

حکمت نخستین در اندیشه اولین آموزگار

سیدجمال الدین میرشرف الدین

«فلسفه گزینش راه راستین زندگی است.»

ارسطو (مابعدالطبیعه ۲۴ ب ۱۰۰۴)

۱. از حس تا حکمت

«همه آدمیان طبیعتاً جوای دانایی اند.» (مابعدالطبیعه ۲۱ الف ۹۸۰)

ارسطو در نخستین جمله کتاب مابعدالطبیعه سرچشمه همه تلاشهای بی پایان انسان برای کسب معرفت را سرشت و طبیعت او می داند و چون طبیعت شیء در نظر وی حقیقت آن است پس طبیعت و حقیقت آدمی معرفت است: آنچه او را از تمام موجودات دیگر متمایز و ممتاز می گرداند. بنابراین انسان از طبیعت و نهاد خود که جستجوی معرفت است گریزی ندارد و حتی نمی تواند با اختیار و انتخاب شناختن را برگزیند، شناختن ذات اوست و شیء هرگز از ذات خود غایب نمی شود: آدمیان بنا به ضرورت همواره در پی دانایی اند. اما دانایی مراتبی دارد که پایین ترین حد آن یعنی ادراک حسی (αἴσθησις) در میان انسانها، حیوانات و گیاهان - با درجات و کیفیات مختلف مشترک است و بالاترین مرتبه آن یعنی معرفت مابعدالطبیعی و حکمت نخستین (πρώτη σοφία) تنها مخصوص عده ای اندک از فرازنده ترین و سخت کوش ترین آدمیان است.

فاصله این دو نوع شناخت مسیری است که انسان برای رسیدن به حکمت برتر آنرا طی می کند و ارسطو با ترسیم آن در دو فصل آغازین اولین کتاب مابعدالطبیعه راهی را که انسان از حس تا حکمت می پیماید تبیین می کند.

شناختن جوهر آدمی است و نشانه آن شوقی است که ما در بکارگیری حواسمان داریم. ما آنها را فقط بخاطر فوائد عملیشان دوست نداریم، بلکه به خود این قوا از آن جهت که حقایقی را

برایمان آشکار می کنند علاقمندیم. به همین خاطر زمانی که هیچ فایده، لذت و غایتی عملی در میان نیست مشتاقانه خواهان بکارگیری حواسمان هستیم تنها بدین دلیل که ما را آگاه می کنند: آگاهی ذات و عالیترین غایت زندگی ماست.

«حیوانات طبیعتاً با قابلیت ادراک حسی متولد می شوند و با احساس در بعضی از آنان حافظه پدید می آید و در بعضی دیگر بوجود نمی آید.» (مابعد ۲۹ الف ۹۸۰) حیوانات در بدو تولد هیچگونه معرفتی ندارند و به وسیله احساس است که به تدریج در آنها ذهن شکل می گیرد و در بعضی که قوه حافظه دارند مدرکات ثبت شده و باقی می ماند. و آن گروه که حافظه دارند قابلیت فهم و قوه یادگیری بیشتری نیز دارا می باشند چرا که تفهیم، تفاهم و یادگیری مستلزم قابلیت حفظ ادراکات است. و حیواناتی که حافظه ندارند در مرتبه احساس محدودند و نمی توانند بین ادراکات خود پیوند برقرار کنند. اما این قدرت ایجاد ارتباط حتی در حیواناتی که حافظه دارند نیز بسیار محدود است زیرا «سایر جانوران جز انسان با پدیدارها و تخیلات زندگی می کنند و تجربه های به هم پیوسته محدودی دارند.» (مابعد ۲۵ ب ۹۸۰)

اما انسان می تواند بین ادراکات حسی خود ارتباط برقرار کرده و با قدرت حافظه قابلیت تجربه (εμπειρία) پیدا کند، زیرا تجربه در آدمی به وسیله حافظه بوجود می آید، چرا که یادکردهای گوناگون از یک امر موجب قابلیت تجربه واحد می شود.» (مابعد ۲۸ ب ۹۸۰)

اگرچه بحث درباره تجربه در حد این مقال نیست اما برای فهم سیر معرفت از حس تا حکمت ضروری که بدانیم تجربه در نظر ارسطو چیست؟: «به نظر می رسد که تجربه همان دانش (επιστημη) یا فن (τεχνη) است، اما در واقع دانش و فن برای آدمی از طریق (δία) تجربه بدست می آید. زیرا چنانکه پولس می گوید تجربه فن را می سازد و بی تجربگی تصادف را. بنابراین فن هنگامی بوجود می آید که از تعدادی ادراکات بدست آمده بوسیله تجربه یک حکم کلی درباره گروهی از موجودات داده شود. زیرا این حکم که وقتی کالیاس بیمار است این چیز بخصوص او را خوب می کند و نیز همینگونه است در مورد سقراط و تعداد افراد جزئی مشخص دیگر، تجربه است، اما این حکم که این چیز برای همه افراد معینی که دچار چنین و چنان بیماری اند (مانند بلغم یا صفرا) سودمند است، موضوع فن یا هنر است» (مابعد ۱۳-۱ الف ۹۸۱)

طبق این گفتار ارسطو تجربه معرفتی است متعلق به امور جزئی حال آنکه فن شناخت کلیات است. از طرف دیگر تفاوت تجربه و حس را در این می داند که حس ادراکی جزئی و متعلق آن نیز امر جزئی است ولی تجربه معرفتی عام-به معنای قابل اطلاق بر کثیرین- است که در عین حال مربوط به جزئی می باشد. به بیان دیگر تجربه معرفتی عام و متعلق به شیئی خاص است. با این وصف این پرسش مطرح است که چگونه می توان معرفتی عام داشت که متعلقش جزئی باشد؟

بعضی بر آنند که در نظر ارسطو تجربه اساساً یک ادراک عام نیست بلکه تنها مجموعه ای از ادراکات جزئی است و تفاوت آن با حس در این است که دایره آن وسیعتر است. یعنی حس تنها یک ادراک است اما تجربه مجموعه ای از ادراکات متعلق به یک امر واحد است. بر اساس این تفسیر تجربه ادراکی مطلق و عام نیست که با مفاهیم کلی سرو کار دارد بلکه صرفاً مجموعه ای از احساسهای جزئی است که به انسان معرفتی وسیعتر از حس می بخشد. (۲)

راس (Sir William David Ross) در شرح خود بر ما بعد الطبیعه می نویسد: «تجربه مرحله ای است که در آن توانایی تفسیر حال بر مبنای گذشته وجود دارد و نمی تواند خودش چیزی را توجیه کند و برای آن دلیل بیاورد و اگر خود آن بتواند امری را تبیین کند دیگر فن خواهد شد.» (۳)

منظور راس آن است که اگر ما بوسیله تجربه وقوع چیزی را پیش بینی می کنیم بر اساس ادراکات گذشته است زیرا تجربه به خودی خود قدرت تبیین امور را ندارد و این فن است که اشیاء را نه بر اساس گذشته تجربه شده بلکه با آنچه اکنون در دست است توضیح می دهد، یعنی به وسیله اصول و قوانین مربوط به طبیعت شیئی مورد نظر. بنابراین تجربه به گذشته نظر دارد و فن به حال، تکیه تجربه بر حافظه و داشته های قبلی است، حال آنکه مبنای فن قوانین موجود در شیئی است. به بیان دیگر در نظر راس وجه اشتراک تجربه و فن آن است که هر دو دارای احکامی عام اند و اختلافشان ناشی از آن است که مبنای تبیین در اولی صرفاً احساسهای قبلی و در دومی قوانین موجود در شیئی است.

در میان دیگر شارحان ارسطو نظر پولیتیس (Vasilis Politis) قابل توجه است و به نظر می رسد که به تلقی ارسطو از تجربه نزدیکتر می باشد: «مسئله مهمی که در اینجا وجود دارد این است که ارسطو فکر نمی کند هر معرفت عامی معرفت به کلیات باشد، بلکه تنها شناخت کلی تبیین گر شناخت کلیات است و معرفت عام غیر تبیین گر تنها متعلق به جزئیات است، اگر چه به نحو عام باشد.

مسئله حیرت انگیز و گیج کننده در دیدگاه ارسطو این است که اگر تجربه نوعی معرفت عام است چطور تنها متعلق به جزئیات می باشد؟ پاسخ این سوال در نگرش او به کلیات نهفته است. اگر او از کلیات تفکر عام یا مفهوم عام یا محتوای مفهوم یا تفکر عام می فهمید بیانش در این باره حیرت انگیز و در عین حال ناسازگار بود. زیرا معتقد است که تجربه شناختی عام است مانند اینکه آتش گرم است و نه این یا آن آتش، بلکه همه آنها؛ اما اگر از کلی نوع طبیعی و واقعی متمایز درک می کرد دیگر نظرش عجیب نبود. زیرا او بر آن است که هر معرفت عام شناخت نوع طبیعی و واقعیت متمایز نیست بکه تنها نوعی خاص از تفکر عام معرفت به کلی و واقعیت متمایز است و آن تفکر عام تبیین گراست. بطور کلی ارسطو معتقد است که تنها از طریق تبیین است که می توانیم

به معرفت کلی برسیم. کلیی که مطابق با نوع طبیعی است. در واقع او تبیین را خود واقعیت می داند و نه صرفاً اجزای فکری ما و این تبیین مطابق با کلی طبیعی است.» (۴)

بنابر نظر پولیتیس تجربه معرفتی عام به جزئیات است به گونه ای که شامل تمام افراد جزئی بشود اما دانش و فن معرفت به کلی است نه جزئی. در این مورد باید به تفاوت شناخت عام و کلی دقت کرد. معرفت عام کشف امری مشترک در تعدادی اشیاء جزئی و سپس تعمیم آن به دیگر موارد است، به گونه ای که حکم شامل آنها هم بشود. در این نوع شناخت ما صرفاً ویژگی که با ادراک حسی درک کرده ایم بدون معرفت به چرایی آن به سایر موارد تجربه نشده سرایت می دهیم. اما معرفت کلی شناخت حقیقت شیئی است، همانگونه که در دانش و فن با فهم کلی است که به واقعیت شیئی می رسیم. بنابراین معرفت عام و کلی در این امر مشترکند که هر دو شناختی عام و وسیع اند نه خاص و فرقیشان آن است که تجربه معرفت به جزئی است اما دانش و فن شناخت کلی می باشد.

بنابراین بهترین نظر آن است که بگوییم در نظر ارسطو تمایز بین تجربه و فن در واقع تمایز میان معرفت جزئی و کلی است زیرا تجربه شناختی تبیین گر نیست و به کلی که طبیعت و حقیقت شیئی است نمی رسد اما دانش و فن معرفتی کلی است زیرا به چرایی و علل اشیاء که همان کلیات است می پردازد.

درباره اینکه کدامیک از تجربه و فن ارجمند تر است نظر ارسطو آن است که باید از دو وجه به مسئله توجه کرد، چرا که اگر در ساحت عمل باشیم تجربه برتر از فن است زیرا در عمل ما با جزئیات سرو کار داریم نه کلیات و تجربه نیز مربوط به جزئیات است. اما اگر از جنبه نظری بنگریم فن به ذات دانش نزدیکتر و ارزشمندتر است، زیرا فن هر دو ویژگی دانش یعنی کلی بودن و قابل آموزش بودن را داراست اما تجربه اولاً جزئی است و ثانیاً آموزشی نیست، زیرا یاد دادن یعنی علل را بیان کردن در حالی که شخص تجربه مند علل را نمی داند و تنها به یک معرفت عام درباره اشیائی خاص رسیده است و بیان این تجربه به دیگری تنها بازگویی امور تجربه شده است نه آموزش علل.

بنابراین تجربه و ادراک حسی حتی اگر یقینی هم باشد باز هم دانش نیست زیرا در نظر ارسطو دانش معرفت به علل و اسباب است: «علاوه بر این ما هیچ یک از حواس را حکمت نمی دانیم اگر چه بی شک یقینی ترین شناخت از جزئیات را به ما می دهند. اما هرگز به چرایی (و پرسش از علت) نمی پردازند. مثلاً نمی گوید که چرا آتش گرم است بلکه فقط می گوید گرم است.» (مابعد ۱۰ب ۹۸۱) به همین نحو تجربه هم اگر یقینی باشد دانش نیست زیرا فقط از چیستی می گوید و نه از چرایی، حال آنکه دانش دانایی چرایی است.

ارسطو اگر چه فن و دانش را معرفت می‌داند اما هر دو را در یک مرتبه نمی‌شمارد. زیرا فن معرفت نظری است به اصول و قواعدی که خود ناظر به غایت عملی است اما دانش معرفتی است که برای خودش دنبال می‌شود. بنابراین دانش معرفت راستین است زیرا بالذات ارزشمند است نه به خاطر فایده عملی و عائد از آن.

ارسطو بر آن است که دانش واپسین و والاترین محصول تمدن بشر است. واپسین است زیرا انسان‌ها پیش از هر چیز در پی فراهم کردن نیازهای ضروری و طبیعی (فیزیولوژیک) خود هستند و به همین خاطر است که ابتدا فنون اختراع شده و «سپس وقتی همه انواع فنون گسترش یافتند، دانش‌هایی کشف شدند که ناظر به لذت یا ضرورت‌های زندگی نبودند، آنهم نخست در سرزمین‌هایی که آدمیان اوقات فراغت داشتند.» (مابعد ۲۰ ب ۹۸۱)

و والاترین است زیرا به حقیقت اشیاء نظر دارد برای نفس دانایی و نه هدفی دیگر: «جویندگان دانش همواره فرازنده تر از صاحبان فنون هستند زیرا دانش‌های ایشان مربوط به هدفی سودآور نیست.» (مابعد ۲۰ ب ۹۸۱)

بنابر آنچه تا اینجا بیان شد ارسطو قائل به چهار مرحله معرفتی است:

۱. ادراک حسی ($\text{perception} = \alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\eta$) که معرفتی جزئی مربوط به امور جزئی است و میان بسیاری موجودات با درجات و انواع مختلف مشترک است.

۲. تجربه ($\text{experience} = \epsilon\mu\pi\epsilon\rho\iota\alpha$) که معرفتی عام متعلق به جزئیات است و دربرترین مرتبه مخصوص آدمیان می‌باشد.

۳. فن ($\text{art} = \tau\epsilon\chi\nu\eta$) که شناختی کلی به اصول و علل اشیاء بوده و برای تولید و ساختن و اهداف عملی دنبال می‌شود.

۴. دانش ($\text{science} = \epsilon\pi\iota\sigma\tau\eta\mu\eta$) که شناخت کلی اصول و علل اشیاء است و غایتی غیر از خود یعنی نفس دانایی ندارد.

معیاری که موجب این تقسیم طولی و رتبی می‌شود دوری و نزدیکی به طبیعت حکمت است زیرا حکمت که معرفت به علل و اصول نخستین اشیاء است خود برترین معرفت است و همه انواع شناختها نسبت به نزدیکی و دوری از آن تقسیم می‌شوند و در جایگاه و مرتبه ای خاص قرار می‌گیرند: «بنابراین همانگونه که پیش از این گفته شد انسان مجرب داناتر از همه افراد دارای ادراک حسی است و فناور داناتر از تجربه‌مند است و انواع دانش‌های نظری به طبیعت حکمت نزدیک‌ترند تا دانش‌های تولیدی. بنابراین آشکار است که حکمت معرفت به اصول و علل نخستین است.» (مابعد

پس در نظر ارسطو فاصله حس تا حکمت مسیری است که «از آنچه شناختنی تر و آشکار تر است به ما تا آنچه شناختنی تر و آشکار تر است به حسب طبیعت شیئی» (فیزیک ۱۸-۱۶ الف ۱۸۴) پیموده می شود و این راهی است که از حس تا حکمت طی می گردد: یعنی از آنچه بخاطر آشکاریش برای ما راحت شناخته می شود (ادراک حسی) تا آنچه به جهت آشکار نمودن حقیقت شیئی شایسته تر است برای شناخت (ادراک عقلانی).

۲. تصویر مرد حکیم در حکمت ارسطو

اکنون که معلوم شد حکمت برترین دانش است باید بدانیم که حقیقتا چیست؟ ارسطو برای آغاز جستجوی پاسخ این سوال تصویری از انسان حکیم ارائه می دهد. این بدان دلیل است که ما آنچه را مجسم است بهتر می توانیم درک کنیم و حکیم تجسم حکمت است. مرد حکیم در نظر ما کسی است که:

۱. تا آنجا که امکان دارد همه چیز را می شناسد، البته نه به صورت جزئی بلکه به نحو کلی.

۲. سختترین چیزها را می داند، اموری که یادگیری بسیار دشوار است.

۳. معرفت او حقیقی ترین معرفتهاست.

۴. شناخت او غیرقابل تغییر و جاودانه است.

۵. دقت و ژرف نگریش از همگان بیشتر است.

۶. بهترین آموزگار است.

۷. دانش را تنها برای خود آن دنبال می کند نه برای غایتی دیگر.

۸. همه تابع اویند و او در پی کسی نیست.

۹. او الهی ترین انسان است.

این همه به خاطر آن است که:

۱. حکیم همه چیز را می داند زیرا در بالاترین مرتبه به کلیات معرفت دارد و چون همه جزئیات

در ذیل کلی اند و کلی حقیقت و طبیعت جزئی است پس او همه چیز را در حد امکان می شناسد.

۲. او سختترین چیزها را می داند زیرا اولاً: به کلیات معرفت دارد و کلیات کاملاً عقلی اند و دور

از حواس و هر چه متعلق شناخت از حواس دورتر باشد درکش دشوارتر است و چون موضوع

حکمت کلی ترین امور است پس حکیم مشکل ترین مطالب را می داند. ثانیاً: در معرفت حسی، ما

بیشتر منفعلیم در حالی که در شناخت عقلی فعالیم، آنهم فعالیت در مورد اموری بسیار دور از حواس

و در مسیری دشوار و طاقت فرسا.

۳. معرفت حکیم حقیقی ترین شناخت است زیرا او به واقعی ترین واقعیت یعنی نفس هستی

شناخت دارد.

۴. و شناخت او غیر قابل تحول اساسی و جاودانه است زیرا وجود را می شناسد و وجود ثابت و ماندگار است.

۵. حکیم از همگان دقیقتر است زیرا حکمت از همه دانشها دقیقتر است. توجه اینکه دقت یا وصف دانشمند است و یا ویژگی دانش. وقتی که درباره دانشمند بکار رود درک تمام و التفات کامل وی را نشان می دهد و هنگامی که در مورد دانش استعمال شود بدین معناست که آن معرفت بر اساس قواعد و اصول و روشی است که درصد خطایش بسیار کم می باشد. ارسطو وصف دقیق بودن مرد حکیم را مدیون دقت ذاتی حکمت می داند. زیرا دقیقترین دانش آن است که با اصول نخستین سرو کار دارد و چون این اصول معدود است و هر دانشی که کمترین اصول را داراست دقیقتر است بنابراین حکمت دقیقترین دانش است.

۶. حکیم بهترین آموزگار است. زیرا یادگیری فراگرفتن علتهاست و کسی به ما بهتر یاد می دهد که علل را بهتر بگوید و حکمت معرفت به علل نخستین است، عللی که همه علتها متعلق و وابسته به آنهاند و با دانستن آنها همه اشیاء شناخته خواهد شد.

۷. حکیم کسی است که حکمت را برای خود آن جستجو می کند. زیرا حکمت دانشی است که هدف از مطالعه آن نفس دانایی است، پس خواندنی ترین دانش است. (این یکی از اساسی ترین خصوصیات حکمت است و ارسطو بر آن بسیار تاکید می کند، به همین جهت شایسته است بعداً درباره اش بیشتر سخن بگوییم).

۸. حکیم تابع کسی نیست زیرا حکمت پیشرو و مقدم است اولاً بخاطر آنکه غایتی بیرون از خودش ندارد تا وابسته آن باشد، بلکه به عکس همه دانشها در بنیاد خود محتاج آنهاند. و ثانیاً غایت و خیر همه چیز را که در خیر مطلق کلی - علت غائی هستی - است می داند و آنکس که خیر کسی یا چیزی را می داند تنها فرد شایسته برای هدایت و رهبری آن است.

۹. حکیم الهی ترین انسان است زیرا: الف: خداوند خود این دانش را در بالاترین مرتبه داراست پس این دانش متعلق به خداوند است. ب: در این دانش از علل و اصول نخستین سخن می رود و خداوند نخستین علت است.

همانگونه که بیان گردید همه ویژگیهایی که مرد حکیم را ممتاز می کند بخاطر وجود حکمت در اوست.

اما در مورد ویژگی هفتم ذکر این نکته ضروری است که ارسطو قائل است: «آنگونه که از تاریخ حتی نخستین فیلسوفان آشکار است حکمت دانش تولیدی نیست زیرا بخاطر حیرت بود که هم اکنون و نیز در آغاز مردمان به تفکر فلسفی روی آوردند... و انسانی که خویشتن را حیران و شگفت زده می بیند خود را نادان می داند... و بنابراین برای فرار از نادانی تفلسف می کند؛ آشکار است که

معرفت را بخاطر خود آن دنبال می کند و نه برای هیچ گونه هدف سودآوری.» (مابعد ۲۲-۱۲ ب ۹۸۲)

اینکه ارسطو می گوید حیرت آغاز تفکر فلسفی است و آدمیان برای فرار از نادانی بود که به سوی دانش فلسفی روی آوردند به این معنا نیست که فلسفه غایتی غیر از خود به نام رفع حیرت دارد، چنانکه راس چنین گمان کرده و می نویسد: «(در نظر ارسطو) فلسفه از حیرت آغازین سرچشمه می گیرد و به سوی کنار زدن و الغای حیرت پیش می رود تا جهان را به طور کلی و به خوبی درک کند تا جایی که هیچ چیزی درباره موجود آنگونه که هست برای شگفتی باقی نماند.» (۵)

ارسطو حیرت را انگیزه و نقطه آغاز تفکر فلسفی می داند که در پی آن آدمی به جهل و نادانی خود پی می برد و برای رفع نادانی که همان تلاش برای دانایی است به سوی فلسفه می رود. فلسفه از حیرت آغاز می شود اما به سوی الغای حیرت پیش نمی رود بلکه به سوی دانایی و یا به بیان دیگر رفع نادانی حرکت می کند. حیرت انگیزه و عامل اصلی آغاز و ادامه هرگونه تلاش فلسفی است و اگر از بین برود دیگر فلسفه ای نخواهد بود زیرا جهان کاملاً عادی شده و اشتیاقی برای فهم آن نمی ماند، همانگونه که اکثر انسانها چون جهان را عادی می دانند شوقی برای درک حقیقت آن ندارند. این سخن راس از این اندیشه غلط نشات گرفته که گمان می کند حیرت همیشه بخاطر جهل است حال آنکه شگفتی در بسیاری مواقع از فهم عمیق یک حقیقت سرچشمه می گیرد. ارسطو حیرت آمیخته به جهل را نقطه آغاز فلسفه و حیرت همراه معرفت را رمز استمرار آن می شمارد: «انسانها چه اکنون و چه در گذشته از راه حیرت تفلسف را آغاز کرده و می کنند.» (مابعد ۱۳ ب ۹۸۲)

اگر فلسفه سیراز فطرت اول به فطرت ثانی است و تا این سیر تحقق نپذیرد فلسفه ای نخواهد بود و اساساً خود این سیرعین تفکر فلسفی است؛ پس با اتمام حیرت شخص به فطرت اول بازگشته و فلسفه نیز پایان می پذیرد. تقریباً بیشتر ما اکثر زندگیمان را در حالتی سپری می کنیم که جهان برایمان عادی است، به همین خاطر سوالات عمیق کمتر برایمان مطرح می شود و در نتیجه در بیهوده گی و تردید بسر می بریم و این همه بخاطر پرده عادت است که فقط حیرت می تواند آنرا کنار بزند. حیرت که تمام می شود جهان عادی می نماید، پرسش پایان می پذیرد و اشتیاق فلسفی برای درک جهان از بین می رود.

باری فلسفه غایتی جز خودش ندارد و این حقیقتی است که ارسطو با تاکید سعی دارد آنرا روشن کند: «هنگامی که تقریباً همه نیازهای ضروری زندگی و چیزهای که موجب راحتی و آسایش می شود تامین گردید آن دانش (حکمت) دنبال شد. بنابراین آشکاراست که ما آنرا برای هیچ فایده

ای دیگر - غیر از خودش - پی نمی گیریم. بلکه همانگونه که ما مردی را آزاد می دانیم که برای خودش است و بنده دیگری نمی باشد، همین گونه ما این دانش را به عنوان تنها (μονη) دانش آزاد (ελευθερων) دنبال می کنیم. زیرا آن فقط برای خودش است.» (مابعد ۲۴ ب ۹۸۲)

وصف آزاد بودن فلسفه که ارسطو در این قسمت با تاکیدات مکرر آنرا بیان می کند یکی از مهمترین ویژگیهای حکمت است که تقریباً در تمام طول تاریخ تفکر فلسفی به عنوان اساسی ترین صفت این نوع اندیشه تلقی شده است. آزاد هم وصف دانش است و هم ویژگی دانشمند. چراکه گاهی اوقات یک دانش ذاتا تابع و وابسته است و نمی تواند آزاد باشد مثل دانشهایی که ناظر به غایت عملی اند و به عکس دانشهایی هستند که ذاتا آزادند مثل حکمت. آزادی همچنین می تواند ویژگی دانشمند باشد. مثلاً یک فیزیکدان می تواند فیزیک را بخاطر فوائد عملیش دنبال کند و نیز می تواند صرفاً به جهت شناختن آنرا پی گیرد. پس با اینکه دانشمندان و دانشهایی غیر از حکیمان و حکمت می توانند آزاد باشند چرا ارسطو چنین با تاکید حکمت را تنها دانش آزاد می داند. این مسئله ای است که کمتر به آن توجه شده است. واقعیت آن است که هیچ دانشی جز فلسفه آزاد نیست زیرا هر دانش دیگری می تواند وسیله ای باشد برای رسیدن به غایتی بیرون از آن اما تنها فلسفه است که نمی تواند و اساساً امکان ندارد که وسیله باشد چرا که در ذات فلسفه امکان وسیله شدن وجود ندارد زیرا اگر فلسفه وسیله شود دیگر فلسفه نیست. «به عبارت دیگر فلسفه وسیله نمی شود و کسی نمی تواند با وسیله کردن فلسفه به جایی برسد. فلسفه ممکن است آغاز یا زمینه یا شرط پدید آمدن چیزها باشد اما آغاز یا زمینه یا شرط غیر از وسیله است. چنانکه اگر مردمی در هوای تفکر دم نزنده باشند بسیاری چیزها را نمی توانند یاد بگیرند و کارهایی را نمی توانند انجام دهند اما فلسفه که می آید استعدادهایی را می آورد و بروزمی دهد.» (۶)

بنابراین اگر کسی فلسفه را وسیله قرار دهد آنرا از ذات خودش که آزاد بودن است جدا کرده و منسوخ نموده است. (۷)

با توجه به آنچه گذشت مشخص شد که آنچه فیلسوف را به پی جویی و او می دارد حیرت است و هدف او تنها دانایی و معرفت است و فیلسوف علی رغم سایر دانشمندان نه تنها معرفت را برای غیر از آن نمی خواهد بلکه نمی تواند چنین کند.

۳. تعاریف سه گانه ارسطو از فلسفه اولی

آنچه امروز مابعدالطبیعه (Metaphysics = τὼν μετὰ τὰ φυσικά) خوانده می شود ارسطو حکمت (Wisdom = σοφία)، حکمت نخستین (First Wisdom = πρώτη σοφία) و فلسفه اولی (First Philosophy = πρώτη φιλοσοφία) می نامید.

او در مواضع مختلف کتاب مابعدالطبیعه تعاریف به ظاهر متنوعی را برای این دانش بیان می کند که بطور کلی می توان آنرا تحت سه عنوان ذکر کرد:

۱. مابعدالطبیعه دانش تبیین نهایی نخستین اصول و علل اشیاء است.
۲. مابعدالطبیعه دانش بررسی موجودات است از آن حیث که موجودند.
۳. مابعدالطبیعه دانش تحقیق در مورد وجود نخستین - جوهر - است.

اکنون با بررسی هر کدام از این تعاریف سه گانه باید دید که آیا ارسطو خود تصور و تعریفی روشن و یگانه از مابعدالطبیعه داشته است یا آنگونه که بعضی از شارحان و صاحب نظران قائلند وی به موضوعی واحد در مورد این دانش دست نیافت. واگر ما برآنیم که او موضوع دانش فلسفه اولی را یک چیز بیشتر نمی دانست، آن چیست و چگونه می توان در پس این تعاریف گوناگون به آن نائل شد و به وحدت بنیاد مابعدالطبیعه با بیانی یکپارچه و سازگار دست یافت.

الف: ما بعدالطبیعه به مثابه دانش تبیین نهایی علل و اصول نخستین اشیاء

«حکمت باید دانشی باشد که اصول و علل نخستین اشیاء را بررسی می کند.» (مابعد ۱۰- ۹ب ۹۸۲)

ارسطو در این عبارت فلسفه را دانشی می داند که با اصول و علل اولیه اشیاء سرو کار دارد. پیش از هر چیز باید دید که منظور او از اصول (αρχαι)، علل (αιτιαι) و وصف نخستین (πρωτη) چیست؟

او در کتاب پنجم مابعدالطبیعه، فصل اول به معانی مختلف مبدا یا اصل می پردازد و پس از بیان همه آنها می گوید که تمام آنها در معنای اول بودن مشترکند: «پس چیز مشترک میان همه آغازها و مبداها نخستین بودن آنهاست که از آنجا (مبدا) یا چیزی هست یا پدید می آید و یا شناخته می شود.» (مابعد ۱۹ الف ۱۰۱۳)

مبادی که در فلسفه اولی مد نظر است بر دو گونه می باشد:

۱. مبادی شناخت یا برهان (αρχαι εξ δεικνυουσιν)
 ۲. مبادی وجود یا جوهر (αρχαι εξ ουσια)
- مبادی شناخت آغازهایی است که معرفت با آنها شروع و ممکن می شود، یعنی بدیهیات. (مابعد ۲۶ ب ۹۹۶) و مبادی وجود، وجودهای نخستینی است که همه دیگر انواع موجودات از آنها بوجود آمده اند، یعنی جوهر. (ما بعد ۷ ب ۹۹۵)

علت (αιτιον) ۱۰ طبق تصریح خود ارسطو همان اصل و مبدا است: «زیرا همه علتها آغازهایند.» (مابعد ۱۷ ب ۱۰۱۳)

ارسطو تاکید می کند که علت و مبدا مانند موجود (ου) و واحد (εϋ) مساوق اند.

همانگونه که پیشتر گفتیم ارسطو دانش را بیان چرایی (γίνασι) می‌داند. اکنون اگر مبادی و علل یک چیز بوده و به معنای بیان چرایی یک شیء باشند این مسئله مطرح می‌شود که آیا بیان چرایی یک شیء فقط محدود به بیان اصول و علل آن است، بخصوص که علت برای ما معنای محدودی دارد و بیشتر بر واقعیتی که ضامن وجود شیئی است دلالت می‌کند، بنابراین به نظرمی رسد استفاده از علت بجای تبیین دامنه بیان چرایی‌ها را محدود می‌کند.

پولیتیس می‌گوید: مشکل لفظ Cause در انگلیسی که بجای αιτια بکار می‌رود این است که محدودیتی خاص دارد و فقط دلالت بر آن واقعیتی عینی می‌کند که در تکون یک شیء نقش اساسی دارد. حال آنکه بسیاری از بیان چرایی‌ها به بیان مستقیم علت محدود نیست. در انگلیسی نامانوس است که تبیین که در بردارنده علت است و نه خود علت، را علت بنامیم. (۱۱)

در این باره باید گفت واژه‌ها و اصطلاحات فلسفی اگر چه از الفاظ معمول زبان گرفته می‌شود اما فیلسوف به آنها معنای خاصی می‌دهد و برای استفاده خود بکار می‌گیرد. بنابراین این که علت در زبان فارسی و عربی و Cause در انگلیسی معنای محدودی دارد دلیل نمی‌شود که واژه αιτια رابه واژه ای دیگر تبدیل کنیم. زیرا باید دقیقا لغتی را مقابل آن قرار دهیم که اگر ارسطو می‌خواست به زبان ما سخن بگوید و بنویسد آنرا بکار می‌برد. بنابراین بجای آنکه کلمه ای دیگر را بکار بگیریم و در عوض علت و Cause، تبیین و Explanation را استعمال کنیم، بهتر است معادل واژه ای که ارسطو به کار برده یعنی علت را استفاده کرده و با تغییر و توسعه فهمان از علت به فکر ارسطو نزدیکتر شده و به بسط معنای یک واژه اساسی در زبان فلسفی یاری کنیم.

آری آنچه ارسطو از علت می‌فهمد همه آن چیزی است که در پاسخ چرایی می‌آید: «موضوع تحقیق ما دانش است و مردم نمی‌پندارند که چیزی را می‌شناسند مگر اینکه چرایی آن را در یافته باشند.» (فیزیک ۱۲ الف ۱۸۴)

پس کلمه علت نزد او مفهوم گسترده‌ای دارد که بیان هر پاسخ برای چرایی با بیان آن ممکن می‌شود. «در بحث علیت هم علت مورد بحث است، هم دلیل و معنای کلمه علت در عبارت علل

□ چیزها که کلی ترینند اند از حواس دورتراند و جزئیات اند که به حواس نزدیکترند. (تحلیلات ثانوی ۵-الف ۷۲ و ۱۰۲)

ما در این مسیر- ابتدا ظاهری از اشیاء را درک می کنیم که همان ادراک حسی است. اما به تدریج سعی می کنیم به حقیقت آن نزدیک شویم، این حقیقت ذات شی است و فهم ذات شی فهم چرایی ها درباره آن است و همانگونه که پیشتر گذشت چرایی بیان علل است و علل آن چیزهایی هست که شیء را آن می کند که هست. پس وقتی ما می خواهیم حقیقت و ذات شی را بشناسیم درواقع می خواهیم بدانیم چه چیز باعث بوجود آمدن این شیء می شود. یعنی مسئول و در یک کلام علت به وجود آورنده آن چیست؟

ارسطو به بیان علت و چرایی تبیین می گوید و هر دانشی که از علل اشیاء می گوید دانش تبیین گر می خواند. حکمت نیز چون دانش است به تبیین می پردازد. اما چرا او آنرا دانش تبیین نهایی یا آغازین می نامد؟ و چرا موضوع این نوع معرفت را هم اصول و علل نخستین و هم نهایی می خواند؟ او منظور خود را از اصول و علل نخستین در این عبارت مابعد الطبیعه بیان می کند: «شایسته ترین چیز برای شناخت اصول و علل نخستین است. زیرا به وسیله اینها وبر پایه اینهاست که همه چیزهای دیگر را می توان شناخت و اینگونه نیست که اینها (یعنی اصول نخستین) از چیزهایی که تابع آنهایند شناخته شوند.» (مابعد ۴-۲ ب ۹۸۲)

ارسطو قائل است مبادی بردونوع است: مبادی شناخت و مبادی وجود. مبادی شناخت موجب آغاز و امکان معرفت شده و مبادی وجود منشاء هستی موجودات است. باین وصف فلسفه دانش اصول و علل نخستین است زیرا از اصول نخستینی بحث می کند که با آنها معرفت آغاز و ممکن می شود یعنی اگر آنها نباشند معرفتی نخواهد بود. برای مثال اصل امتناع تناقض که مهمترین مبنای شناخت است، اگر نباشد معرفت ممکن نیست و بشر با اولین ادراکاتش از جهان خارج و اجد این اصل می شود. بنابراین باید دقت کرد که مبدا شناخت بودن به این معنا نیست که همه شناخت ما از دل این اصل بیرون می آید زیرا محتوایی ندارد تا شناختها از آن حاصل شود. پس اگر ارسطو می گوید اصل امتناع تناقض نقطه آغاز و منشاء همه معارف ماست به این معناست که این اصل شرط معرفت است و وجود هر شناختی بخاطر وجود این اصل است. (۱۳) بنابراین قانون امتناع تناقض همراه هر معرفت است و بنیادی ترین مبنای شناخت است مبنایی که با آنها معرفت ممکن می شود.

این اصول را ارسطو نهایی نیز می خواند زیرا وقتی ما می خواهیم صدق یک شناخت را احراز کنیم آنرا باز می گردانیم به یک قضیه قبلی و سپس وقتی از علت صدق قضیه دوم می پرسیم آنرا احاله می دهیم به صدق قضیه ای دیگر و... اگر این سلسله بی نهایت باشد هرگز به شناختی یقینی نمی

رسیم زیراقضیه ای پایانی وجود ندارد که برای احراز صدق و یقین درباره اش به قضیه ای دیگر نیاز نداشته باشیم. پس معرفت زمانی ممکن است که اصولی تردید ناپذیر و بدیهی باشد که خودشان فی نفسه روشن و بدیهی و غیر قابل تردید و نیز غیر قابل اثبات منطقی (۱۴) باشند. این اصول نهایی همان اصول آغازین هستند که معرفت با آنها شروع می شود. یعنی بدیهیات اولیه و در صدرشان اصل امتناع تناقض.

بنابراین فلسفه اولی با اصولی سروکار دارد که معرفت با آنها آغاز می شود و با پی گیری، معرفت یقینی به آنها ختم می گردد.

نکته قابل توجه آن است که بحث درباره این مبادی شناختی را ارسطو وظیفه فلسفه اولی می داند: «اکنون باید بگوئیم که آیا وظیفه یک دانش یا دانشهای مختلف است که درباره آنچه در ریاضیات اصول بدیهی (علوم متعارف) نامیده می شود و نیز درباره جوهر بررسی کند. آشکار است که بررسی این اصول بدیهی کار یک دانش آنهاست فیلسوف است، زیرا آنها (یعنی اصول بدیهی) برای همه موجودات معتبرند، نه فقط برای یک جنس معین ویژه جدا از دیگر اجناس. نیز همه دانشها آن اصول بدیهی را بکار می برند زیرا متعلق به موجود چونان موجوداند.» (مابعد ۲۷-۱۹ الف ۱۰۰۵)

علت اینکه ارسطو از مبادی شناخت و بخصوص اصل امتناع تناقض در مابعدالطبیعه سخن می گوید آن است که این مبادی وصف موجود بما هر موجودند. وفیلسوف درباره مطلق وجود حرف می زند از جمله این اصول: «بنابراین از آنجا که این اصول بدیهی برای همه چیز به مثابه موجودات معتبرند زیرا این اصول مشترک میان همه آنهاست بررسی آنها نیز وظیفه آن کسی است که در پی شناخت موجود بما هر موجود است.» (مابعد ۲۸ الف ۱۰۰۵) با این وصف اصل امتناع تناقض اصلی منطقی و معرفتی که فقط متعلق به نوع کارکرد ذهن باشد نیست بلکه ویژگی واقعیت خارجی نیز هست.

اما سایر اصول و نیز مباحث صوری مربوط به ظاهر استدلال و کلا اموری را که تحت عنوان منطقی می شناسیم چه؟ آیا ارسطو آنها را منطقی می دانست یا فلسفی؟ و اساساً آیا تمایز امروزی بین منطقی و فلسفه برایش مطرح بوده است؟

او مباحث مربوط به ساختار قضیه که در همه استدلالها یکسان است را در رساله تحلیلات نخستین و مسائل مربوط به ماده قیاس و شرایطی که با آن علم برهانی بوجود می آید را در تحلیلات ثانوی و بررسی استدلالهایی که از نظر صوری صحیح اما فاقد شرایط معرفت یقینی اند را در جدل مورد مطالعه قرار می دهد. از این رسائل آنچه براستی به مباحث مابعدالطبیعی نزدیکتر

است تحلیلات ثانوی و مقولات می باشد اما نوشتارهای دیگر به مباحثی می پردازد که نسبتی با این امور ندارد.

بعید می نماید که حتی اگر ارسطو خود، این رسائل را یک کل دانسته و عنوان ارگانون بر آن گذاشته باشد، دقیقا همین تعریف و تمایز امروزی میان منطق و فلسفه برایش مطرح بوده باشد. آن قسمتی از آثار که به مسائل مربوط به کار ذهن می پردازند را می توانیم جدا کرده و عنوان آثار منطقی به آن بدهیم اما مباحثی چون تحلیلات ثانوی و بخصوص مقولات اساسا مباحثی مابعدالطبیعی است نه منطقی صرف.

خلاصه آنکه مسائلی در رسائل به اصطلاح امروزی - ارگانون - وی هست که ابزار دانش نیست بلکه خود بحثی مربوط به واقعیت است، اما این گفته نیز درست است که به او به نوعی معرفت به نام ابزار شناخت قائل بود که آنرا جدای از نفس حکمت می دانست، چنانکه در مابعدالطبیعه وقتی می خواهد از طبیعت دانانی خرده بگیرد که چون فکر می کنند کارشان تحلیل کل طبیعت است پس می توانند درباره اصول نخستین مربوط به مطلق وجود نیز سخن بگویند، بیان می کند که: «نگرش در این اصول بدیهی نیز وظیفه دانشی است که موجود چونان موجود را بررسی می کند. البته دانش طبیعی نیز نوعی حکمت است، اما حکمت نخستین نیست.» سپس می گوید اشکال این افراد آن است که پیش از دانستن ابزار رسیدن به حقیقت به جستجوی آن می پردازد: «اما بعضی از کسانی که می کوشند درباره چگونگی دریافت حقیقت سخن بگویند بدون دانستن تحلیلات (یعنی منطق) به این کار می پردازند. زیرا بایستی این مسائل را از پیش فهمیده باشند، و در مرحله ای که آموزش می بینند به پژوهش نپردازند.»

از این عبارت مشخص می شود که او تمایزی روشن و صریح بین مابعدالطبیعه و منطق به معنای ابزار ذهن قائل بوده است، اما بحث از مبادی شناخت را چون وصف موجود چونان موجود است از زمره مسائل مابعدالطبیعه می داند: «پس اکنون روشن می شود که فیلسوف یعنی کسی که درباره طبیعت یا کنه هر جوهری نگرش دارد، همچنین موظف است درباره مبادی یا اصول قیاس نیز پژوهش کند. هم شایسته است کسی که درباره هر جنسی بهترین شناخت را دارد بتواند استوارترین مبادی یا اصول آن چیز را بیان کند؛ چنانکه آنکس که شناختی درباره موجود دارد باید بتواند استوارترین اصول همه چیزها را تبیین کند، این چنین کسی همان فیلسوف است.» (مابعد ۱۲-۵ ب ۱۰۰۵) بنابراین بررسی مبادی شناخت بر عهده فیلسوف است.

اما ساحت مهمتر فکر فلسفی بررسی مبادی وجود است. همه دانشهای دیگر موجودی خاص را موضوع خود قرار داده و سپس درباره علل آن بحث کرده و به تبیین چرایی های آن می پردازند اما مابعدالطبیعه عللی را بررسی می کند که مربوط به همه موجودات است. یعنی هر آنچه هست از

آن حیث که هست حقیقی دارد به نام وجود و این وجود خودش حقیقی است قابل مطالعه عمیق زیرا اولی ترین و اساسی ترین حقیقت می باشد که هر حقیقت دیگری به تبع آن واقعیت دارد. و بررسی علل آن در واقع بررسی نخستین و اساسی ترین علل است زیرا هر تبیینی که در ما بعدالطبیعه ارائه شود چون به نفس موجود متعلق است همه انواع دیگر تبیینها را تحت تاثیر قرار می دهد و همه تبیینهای دیگر در پی آن می آیند و در عین حال به این بیان ختم می شوند. به همین دلیل است که همه دانشمندان دیگر علوم چه برای شروع کار خود و چه در نهایت برای ارائه نظریه نهایی خود ناگزیر از استعانت از فیلسوف و فلسفه اند زیرا انکار معرفت مابعدالطبیعی انکار معرفت است. (۱۵)

بنابراین فلسفه اولی به این معنا شناخت مبادی و علل نخستین اشیاء است که موضوع آن کلی ترین و بنیادی ترین حقیقت است و همه چیز چه در ساحت شناخت و چه در ساحت وجود وابسته به آنند و آن واقعیت آغازین و نهایی نفس وجود است.

ب: مابعدالطبیعه به مثابه دانش بررسی موجود چونان موجود

«دانشی هست که به موجود چونان موجود و لواحق که بی واسطه به ذات آن متعلق است می پردازد.» (مابعد ۲۱ ب ۱۰۰۳)

«اما این هیچ یک از آن دانشهایی که دانش جزئی خوانده می شوند نیست زیرا هیچ یک از دانشهای دیگر موجود چونان موجود را به نحوی کلی بررسی نمی کنند، بلکه قسمتی از موجود را بر می گیرند و به تحلیل آن می پردازند مانند آنچه دانشهای ریاضی انجام می دهند اما ما که اصول و علل نخستین را جستجو می کنیم، آشکار است که باید متعلق به طبیعت وجود بذاته باشد... بنابراین باید علت‌های نخستین موجود چونان موجود را بدست آوریم. (ما بعد ۳۲-۳۳ ب ۱۰۰۳)

پیش از هر چیز باید دانست که عبارت «موجود چونان موجود» تنها طرحی است برای نزدیکتر شدن به فهم وجود به عنوان موضوع دانش مابعدالطبیعی. به این صورت که هر دانشی از موجودی خاص سخن می گوید اما مابعدالطبیعه همه موجودات را بررسی می کند از آن حیث که هستند، یعنی تنها وجه مشترک و اساسی ترین حقیقت متعلق به همه آنها یعنی وجود. (۱۶)

ما بعدالطبیعه از مطلق وجود بحث می کند نه از وجود مطلق. زیرا هر مفهومی را به چهار صورت می توان تصور کرد: ۱. بدون هیچگونه قید که فلاسفه مسلمان به آن مطلق مقسمی می گویند یعنی اطلاقی که مقسم انواع سه گانه مقید است. ۲. با قید اطلاق که مطلق قسمی است زیرا خود یکی از انواع مقیدات است. ۳. مقید به شیء ۴. مقید به عدم شیء.

آنچه مورد توجه است آن است که میان اطلاق مقسمی یا لابلشروط و اطلاق قسمی یا بشرط لا تفاوت بسیاری وجود دارد. تفاوتی که بسیاری از فلاسفه بخصوص در غرب بخاطر عدم آگاهی از

آن بحث از مطلق وجود را بیهوده دانسته اند. زیرا مطلق وجود، وجودی است که از هر گونه قیدی فارغ است و به همین خاطر شامل سراسر هستی می شود، چه مقولات و چه حتی سلبها. این نوع وجود چون هیچگونه قیدی ندارد از هر گونه محدودیتی نیز بری است و موجب می شود تا فیلسوف بتواند درباره کل وجود بحث کند. اما وجود مطلق، یعنی وجودی که مشروط به مطلق بودن است و مقید است به اطلاق فقط می تواند در ذهن باشد. زیرا هر وجود خارجی مقید به قیدی است و وجود مطلق بخاطر اینکه قید مطلق را همراه دارد تنها می تواند در ذهن باشد. مطلق وجود هر آنچه هست می باشد و وجود مطلق تنها وجودی است که مطلق است و این وجود مطلق و عاقل فقط ذهن اندیشنده است. (۱۷)

تمایز قرار ندادن بین این دو نوع وجود موجب شده که بعضی گمان کنند موضوع مابعدالطبیعه وجود مطلق بوده و چون این وجود تنها در ذهن است و واقعیت خارجی ندارد، نتیجه گرفته اند که موضوع این دانش صرفا امری ذهنی است.

اما برآستی این وجود چیست که باید در جستجوی فهم آن باشیم؟ ارسطو سرچشمه هر پرسش مابعدالطبیعی را دشواری (*απορία*) می داند، آنچه ما را به سوی مقصد هدایت می کند و معیار جستجو را نیز در اختیارمان قرار می دهد. دشواری که امکان هر پرسش فلسفی را ممکن می کند زمانی رخ می دهد که ما در خود توانایی اثبات هر دو طرف متعارض یک برهان را می یابیم. یعنی می توانیم قضایای دو گانه متعارض را به نحو عقلانی اثبات کنیم. اینجاست که تلاش ما برای فهم حقایق برانگیخته می شود. با این وصف آنچه ما را به وجود متوجه می کند دشواری مربوط به آن است و دشواری این است که: آیا وظیفه یک دانش است که از علل و تبیین مختلف اشیاء سخن گوید یا وظیفه دانشهای مختلف است؟

پاسخ به این مسئله دشوار که آیا دانشی وجود دارد که از علل همه چیز بحث کند در واقع پرسش از موضوع و امکان مابعدالطبیعه است. زیرا با جستجوی این پرسش معلوم می شود که اولاً مابعدالطبیعه باید از چه چیزی بحث کند و ثانياً مشخص می گردد که آیا چنین دانشی ممکن است یا نه. بدین سبب ارسطو امکان این نوع شناخت را در درون خود این دانش جستجو می کند، آنهم به عنوان اولین و مهمترین مسئله دانش مابعدالطبیعه و خارج از حیطه آن در مباحث مربوط به زبان، معنا یا معرفت شناسی مسئله را پی نمی گیرد.

گفتیم که ارسطو موضوع این دانش را مطلق وجود می داند: اما باید ببینیم که کدامین معنای وجود مراد است زیرا وی قائل است که واژه موجود به معانی مختلفی بکار می رود چنانکه گاهی چیزهایی موجودند چون جوهرند و یا چون عوارض اند. حتی ما به صفات سلبی هم موجود می گوئیم. با این همه تمام این معانی به یک مبدا واحد باز می گردند که آن موجب می شود ما همه

این موجودات مختلف و حتی متعارض و متضاد را باصفت یگانه وجود بخوانیم. بنابراین واقعیت وجود که مشترک بین همه آنهاست، یگانه است: «واژه موجود به گونه های بسیار گفته می شود اما راجع به یک مفهوم و یک طبیعت معین است و نیز به نحو همانام (مشترک لفظی) بکار نمی رود. بدین سان واژه موجود معانی بسیاری دارد، اما همه به مبدایی واحد دلالت می کند. بعضی چیزها از آن جهت موجود نامیده می شوند که جواهرند، بعضی دیگر از آن جهت که تاثرات جواهرند، بعضی دیگر از آن جهت که راهی به سوی جوهر یا به سوی تباهی و یا فقدان و یا کیفیات یا به سوی سازنده یا پدید آورنده یا چیزهای مربوط به جوهر یا راهی به سوی سلها یا یکی از این چیزها یا سلب خود جواهرند. به این دلیل است که حتی در مورد ناموجود می گوئیم ناموجود هست.» (ما بعد ۱۱ ب ۱۰۰۳-۳۱ الف ۱۰۰۳)

با دقت در این گفته ارسطو آشکار می شود که همه معانی مختلف وجود به یک معنای واحد باز می گردد و آن جوهر (وجود نخستین) است چرا که جوهر در نظر ارسطو آن وجودی است که همه موجودات دیگر به تبع او هستند و در واقع همانطور که بیان خواهد شد او برای اینکه به بحث درباره وجود پردازد و حقیقت آنرا دریابد تنها راه را بررسی جوهر می داند زیرا جوهر وجود راستین و اولیه است و همه وجودهای دیگر به تبع آن وجود دارند.

پس دانش مابعد الطبیعه اگر چه معرفت به همه موجودات است از حیث وجودشان، اما از آنجا که همه وجودها به وجود نخستین باز می گردند، بنابراین موضوع این دانش وجود نخستین یا جوهر است:

«پس درست همچنانکه یک دانش وجود دارد که به همه تندرستها می پردازد، به همین گونه است درباره چیزهای دیگر، زیرا نه تنها نگرش یا بررسی چیزهایی که دارای مفهوم واحد مشترکی اند کار یک دانش است، بلکه همچنین است نگرش در چیزهایی که دارای یک طبیعت واحدند. زیرا اینها نیز به گونه ای بیانگر یک مفهوم واحدند. پس واضح است که نگرش در موجودات چونان موجودات هم کار یک دانش است. اما در همه امور دانش به حق به چیزی تعلق دارد که مقدم و اول است و چیزهای دیگر وابسته به آنهاند و به سبب آن نامیده می شوند. اکنون اگر این چیز نخست و مقدم جوهر است پس کوشش فیلسوف باید دریافت و شناخت مبادی و اصول و علت‌های وجود نخستین (جوهر) باشد. (ما بعد ۱۸-۱۱ ب ۱۰۰۳)

بنابراین ممکن است در فلسفه از معانی و حقایق کاملاً مختلف و حتی متضاد سخن رود: «تقریباً همه اصداد در این دانش اصلی را می یابند.» (ما بعد ۳۶ ب ۱۰۰۳) چنانکه بحث از وجود و عدم، وحدت و کثرت، سلب و ایجاب و ... در این روش ممکن است زیرا همه اینها به هر حال وجودند و وجود موضوع فلسفه اولی است: «شناختن همه آنها کار یک دانش است. زیرا اینها نه بدان علت

که در معانی بسیار به کار می روند شناختنشان وظیفه دانشهای مختلف است. بلکه تنها در صورتی چنین است که مفاهیم آنها نه یکی باشند و نه بتوان به یک مفهوم بازشان گردانید و چون همه چیزها به آن چیزباز می گردند که نخستین است... باید بگوییم که همین امر دربارهٔ اضداد نیز صادق است... و در هریک از مقولات آنها را باید به وجود نخستین باز گردانید.» (ما بعد ۲۸-۲۱ الف ۱۰۰۴)

بنابراین پاسخ ارسطو به این مسئله دشوار که چطور یک دانش می تواند از همه موجودات بحث کند و آیا مگر نباید هر علم خاصی از موجودی خاص سخن بگوید، آن است که: آری هر دانش باید موضوعی مشخص داشته باشد و از آن بحث کند و اگر مابعدالطبیعه از همه موجودات حرف می زند این به معنای بررسی جزئی همه موجودات جزئی نیست بلکه موضوع آن مطلق وجود است که حقیقتی واحد دارد و به مبداء واحد (جوهر یا وجود نخستین) باز می گردد. به بیان دیگر ما به دو نحو می توانیم همه موجودات را بررسی کنیم، یا از گستره آنها پرسیم به این صورت که در کل چه چیزهایی وجود دارد و بعد برویم به سوی مصادیق موجودات و دربارهٔ همه افراد جزئی آن سخن بگوییم که آشکار است هرگز کار یک دانش نیست بلکه هر دانشی می بایست موجودی خاص و یا موجود را از جهتی خاص مطالعه کند. ولی می توان به موجودات از جهتی دیگر هم نگریست و آن حیث وجود داشتن آنهاست که در این صورت متعلق دانش ما همه موجودات است از آن جهت که موجودند. بنابراین موضوع مابعدالطبیعه حقیقت وجود است نه مصادیق آن. پرسش از وجود ناظر به این است که چرا موجودات هستند در حالی امکان داشت نباشند؟ پرسش از وجود سوال از اساسی ترین چیز است و در واقع فلسفه چیزی نیست جز تلاش برای درک حقیقت وجود: «اکنون روشن است که یک دانش وظیفه دارد که دربارهٔ این چیزها یعنی متعلقات وجود بررسی کند. (ما بعد ۳۲ الف ۱۰۰۴) در واقع راهی که ارسطو برای درک وجود ارائه می دهد پرسش از وجود نخستین یا جوهر است، بنابراین پرسش از جوهر موضوع حکمت نخستین است.»

ج: مابعدالطبیعه به مثابه دانش بررسی جوهر (وجود نخستین)

«در واقع آنچه از دیرباز و اکنون همیشه جستجو شده و همواره مایه سرگشتگی است این است که موجود چیست؟ و این بدان معناست که جوهر چیست؟» (مابعد ۲ب ۱۹۸۲)

واژه οὐσία مشتق از فعل εἶναι به معنای بودن است اما در فرهنگ فلسفی یونان به سه معنای اصطلاحی وجود (being)، جوهر (substance) و ذات (essence) بکاررفته است.

افلاطون در رساله سوفیست آنرا به معنای آنچه ثابت است و تغییر نمی کند یعنی نهاد و سرشت بکار می برد که دقیقاً هم معنای وجود است. و ارسطو نیز در (مابعد ۲ ب ۹۸۲) و (ما بعد ۱۵ ب ۱۰۰۳) آنرا هم معنای وجود می داند.

مترجمان انگلیسی آنرا به substance که در واقع یکی از معانی آن است ترجمه می کنند. Substance مرکب از دو جزء stanc که خود از stare به معنای ایستاده مشتق شده و نیز sub به معنای زیر می باشد و برچیزی دلالت می کند که نهاد و اساس ثابت و استوار امر گذران و متغیر است. (۱۸) مترجمان اولیه عرب از میان معانی گوناگون آن مفهوم جوهر و ذات را بیشتر مد نظر داشته و به همین مناسبت آنرا به «ما هو الشیء» و یا «ما الشیء» ترجمه کرده اند. (۱۹)

اگر چه بعدها واژه جوهر که خود معرب لفظ پهلوی گوهر به معنای سرشت است بیشتر معمول شد.

پولیتیس اصرار دارد که *πρωτη σοφια* که معمولاً بطور خلاصه و به صورت *σοφια* در آثار ارسطو بکار می رود باید به وجود نخستین (*first being*) ترجمه شود و ترجمه آن به جوهر (*substance*) و ذات (*essence*) که معمول است، نادرست می باشد. (۲۰)

دلیل او آن است که ارسطو در *مابعد الطبیعه* پرسش از وجود را مطرح می کند و می خواهد حقیقت آنرا دریابد اما در اینجا دشواری بوجود می آید مبنی بر اینکه چگونه چطور ممکن است یک دانش به همه موجودات پردازد؟ (ما بعد ۲۵-۱۵ الف ۹۹۷) این پرسش به این مسئله منتهی می شود که چگونه می توان وجود را بررسی کرد؟ ما برای روشن ساختن هر چیزی از آنچه روشنتر است بهره می گیریم اما در مورد وجود این امر ممکن نیست زیرا نه تنها وجود از همه چیز آشکارتر است. بلکه واقعیت آن است که اساساً غیر از وجود چیزی نیست، هر آنچه هست موجود است و غیر از آن عدم و هیچ است. از طرفی رجوع به موجودات هم بی فایده است زیرا پرسش ما ناظر به نفس وجود است نه مربوط به موجودات. بنابراین هیچ چیزی نیست جز وجود. ماییم و هستی.

با این وصف چه باید کرد؟

در اینجا است که ارسطو با طرح وجود نخستین راهی به درون سرزمین وجود پیدا می کند. او بین دو نوع بودن تمایز قائل می شود: بودن به نحو مستقل و در خود و بودن وابسته و در دیگری. وجود راستین وجود نوع اول است که حقیقت وجود است اما وجود نوع دوم تنها تابع و وابسته ای است به وجود حقیقی. بنابراین وجود واقعی و راستین وجود مستقل است و هر نوع وجود دیگری تنها با ارتباط با آن هست که موجود می شود. با این وصف پرسش ما در هستی شناسی این می شود که وجود اولیه چیست؟ و این پرسشی است که ارسطو قائل است همیشه مطرح بوده، هست و خواهد بود و هر کس تلاش می کند به آن پاسخ بدهد. در واقع تبیینهای متفاوتی که پیش سقراطیان درباره مبداء ارائه می دادند، تلاشی بود برای کشف مصداق وجود نخستین. تالس وجود نخستین را آب، آناکسیماندروس امر بی تعین، آناکسیمنس هوا، هراکلیتوس کثرات متغیر، پارمندیس وجود واحد ثابت و افلاطون مثل و بالاخره ارسطو جوهر می دانست.

پس بنا به نظر پولیتیس باید بین دو امر تمایز قائل شویم: اول وجود نخستین و دوم مصداق وجود نخستین. فیلسوفان همگی در یک امر مشترکند و آن این است که در جستجوی وجود نخستین انداما در اینکه این وجود نخستین چیست تقریباً همگی با هم اختلاف دارند.

اما به رغم نظر پولیتیس بعضی از شارحان ارسطو دلیل تقسیم وجود به نخستین و غیر نخستین را توسط ارسطو بخاطر آن می دانند که وی پیشتر در رساله مقولات موجودات را به مستقل و وابسته تقسیم بندی کرده بود و لذا بعداً در مابعد الطبیعه با نگرش به آن تقسیم وجود را به نخستین و غیر آن تقسیم کرد. ولی همانگونه که پولیتیس اشاره کرده است ارسطو در کتاب چهارم مابعد الطبیعه فارغ از نگاه به مقولات و به نحوی آزاد به تامل در حقیقت وجود و معانی مختلف آن پرداخته و سپس در کتاب هفتم به این پرسش می پردازد که وجود نخستین چیست و آنگاه جوهر را به عنوان وجود نخستین مطرح می کند، بنابراین تقسیم بندی وجود به اولیه و ثانویه بر پرسش از چیستی و مصداق این وجود مقدم است.

گذشت که پاسخ ارسطو به چیستی وجود نخستین جوهر است زیرا «جوهر تبیین نهایی وجود همه چیز است.» (ما بعد ۲۷ ب ۱۰۴۱) بنابراین چون موضوع مابعد الطبیعه کل وجود است و «از آنجا که وی پرسش از چیستی وجود را که مسئله هستی شناسی است با پرسش از چیستی جوهر یکی می داند (ما بعد ۴-۲ ب ۱۰۲۸) معلوم می شود که از دیدگاه او وجود هر چند معانی گوناگونی دارد، جوهر اساسی ترین مدلول آن است ... به این ترتیب هستی شناسی از دیدگاه ارسطو معادل جوهر شناسی شد.» (۲۱)

بعضی اندیشمندان قائلند که: «مفهوم جوهر هر چند هم که از لحاظ دیگر ثمر بخش باشد برای پرسش بنیادی هستی شناسی بی اهمیت است.» (۲۲) اما در نظر ارسطو اگر جوهر را که وجود نخستین است کنار بگذاریم تنها راه برای بررسی وجود را کنار گذاشته ایم. «بنابراین پرسش از جوهر پرسش بی معنایی نیست، و اگر از آن بگذریم به واقع پژوهش درباره هستی را یکسره کنار گذاشته ایم و راه هرگونه دانش فلسفی و علمی را بسته ایم. دانش جوهر شناسی در صدد است چیزهای واقعی در کل قلمرو واقعیت را بشناسد، بنابراین باید پژوهش کنیم که جوهر چیست.» (۲۳) اگر چه بحث درباره جوهر هرگز در حد این مقال نیست اما بیان تعریف کلی که ارسطو از آن می دهد برای درک بهتر مسئله ضروری است.

ارسطو می گوید: «نخستین موجود که نه فلان موجود است بلکه به نحو مطلق است باید جوهر باشد.» (مابعد ۲۸ الف ۱۰۲۸) اما این جوهر را در کجا باید جست؟ پاسخ آن است که «جوهر به آشکارترین نحو در اجسام وجود دارد.» (ما بعد ۹ ب ۱۰۲۸)

گذشت که جوهر وجود نخستین است و وجود نخستین آن وجودی است که مستقل بوده و در چیزی نیست. از این بیان روشن می شود که اولین شرط جوهر بودن، مستقل بودن و در چیزی نبودن است. از همین جمله روشن می شود که جوهر همچنین به چیزی تعلق نمی گیرد و هم بر چیزی حمل نمی شود زیرا این خود نوعی وابستگی است. بنابراین نمی توان آنرا به مثابه وصفی برای چیز دیگر قرار داد. بنابراین وجود نخستین آن چیزی است که نه در چیز دیگر است - آنگونه که مثلا سفیدی در شیء هست - و نه بر چیزی گفته می شود - آنگونه که انسان کلی بر افراد آن حمل می گردد...

بنابراین آنچه بر چیزی گفته شود و در چیزی است مثل دانش که در نفس است و بر چیزی مثلا فیزیک گفته می شود و نیز آنچه بر چیزی گفته نمی شود اما در چیزی است مثل این سفیدی خاص در این شیء خاص، جوهر نیستند. اما آنچه بر چیزی گفته می شود ولی در چیزی نیست مثل انسان کلی، که بدلیل دارا بودن مهمترین شرط جوهر یعنی در چیزی نبودن جوهر درجه دوم یا ثانویه به حساب می آید. اما جوهر راستین آن چیزی است که نه در چیزی است و نه چیزی گفته می شود مانند افراد جزئی انسان. با این وصف معلوم می شود که «جوهر به آشکارترین نحو در اجسام وجود دارد» (ما بعد ۹ ب ۱۰۲۸) از اینجا به بعد ارسطو به بحث درباره حقیقت جوهر اولیه و ثانویه و اعراض می پردازد که تمام ما بعد الطبیعه را شامل می شود.

بنابراین گذشته آشکار شد که ارسطو در دانش حکمت نخستین در صدد فهم حقیقت همه موجودات از آن حیث که هستند می باشد که در واقع بررسی وجود است و وجود واقعی و راستین که بقیه انواع وجود به تبع آن وجود خوانده می شوند وجود مستقل و نخستین یا جوهر است که آن هم در واقع همان علت نخستین اشیاء است.

۴. مسئله موضوع واحد

ارسطو سه تعریف از مابعدالطبیعه ارائه داد: مابعدالطبیعه به مثابه دانش تبیین علل و اصول نخستین اشیاء، مابعدالطبیعه به مثابه دانش بررسی موجود چونان موجود و ما بعد الطبیعه به مثابه دانش بررسی جوهر. بیانهای به ظاهر مغایر او و نیز بعضی مشکلات در مواضعی از مابعدالطبیعه که بدان خواهیم پرداخت که ظاهرا موضوعهای دیگری را برای این دانش مطرح می کند موجب شده است که بعضی گمان برند او خود تصور روشنی از این دانش نداشت و یا در زندگیش در این باره دچار تحول اساسی شد. بسیاری نیز در فهم آنچه او موضوع این دانش می دانست مرتکب اشتباه شدند و موضوعهایی را برای مابعدالطبیعه ارسطو ذکر کردند که او نه تنها به چنین اموری قائل نبود بلکه بسیار کوشید تا چنین بدفهمی هایی صورت نگیرد. به همین جهت ذکر و بررسی بعضی از بزرگترین انحرافات در فهم موضوع فلسفه در نظر ارسطو ضروری است. وی در کتاب ششم ما بعد

الطبیعه می نویسد: «اما دانش نخستین به چیزهای جدا از ماده و چیزهای نامتحرک می پردازد.» (ما بعد ۱۷ الف ۱۰۲۶)

این عبارت و موارد مشابه آن (ما بعد ۱۳ ب ۱۰۶۴ و ۲۹ الف ۱۰۶۴ و نیز کتاب درباره نفس ۱۵ ب ۴۰۳) موجب شده که بسیاری از شارحان ارسطو و فیلسوفان طول تاریخ در مورد موضوع مابعد الطبیعه دچار بدفهمی شوند بدون اینکه دقت کنند ارسطو در چه زمینه و چه ساحت و شانی چنین سخنی گفته است.

برای مثال اسکندر افرو دیسی می گوید فلسفه جنس است و فلسفه اولی که همان علم الهی است یکی از انواع آن می باشد که موضوعش جواهر نامتحرک نخستین است. (۲۴) اونز (Joseph Owens) نیز می نویسد که در تفکر فلسفی یونان موجود بما هو موجود در نهایت با جوهر مفارق یکی انگاشته شد. (۲۵) همچنین ژیلسن قائل است: «موجود بما هو موجود تنها شامل عالم مفارقات یعنی محرک اول و محرکهای نامتحرک دوم می شود و جواهر محسوس خارج از حیطة موجود بما هو موجود قرار می گیرند.» (۲۶)

اما واقعیت آن است که ارسطو در کتاب ششم و موارد دیگر نمی گوید که موضوع ما بعد الطبیعه منحصرًا موجودات مفارق است به این معنا که موجودات غیر مفارق و مادی در دایره موضوع این دانش قرار نمی گیرد بلکه بحث ارسطو در آنجا این است که دانشهای نظری و عملی را طبقه بندی کند. او ابتدا پس از بحث از موضوع دانش طبیعی و ریاضی به این نتیجه می رسد که: «از آنجا که دانش طبیعی نیز اتفاقاً به جنسی از موجود می پردازد (زیرا پژوهش آن درباره گونه ای جوهر است که مبدا حرکت و سکون در خودش یافت می شود)، آشکار است که دانشی است نظری نه عملی و سازنده ... پس دانش طبیعی گونه ای از دانش نظری خواهد بود. اما نظر در آن گونه موجود که می تواند به حرکت آید.» و سپس درباره دانش ریاضی می نویسد: «برخی از دانشهای ریاضی نیز به چیزهای نامتحرک می پردازد اما چیزهای نامتحرکی که احتمالاً جدای از ماده نیستند بلکه در ماده اند.» (ما بعد ۱۵ الف ۱۰۲۶ و ۲۸-۱۹ ب ۱۰۲۵)

تا اینجا معلوم می شود که شناخت امور متحرک موضوع دانش طبیعی و نیز شناخت امور نامتحرک همراه ماده محور دانش ریاضی است. اما امور نامتحرک و غیر مادی چه؟ بشر هرگز نمی تواند از شناخت اینها کناره جوید، بنابراین دانشی باید بررسی این مسائل را برعهده بگیرد. آن دانش کدام است؟ آشکار است که «اگر چیزی وجود دارد که ابدی، نامتحرک و جدای از ماده است، روشن است که شناخت آن کار دانش نظری است.» (ما بعد ۱۰ الف ۱۰۲۶) ولی از میان دانشهای نظری کدامیک می تواند اینکار را انجام دهد؟ «اما مطمئناً کار دانش طبیعی نیست (زیرا فیزیک با چیزهای طبیعی متحرک سر و کار دارد)، کار دانش ریاضیات نیز نیست (زیرا به اموری که همراه

ماده است می پردازد). (ما بعد ۱۲ الف ۱۰۲۶) با این حساب چه باید کرد؟ پاسخ ارسطو آن است که تنها یک دانش صلاحیت پرداختن به این امور مفارق و نامتحرک را دارد و آن حکمت نخستین است. زیرا اولاً این دانش از همه امور، مادی و نامادی، متحرک و نامتحرک و... بحث می کند زیرا موضوع آن مطلق وجود است: «اما دانش نخستین به چیزهای جدا از ماده و چیزهای نامتحرک می پردازد زیرا وظیفه آن بررسی و نگرش درباره موجود چونان موجود است» (ما بعد ۳۱ الف ۱۰۲۶) و ثانیاً ما بعد الطبیعه از علل نخستین سخن می گوید و از آنجا که امور الهی و مفارق و نامتحرک جزء علل نخستین اند در این دانش مورد نظرند. بنابراین در این قسمت مابعد الطبیعه ارسطو در صدد ارائه موضوع کلی و شامل این دانش نیست و نمی خواهد بگوید که موضوع حکمت تنها امور مفارق است، بلکه مقصود او این است که اگر قرار باشد این امور دردانشی بررسی شود بی شک شایسته ترین علم حکمت است.

عجیب است که بسیاری گمان کرده اند در نظر ارسطو موضوع مابعد الطبیعه منحصرأ امور مفارق است، چنانکه گویی نه تنها شان کلام وی را در این قسمت درک نکرده اند بلکه حتی سایر بخشهای مابعد الطبیعه را مورد توجه قرار نداده و به طور کلی فراموش کرده اند زیرا اگر قرار باشد در چهار چوب فلسفه ارسطو از میان محسوسات و امور مادی و متحرک و معقولات و امور غیر مادی و نامتحرک یکی را منحصرأ به عنوان موضوع دانش حکمت نخستین انتخاب کنیم اشیاء مادی شایسته تراند زیرا فلسفه از وجود نخستین بحث می کند و جوهر وجود نخستین است و «جوهر به آشکارترین نحو در اجسام وجود دارد» (ما بعد ۹ ب ۱۰۲۸) و اساساً شرط اصلی جوهر بودن «این خاص» بودن است.

این فهم نادرست از مابعد الطبیعه علاوه بر تفکر قرون وسطا و بخصوص فلسفه جدید غرب در فلسفه اسلامی نیز اتفاق افتاد. استعمال واژه الهیات بجای فلسفه اولی اگر نشانگر تلقی نادرست از موضوع این دانش نباشد لا اقل موجبات چنین فهم غلطی را فراهم کرد و حتی تلاش بعدی برای تمایز قراردادن بین دانش الهیات بالمعنی الاعم و الهیات بالمعنی الاخص نیز نتوانست این معضل را حل کند. پرسشی که در اینجا مطرح است این است که حکمای مسلمان و در صدرشان ابن سینا این حقیقت را بخوبی فهمیده و بیان کردند که موضوع فلسفه هرگز صرفاً مسائل الهی نیست بلکه مطلق وجود می باشد. ابن سینا کاملاً متوجه بد فهمی های رایج از موضوع ما بعد الطبیعه بوده و به همین خاطر در ابتدای الهیات شفا پیش از آنکه بگوید موضوع فلسفه چیست در فصل اول از مقاله اول به طور مفصل بحث می کند که موضوع فلسفه چه چیز نیست و به خوبی توضیح می دهد که چرا خداوند موضوع این دانش نبوده بلکه از مسائل آن است اما با این حال این دانش را الهیات می خواند و حتی قائل است که عنوان ما قبل الطبیعه مناسبتر از مابعد الطبیعه است زیرا موضوع این

دانش امور مفارق و الهی است که از لحاظ رتبه پیش از عالم ماده قرار دارند. پس از او نیز متفکران مسلمان این دانش را الهیات خواندند، منتها چون موضوعش کل وجود بود قید اعم را نیز به آن اضافه کردند و در مقابل قسمتی که فقط از خداوند و صفاتش سخن می گفت را الهیات بالمعنی الاخص نامیدند.

وجه تسمیه الهیات بالمعنی الاخص بر بحث خداشناسی کاملاً قابل قبول و واضح است اما عنوان الهیات برای مباحث فلسفه اولی چه توجیهی دارد زیرا موضوع آن که فقط خدا و امور مفارق نیست بلکه مطلق وجود است؟!

متفکر شهید استاد مرتضی مطهری در این باره می گوید که وجه تسمیه الهیات بالمعنی الاخص کاملاً واضح است اما اینکه چرا فلسفه اولی را الهیات بالمعنی الاعم می گویند مورد سوال است. وی سپس چندین قول را در توجیه این عنوان ذکر می کند؛ اول اینکه: «ممکن است گفته شود این که همه فلسفه اولی را حکمت الهی یا الهیات می نامند- در مقابل حکمت طبیعی و ریاضی- صرفاً از باب تسمیه کل به اسم جزء است یعنی از آن نظر که بخشی از مباحث این علم درباره خدا، صفات و افعال الهی است. اما خود حکمای اسلامی که این اصطلاح را قراردادند این نظر را نمی پذیرند. نظردوم این است که غلط تاریخی مشهور فهم ماوراءالطبیعه از مابعدالطبیعه باعث شده که بعضی گمان کنند موضوع این دانش امور الهی و مجرد است که در این صورت فلسفه اولی که دو بخش است: الهیات بالمعنی الاخص و بالمعنی الاعم؛ بخش اولش به درستی به این نام خوانده شده زیرا از مسائل الهی در آن سخن گفته می شود اما بخش دوم آن به غلط و بر اساس یک اشتباه تاریخی به این عنوان نامیده شده است.» وی بدون اینکه منکر این غلط تاریخی شود قول سومی ذکر می کند مبنی بر این که موجودات سه قسمند: یا هم به حسب خارج و هم به حسب ذهن مادی اند و یا از نظر خارج مادی ولی از نظر ذهن مادی نیستند و یا هم از جهت خارج و هم از جهت ذهن بی نیاز از ماده اند. دو قسم اول به ترتیب دانش طبیعی و ریاضی را شکل می دهند و دانشی که غیر مشروط به ماده است الهیات نامیده می شود. «از نظر این فلاسفه الهی نامیده شدن فلسفه اولی معنا و اصطلاح خاصی است غیر از معنا و اصطلاحی که مباحث خاص مربوط به خدا برطبق آن، الهیات نامیده می شوند. لفظ الهیات در این مورد به اشتراک لفظی اطلاق می شود و بدین خاطر می گویند الهیات به معنای اعم و الهیات به معنای احض. بدیهی است که اطلاق یک لفظ به دو معنا که یکی از دیگری اعم باشد جز به اشتراک لفظی نخواهد بود. اطلاق لفظ الهیات به مباحث الهیات بالمعنی الاخص وجه روشنی دارد: مباحث این فن همه مربوط به خدا و صفات خدا و عقول و بالاخره امور مجرد از ماده یعنی امور مبرا و منزله و به اصطلاح «بشرط لا» از ماده است، اما اطلاق «الهیات» به مباحث فلسفه اولی به اعتبار دیگری است و آن این است که این امور غیر

مشروط یعنی «لابشرط» آزماده است. احیانا اگر گفته شود که فلسفه اولی درباره امور (مجرده) بحث می کند باز همین معنا مورد نظر است یعنی امور مشروط به ماده نه امور مشروط به غیر مادی بودن. وجود این دو اصطلاح در کلمه «الهی» و هم در کلمه «مجرد» نباید ما را به اشتباه بیانازد.» (۲۷) اما استعمال این اصطلاح برای دانش فلسفه اولی بسیاری را به اشتباه انداخته و می اندازد ویکی از بزرگترین موانع عدم فهم صحیح موضوع مابعدالطبیعه است که به انکار اصل آن منتهی می شود.

باری درباره موضوع فلسفه در نظر ارسطو باید گفت اگر او ما بعدالطبیعه را دانش امور مفارق و در صدر آنها خداوند می داند یا به جهت آن است که چون این امور نامتحرک و نا مادی است و دانش طبیعی و ریاضی نمی توانند از آن بحث کنند؛ پس تنها دانشی که شایسته بررسی این موضوعات است حکمت نخستین می باشد. زیرا این دانش از مطلق وجود و علل اولی سخن می گوید. جهت دیگر آن است که چون این دانش از مطلق وجود بحث می کند و چون امور مفارق و الهی برترین موجوداتند مابعدالطبیعه با عنوان اشرف موضوعاتش دانش الهی نام گرفته زیرا: «تنها جوهر حقیقی نخستین و مطلقا موجود خداوند است و خداوند در بالاترین مرتبه است. اوست موجود بماهو موجود واقعی که مابعدالطبیعه در جستجوی آن است. مفهوم خدا موضوع، هدف و انگیزه همه ما بعدالطبیعه ارسطوست (وبه این معنا) مابعدالطبیعه برای ارسطو الهیات است.» (۲۸)

با این حال ارسطو موضوع مابعدالطبیعه را تنها یک چیز می دانست: مطلق وجود و اگر از امور مفارق و خداوند هم در این علم بحث می شود از این جهت است.

بعضی دیگر از محققین چون نتوانستند اختلاف و تعارض ظاهری گفتار ارسطو را حل کنند قائل شده اند که این دو گانگی مربوط به دو مرحله مختلف از زندگی فکری اوست. ورنر یگر (Werner Jeger) محقق شهیر آلمانی قائل است که ارسطو در دوران آکادمی تحت تاثیر افلاطون موضوع فلسفه را امور مفارق و نامتحرک می دانست اما پس از جدایی از آکادمی و تحت تاثیر گرایش به پژوهشهای تجربی موضوع فلسفه را مطلق موجود قرار داد. (۲۹) اما از گفته های پیشین کاملا روشن می شود که این ادعای نادرستی است. (۳۰)

خلاصه آنکه ارسطو بیانهای گوناگونی درباره مابعدالطبیعه دارد: مابعدالطبیعه به مثابه دانش اصول و علل نخستین، مابعدالطبیعه به مثابه دانش بررسی موجود بماهو موجود و ما بعدالطبیعه به مثابه دانش تحلیل جوهر. و این تعاریف به ظاهر متفاوت به یک تعریف واحد منتهی می شود بدین صورت که شناخت علل نخستین در واقع شناخت وجود نخستین است و معرفت به وجود نخستین همان دانش بررسی جوهر است زیرا جوهر وجود واقعی و نخستین است و وجود نخستین همان علت نخستین است. بنابراین موضوع مابعدالطبیعه یک چیز بیشتر نیست و آن بررسی حقیقت

وجود است و بررسی حقیقت وجود جستجوی وجود حقیقی و نخستین است و پژوهش وجود راستین، تحقیق علل نهایی و آغازین همه موجودات است زیرا وجود آغاز، انتها و حقیقت همه چیز است:

«درواقع آنچه از دیرباز و هم اکنون و همیشه جستجو شده، می شود و خواهد شد و مایه سر گشتگی است این است که موجود چیست؟ و این بدان معناست که جوهر چیست؟ (ما بعد ۲ ب ۱۰۲۸) و جوهر علت نخستین است (مابعد ۲۸ الف ۹۸۳).» (۳۱)

۵. حقیقت تفکر فلسفی

بعضی برآنند که فلسفه ارسطو کاملاً زمینی است نه آسمانی و با این بیان می خواهند بگویند او در همین جهان مادی ماند و نتوانست رسالت واقعی فیلسوف مبنی بر گذر از جهان طبیعی به عالم ماوراء را به انجام رساند. در نظر اینان وظیفه فیلسوف هجرت به آن سوی کائنات و جهانی دور از دسترس آدمیان است و تنها در آنجاست که می توان نظاره گر حقیقت بود زیرا در عالم محسوسات نمی توان به حقیقتی دست یافت. این ایده که ما بعدالطبیعه به ماوراءالطبیعه محدود شود نیز از همین امر ناشی می شود.

واقعیت آن است که این ادعا از جهتی در مورد ارسطو صادق است زیرا او فقط از مسیر محسوسات حقیقت را می جست و درنگاهش موضوع فلسفه و کار فلسفی رفتن به مرحله ای فراتر از امکانات بشری نیست. در نظر او جهان اطراف ما آنقدر حیرت آور است که خاستگاه هر تلاش فلسفی می باشد و برای کنکاش فکری نیاز به عالمی غیر از این جهان نداریم. وانگهی حقیقت را باید در جایی پی گیریم که امکان درک آن برایمان مقدور باشد و این امکان در محدوده ادراکات و تجارب در همین جهان محسوس کاملاً فراهم است و از همه اینها گذشته درک هر امر غیر محسوسی برای ما فقط از طریق امور محسوس ممکن است و همانگونه که در قسمت اول این مقاله بیان شد حکمت به ناچار با حس شروع شده و از آن می گذرد.

همین امر موجب گشته تا بعضی قائل شوند که ارسطو فقط در محدوده طبیعت - آنهم به معنای مادی کلمه - به کار فلسفی می پرداخته و به اصطلاح صرفاً فیلسوف طبیعت بوده است. اینکه وی به تاملات فلسفی در امور طبیعی آنهم به معنای امور مادی و متغیر می پرداخته شکی نیست. به نظر او دانشمند طبیعی فقط به اجزاء مادی اشیاء می پردازد و تبیینی از اشیاء جزئی ارائه می دهد اما فیلسوف طبیعت در پی درکی کلی و جهانشمول از کل عالم طبیعت و علل اساسی و ارتباط اجزاء آن است و به همین جهت به ماده و نیز به صورت می پردازد. در واقع دانشمند دانش طبیعی مثل سایر دانشمندان دانشهای جزئی دیگر به تحلیل اشیاء مادی مشغول است اما فیلسوف طبیعت چون یک فیلسوف کلی نگر است در تلاش است تا درکی فلسفی از کل طبیعت بدست آورد. اما فیلسوف

واقعی که ارسطو آنقدر ارج برایش قائل است و او را از همگان برتر می‌شمارد چنین کسی نیست بلکه شخصی است که درباره همه موجودات از آن حیث که موجودند تأمل می‌کند و به کلی ترین، حقیقی ترین، ضروری ترین و متعالی ترین معرفت ممکن دست می‌یابد و چنانکه اشاره خواهد شد این شخص از همگان به خداوند نزدیکتر است زیرا بیش از دیگران به او شبیه است چون در فلسفه حقیقتی است که فیلسوف را الهی می‌کند. اما آن حقیقت که فلسفه و فیلسوف را تا این درجه بالا می‌برد چیست؟ برای بررسی این مسئله ذکر چند نکته ضروری است. پیش از هر چیز باید دانست که: پاسخ به پرسش از حقیقت فلسفه تنها با ارائه موضوعی و تبیین تعریفی از آن ممکن نیست و تنها با تفلسف است که می‌توان دریافت برآستی فلسفه چیست؟ ارسطو گرچه فلسفه را دانشی در کنار دیگر دانشهای نظری قرار می‌دهد اما هرگز آنها را در یک مرتبه نمی‌داند زیرا حکمت نخستین معرفتی بکلی ممتاز از دیگر دانشهاست چون صرفاً یک دانش نیست بلکه شیوه‌ای از زندگی است، آنهم شیوه‌ی راستین زندگی. فلسفه با تأمل در زندگی آغاز می‌گردد و آنچه ادامه تفکر فلسفی را ممکن می‌کند زندگی عقلانی است و غایت آن نیز زندگی راستین است.

کسانی که به دنیای ارسطویی وارد نشده‌اند و تنها از دورسیمای تفکر او را می‌نگرند گمان می‌کنند که با فیلسوفی روبرویند که به گونه‌ای بی‌روح می‌خواهد تصویری صوری و در عین حال یکپارچه و غیر قابل تغییر از هستی ارائه دهد اما ورود به جهان او چیز دیگری را نشان می‌دهد.

ارسطو فیلسوفی متعصب نیست که تمام تلاشش ارائه نظام فلسفی غیر قابل تغییر و جاودانه باشد بلکه جستجوگری راستین است که خود را تنها کسی می‌داند که در راه تفکر قدم گذاشته، راهی که بی‌پایان است و هر دم امکان تغییر مسیر در آن وجود دارد. او در این راه فقط در پی حقیقت است و برای حقیقت حتی در مقابل عزیزترین کسانی می‌ایستد: «کسانی که ناکسان حتی شایستگی ستودن او را ندارند.» ارسطو به هنگام نقد نظریه مثل افلاطون می‌گوید: «دشواری این تحقیق از آن روست که عزیزان ما نظریه مثل را ابداع کرده‌اند. اما بهتر و ضروری می‌نماید که برای پاسداری از حقیقت هم علی‌الاصول و هم از آن جهت که فیلسوفیم، حتی آنچه را که متعلق به خودماست از ریشه برکنیم. زیرا هنگامی که هم شخص نزد ما عزیز است و هم حقیقت، شایسته است که حقیقت را مقدم بشماریم.» (اخلاق نیکوماخوسی، ۱۷-۱۲ الف ۱۰۹۶) مارتین هیدگر ارسطو را می‌ستود که اول بار فلسفه را به شیوه زیستن تبدیل کرد. او قائل بود ارسطو فلسفه را از همین زندگی عملی روزانه آغاز و با پرسشهایی که از دل همین زندگی برآمده بود ادامه داد و در همین جهان بودن و عمل جستجویش نمود. او برای اول بار فلسفه و زندگی عملی را یکی کرد و با اینکار موجب شد تا فلسفه به نحو مستقیم به هستی بیندیشد و آنرا تجربه کند. در نگاه ارسطو پژوهش فلسفی تاملی است در زندگی و زندگی‌ای است در تامل.

اما اینکه چگونه ارسطو فلسفه را زندگی می‌داند باز می‌گردد به نگرش او به انسان. در نظر وی اگر چه آدمی یک حقیقت یکپارچه است و تمایز مطلق و کاملاً مفارق بین روح و بدن نادرست است زیرا «نفس از بدن جدائی ناپذیراست» (دربارهٔ نفس ۴ الف ۴۱۳) اما نفس دارای مراتبی است که یکی دون دیگری است. او دربارهٔ اجزاء نفس قائل است که بعضی از آنها به «من» نزدیکتر است. به عبارت دیگر اگر چه نفس ما از اجزاء متکثر وقوا و انفعالات و قابلیت‌های بسیار متنوعی تشکیل شده اما در این میان یکی در واقع خود واقعی است و دیگر اجزا مراتب این خود هستند. هر آدمی در درون خود این حقیقت را می‌یابد که یک خود راستین دارد که هر چه به آن نزدیکتر شود به خودش نزدیکتر شده و به رشد و شکوفایی و درعین حال آرامش واقعی می‌رسد، ارسطو قائل است که این من واقعی که حقیقت وجودی هر آدمی را می‌سازد عقل اوست و تمام دیگر اجزای نفس مراتبی از این حقیقت هستند که در واقع باید هماهنگ با خود راستین یعنی عقل باشند: «ما نباید از کسانی پیروی کنیم که به ما اندرز می‌دهند که چون انسانیم باید به فکر چیزهای انسانی باشیم و چون فانی هستیم، دربارهٔ امور فانی بیندیشیم؛ بلکه باید تا جایی که در توان داریم خویشتن را جاودان سازیم. و نهایت کوشش را به کار بریم تا مطابق بهترین چیزی که در ماست زندگی کنیم؛ چیزی که هر چند از حیث مقدار کوچک باشد، از جهت نیرو و ارزش از همه چیز بالاتر است. چنین می‌نماید که این در واقع همان است که هر کس هست. زیرا بخش معتبر و بهتر اوست. بنابراین شگفت خواهد بود اگر او نه زندگی خودش، بلکه زندگی چیزی دیگر را برگزیند. و آنچه پیشتر گفتیم اکنون مصداق دارد، بدین معنا که آنچه خاص هر چیز است به طبع بهترین و خوشایندترین امور برای اوست؛ و از این رو، زندگی بر وفق عقل برای آدمی بهترین و خوشایندترین امور است، زیرا عقل بیش از هر چیزی خود انسان است. پس اینگونه زندگی خوشترین زندگی نیز هست.» (اخلاق نیکوما خوسی ۹ الف ۱۱۷۸-۳۱ ب ۱۱۷۷)

بنابراین در نظر ارسطو حقیقت آدمی عقل اوست و زندگی حقیقی نیز مربوط به بعد حقیقی انسان یعنی عقلش می‌باشد و لذت واقعی هم متعلق به عقل است زیرا «مشاهدهٔ عقلی لذت بخش ترین و بهترین چیزهاست.» (ما بعد ۲۴ ب ۱۰۷۲)

و آدمی وقتی در حال تعقل است و عقلش در فعالیت و فعلیت می‌باشد زنده واقعی است و زندگی راستین دارد و چون نمی‌اندیشد و تفکر نمی‌کند مانند مرده ای است زیرا زندگی حقیقی متعلق به عقل است و «فعلیت عقل زندگی است» (ما بعد ۲۷ ب ۱۰۷۲)

پس اگر زندگی راستین تعقل است و برترین لذت اندیشیدن می‌باشد و اگر خداوند هر چیزی را در نهایت کمال دارد، پس او بالاترین مرتبه تعقل و لذت و کمال را داراست. تعبیر ارسطو در اینباره یکی از زیباترین، عمیق ترین و باشکوه ترین نیایشهای فیلسوفانه به درگاه خداوند است:

«عقل از راه اتحاد با معقول به خودش می اندیشد و خودش نیز در تماس و تعقل آن، معقول می شود، چنانکه عقل و معقول یکی و همان اند زیراپذیرای معقول و جوهر عقل است. اما هنگامی فعالیت می کند که دارای معقول است. بنابراین این دارندگی بیشتر از آن پذیرندگی گمان می رود که در خور عقل الهی است؛ و مشاهده عقلی نیز لذتبخش ترین و بهترین چیز است. اکنون اگر خدا همیشه در آن حال خوشی است که ما گهگاه در آنیم شگفت انگیز است. ولی حال او چنین است. زندگی نیز از آن اوست. زیرا فعلیت عقل زندگی است و او فعلیت است. اما فعلیت با لذات او زندگی بهترین و جاویدان است. از اینجاست که می گوئیم خدا زنده، جاویدان و بهترین است چنانکه زندگی جاودانه و هستی پیوسته از آن خداست. زیرا خدا این است.» (ما بعد ۳۱-۲۱ ب ۱۰۷۲)

و چون «عقل»، «من» واقعی ماست و همان است که هر کس هست (اخلاق نیکو، خوسی ۳۱ ب ۱۱۷۷) و در عین حال «در میان پدیده ها خدایی ترین است» (ما بعد ۱۵ ب ۱۰۷۴) پس هر کس به «خود» که «عقل» اوست نزدیک شود به «خدایی ترین» پدیده نزدیک شده بنابراین انسان با گرایش به عقلش به خود و در نتیجه به خدا می گراید و فلسفه چون بالاترین مرتبه تعقل است الهی ترین دانش می باشد و فیلسوف شبیه ترین آدمیان است به خداوند و انتخاب فلسفه انتخاب راه واقعی سعادت است زیرا: «فلسفه گزینش راه راستین زندگی است.» (ما بعد ۲۴ ب ۱۰۰۴)

پی نوشتها:

۱. ارسطو قائل است که علاوه بر این در یادگیری حس شنوایی ضروری است زیرا در آموزش، کلمات که نماد معانی اند نقش اصلی را ایفا می کنند. بنابراین برای تعلیم وجود سه امر ضروری است: احساس، حافظه و شنوایی.
2. Bolton, R., Aristotle's Method in Natural Science, Physics I – In L. Judson (ed) .Aristotles Physics: A Collection of Essays (Oxford. Clarendon Press) .(1-29).1991
3. Aristotle's Metaphysics, A Revised Text with Introduction and Commentary, by W.D. Ross, Oxford at the Clarendon Press, 1981, vol:1, 116
4. Routledge Philosophy GuideBook to: Aristotle and the Metaphysics, Vasilis Politis, Routledg Press, 2004, 37
5. Aristotle by W.D. Ross, Methuen, London . 1964 .155
۶. فلسفه چیست؟ دکتر رضا داوری اردکانی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۴، صفحه ۲۴.

۷. اینکه این ویژگی فلسفه یعنی آزاد بودن مطلق آن مثبت است یا منفی بحثی دیگر است چنانکه بعضی متفکران برآنند این خصوصیت نقطه آغاز خودسری و نفس پرستی و طغیانگری است که در تفکر فلسفی یونان بالقوه وجود داشته و با رسیدن فلسفه به واپسین مرحله خود در دوران مدرن به اوج رسیده است و اساساً بخاطر همین ویژگی بود که از همان ابتدا عرفان و کلام با فلسفه مخالفت می کردند زیرا فلسفه خود را از همه چیز مستغنی می دانست

و با این ویژگی روحیه طغیان و استقلال را در آدمی می پروراند چراکه بشر می خواست با فلسفه خودش و به تنهایی وبدون توسل به وحی یا هر چیز دیگری به حقیقت چنگ بزند.

«بنابراین فلسفه چون از ابتدا در صدد پوشاندن عجز و فقر ذاتی بشر بود غریبزدگی است ... با این همه اگر چه بشر در تاریخ فلسفه و با فلسفه بسیار مغرور شده است تا جایی که فلسفه را هم انکار می کند اما با اینحال فلسفه یکی از ارکان تفکر است و کسی تفکر را خوار می شمارد که با آن بیگانه باشد»

(فلسفه چیست؟ رضا داوری ادرکائی، بخش اول و مقدمه). و نیز رک به: - فلسفه در بحران، رضا داوری

اردکائی، امیر کبیر، تهران، ۱۳۷۳

- فلسفه و بحران غرب، داوری و دیگران، هرمس، تهران، ۱۳۷۸

-What Is Philosophy - Martin Heidegger, Translated by William Kluback and Jean T. Wilde New York: Twayne Publishers Inc, 1958

-What Is Called Thinking? Martin Heidegger Translated by F.D. Wieck and J.G. Gray, New York, 1968

۸. الهیات من کتاب الشفا تالیف شیخ الرئیس ابن سینا، تحقیق آیه الله حسن زاده آملی مرکز انتشارات اسلامی

حوزه علمیه قم، قم، ۱۳۷۶، صفحه ۲۵.

۹. عنوان مابعدالطبیعه (Metaphysics=τὸν μετὰ τὰ φυσικὰ) (آنچه پس از طبیعت قرار دارد) نامی

است که اول بار آندرونیوکوس رودسیایی (Andronicus of Rhodes) بر قسمتی از آثار ارسطو که بعد از آثار متعلق به فیزیک بود و درباره چیز معینی بحث نمی کرد بلکه تمام موجودات را از آن حیث که موجود اند بررسی می نمود قرار داد. این نام بعدها موجب اشتباهات وانحرافات بزرگی در فهم اصل دانش حکمت نخستین گشت و کسان بسیاری آنرا با ماوراءالطبیعه و یا ما قبل الطبیعه که مراتب جهان هستی می باشند یکی انگاشتند.

۱۰. کلمه یونانی (αἰτιον) که غالباً به علت ترجمه می شود بر چیزی دلالت می کند که چیز دیگر مدیون و وابسته به آن است. (هایدگر، پرسش از تکنولوژی، ترجمه شاپور اعتماد، ارغنون ۱، ۱۳۷۳، ص ۴). «وجه وصفی آن یعنی (αἰτιος) به معنای «مسئول برای» است. به ویژه آنجا که شخصی را به سبب کارهای بدی که انجام داده است مسئول و مقصر بدانند و سرزنش کنند. در جمهوری افلاطون مرد روحانی که فرمان لاکسئوس را ابلاغ می کند در پایان می گوید «مسئولیت از آن انتخاب گر است، خدا بی تقصیر αὐαπιος است.» (نظریه صورت در فلسفه ارسطو، مهدی قوام صفری، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۸۲، ۹۹)

11. Aristotle and Metaphysics, Vasilis Politic, 26

بارنز نیز در ترجمه خود از مابعدالطبیعه Explanation را بر Cause ترجیح داده است. رک:

The Works of Aristotle (Two Vols) in Great Books of the Western World, vols.8 and 9, William Benton Publisher, Encyclopedia Britannica, INC. 1952

J. Barnes (ed): The Complete Works of Aristotle (Princeton, 1984).

۱۲. نظریه صورت در فلسفه ارسطو، مهدی قوام صفری، ۱۰۱.

۱۳. صدرالمتالهین می گوید نسبت اصل امتناع تناقض به سایر بدیهیات و تمام معارف و شناختها و ادراکات مانند نسبت واجب الوجود به ممکن الوجود است. زیرا همانگونه که ممکنات در وجود وهستی خود محتاج واجب اند و اگر لحظه ای عنایت خود را از موجودات برگیرد همه نیست و نابود می شوند؛ همین طور اگر اصل امتناع تناقض نباشد دیگر هیچ شناختی نخواهد بود.

۱۴. غیر قابل اثبات منطقی بودن به این معناست که اگر منطقاً بخواهیم مثلاً اصل امتناع تناقض را ثابت کنیم ممکن نیست زیرا استفاده از هر مقدمه ای مسبوق به پذیرش قبلی این اصل است. ارسطو حتی می گوید نه تنها بیان

قضیه بلکه ادای حتی یک کلمه با معنا و مورد قصد بدون پذیرش و وجود ضروری آن ممکن نیست. اما قابل اثبات بودن به معنای تنبه و بیداری نسبت به آن، ممکن هست. چنانکه خودارسطو برای این مقصود بیانی ارزشمند دارد. رک به مابعدالطبیعه کتاب چهارم، فصل چهارم.

۱۵. انیشتین اعتقاد داشت که اندیشه های متافیزیکی را نمی توان کنار گذاشت بدون آنکه اندیشیدن را کنار بگذاریم: «ما باید مکان واقعی متافیزیک را در علم و فلسفه بیابیم و با حذف مفاهیم متافیزیکی رشد خود را به عقب نیندازیم.» تحلیلی از دیدگاههای فلسفی فیزیکدان معاصر، دکتر مهدی گلشنی، نشر و پژوهش فرزانه، تهران، ۱۳۸۰، صفحه ۱۲۰.

۱۶. حتی کسانی که فائند مابعدالطبیعه ارسطویی از وجود دور شده و به موجود پرداخته این طرح را به عنوان بهترین مسیر نزدیک شدن به وجود می شمارند:

«این فرمول کلاسیک (موجود بما هوموجود) دقیقاً وضعیت نقطه آغاز را هدف می گیرد. در واقع درباره موجود می پرسد نه درباره وجود اما از آنجا که موجود را تنها از حیث اینکه موجود است یعنی در کلی ترین شکل آن در نظر دارد، پس با واسطه- با فراگذشتن از موجود- درست به همانگونه وجود را هدف می گیرد. زیرا گذشته و فراتر از هر گونه محتوای ویژه ای این تنها وجه مشترک همه موجودات است. بنابراین این فرمول را بدون تکلف می توان پذیرفت. البته در واقع بسیار صوری است اما در نوع خود بی رقیب است... ارسطو در کتاب متافیزیک خود مسئله هستی را در واقع خیلی زود به مسائل فرعی ویژه محدود و در قالب مقولات معینی ختم کرده بود مثلاً به جوهر، صورت، ماده، قوه و فعل. اما پیش از همه این گونه تخصیص ها که درست در هنگام پرداختن به مسئله به میان می آیند- برای اینکه نگوییم در راه حل آن- وی خود مسئله را به چنان نحوی تعین بخشیده بود که می توان آنرا الگو دانست و حتی امروز نیز از زایندهگی تمام نشدنی برخوردار است.» (بنیاد هستی شناختی، نیکلای هارتمان، ترجمه شرف الدین خراسانی (شرف) هرمس با همکاری مرکز بین المللی گفتگوی تمدنها، تهران، ۱۳۸۳ از صفحه ۶۸-۷۱)

هیدگر نیز معتقد بود که ارسطو مسئله وجود را، حتی بهتر از افلاطون درک کرده و بیان نموده است. برای اطلاع از نظر او بنگرید به:

-Phenomenological Interpretations of Aristotle - Martin Heidegger, Translated by Richard Rojcewicz, Indiana University Press, 2001

۱۷. ابن سینا در الهیات شفا برای تبیین اعتبارات مختلف یک شیئی تلاش بسیاری می کند تا روشن سازد که ما می توانیم حقایق را بدون هیچگونه قیدی تصور کنیم و اساساً این نوع اطلاق است که موضوع مابعدالطبیعه را ممکن می کند. رک: الهیات شفا، مقاله پنجم. فصل اول و نیز کاوشهای عقل نظری، مهدی حائری یزدی، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۰.

۱۸. بحث در مابعدالطبیعه ژان وال، یحیی مهدوی و همکاران، ۱۳۸۰ خوارزمی، تهران، صفحه ۷۳.

۱۹. منطق ارسطو حقیقه و قدم له الدكتور عبدالرحمن بدوی، و كاله المطبوعات (الکویت). دارالتعلم (بیروت، لبنان) طبعه الاولى، ۱۹۸۰ جز دوم.

20. Aristotle and Metaphysics, Vasilis Politic, 10-12, 103-110, 188-1930

۲۱. نظریه صورت در فلسفه ارسطو، مهدی قوام صفری، ۳۹.

۲۲. بنیاد هستی شناختی، نیکلای هارتمان، ۹۲.

۲۳. نظریه صورت در فلسفه ارسطو، مهدی قوام صفری، ۴۰.

24. The Doctrine of Being in Aristotelian Metaphysics By Joseph Owens, Third Edition, Revised, 1978, Toronto Canada 10-12

25. Ibid p:67

۲۶. روح فلسفه قرون وسطا، اتین ژیلسن، علیمراد داودی، انتشارات علمی فرهنگی، صفحه ۹۸.

۲۷. شرح منظومه (مختصر) انتشارات صدرا، ۱۳۷۸، از صفحه ۳۰۱-۲۹۳.

۲۸. رک: مقدمه ترجمه متافیزیک، شرف الدین خراسانی حکمت، ۱۳۷۹ صفحه دوم. به نقل از شوگلر فیلسوف

ارسطو شناس شهیر آلمانی

29. Jaeger Werner, Second Edition, 1948, Aristotle, Fundamentals of the History of His Development, English Translation with the Authors Corrections and Additions: Richard Robinson, Oxford p: 228.

۳۰. اساس ادعای یگر مبنی بر دوگانه بودن نظام فکری ارسطو آنگونه که وی و به خصوص پس از او، گراهام

ترسیم می کند صحیح نیست. اما بنابه فرض وجود چنین امری، این مسئله در مورد موضوع مابعدالطبیعه و تلقی

ارسطو از این معرفت صادق نیست زیرا همانگونه که در اینجا بیان شد ارسطو تنها یک موضوع برای این دانش قائل

است.

۳۱. برای مطالعه بیشتر درباره ماهیت فلسفه اولی در اندیشه ارسطو بنگرید به:

Irwin. T.M., Aristotles Discovery of Metaphysics, Review of Metaphysics 31.210-29(1997)

Merlan P., From Platonism to Neoplatonism, the Hauge, 1960

Owen G.E.L. a Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle, in During and Owen, Aristotle and Plato in Barnes, Articles 3

Leszl, W., Aristotle's Conception of Ontology, Padua, 1975.

Aristotle Critical Assessments, Edited by Lloyd P., Gerson volume 1, Logic and Metaphysics .