛ کرد فیروزجایی، ۱۳۸۷: ۱۳۷-۱۵۴). در میان فلاسفهٔ مسلمان، فارابی در اغراض مابعدالطبیعه بین این دو تفسیر (فلسفهٔ اولی به عنوان دانش موجود بما هو موجود یا دانش خداشناسی و الهیات) جمع می‌کند و معتقد است که موضوع فلسفهٔ اولی، موجود بما هو موجود است که خداوند (محرک لایتحرک یا محرک نخستین) و مفارقات از مسائل آن محسوب می‌شوند نه موضوع آن (فارابی، ۱۳۸۷: ۵۹).
- اگر دیدگاه فارابی را که مورد قبول و مبنای سایر فلاسفهٔ مسلمان نیز هست، بپذیریم و موضوع فلسفهٔ اولی را موجود بما هو موجود بدانیم، در این صورت خدا یا به تعبیر

ارسطو محرک نخستین و سایر جواهر نامحسوس و فناپذیر، جزء مسائل و مطلوبات آن است. همچنین باید توجه داشت که اگرچه ارسطو مابعدالطبیعه را علم به موجود بما هو موجود می‌داند، اما از نظر او مصداق عینی موجود بما هو موجود، جوهر است. به بیان دیگر، او موجود را حاکی از جوهر و عرض می‌داند که هر دو از سنخ ماهیت‌اند. در واقع هم ارسطو و هم فیلسوفان مسلمان، مابعدالطبیعه را علم موجود بما هو موجود می‌دانند و آنچه موجب اختلاف این فیلسوفان می‌شود تفسیر ایشان از محکمی موجود است که ارسطو آن را جوهر می‌داند. ارسطو خود دربارهٔ این مطلب چنین می‌گوید:

آنچه از دیرباز و اکنون و همیشه جستجو شده و همیشه مایهٔ سرگشتگی است، این است که موجود چیست؟ و این بدان معناست که جوهر چیست؟ (۱۳۶۶: ۱۰۲۸ ب).

همین عبارات ارسطو، بسیاری از محققان^۱ را به این رأی متمایل کرده که فلسفهٔ اولی را دانش جوهرشناسی (اوسیالوژی) بدانند:

موجود و جوهر برای ارسطو یکی هست. او که در جوهر، همهٔ صور وجود، یعنی عقل و نفس و هیولی و صورت و جسم را می‌بیند و اعراض را دارای وجود مستقل از جوهر نمی‌داند، می‌تواند موضوع مابعدالطبیعه را جوهر قرار دهد و در نتیجه، فلسفهٔ اولی را علم به جوهر و ذات اشیا تعریف کند (اکبریان، ۱۳۸۶: ۵۱).

اینک با روشن شدن ماهیت متافیزیک^۲ به مسئلهٔ اصلی این پژوهش می‌پردازیم.

۸. معرفت یقینی در فلسفهٔ اولی از منظر ارسطو

چنان که روشن شد، معرفت علمی از طریق برهان به دست می‌آید و در برهان، عوارض ذاتی و در نهایت صورت و علت صوری نقش اساسی دارد. حال چگونه می‌توان در فلسفهٔ اولی معرفت یقینی به دست آورد؟ آیا معرفت یقینی در این حوزه بر اساس مبانی ارسطو به صورت کامل امکان‌پذیر است؟ به نظر می‌رسد که اگر منظور از موجود بما

۱. چنان که راس، موضوع مابعدالطبیعه را جوهر و جوهر نامحسوس (۱۳۷۷: ۲۴۳)، اکریل آن را جوهر و علل و اصول آن (۱۳۸۰: ۳۵۷) و نوسبام چیستی جوهر (۱۳۷۴: ۴۶) دانسته‌اند.
 ۲. برای آگاهی بیشتر دربارهٔ چیستی فلسفهٔ اولی، ر.ک: ضیاء شهابی، «پابه‌پای ارسطو به جستجوی دانش برین»، ۱۳۸۳.

هو موجود، جوهر باشد در این صورت به نحو فی الجمله می‌توان گفت که در فلسفهٔ اولی می‌توان معرفت علمی (اپیستمه) داشت. تعبیر فی الجمله (موجبهٔ جزئیه) از این جهت است که با توجه به مبانی ارسطو که از آن بحث شد، به نظر می‌رسد حداقل دربارهٔ محرک نخستین (و سایر جواهر نامحسوس فناپذیر) نمی‌توان به طور کامل به معرفت یقینی دست یافت. هرچند بتوان (اصل) وجود جواهر نامحسوس و از جمله محرک نخستین را اثبات کرد - همان کاری که ارسطو در فلسفهٔ طبیعی انجام داد و از این جهت نسبت به وجود آن‌ها معرفت یقینی حاصل کرد- ولی دربارهٔ سایر جنبه‌ها و ماهیت این جواهر نامحسوس، دستیابی به معرفت یقینی ظاهراً با مشکل مواجه می‌شود؛ زیرا محرک نخستین، علت و به طور خاص علت صوری ندارد؛ به علاوه کشف صورت دربارهٔ هر چیزی مطابق آرای ارسطو مبتنی بر استقراء و ادراک حسی است (ر.ک: قوام‌صفری، ۱۳۸۲: ۳۵۳-۳۵۴ و ۳۵۸-۳۵۹). از نظر ارسطو، استقراء فرایندی است که نقطهٔ شروع آن ادراک حسی است و از حاصل جمع ادراکات حسی، ماهیت کلی به وسیلهٔ عقل شهود می‌شود. ارسطو در این باره چنین می‌گوید:

کلی از امور جزئی به وسیلهٔ احساس فراهم می‌آید و این احساس در نهایت امر، به فکر شهودی می‌انجامد (۱۳۷۹: ۲۱۲).

در جای دیگر می‌نویسد:

بنابراین دقیقاً به وسیلهٔ استقراء است که ما باید اشیای نخستین را بشناسیم؛ زیرا همچنین به این شیوه است که دریافت حسی در ما، امر کلی را به وجود می‌آورد (۱۳۷۸: ۱۰۰ ب ۵-۱۰؛ نیز ر.ک: راس،^۱ ۱۳۷۷: ۹۵ و ۸۶؛ گمپرتس،^۲ ۱۳۷۵: ۱۲۷۶/۳؛ بریه،^۳ ۱۳۷۲: ۲۵۵).

۱. راس در این باره چنین می‌نویسد: «ارسطو به خوبی از نقش ادراک حسی در رشد علم آگاه است. هر جا حسی نباشد، علمی نیز نخواهد بود؛ زیرا آن حقایق کلی که علم از آن‌ها پیش می‌رود، به وسیلهٔ استقراء از ادراکات حسی به حاصل می‌آیند».
۲. گمپرتس نیز چنین می‌گوید: «ارسطو به صراحت می‌گوید که آنچه مفهوم‌های کلی را به وجود می‌آورد ادراک حسی است و همهٔ شناسایی‌های اولیه را به ضرورت از طریق استقراء به چنگ می‌آوریم».
۳. بریه نیز چنین می‌نگارد: «کلی در همان حال که با فکر خودمان استقراء می‌کنیم احداث می‌شود. پس فکر برای شناخت ماهیات، محتاج نیست که از محسوسات جدا شود بلکه بر او لازم می‌آید که به خود محسوسات رجوع نماید، منتها ارسطو راهی برای استخراج ماهیات از اشیای محسوس نشان نمی‌دهد».

بر این اساس به نظر می‌رسد درک امر کلی و صورت دربارهٔ محرک نخستین و نیز سایر مفارقات (جواهر نامحسوس سرمدی) بر اساس مبانی فلسفهٔ ارسطو تبیین روشنی ندارد.

نتیجه‌گیری

ارسطو معرفت علمی (اپیستمه) را که امری کلی است، در محور علم گزاره‌ای با شناخت علت گره می‌زند. علت حقیقی از نظر او علت صوری است. از طرف دیگر، فلسفهٔ اولی از نگاه ارسطو، علم به موجود بما هو موجود است و محکمی موجود مطابق نظر او جوهر است، بنابراین مابعدالطبیعه علم جوهرشناسی (اوسیالوژی) است. بر این اساس به نظر می‌رسد در بخشی از مابعدالطبیعه (حوزهٔ مفارقات (جواهر نامحسوس فناپذیر به تعبیر ارسطو) و به طور خاص محرک نخستین)، به دست آوردن علم یقینی به صورت کامل با مشکلاتی روبه‌روست که برخاسته از مبانی خاص معرفت‌شناختی و منطقی ارسطوست.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، *الشفاء منطقی*، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۲. ارسطو، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹ ش.
۳. همو، *ارگانون*، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران، نگاه، ۱۳۷۸ ش.
۴. همو، *طبیعت یا فیزیک*، ترجمه علی‌اکبر فرورقی، تهران، دانشگاه ملی ایران، ۱۳۵۸ ش.
۵. همو، *متافیزیک*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، گفتار، ۱۳۶۶ ش.
۶. استیسیس، والتر ترنس، *تاریخ انتقادی فلسفه یونان*، ترجمه یوسف شاقول، قم، دانشگاه مفید، ۱۳۸۵ ش.
۷. اکبریان، رضا، *مناسبات دین و فلسفه در جهان اسلام*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶ ش.
۸. اکریل، جی. ال.، *ارسطوی فیلسوف*، ترجمه علیرضا آزادی، تهران، حکمت، ۱۳۸۰ ش.
۹. بارنز، جانانان، *ارسطو*، ترجمه محمد فیروزکوهی، تهران، بصیرت، ۱۳۹۰ ش.
۱۰. بریه، امیل، *تاریخ فلسفه*، ترجمه علیمراد داوودی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲ ش.
۱۱. حسین‌زاده، محمد، *پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر*، چاپ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵ ش.
۱۲. دادجو، ابراهیم، *مابعدالطبیعه از نگاه ارسطو و ابن سینا*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۰ ش.
۱۳. راس، ویلیام دیوید، *ارسطو*، ترجمه مهدی قوام‌صفری، تهران، نشر روز، ۱۳۷۷ ش.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاریعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۵. ضیاء شهابی، پرویز، «پایه‌پای ارسطو به جستجوی دانش برین»، *مجله برهان و عرفان*، پیش شماره ۱، ۱۳۸۳ ش.
۱۶. همو، «هست‌شناسی دانشی که بایدش جست»، *مجله برهان و عرفان*، دوره ۱، شماره ۱ (پیاپی ۲)، ۱۳۸۳ ش.
۱۷. علم‌الهدی، سیدعلی، *اثبات‌پذیری گزاره‌های الهیاتی*، تهران، دانشگاه امام صادق علیه‌السلام، ۱۳۸۸ ش.
۱۸. علم‌الهدی، سیدعلی و احد فرامرز قراملکی، «برهان‌پذیری گزاره‌های ضروری ازلی»، *مجله نامه حکمت*، شماره ۲، ۱۳۸۲ ش.
۱۹. فارابی، ابونصر، *رسائل فلسفی*، ترجمه سعید رحیمیان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷ ش.
۲۰. قوام‌صفری، مهدی، *نظریه صورت در فلسفه ارسطو*، تهران، حکمت، ۱۳۸۲ ش.
۲۱. همو، «وجوه مبنای‌گرایی ارسطویی - سینوی»، *مجله ذهن*، شماره ۲۴، ۱۳۸۴ ش.
۲۲. کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه (یونان و روم)*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبی، تهران، سروش، ۱۳۷۵ ش.
۲۳. کرد فیروزجایی، یارعلی، *نوآوری‌های فلسفه اسلامی در قلمرو مابعدالطبیعه به روایت ابن سینا*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۷ ش.
۲۴. گاتری، دبلیو. کی. سی.، *تاریخ فلسفه یونان*، ترجمه مهدی قوام‌صفری، تهران، فکر روز، ۱۳۷۶ ش.
۲۵. گمپرتس، تئودور، *متفکران یونان*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۵ ش.
۲۶. مظفر، محمدرضا، *منطق*، ترجمه و اضافات علی شیروانی، قم، دار العلم، ۱۳۸۲ ش.

۲۷. نوسبام، مارتا، *ارسطو*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو، ۱۳۷۴ ش.
28. Klein, Peter D., "The History of Epistemology", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 1998.
29. Owens, Joseph, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto, 1978.
30. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 2, General editor: Edward Craig, London, Routledge, 1998.

