

امکان علم کلی به موجودات در نظر ارسطو (چهار دشواری نخست کتاب بقای مابعدالطبیعه)

امیر مازیار*

چکیده

ارسطو در چهار دشواری نخستین کتاب بقا به بحث از امکان یک علم کلی به موجودات پرداخته است. در این مقاله به رفع ابهام از صورت این دشواری‌ها پرداخته شده و نشان داده شده است که عمده‌ی این دشواری‌ها ناظر به علم کلی افلاطون (دیالکتیک) هستند. ارسطو منتقد امکان «دیالکتیک» افلاطونی است و علم «موجود بما هو موجود» را به عنوان بدیلی برای آن پیشنهاد می‌کند.

کلیدواژه‌ها

علم کلی، موجود بما هو موجود، مبادی نخستین، دیالکتیک

* دانشجوی دکتری فلسفه‌ی هنر دانشگاه علامه طباطبائی



آیا امکان آن هست که علمی کلی به همه‌ی موجودات داشت؟ گاهی مابعدالطبیعه را چنین علمی می‌دانند که واضع آن ارسطوست و ظاهراً کانت را اولین فیلسوفی معرفی می‌کنند که از امکان مابعدالطبیعه پرسش کرده است و در فلسفه‌ی استعلایی خویش سعی نموده است به این پرسش پاسخ بگوید. در این‌جا با صحت و سقم این اقوال کاری نداریم. اما خود ارسطو در آغاز *مابعدالطبیعه* به نوعی دیگر، و البته به شیوه‌ای غیر استعلایی، بحث امکان چنین علمی را طرح کرده است. این بحث در چهار دشواری [آپوریا] تحت کتاب *بنا* طرح شده است. آپوریاهای کتاب *بنا* نوعی قیاس جدلی الطرفین هستند که در هر کدام از آن‌ها بر نهاد و برابر نهادی طرح می‌شود و آن‌گاه مشکلات پیش‌روی هر دو طرف ذکر می‌شود. برخی از مفسران دشواری‌ها را صرفاً نوعی تمرین ذهنی پیش پا افتاده و مبتنی بر مغالطات آشکار معرفی کرده‌اند اما تحلیل ما از چهار دشواری نخست کتاب *بنا* مؤید این نظریه نیست. تحلیل ما نشان می‌دهد که فکر تأسیس یک علم کلی به موجودات دست کم به افلاطون باز می‌گردد و «دیالکتیک» افلاطون چنین هدفی را دنبال می‌کند. اما ارسطو «دیالکتیک» را ناممکن می‌داند و دشواری‌های چهارگانه‌ی مذکور حاوی عمده‌ی اشکالات منطقی ارسطو بر نظر افلاطون و افلاطونیان بوده و هم‌چنین زمینه‌سازی برای طرح تصویر مقبول خود ارسطو از یک علم کلی است؛ علمی که به لحاظ منطقی ممکن باشد. در این مقاله ابتدا تفسیری از صورت مسایل طرح شده در دشواری‌ها آمده است و سپس به زمینه و پیشینه‌ی آن‌ها پرداخته شده و در نهایت پاسخ پیشنهادی ارسطو برای آن‌ها به اجمال طرح شده است.

پژوهش ارسطو در کتاب *آلفای مابعدالطبیعه* نشان داده است که علم از آگاهی به مبادی و علل امور حاصل می‌آید (*آلفا*، ۱، ۹۸۱، آ، ۳۰-۲۵). و حکمت، علم به علل و مبادی خاصی است (۹۸۲، آ، ۱)؛ چرا که انسان‌ها کسی را حکیم می‌نامند که جامع‌ترین، دشوارترین، دقیق‌ترین، تعلیم پذیرترین و فائق‌ترین علم را داشته باشد، علمی که صرفاً به خاطر خود پژوهیده شود نه به خاطر چیز دیگر (ویژگی‌های شش‌گانه‌ی حکمت در *آلفا*، ۲، ۹۸۲، آ، ۳۰-۲۵).





ارسطو نشان می‌دهد که چنین معرفتی از آن کسی است که به مبادی و علل «نخستین» علم دارد (۹۸۲، آ، ۲۰ تا ب، ۱۰). این علل و مبادی نخستین، علت جوهر یا ذات، ماده یا زیر نهاد، منشأ تغییر و غایت یا خیر هستند (آلفا، ۳، ۹۸۳، آ، ۲۵-۳۰)؛ یعنی چهار علت صوری، مادی، فاعلی و غایی که در کتاب طبیعیات ارسطو مورد بحث قرار گرفته‌اند (طبیعیات، کتاب دوم، ۳ و ۷). پژوهش ارسطو در سرتاسر کتاب *آلفا* نشان داده است که پژوهش‌گران پیشین خارج از این چهار علت، علت دیگری را طرح نکرده‌اند - گذشته از این‌که هیچ کدام از ایشان این چهار علت را به درستی و در کنار هم نیز به کار نبرده بودند.

نخستین دشواری‌های کتاب *بتا* مربوط به همین علمی است که به نخستین علل و مبادی می‌پردازد. ارسطو پس از بیان تعریف کلی حکمت و تلاش پیشینیان در جهت یافتن آن در کتاب *آلفا*، حال به نحو دقیق‌تر به چیستی علم مورد جست‌وجوی خود می‌پردازد.

۲- دشواری نخست

«نخست با نظر به آنچه در ابتدا ذکر کردیم، آیا به یک علم مربوط است که به تحقیق در همه‌ی انواع علل بپردازد یا بیش از یک علم؟ چگونه ممکن است که شناخت مبادی به یک علم مربوط باشد اگر که مبادی متضاد نباشند؟» (بتا، ۲، ۹۹۶، آ، ۱۸-۲۰)

مراد ارسطو از «آنچه در ابتدا ذکر کردیم» مباحث کتاب *آلفاست*. چنان‌که گفتیم ارسطو در کتاب *آلفا* این بر نهاد را وضع کرده بود که «حکمت» علم به علل و مبادی نخستین است. اما در این‌جا همین بر نهاد مورد پرسش قرار گرفته است. ظاهراً فرضی که موجب طرح این دشواری شده، بدین صورت است:

۱. اگر تحقیق در همه‌ی مبادی نخستین به علم واحدی مربوط باشد، این مبادی باید متضاد باشند؛

۲. مبادی نخستین متضاد نیستند؛

نتیجه: ممکن نیست علم واحدی به همه‌ی آن‌ها بپردازد.

اما ملازمه‌ی «تضاد مبادی» با «امکان علم واحد» چیست؟ ارسطو در



فقره‌ی مهمی از تحلیلات ثانوی منظور خود را از علم واحد توضیح داده است:

«علم واحد آن علمی است که به جنس واحدی می‌پردازد؛ یعنی به همه‌ی آن چیزهایی که از اصل‌های نخستین آن جنس تشکیل شده‌اند و بخش‌های آن جنس باشند یا عوارض ذاتی آن. ولی در مقابل یک علم، هنگامی با علم دیگر متفاوت است که مبادی آن‌ها نه منشأ مشترکی داشته باشند و نه از یکدیگر ناشی شده باشند.» (۸۷، آ، ۳۸-۴۰)

پس یک علم تا آن‌جا که وحدت جنسی داشته باشد و به مبادی و عوارض جنس خاص خود بپردازد واحد است. حال باید پرسید نسبت «مبادی متضاد» با «وحدت جنسی علم» چیست؟

در این‌جا آموزه‌ی کتاب مقولات روشن‌گر است. امور متضاد جنس واحدی دارند (۱۴، آ، ۱۶-۱۵) و به همین جهت پژوهش در باب اضداد همواره، بر عهده‌ی علم واحد است (مابعدالطبیعه، ۱۰۰۴، آ، ۹ و ۱۰۵۹، آ، ۲۲). حال ملازمه‌ی «مبادی متضاد» با «امکان علم واحد» روشن می‌شود: اگر مبادی ما متضاد باشند، جنس واحدی خواهند داشت و جنس واحد، وحدت مورد نیاز برای علم را حاصل می‌آورد. اما مبادی نخستین متضاد نیستند، پس چگونه ممکن است علم واحد به همه‌ی آن‌ها بپردازد؟ این امر مخالف آموزه‌ی ارسطو در باب وحدت علم واحد بود مگر این‌که مبادی نخستین در واقع متضاد باشند (که این امر ممکن نیست، زیرا در این صورت به مبدأ دیگری تعلق خواهند داشت و نخستین نخواهند بود) یا از هم ناشی شده باشند (که باز به جهت نخستین بودن این مبادی غیر ممکن است)، پس ما با یک پرسش جدی روبرویم: آیا تحقیق در همه‌ی مبادی نخستین بر عهده‌ی علم واحدی است؟

ارسطو در ادامه‌ی دشواری نخست، که در واقع خود دربردارنده‌ی چندین دشواری است، اشکال دیگری را نیز در باب این‌که علم واحد به همه‌ی مبادی نخستین بپردازد طرح می‌کند:

«افزون بر این، بسیاری از چیزها هستند که همه‌ی مبادی به آن‌ها تعلق نمی‌گیرند؛ چرا که چگونه ممکن است که مبدأ تغییر یا ماهیت خیر برای امور



تغییرناپذیر موجود باشد؟ چرا که هر چیز که فی‌نفسه و به واسطه‌ی ماهیت خاص خودش خیر است، هم غایت است هم علت؛ به این معنا که اشیای دیگر به جهت آن، هم به وجود می‌آیند و هم هستند و از آن جهت که غایت یا غرض، غایت یک فعل است و همه‌ی افعال مستلزم تغییرند. بنابراین در مورد امور تغییرناپذیر نه ممکن است که این مبدأ موجود باشد و نه ممکن است که یک خیر فی‌نفسه وجود داشته باشد. به این دلیل است که در ریاضیات هیچ چیزی با این نوع علت اثبات نمی‌شود و هیچ برهانی از این نوع که، به این دلیل بهتر است یا بدتر است وجود ندارد.» (۹۹۶، آ، ۲۱-۳۰)

بیان ارسطو روشن است. بسیاری از موجودات دارای همه‌ی مبادی نیستند و گواه این مسئله امور تغییرناپذیرند که فاقد علت غایی و علت حرکتند. اما ارتباط این مسئله با امکان یا عدم امکان علم واحد چیست؟ چرا اگر بعضی از امور دارای همه‌ی مبادی نباشند، علم واحد به همه‌ی مبادی ممکن نخواهد بود؟

« در شرح صورت این استدلال میان مفسران اختلاف وجود دارد. راس در شرح این اشکال به رای کول (Colle) ارجاع می‌دهد حاکی از این‌که این اشکال نامعقول است مگر آن‌که وجود علم به همه‌ی علل صرفاً به این معنا گرفته شده باشد که علمی که به نوعی از علت دست‌رسی دارد، ضرورتاً باید به همه‌ی انواع علل دست‌رسی داشته باشد. حال اگر موضوعات برخی از علوم فاقد برخی از انواع علل باشند، آن علوم برخی از علل را خواهند شناخت نه همه‌ی علل را.» (راس، (۱۹۲۴)، ۱، ۲۶۴)

اما چرا باید فرض کرد که «علمی که به نوعی از علت دست‌رسی دارد ضرورتاً باید به همه‌ی انواع علل دست‌رسی داشته باشد» و چرا باید «علمی که به نوعی از علت دست‌رسی دارد» را معادل «علم واحد به همه‌ی علل» قرار داد. آیا به جز با طرح این ترادف، نمی‌توان به نحو معقولی اشکال ارسطو را بیان کرد؟^۱

اُتنز (Owens) این ایراد را به گونه‌ای دیگر توضیح داده است؛ به نظر او اگر برخی از موجودات فاقد برخی از علل باشند، این امر نشان‌گر این است که این علل، علل موجود بما هو موجود نیستند، در حالی‌که علم ما علم موجود بما هو



موجود است؛ «علل مورد جست‌وجو به عنوان علل موجود بما هو موجود نگریسته شده‌اند، بنابراین اگر علتی از این علل به موجود معینی تعلق نداشته باشد، آن علت ممکن نیست که به موجود بما هو موجود تعلق داشته باشد» (اثنز، (۱۹۷۸)، (۲۲۱) و در ادامه این اشکال را چنین خلاصه می‌کند: «دو علت به موجودات نامتحرک تعلق ندارند بنابراین علم واحد (که ظاهراً علم موجودات نامتحرک است) ممکن نیست به همه‌ی علل پردازد.»^۲(۲۲۲)

اما در اینجا بحث بر سر این نیست که «علم موجود بما هو موجود» یا «علم موجودات نامتحرک» به کدام علل می‌پردازد ارسطو درست به زبان رساله‌های به اصطلاح منطقی خود می‌پرسد که آیا ممکن است علم واحد به همه‌ی علل و مبادی نخستین پردازد؟^۳ در اینجا صحبت از ماهیت خاص این علم نیست، ارسطو به تعیین حدود فلسفی موضوع علم خویش نمی‌پردازد بلکه از امکان منطقی وجود علمی واحد، به همه‌ی مبادی نخستین پرسش می‌کند. در واقع اثنز پرسش ارسطو را وارونه طرح کرده است. «موجود بما هو موجود» پاسخ ابداعی ارسطو برای حل این دشواری‌هاست (بنگرید به بخش راه حل دشواری‌ها). ارسطو کاملاً آگاهانه و به روش دیالکتیکی مخاطب خود را از راه سنگلاخ «دشواری‌ها» به منزل «علم موجود بما هو موجود» می‌کشاند. پس فرض این مفهوم در صورت این اشکال و برای فهم آن موجه به نظر نمی‌رسد.

سخن ارسطو این است که از آن‌جا که «بسیاری از چیزها هستند که همه‌ی مبادی به آن‌ها تعلق نمی‌گیرند»، علم واحد به همه‌ی مبادی ممکن نیست، ظاهراً فرض مستقیمی که موجب طرح این اشکال شده چنین است:

۱. اگر همه‌ی اشیا دارای همه‌ی مبادی باشند، تحقیق در همه‌ی مبادی به علم واحدی مربوط خواهد بود؛

۲. اما بسیاری از چیزها هستند که فاقد برخی از مبادی‌اند؛

نتیجه: علم واحد به همه‌ی مبادی ممکن نیست.

اما بیان ملازمه:

اگر همه‌ی مبادی به همه‌ی اشیا تعلق داشته باشند، این مبادی مبادی مشترک همه‌ی اشیا خواهند بود. اما اگر برخی از موجودات فاقد برخی از مبادی



باشند، مبادی نخستین، مبادی مشترک همه‌ی موجودات نخواهند بود، بلکه هر کدام یا هر دسته از آن‌ها به قسم خاصی از موجودات تعلق خواهند داشت (اساساً اگر مبادی نخستین، مبادی مشترک همه‌ی موجودات بودند، همه‌ی انواع موجودات از قسم واحدی بودند، چرا که اختلاف در اقسام موجودات حاصل اختلاف مبادی آن‌هاست). پس مبادی و علل نخستین به امر مشترکی تعلق نخواهند داشت و در نتیجه این مبادی و علل در علوم متعدد مورد تحقیق قرار خواهند گرفت؛ چرا که بنابر آموزه‌های منطقی ارسطو هر علم صرفاً به یک جنس می‌پردازد و در هر علم صرفاً مبادی خاص آن جنس مورد تحقیق قرار می‌گیرد نه مبادی دیگر اجناس (تحلیلات ثانوی، ۷۶، آ، ۷-۵)؛ چنان‌که در ریاضیات تنها از مبادی امور تغییرناپذیر سخن می‌رود و برهان از یک جنس به جنس دیگر ناممکن است (همان، کتاب اول، ۷). چنان‌که از مبادی خاص امور تغییرناپذیر نمی‌توان برای امور ریاضی برهان آورد و چنین استدلالی در ریاضیات کاربرد ندارد.

تفسیر ما ملهم از تفسیر ابن رشد است:

«اگر برخی از موجودات دارای برخی از انواع علل و فاقد برخی دیگر باشند، پس لازم است که علل، به جهت اختلافشان در مبادی، مختلف باشند و انواع براهین مستعمل در یک صنعت غیر از انواع براهین مستعمل در صنعت دیگر باشد و چون چنین شد، پس صناعات و علوم متکثر می‌شوند.» (ابن رشد، تفسیر مابعدالطبیعه، ۱، ۱۸۸)

اگر مبادی نخستین، مبادی مشترک همه‌ی چیزها بودند، ما می‌توانستیم از طریق مبادی مشترک همه‌ی چیزها به علم به همه‌ی چیزها دست یابیم و آن‌گاه همه‌ی علوم به «علمی واحد» تبدیل می‌شدند، اما چنان‌که خواهیم دید (فروتز، زمینه‌ی دشواری‌ها) این دعاوی افلاطونی مورد انتقاد صریح ارسطو است. ارسطو امکان دست‌یابی به «عناصر همه‌ی چیزها» را محال می‌داند، همان‌طور که کاملاً مخالف علمی است که «علم همه‌ی چیزها» باشد.^۴

پس ارسطو در مقابل این بر نهاد که «علم واحد به همه‌ی مبادی می‌پردازد» دو ایراد طرح می‌کند و در واقع از دو طریق اثبات می‌کند که چنین علمی فاقد وحدت مورد نیاز برای علم واحد است. نخست این‌که، مبادی نخستین متضاد



نیستند و دوم این‌که همه‌ی اجسام دارای همه‌ی مبادی نیستند. پس امکان این‌که تحقیق در همه‌ی مبادی به علم واحدی مربوط باشد، محل اشکال است. اگر مبادی نخستین مورد پژوهش علم واحد واقع نشوند، تحقیق در باب آن‌ها بر عهده‌ی علوم متعدد خواهد بود. این برابر نهاد ارسطو است. اما حال ارسطو مشکلات پیش روی این برابر نهاد را طرح می‌کند:

«اما اگر چندین علم در باب این علل وجود دارند و برای هر مبدأ متفاوتی علم متفاوتی هست، کدام یک از این علوم را باید آن علمی دانست که ما در جست‌وجوی آنیم؟ یا کدام یک از اشخاصی که این علوم را دربردارند، علمی‌ترین معرفت را به موضوع مورد بحث دارد؟ شیء واحدی ممکن است همه‌ی انواع علل را داشته باشد؛ مثلاً علت محرک یک خانه فن یا سازنده‌ی آن است؛ علت غایی کارکردی است که خانه دارد؛ ماده‌ی آن خاک و سنگ‌هاست و صورت، حد آن است. اگر بر مبنای بحث پیشینمان در باب این پرسش قضاوت کنیم که کدام یک از این علوم باید حکمت خوانده شود؟ برای اطلاق این عنوان بر هر کدام از این‌ها دلیلی وجود دارد؛ چرا که تا بدان حد که حکمت فائق‌ترین و راهنماترین علم است و باقی علوم هم‌چون کنیزکان حتی نمی‌توانند با آن معارضه کنند، علم به غایت و خیر دارای ماهیت حکمت است (چرا که باقی امور به جهت غایت هستند)؛ اما از آن حیث که حکمت پرداختن به علل نخستین است و پرداختن به آن چیزی است که در بالاترین معنا متعلق معرفت است، علم به جوهر باید که دارای ماهیت حکمت باشد زیرا از آن‌جا که افراد بسیاری امر واحدی را به طرق بسیار می‌دانند، ما آن کسی را که چپستی یک شیء را از طریق شناخت چنین و چنان بودنش می‌داند، نسبت به کسی که چپستی آن‌را از طریق شناخت چنین و چنان نبودنش می‌داند دارای دانش کامل‌تر می‌دانیم و در همان حالت نخست هم کسی کامل‌تر از دیگری می‌داند و شخصی کامل‌ترین دانش را دارد که چپستی یک شیء را می‌داند نه آن‌که کمیت، کیفیت، یا آن‌چه را شیء با طبیعتش قادر است که انجام دهد یا آن‌چه نسبت به آن انجام می‌گیرد را می‌داند. و هم‌چنین افزون بر این در همه‌ی موارد ما گمان داریم که معرفت به هر چیز حتی به چیزهایی که برهان در باب آن‌ها ممکن است صرفاً وقتی موجود است که ما چپستی شیء را بدانیم؛ مثلاً بدانیم تربیع یک



مربع به معنای یافتن یک وسط است و به همین سان در دیگر موارد. و ما به پیدایشها و افعال و همه‌ی تغییرات علم داریم وقتی به منشأ حرکت علم داریم و منشأ حرکت امری غیر از غایت و متعارض با آن است. بنابراین به علوم متفاوتی مربوط است که به تحقیق در علل چندگانه پردازد.» (۹۹۶، ب، ۲۵-۱)

بیان ارسطو روشن است. اگر بر اساس ویژگی‌های گفته شده در کتاب *آلفا* بخواهیم قضاوت کنیم که کدام یک از این علوم حکمت است، هیچ کدام از این علوم به تنهایی همه‌ی صفات مذکور را ندارند بلکه هر کدام بسته به این‌که به کدام مبدأ می‌پردازد صفت یا صفاتی از حکمت را داراست. پس ما دچار دشواری مهمی هستیم. اگر بخواهیم به حکمت با همه‌ی صفات مخصوص به آن پردازیم باید (بر نهاد) به همه‌ی مبادی نخستین پردازیم. اما ظاهراً ممکن نیست که علم واحد به همه‌ی مبادی پردازد، زیرا ۱- مبادی متضاد نیستند و ۲- بسیاری از اشیا دارای همه‌ی مبادی نیستند؛ پس (برابر نهاد) جست‌وجوی همه مبادی به ناگزیر در علوم متعدد صورت می‌گیرد؛ اما اگر چنین باشد باز هم در دستیابی به حکمت دچار مشکلیم، زیرا صفات مختص به حکمت به طور کامل در علمی که تنها به برخی از علل می‌پردازد وجود ندارد.

چه راه حلی برای این دشواری وجود دارد؟ چگونه می‌توانیم علم واحدی داشته باشیم که به مبادی نخستین اشیا پردازد؟ علمی که هم «جامع» باشد و هم «وحدت» داشته باشد. ارسطو یا باید «منشأ مشترکی» برای مبادی نخستین بیابد که این دو شرط را برآورده سازد یا از میان علوم متعدد که به مبادی نخستین می‌پردازند، با رفع اشکال مربوطه، یکی را به عنوان حکمت برگزیند.

۳- دشواری دوم

«اما اگر مبادی برهان و علل را در نظر آوریم، پرسشی بحث‌انگیز است که آیا این هر دو موضوع یک علم‌اند یا بیش از یک علم (منظور من از مبادی برهان اصول متعارفی است که همه‌ی انسان‌ها برهان‌هایشان را بر آن‌ها استوار می‌سازند)؛ مانند این‌که هر چیزی ضرورتاً باید ایجاب گردد یا نفی شود و این‌که ممکن نیست یک چیز در آن واحد هم باشد و هم نباشد و بقیه‌ی این‌گونه مقدمات.



پرسش این است که آیا علمی واحد به این مبادی و جوهر می‌پردازد یا علوم متفاوت و اگر علم واحد چنین نمی‌کند، کدام یک از این دو علم را باید آن علمی دانست که ما در جست‌وجوی آنیم؟»^۱ (۹۹۶، ب، ۲۶-۲۲)

آیا یک علم به مبادی برهان و علل می‌پردازد یا علوم متعدد؟ مبادی برهان چه هستند؟ ارسطو در مواضع مختلف تحلیلات ثانوی در باب مبادی برهان، انواع آن‌ها، نقش آن‌ها در معرفت و چگونگی دستیابی به آن‌ها توضیح داده است.^۲ در نظر ارسطو، «هر تعلیم و تعلیمی وابسته به معرفتی پیشینی است» (تحلیلات ثانوی، ۷۱، آ، ۱) و مبادی برهان جزء این معرفت پیشینی‌اند و در واقع جزء لازم هر برهانند و همه‌ی استدلال‌ها بر آن متکی‌اند.

ارسطو مبادی برهان را به دو دسته‌ی کلی تقسیم می‌کند؛ ۱- آکسیوم‌ها یا اصل‌های مشترک و ۲- هایپوتسیس [فرضیه‌ها] یا اصل‌های ویژه. اصل‌های مشترک مانند اصل امتناع تناقض و طرد شق ثالث، به نحو یکسان در همه‌ی علوم و براهین به کار می‌روند و اصل‌های ویژه مانند تعریفات و فرضیات هر علم، در واقع اصل‌های علوم خاص یا براهین خاصند. حال پرسش این است که آیا علم واحد به مبادی برهان و مبادی چهارگانه می‌پردازد یا علوم متعدد؟ ارسطو هر دو پاسخ ممکن به این پرسش را طرح می‌کند و مشکلات هر یک را بر می‌شمارد.

«معقول نیست که این موضوعات به علم واحد تعلق داشته باشند، زیرا چرا این امر باید به هندسه یا هر علم دیگری مربوط باشد که به فهم این موضوعات بپردازد؟ حال اگر این امر به نحو مشابه به همه‌ی علوم مربوط است و ممکن نیست که به همه متعلق باشد، علمی که به تحقیق در جوهر می‌پردازد، بیش از علوم دیگر، ویژگی‌ای برای علم به این موضوعات ندارد.» (۹۹۶، ب، ۳۲-۳۵)

بر نهاد ما این است که علم واحد به جوهر و مبادی برهان می‌پردازد. اولین مشکل پیش روی این بر نهاد این است که این مبادی به نحو مشابه به همه‌ی علوم مربوطند، پس چرا یک علم خاص باید به آن‌ها بپردازد؟ و اگر قرار است یک علم خاص به آن بپردازد- چرا که به هر جهت ممکن نیست که همه‌ی علوم به این مبادی بپردازد- چرا علمی که علم جوهر است باید چنین علمی باشد؟ چنان‌که در



متن آمده به نظر می‌رسد که علم جوهر ویژگی خاصی برای پرداختن به این موضوعات نسبت به علوم دیگر ندارد؛ اما اشکال مهم‌تری هم وجود دارد:

«و در عین حال، علم به مبادی نخستین به چه طریق ممکن است؟ چرا که ما هم اینک به چستی هر کدام از آن‌ها در واقع آگاهیم (حتی علوم دیگر این‌ها را به عنوان امور شناخته شده به کار می‌برند) اما اگر علمی برهانی وجود دارد که به آن‌ها می‌پردازد، ناگزیر باید جنس زیرینی باشد و برخی از مبادی باید عوارض برهان‌ناپذیر [آن جنس] باشند و برخی دیگر باید اصول متعارف باشند (چرا که ممکن نیست برای همه‌ی مبادی برهان وجود داشته باشد، چرا که برهان باید از مقدمات معینی آغاز کند و در باره‌ی موضوع خاصی باشد و عوارض خاصی را اثبات کند)؛ بنابراین، این نتیجه لازم می‌آید که همه‌ی عوارضی که به اثبات می‌رسند باید به طبقه‌ی واحدی تعلق داشته باشند، چرا که همه‌ی علوم برهانی این اصول متعارف را به کار می‌برند.» (۹۹۶، ب، ۳۵؛ ۹۹۷، آ، ۱۰)

سؤال بنیادینی که ارسطو طرح می‌کند این است: آیا اساساً علم به مبادی ممکن است؟ ارسطو در نوشته‌های منطقی خود بر آن است که دو راه اساسی برای پژوهش در امور، «تعریف» و «برهان» است (تحلیلات ثانوی، کتاب دوم، فصول ۱، ۲ و ۳) اما چگونه می‌توان از طریق «تعریف» به مبادی برهان علم پیدا کرد، در حالی که ما پیشاپیش «چستی» آن‌ها را می‌دانیم: «ما هم اینک به چستی هر کدام از آن‌ها در واقع آگاهیم (حتی علوم دیگر این‌ها را به عنوان امور شناخته شده به کار می‌برند).»

از طرف دیگر، علم برهانی به این مبادی هم ممکن نیست. هر علم برهانی سه جزء اساسی دارد: جنس زیرین، عوارض اثابت‌پذیر و اصول متعارف. پس اگر ما بخواهیم علمی برهانی در باب مبادی داشته باشیم، در وهله‌ی اول برخی از آن‌ها باید جزو اصول متعارف همین علم باشند و در نتیجه در باب این قسم «برهان» ممکن نیست. اما اگر باقی مبادی هم برهان‌پذیر باشند نتیجه‌ای ناپذیرفتنی حاصل می‌آید. آن نتیجه این است که در این صورت همه‌ی عوارضی که در علوم مختلف به اثبات می‌رسند به طبقه‌ی واحدی تعلق خواهند داشت؛ یعنی به یک جنس مربوط خواهند بود در این صورت همه‌ی علوم، تحویل به یک علم می‌شوند که این



نتیجه برای ارسطو پذیرفتنی نیست. اما چگونه چنین امری اتفاق می‌افتد؟ فرض کنید که ما اصول متعارفی داشته باشیم که اثبات‌پذیر باشند و «همه‌ی علوم برهانی از این اصول متعارف استفاده کنند» این علوم برهانی بر اساس این اصول متعارف به عوارض ذاتی جنس مربوط به خود می‌پردازند. اما خود این اصول متعارف عوارض موضوع دیگری‌اند یعنی خود معلولند؛ یعنی در نهایت عوارض اثبات شده توسط این اصول متعارف و خود این اصول متعارف عوارض مبادی دیگری خواهند بود. این سیر تا بدانجا ادامه می‌یابد که ما به مبادی برهان‌ناپذیر برسیم. در این صورت این مبادی، مبادی همه چیز خواهند بود و همه‌ی عوارض اثبات شده در واقع عوارض این مبادی نخستین بوده‌اند. در این صورت همه‌ی علوم به علم واحدی تبدیل خواهند شد. چنان‌که گفتیم این امر مورد پذیرش ارسطو نیست و ارسطو در یکی از فقرات تحلیلات ثانوی می‌نویسد:

«هم‌چنین این امر آشکار است که مبادی خاص هر عارض ذاتی، برهان‌ناپذیر است، زیرا مبادی‌ای که این مبادی برهان‌ناپذیر ممکن است از آن‌ها حاصل آیند، مبادی همه چیز خواهند بود و علمی که این مبادی به آن تعلق خواهند داشت تفوق کلی خواهد داشت. این امر چنین است به این دلیل که آن شخصی بهتر می‌داند که عملش بر اساس علت‌های بالاتر باشد. چرا که معرفت او، هنگامی که از عللی ناشی شده باشد که غیر معلولند، از مقدماتی سابق‌تر ناشی شده است.»

پس اگر علم واحد بخواهد هم به مبادی برهان و هم به جوهر بپردازد با دو اشکال جدی روبروست: ۱- مبادی برهان به همه‌ی علوم مربوطند و علم جوهر ویژگی خاصی برای پرداختن به آن ندارد و ۲- اساساً علم به مبادی برهان محل تأمل و اشکال است.

حال برابر نهاد ما این است که علوم متعدد به مبادی برهان و جوهر بپردازند:

«اما اگر علم جوهر و علمی که به اصول متعارف می‌پردازد متفاوت باشد، کدام یک بالطبع آن علمی است که فائق‌تر و پیشین است. اصول متعارف کلی‌تراند و مبادی همه‌ی اشیا هستند و اگر مشغله‌ی فیلسوف نیست که به آن‌ها بپردازد به





چه شخص دیگری مربوط خواهد بود تا به تحقیق در این امر بپردازد که در باب آن‌ها کدام امر ناصادق است.» (۹۹۷، آ، ۱۱-۱۵)

ارسطو در کتاب *آل‌فا* از *مابعدالطبیعه* به این نتیجه رسیده بود که حکمت علم به مبادی چهارگانه است؛ در این دشواری ارسطو «علم به جوهر» (یعنی علم به علت صوری) را معادل علم به مبادی چهارگانه قرار داد. «علم جوهر» بر این اساس باید فائق‌ترین علوم و کلی‌ترین آن‌ها باشد. اما در این‌جا یک حکم قطعی داریم؛ اصول متعارف کلی‌ترند و مبادی همه‌ی اشیا هستند. ظاهراً آموزه‌های منطقی ارسطو این مقدمه را تأیید می‌کنند. حال اگر علمی جداگانه به اصول متعارف می‌پردازد پس حکمت باید علم به اصول متعارف باشد. پس ظاهراً ما با دو قول متعارض مواجه شده‌ایم که هر دو دلیلی برای خود دارند (دلیلی برای حکمت بودن «علم جوهر» در مقابل علم به دیگر مبادی در این فقره نیامده است. ارسطو در این‌جا فرض را بر این گذاشته است که حکمت «علم جوهر» است.)

۴- دشواری سوم

«در کل، آیا همه‌ی جواهر تحت علم واحد قرار می‌گیرند یا بیش از یک علم؟ اگر بیش از یک علم، علم مورد بحث ما به کدام قسم از جواهر مربوط خواهد بود؟ از طرف دیگر معقول نیست که یک علم به همه بپردازد. چرا که در این صورت یک علم برهانی خواهد بود که به همه‌ی عوارض می‌پردازد. چرا که هر علم برهانی با نظر به موضوعی، و با آغاز از اصول متعارف عوارض ذاتی آن موضوع را مورد تحقیق قرار می‌دهد. بنابراین، تحقیق در عوارض ذاتی یک طبقه از اشیا، با آغاز از یک مجموعه اصول متعارف، مشغله‌ی یک علم است، چرا که موضوع به یک علم مربوط است و مقدمات به یک علم تعلق دارند، چه به همان علم یا به علم دیگر، در باره‌ی عوارض نیز چنین است، چه آن‌ها با این دو علم مورد تحقیق قرار بگیرند یا با علمی که مرکب از آن‌هاست.» (مابعدالطبیعه، ۹۹۷، آ، ۲۵-۱۵)

ارسطو در دشواری دوم «علم جوهر» را معادل «حکمت» و «علم مبادی چهارگانه» قرار داد. در این‌جا هم ارسطو همین امر را فرض گرفته است. حال پرسش این است که آیا این «علم جوهر ما» به همه‌ی جواهر می‌پردازد یا به



برخی؟ اگر [بر نهاد] علوم متعدد به جواهر مختلف پردازد با این مشکل روبرویم که تعیین کنیم کدام یک از این علوم، علم مورد جست‌وجوی ماست؟ و از طرف دیگر اگر علم واحد به همه‌ی انواع جواهر پردازد، «یک علم برهانی خواهد بود که به همه‌ی عوارض می‌پردازد»؛ یعنی باز با لازمه‌ی غیر قابل پذیرشی روبرویم. ارسطو برای این‌که اثبات کند چنین لازمه‌ای از فرض ما لازم می‌آید نشان می‌دهد که در علوم برهانی تحقیق در عوارض یک موضوع به همان علمی تعلق دارد که به موضوع می‌پردازد.

علوم برهانی به اثبات عوارض ذاتی موضوع خود می‌پردازند و برای اثبات این عوارض از اصول متعارف استفاده می‌کنند. حال چه این اصول متعارف هم جزو همین علم برهانی باشند و چه نباشند [ارسطو در این‌جا هم مسئله‌ی پیشین را تکرار می‌کند و آن را حل ناشده می‌انگارد]؛ پس هر علم ۱- موضوعی دارد و ۲- اصول متعارفی وجود دارند [چه علم به آن‌ها با علم موضوع یکی باشد یا نباشد] و ۳- عوارضی که اگر علم موضوع و اصول متعارف یکی نباشد، عوارض در علمی مرکب از آن دو مورد تحقیق قرار می‌گیرند. پس اگر علم برهانی ما به همه جواهر پردازد، اثبات همه‌ی عوارض هم بر عهده‌ی آن خواهد بود؛ یعنی در نهایت همه‌ی علوم برهانی، یک علم خواهند بود که برای ارسطو قابل پذیرش نیست. ظاهر کلام ارسطو در این دشواری راه حل خاصی را مشخص نمی‌کند.

۵- دشواری چهارم

«آیا در تحقیق ما صرفاً به جواهر پرداخته می‌شود یا به عوارض آن‌ها نیز پرداخته می‌شود؟ مراد من این است که مثلاً اگر جسم و هم‌چنین خطوط و سطوح جوهرند، آیا مشغله‌ی علم واحد است که این‌ها را بداند و عوارض هر کدام از این طبقات را نیز بشناسد (اعراضی که علوم ریاضی دلایل آن‌را پیش می‌نهد) یا علوم متعدد؟ اگر مشغله‌ی علم واحدی است، علم جوهر باید علمی برهانی هم باشد، اما گمان بر این است که برهانی برای ذات اشیا وجود ندارد و اگر مشغله‌ی علم متفاوتی است، کدام علم به تحقیق در اعراض ذاتی جوهر خواهد پرداخت؟ سؤال بسیار دشواری است!» (مابعدالطبیعه، ۹۹۷، آ، ۲۲-۲۵).





آیا در تحقیق صرفاً به جواهر پرداخته می‌شود یا به عوارض آن‌ها هم پرداخته می‌شود؟ در دشواری پیشین، دیدیم که هر علم برهانی هم به جوهر می‌پردازد و هم به عوارض آن؛ ارسطو در آن‌جا «علم جوهر» را «علمی برهانی» فرض کرده بود اما در این دشواری همین فرض مورد پرسش قرار گرفته است؛ آیا علم جوهر علمی برهانی است؟ ارسطو در آثار منطقی خود نشان داده است که برای چیستی یا ذات برهان ممکن نیست. (تطبیلات ثانوی، ۲، ۴) چیستی یا ذات در این دشواری معادل جوهر قرار داده شده است (مقایسه کنید با مابعدالطبیعه ۱۰۲۸، ب، ۳۲ به بعد) و علم به چیستی/ جوهر از طریق «تعریف» به دست می‌آید و ارسطو تأکید دارد که میان «تعریف» و «برهان» فرق عمیقی هست و این دو به دو حیطةی متفاوت تعلق دارند. (تطبیلات ثانوی، ۲، ۳)

حال اگر علم ما علم جوهر باشد، باید علمی غیر برهانی باشد. در این صورت ما فقط با استفاده از تعاریف به ذات جوهر دست خواهیم یافت و اثبات «عوارض» جوهر از حیطةی این علم خارج خواهد بود. اما اگر این‌گونه باشد تحقیق در عوارض جوهر- یا عوارض جوهر مربوط به حکمت- بر عهده‌ی کدام علم خواهد بود؟ بسیار مشکل است که علم دیگری به این امر بپردازد؛ چرا که شخصی که به چیستی جوهر نمی‌پردازد و به ذات جوهر علم ندارد از شناخت عوارض اثبات‌پذیر آن هم ناتوان است. (مابعدالطبیعه، ۹۹۶، ب، ۲۲) پس اگر بپذیریم که علم جوهر علمی غیر برهانی است با این دشواری روبرویم که چه علمی عهده‌دار بررسی اعراض ذاتی جوهر است.

اما اگر طرف دیگر این قول را هم بپذیریم با مشکل دیگری روبرویم؛ یعنی اگر بپذیریم که علم جوهر به عوارض هم بپردازد آن‌گاه این علم باید علمی برهانی باشد، در حالی‌که چنان‌که پیشتر نشان دادیم ظاهراً ممکن نیست که جوهر موضوع علمی برهانی باشد. تقریر موجود در کتاب کاپا از این دشواری تا حدی متفاوت است:

آیا حکمت صرفاً به جواهر می‌پردازد یا به عوارض آن‌ها نیز می‌پردازد؟ اگر در مورد عوارض برهان ممکن است، در مورد جوهر برهان ممکن نیست اما اگر این دو علم متفاوتند کدام یک حکمت است؟ اگر ما حکمت را علمی برهانی بدانیم



علم عوارض حکمت است. اما اگر حکمت را علمی بدانیم که به آنچه اولیه است می‌پردازد، علم جواهر سزاوار عنوان آن است (مابعدالطبیعه، ۱۰۵۹، آ، ۲۳-۲۸).

در این‌جا در واقع پرسش این است که آیا حکمت علم به جواهر است یا علم به عوارض؟ علم به جواهر علمی اولیه است (در این‌جا تقدم جوهر بر عوارض و اولیه بودن آن نسبت به عوارض مفروض گرفته شده است) اما برهانی نیست. و علم به عوارض برهانی هست اما اولیه نیست. بر اساس این تقریر راه‌حل این دشواری این خواهد بود که ما راهی پیدا کنیم که در آن حکمت هم علمی اولیه باشد و هم برهانی؛ یعنی راهی که در آن ممکن باشد علم جوهر هم به جواهر بپردازد و هم عوارض آن‌ها.

۶- زمینه‌ی چهار دشواری نخست

در بخش پیش سعی کردیم مراجع و مبانی ایرادات ارسطو را نشان دهیم. تحلیل ما حاکی از این بود که تقریباً همه‌ی ایراداتی که ارسطو در مقابل «بر نهادها» و «برابر نهادها» طرح می‌کند، ریشه‌ی محکمی در آموزه‌های منطقی او دارند. اما چرا ارسطو در جست‌وجوی علم مورد نظر خویش چنین بر نهادهایی را طرح می‌کند؟ آیا این‌ها فرض و گمان‌های خود ارسطویند یا ارجاع به آرای مشخصی در دوره‌ی تاریخی ارسطو و پیش از او دارند؟ به نظر ما چهار دشواری نخست دقیقاً بر آمده از آموزه‌های افلاطون در باب «دیالکتیک» است. در واقع ارسطو «حکمت» خود را در برابر «دیالکتیک» که علم کلی افلاطون است، تأسیس می‌کند.^۷ با نظر دقیق می‌توان دریافت که آرای منطقی ارسطو هم که در ایرادات وارد بر بر نهادهای و برابر نهادها ذکر شد، از دل بحث‌های رایج در آکادمی در باب این آموزه‌ها شکل گرفته است و این خود مؤید دیگری است بر پیوند عمیق منطق ارسطو با فلسفه‌ی افلاطون و بافت و زمینه‌ی مابعدالطبیعی منطق ارسطو.^۸

در دشواری نخست بحث در باب این بود که مبادی نخستین متضاد نیستند و در نتیجه فاقد جنس واحدند. در دیالکتیک افلاطون و در آنچه او روش «جمع و تقسیم» می‌نامد، ما معمولاً با تقسیم‌هایی دوگانه روبرویم. تقسیم‌هایی که دو





طرف آن ضدینی هستند که ما را به جنس بالاتر از خود راهبر می‌شوند. آن‌گاه مجدداً ضد این جنس بالاتر را می‌یابیم و جنس بالاتر متعلق به این اضداد جدید را؛ تا در نهایت به جنس کلی‌ای دست یابیم که دیگر جنس بالاتری ندارد (روش جمع). آن‌گاه دوباره برای شناخت یک نوع خاص از این جنس کلی آغاز می‌کنیم و باز با تقسیماتی دوگانه که غالباً طرفین آن را اضداد شکل می‌دهند طبقه به طبقه پایین می‌آییم تا به تعریف نوع مورد نظر خود برسیم (روش تقسیم) [در باب روش جمع و تقسیم بنگرید به *سوفسطایی* (a ۲۱۹ تا a ۲۲۷) و *مرد سیاسی* (a ۲۵۸ - c ۲۶۷) تعریف کوتاهی هم از این روش در فایدروس d ۲۶۵ آمده است].

در واقع در «دیالکتیک» افلاطونی ما همواره با مبادی متضاد و جنس واحد مربوط به آن‌ها روبرویم. اما لازمی دیگر این روش این است که جنس واحد کلی ما، «جنس الاجناس» باشد؛ جنس واحدی باشد که همه‌ی مبادی به آن تعلق داشته باشند. اساساً افلاطون در تلقی ارسطو قائل به یک علم کلی فراگیر است و «دیالکتیک» چنین علمی است. در محاوره‌ی «جمهوری» افلاطون همه‌ی علوم خاص را علمی می‌داند که از «مفروضات» و مبادی اثبات نشده آغاز می‌کنند و در مقابل «دیالکتیک» با گذر از این مبادی اثبات نشده و مفروضات، مبادی اصلی و حقیقی همه‌ی اشیا را شهود می‌کند و آن‌گاه با اصل قرار دادن این مبادی به سمت مسایل مربوط به همه‌ی علوم باز می‌گردد و به «ذات حقیقی همه‌ی اشیا» دست می‌یابد. در واقع افلاطون معتقد است که همه‌ی مبادی علوم دیگر در دیالکتیک به اثبات می‌رسند و در نتیجه همه‌ی علوم تحویل به علم واحدی می‌شوند که «علم همه‌ی اشیا» است (در باب «دیالکتیک» در جمهوری بنگرید به ۵۰۴ تا ۵۱۱ و ۵۲۲ تا ۵۲۹).

اصرار ارسطو بر این‌که مبادی نخستین، مبادی مشترک همه‌ی موجودات نیستند و پرسش او از این‌که آیا تحقیق در همه‌ی مبادی و تحقیق در همه‌ی انواع جواهر (دشواری سوم) بر عهده‌ی علم واحد است، در چنین زمینه‌ی افلاطونی‌ای طرح می‌شود. ارسطو مخالف جدی تحویل همه‌ی علوم به علم واحد بود و امکان علم واحد به همه چیز را محال می‌شمرد. ارسطو معتقد بود که همه‌ی علوم مبادی اثبات‌ناپذیر خاص خودشان را دارند و در حیطه‌ی خاص خودشان تنها می‌توانند



به اثبات عوارض مربوط به جنس خود بپردازند.^۹

زمینه‌ی دشواری دوم در باب مبادی برهان را هم باید تلقی‌های افلاطونی از نقش مبادی برهان در معرفت دانست. اولاً افلاطون مبادی علوم خاص را اثبات‌پذیر می‌داند و ثانیاً معتقد است مبادی نخستین که کلی‌ترین مبادی هستند، مبادی همه چیز و اصول واقعی همه‌ی اشیا هستند.

در دشواری چهارم به نظر ما تأکید بسیار ارسطو بر تعیین حدود «تعریف» و «برهان» و روشن سازی وظایف هر یک که به خصوص در دو کتاب «تحلیلات» انجام می‌گیرد، به جهت ابهاماتی بوده که در روش «جمع و تقسیم» یا «تقسیم»‌های افلاطون وجود داشته است. در روش جمع و تقسیم ما در نهایت به «تعریف» می‌رسیم و نه به برهان و حال آن‌که ضروری است فیلسوف به برهان هم توجه کند. زمینه‌ی دشواری چهارم همین ابهام یا کوتاهی موجود در روش «جمع و تقسیم» به عنوان وظیفه‌ی اصلی فیلسوف بوده است. علم مطلوب ارسطو، چنان‌که در «حل دشواری» خواهد آمد هم شامل تعریف و هم شامل برهان می‌شود. اما اگر با فرضیات افلاطونی شروع کنیم در این راه دشواری‌هایی وجود خواهد داشت. ارسطو به روشنی این مطلب را در آثار منطقی خویش طرح کرده است:

فهم این امر آسان است که تقسیم کردن از طریق جنس، بخش کوچکی از روش یاد شده [برهان] است، زیرا تقسیم کردن، به عبارتی، قیاس ضعیف است... این نکته‌ای است که از دید همه‌ی کسانی که تقسیم کردن را به کار می‌گیرند، دور مانده است و اینان می‌کوشیدند که مردمان را متقاعد سازند که برای جوهر و ذات، برهان ممکن است؛ در نتیجه ایشان نه می‌فهمیدند که چه چیزی را می‌توان از طریق تقسیم به نحو قیاسی اثبات کرد و نه درمی‌یافتند که می‌توان اموری را به نحو قیاسی به شیوه‌ای که ما توصیف کردیم، به اثبات رساند... آشکار است که بدین روش [تقسیم کردن] نه می‌توان امری را نفی کرد، نه می‌توان نتیجه‌ای را در باره‌ی یک عرض یا خاصه‌ی یک شیء و نه در باره‌ی جنس آن، طرح کرد. (تحلیلات اولی، ۴۴، آ، ۳۱ به بعد)

البته نباید از نظر دور داشت که ما در این‌جا در سرآغاز شکل‌گیری



دانش‌های منطقی قرار داریم. امروز شاید تفاوت حدود «تعریف» و «برهان» آشکار به نظر آید یا لزوم وجود هر دو روشن باشند. اما مطمئناً در آغاز کار چنین نبوده است.

پس در مجموع جست‌وجوی مبادی متضاد و علمی فراگیر که به مبادی همه‌ی اشیا بپردازد و همه‌ی انواع جواهر را مورد تحقیق قرار دهد و مبادی آن، مبادی همه‌ی علوم باشند، همان «دیالکتیک» افلاطون است که افلاطون آن را وظیفه‌ی اصلی فیلسوف می‌دانست اما ارسطو در باب روش، موضوع و محدوده‌ی آن ایرادات جدی داشت.

۷- حل دشواری‌های چهارگانه

۷-۱- حل دشواری نخست

ارسطو در فصل اول و دوم کتاب *گاما* به این دشواری پاسخ می‌گوید. ارسطو علم مورد جست‌وجوی خود را «علم موجود بما هو موجود» معرفی می‌کند:

«علمی هست که به تحقیق در موجود بما هو موجود و عوارضی که بنا بر ذات آن به آن تعلق دارند، می‌پردازد.» (مابعدالطبیعه، ۱۰۰۳، آ، ۲۱)

«موجود بما هو موجود» چیست؟ ارسطو به توضیح مفصل این عنوان نپرداخته است؛ او صرفاً در عبارات بعدی فصل اول *گاما* «موجود بما هو موجود» را به عنوان موضوع حکمت از موضوعات دیگر علوم متمایز ساخته است. چرا که همه‌ی این علوم «بخشی از وجود را در بر می‌گیرند و در عوارض آن بخش تحقیق می‌کنند.» (۲۴-۲۵) در نتیجه هیچ کدام از آن‌ها «به نحو کلی به موجود بما هو موجود نمی‌پردازند.» (۲۳) پس «موجود بما هو موجود» بخشی از وجود نیست یا وجود در هیچ کدام از انواع و اقسام خاصش نیست بلکه بررسی همه‌ی انواع موجودات است از آن جهت و صرفاً از آن جهت که موجودند. پس ارسطو به موضوعی دست یافت که «جامعیت» مورد نظر «حکمت» را داراست. و در عین حال این موضوع، حکمت را، دانشی هم‌چون علم کلی افلاطون نمی‌سازد، زیرا علم کلی ارسطو دقیقاً به جهت همین موضوعش با همه‌ی علوم جزئی متفاوت است.



حال این علم با هیچ کدام از علوم به اصطلاح خاص یکسان نیست، چرا که هیچ کدام از آن‌ها به نحو کلی به موجود بما هو موجود نمی‌پردازند، آن‌ها بخشی از وجود را در برمی‌گیرند و در عوارض آن بخش تحقیق می‌کنند. این چیزی است که مثلاً علوم ریاضی انجام می‌دهند. (۲۶-۲۲)^{۱۱}

اما آیا این علم به تحقیق در همهی مبادی چهارگانه می‌پردازد؟ و آیا وحدت جنسی مورد نیاز برای واحد را داراست.

۷-۱-۱- موجود بما هو موجود و مبادی نخستین

ارسطو معتقد است که علم «موجود بما هو موجود» به مبادی چهارگانه می‌پردازد و در واقع «از موجود بما هو موجود است که ما باید علل نخستین را به دست آوریم. (۱۰۰۳، آ، ۳۲) استدلال ارسطو جالب توجه است:

۱- ما در جست‌وجوی والاترین علل و نخستین مبادی هستیم (اثبات شده در کتاب *آلفا*).

۲- این مبادی را باید از آن‌چه این مبادی ذاتاً به آن تعلق دارند اخذ کرد نه از چیز دیگر (اثبات شده در *تحلیلات ثانوی*؛ رجوع کنید به بحث ما در باب مبادی یک علم)

۳- از آن‌جا که آنان که در جست‌وجوی عناصر اشیای موجود بودند هم همین مبادی را می‌جستند (اثبات شده در کتاب *آلفا*) [ظاهراً یعنی پژوهش ما نیز مانند گذشتگان در باب عناصر اشیای موجود یا عناصر موجودات است].

۴- پس این عناصر باید عناصر وجود باشند نه بالعرض بلکه درست از آن جهت که وجود است (مقدمه‌ی ۲ و ۳).

۵- پس این مبادی، مبادی موجود بما هو موجودند.

در واقع ارسطو می‌گوید اگر مبادی و علل نخستین، مبادی و علل نخستین موجودات‌اند و مبادی و علل نخستین باید مبادی و علل بالذات موضوع خود باشند [و گر نه مبادی و علل نخستین نخواهند بود] پس مبادی و علل نخستین باید مبادی و علل موجود بما هو موجود باشند نه موجود از آن حیث که فلان خصیصه را دارد یا در فلان قسم قرار می‌گیرد. پس بالضروره مبادی و علل



نخستین از موجود بما هو موجود اخذ می‌شوند. (کل این استدلال در ۱۰۰۳، آ، ۳۲-۲۶، آمده است.)

۷-۱-۲- موجود بما هو موجود و وحدت علم

اما آیا این علمی که به همه‌ی مبادی می‌پردازد، وحدت خواهد داشت؟ مطمئناً «موجود بما هو موجود» جنس خاصی از موجودات به حساب نمی‌آید. تعلق مبادی نخستین به «موجود بما هو موجود» هم از سنخ تعلق اضداد به جنس واحد خویش نیست.

پس این آموزه‌ی منطقی ارسطو که علم واحد باید جنس واحد داشته باشد چه می‌شود؟ موجود مفهومی کلی و شامل است و بسیاری از امور را در برمی‌گیرد؛ پس چگونه ممکن است که علم واحدی در باب موجود وجود داشته باشد؟

ارسطو این مشکل را با توسل به آموزه‌ی «معنای مرکزی» (پروس هِن) حل می‌کند.

معانی متعددی وجود دارند که در آن معانی ممکن است در باب یک شیء گفته شود که «هست» اما همه‌ی آنچه «هست» به یک امر مرکزی مرتبط است، به یک نوع معین از اشیا، و اطلاق «هست» به اشیا صرفاً اطلاقی مبهم نیست. (مابعدالطبیعه، گاما، ۱۰۰۳، آ، ۳۴-۳۲)

به نظر ارسطو در باب «موجود» آن امر مرکزی «جوهر» است و همه‌ی چیزهای دیگر انفعالات و تغییرات و حالات و امور مربوط به جوهرند و به این علت. موجود خوانده می‌شوند (۱۰۰۳، ب، ۱۰-۵) پس در باب موجود هم می‌توان علم واحدی داشت زیرا:

نه تنها در جایی که اشیا یک مفهوم مشترک دارند تحقیق بر عهده‌ی علم واحدی است، بلکه هم‌چنین است در جایی که اشیا به یک طبیعت مشترک مربوط باشند، چرا که حتی این اشیا مفهومی مشترک دارند. (۱۰۰۳، ب، ۱۵-۱۲)

پس در واقع برای تحقیق در موجود بما هو موجود ما به تحقیق در جوهر بما هو جوهر می‌پردازیم و علل و مبادی نخستین را از جوهر بما هو جوهر اخذ



می‌کنیم.

آیا در مابعدالطبیعه واقعاً به همه‌ی انواع علل پرداخته می‌شود؟ هم‌چنین اگر دو علت به برخی از جواهر تعلق نداشته باشند می‌توان آن‌ها را علل موجود بما هو موجود خواند؟

ظاهراً پاسخ این پرسش‌ها در روی‌کرد ارسطو به مبادی نخستین نهفته است. ارسطو در کتاب *زنا* علل فاعلی و غایی را به «صورت» فرو می‌کاهد و در واقع تحقیق ارسطو در باب واقعیت موجودات به تحقیق در باب جوهر تحویل می‌شود و مبدأ واقعی جوهر نیز صورت و ذات آن دانسته می‌شود. پس پژوهش واقعی در مابعدالطبیعه در باب صورت است اما از آن‌جا که صورت یا علت صوری به نحوی علت فاعلی و غایی را هم در بر دارد مشکلی در باب جامعیت و کمال این علم - بنابر ویژگی‌های طرح شده در کتاب *آلفا* - پیش نمی‌آید.

۲-۷- حل دشواری دوم

ارسطو در فصل سوم کتاب *گاما* به این دشواری پاسخ می‌گوید. ارسطو در آن‌جا بیان می‌کند که تحقیق در جوهر و مبادی برهان (اصول متعارف) بر عهده‌ی علم واحدی است. علم جوهر به بررسی اصول متعارف می‌پردازد، «چرا که این حقایق بر هر چیزی که هست صادقند نه برای جنسی جدا از اجناس دیگر و همه‌ی آدمیان آن‌ها را به کار می‌گیرند، چرا که آن‌ها بر موجود بما هو موجود صادقند.» (۱۰۰۵، آ، ۲۵-۲۲) پس از آن‌جا که علم ما علم موجود بما هو موجود است و این مبادی به نحو یکسان به همه‌ی موجودات تعلق دارند، علم مورد نظر ما به تحقیق در باب آن‌ها می‌پردازد و هیچ علم دیگری شایستگی بررسی آن‌ها را ندارد. البته این مبادی برهان ناپذیرند و چنان‌که ارسطو در کتاب‌های منطقی خود توضیح داده است و در ادامه‌ی کتاب *گاما* هم عملاً نشان می‌دهد، تنها به نحو دیالکتیکی می‌توان به آن‌ها پرداخت.^{۱۱} در واقع آموزه‌های ارسطو در رساله‌های به اصطلاح منطقی خویش در باب مبادی برهان و نقش آن‌ها در علوم برهانی، که مانع از مشکلات موجود در «دیالکتیک» افلاطون است، بر طرف‌کننده‌ی دشواری مربوط به مبادی برهان است.

ارسطو در فصل دوم گاما (۱۰۰۴، آ، ۹-۲) و فصل اول کتاب اپسیلون به این دشواری پرداخته است. البته بنابر آنچه تاکنون گفتیم ظاهراً مشخص است که علم مورد نظر ما به همهی جواهر بما هی موجودات یا جواهر می‌پردازد؛ اما ارسطو در فصل اول اپسیلون جواهر را به سه دسته تقسیم می‌کند:

جواهر مفارق و متحرک، جواهر نامتحرک و نامفارق و جواهر مفارق و نامتحرک و بررسی هر کدام را به ترتیب مربوط به طبیعیات، ریاضیات و فلسفه اولی یا الهیات می‌داند. (هم‌چنین بنگرید به لامبدا، ۱۰۶۹، آ، ۳۰، به بعد) و تحقیق در موجود بما هو موجود را وظیفه‌ی همین فلسفه‌ی اولی می‌داند.^{۱۲} اما اگر این علم صرفاً به یک دسته از جواهر می‌پردازد «جامعیت» مورد نیاز برای علم مورد نیاز ارسطو را چگونه به دست می‌آورد و چگونه است که علمی که تنها به یک قسم از موجودات مربوط است به موجود بما هو موجود می‌پردازد؛ ارسطو خود چنین گفته است:

اگر جوهر نامتحرکی باشد، علم آن باید مقدم و فلسفه‌ی اولی باشد و [این علم] از این جهت کلی است، زیرا که نخستین است و به این علم مربوط خواهد بود که به تأمل در موجود بما هو موجود بپردازد. هم چپستی آن و هم عوارضی که به آن «بما هو موجود» تعلق دارند. (اپسیلون، ۱۰۲۶، آ، ۲۲-۲۹)

این موضوع که نسبت علم «موجود بما هو موجود» با «علم جواهر نامتحرک» چیست و ارسطو چگونه این دو را معادل هم می‌آورد، از مسایل بحث‌انگیز نزد مفسران ارسطو است. در واقع می‌توان گفت فهم این موضوع قدمی اساسی در فهم ساختار استدلال اصلی مطرح در مابعدالطبیعه است. برخی هم‌چون تسلر معتقدند که این امر از مشکلاتی است که ارسطو نتوانسته راه حل قابل قبولی برای آن بیابد و بنابراین مابعدالطبیعه را دچار یک ناسازگاری جدی کرده است. بعضی هم‌چون یگر معتقدند که اساساً این دو تعریف متعلق به دو دوره‌ی گوناگون اندیشه‌ی ارسطو است و بیان ارسطو هم برای پیوند دادن آن‌ها ناتمام است. بعضی دیگر هم‌چون اُئنز معتقدند که اساساً «موجود بما هو موجود» معادل قسمی از موجودات یعنی همین جواهر نامتحرک است. مفسران قدیم





ارسطو هم «علم جواهر مفارق» را شاخه‌ای از علم «موجود بما هو موجود» می‌دانستند و به اعتبار شرافت و تقدم رتبی جواهر مفارق بر دیگر جواهر این علم را علم اشرف می‌خواندند و اطلاق و عمومیت آن را نیز به جهت همین تقدم می‌دانستند که ظاهراً با عبارت ارسطو هم موافقت دارد که «کلی است، زیرا که نخستین است». ائنز در فصل اول کتاب خود گزارش تقریباً کاملی از نظرات متفاوت در این باب آورده است (ائنز (۱۹۷۸) ص ۶۸-۱).^{۱۳}

۷-۴- حل دشواری چهارم

ارسطو در فصل دوم گاما (۱۰۰۳، ب، ۲۰ به بعد) به این دشواری پاسخ می‌گوید. در علم مورد نظر ما هم به جوهر پرداخته می‌شود و هم به عوارض آن؛ یعنی در آن هم به تعریف پرداخته می‌شود، هم به برهان؛ به این صورت که جواهر تعریف می‌شوند و عوارض ذاتی آن‌ها به اثبات می‌رسند. راس (و در واقع اسکندر افروُدوسی ۱۹۴، ۳۵-۲۸) این دشواری را حاصل مغالطه‌ای ساده در صورت دشواری دانسته‌اند (راس (۱۹۲۴)، ۱، ۲۳۱) مغالطه این است که اگر این علم برهانی باشد ضرورت ندارد که حتماً در باب جوهر هم برهان بیاورد بلکه می‌تواند جوهر را تعریف کند و در باب عوارض آن برهان بیاورد. اما خود ارسطو این دشواری را بسیار سخت و جدی قلمداد کرده است (آ، ۹۹۹۷، ۳۲) به نظر ما زمینه‌ی این دشواری بیشتر بازگو کننده‌ی جدیت آن است تا صورت آن. چنان‌که گفتیم ابهام «روش جمع و تقسیم» افلاطونی در زمینه‌ی این دشواری‌ها قرار داشت و روش جمع و تقسیم افلاطونی هم بنابر تلقی خاصی از روابط میان مثال‌ها و شأن وجودی آن‌ها شکل گرفته بود.^{۱۴} اما ارسطو با طرح تمایزهای دقیق میان شأن وجودی مفاهیم و واقعیات، مانند تمایز میان جواهر و اعراض آن‌ها، موفق شد که در باب «تعریف» و «برهان» به نتایج دقیق‌تری دست یابد. در واقع برای فهم این دشواری باید صورت ارسطویی آن را و نهاد و بن مایه‌ی افلاطونی آن را درک کرد. از این جهت است که ائنز راه حل این دشواری را در طرح یک تبیین وجود شناسانه‌ی جدید از واقعیات می‌داند. (ائنز (۱۹۷۸)، ص ۲۳۲-۲۳۱)



ارسطو در پی تأسیس علمی بود که جامع‌ترین علوم باشد و به کلی‌ترین مبادی همه‌ی موجودات بپردازد. در عین حال او مخالف و منتقد علمی کلی از نوع افلاطونی آن بود. ابهامات و اشکالات موجود در «دیالکتیک» افلاطون امکان یک علم کلی را با «دشواری‌ها»یی روبرو ساخته بود. ارسطو مدعی است که با طرح مفهوم «موجود بماهو موجود» و با تحقیقات دقیق منطقی خویش این دشواری‌ها را رفع کرده است.

پی‌نوشت‌ها:

۱. تفسیر راس و کول تا حدی مشابه تفسیر آکویناس است (ر.ک: اکویناس (۱۹۹۵)، ۳، ۴، (۳۷۲).
۲. اساساً یکی از خطوط کلی تفسیر ائزن معادل دانستن، موجود بما هو موجود، با «موجودات نامتحرک» است.
۳. یکسانی و مشابهت تام عبارات و صورت بندی‌های مسایل کتاب بتا با عبارت رساله‌های به اصطلاح منطقی و خصوصاً تحلیلات ثانوی بسیار قابل توجه است. چنان‌که گاه این گمان حاصل می‌شود که این دو در یک زمان نگارش یافته‌اند. در هر صورت دشواری‌های کتاب بتا کاملاً بر مسایل مطرح در تحلیلات ثانوی مبتنی هستند و قطعاً با توجه کامل به آن بیان شده‌اند.
۴. به خصوص بنگرید به *مابعدالطبیعه*، ۹۹۲، ب ۹-۹۹۳، آ، ۱۰، و *تحلیلات ثانوی*، ۷۶، آ، ۲۵-۱۵. در باب مخالفت ارسطو با چنین علمی مقاله‌ی زیر حاوی نکات و ارجاعات سودمندی است: اُون «منطق و مابعدالطبیعه در برخی آثار اولیه‌ی ارسطو» در دورینگ و اُون (۱۹۶۰)، ص ۱۹۰-۱۶۳.
۵. ارسطو در این فقره یک بار می‌پرسد که آیا مبادی برهان و علل [مبادی چهارگانه] موضوع علم واحدند و بار دیگر این سؤال را چنین مطرح می‌کند: آیا علم واحدی به این مبادی و جوهر می‌پردازد. در این‌جا علم به جوهر، معادل علم به مبادی چهارگانه آمده است.
۶. درباره‌ی مبادی برهان و انواع آن ر.ک: (تحلیلات ثانوی، ۷۲، آ، ۲۴-۱۴، آ، ۴۰-۲۱ و





فصول ۹، ۱۰، ۱۱). در باب شیوهی دستیابی به مبادی برهان: (تحلیلات ثانوی، ۲، ۱۱)؛ باید توجه داشت که ارسطو واژهی مبادی (آرخای) را به طرق گوناگون به کار می‌برد: «آرخه، به معنای آغاز، محل شروع، علت یا مبدأ نخست است، در یک جا (مابعدالطبیعه، ۱۰۰۲، ب، ۲۳-۲۴) ارسطو می‌گوید که آرخه و آیتون، میافوزیس هستند [مبدأ و علت مساوق یکدیگرند] و در ۱۰۱۳، آ، ۱۷ می‌گوید که همه‌ی آیتیا، آرخای هستند. در معنای فیزیکی، آرخای بر جوهر اولیه و بنیادهای ازلی عالم که فیلسوفان طبیعی اولیه طرح کرده بودند- آب و هوا، آپایرون- اطلاق می‌شود. آرخای، در منطق مقدمات نهایی و اثبات‌ناپذیر، قیاس برهانی‌اند.» (گاتری (۱۹۸۱)، ص ۱۷۸). در یاره‌ی مبادی برهان هم‌چنین بنگرید به راس (۱۳۷۷)، ص ۸۷-۷۷ و گاتری (۱۹۸۱)، ص ۱۸۶-۱۷۸.

۷. در باب «دیالکتیک» افلاطون بنگرید به:

تایلور (۱۹۲۷)، *افلاطون*، ۲۸۹-۲۹۵ و ۳۷۶ به بعد کرنفورد (۱۹۷۹) *نظریه‌ی معرفت افلاطون*، ص ۱۸۷-۱۸۴ و ۲۶۷-۲۶۵، رایل، *دیالکتیک در آکادمی در بمبرو* (۱۹۶۵)، ص ۳۹-۶۸.

۸. در باب پیوند میان منطق ارسطو و آموزه‌های رایج در آکادمی نظریات گوناگونی وجود دارد؛ اگرچه امروزه اغلب قائلند که رابطه‌ی عمیقی میان این دو موجود است. اما ورنر یگر یکی از بنیادهای نظریه‌ی تحولی خویش را بر شکل‌گیری جداگانه‌ی منطق ارسطو و استقلال آن از مابعدالطبیعه‌ی افلاطون قرار داده است بنگرید به یگر (۱۹۴۶)، ص ۴۷-۴۶ برای نقد نظرگاه یگر در این باب خصوصاً مقاله‌ی زیر خواندنی است: ج. اون، *افلاطون‌گرایی ارسطو*، در بارنز و دیگران (۱۹۷۵)، ص ۳۴-۱۴.

۹. ارجاعات منطقی احوال فوق در بخش پیش ذکر شد. ارسطو در کتاب اول مابعدالطبیعه می‌گوید: «بنابراین، جست‌وجوی عناصر همه‌ی اشیا موجود یا این گمان که فردی آن‌ها را دارد باطل است. [۲۵-۲۴] اندکی فروتر در (۲۹) ارسطو امکان «علم همه اشیا» را نفی می‌کند و در قطعه‌ی پایانی این بخش هم (۹۹۳، آ، ۱۰) دلیل دیگری می‌آورد حاکی از این‌که مبادی اشیا با هم متفاوتند.

۱۰. طرح مفهوم «موجود بما هو موجود» به عنوان موضوع مابعدالطبیعه موجب بحث‌های متعددی در نزد محققان مابعدالطبیعه شده است. یگر طرح این مفهوم را نشان‌گر تحولی





ضد افلاطونی در اندیشه‌ی ارسطو می‌داند. اون بر خلاف یگر معتقد است طرح این مفهوم نشان‌گر بازگشت ارسطو به ایده‌ی علم کلی افلاطون است. ایده‌ای که ارسطو در آثار منطقی خود و بخش‌های نخستین *مابعدالطبیعه* به مخالفت با آن پرداخته بود. در واقع اون معتقد است ارسطوی جوان مخالف علم کلی افلاطون بوده اما بعدها با دست یافتن به راه‌حل «معنای مرکزی» چنان علمی را ممکن دانسته است و طرح «موجود بما هو موجود» به عنوان موضوع *مابعدالطبیعه* نشان‌گر این مرحله از اندیشه‌ی ارسطوست. اما آیا واقعاً امکان علم موجود بما هو موجود به معنای امکان علم کلی افلاطونی است؟ برای آگاهی از نظر اون و همچنین آموزه‌ی معنای مرکزی ارسطو بنگرید به اُون، *منطق و مابعدالطبیعه* در برخی آثار *اولیه ارسطو*، در دورینگ و اُون (۱۹۶۰). سخن یگر هم مبتنی بر فرض ارسطویی بودن عبارت «موجود بما هو موجود» و افلاطونی بودن «علم مبادی نخستین» و تناقض این دو است که به نظر ما نه با متن *مابعدالطبیعه* سازگار است و نه مفهوماً حاوی تناقض است. برای آگاهی از نظر یگر بنگرید به یگر (۱۹۴۸) ۲۱۹-۲۱۸.

۱۱. توضیح دقیقی از راه‌حل این دشواری و دلایل کتاب *گاما* در مقاله‌ی زیر آمده است:

آلن کد، *منطق و مابعدالطبیعه*، در گرسون (۱۹۹۹) ۱۸۵-۱۶۷.

۱۲. در این باب بنگرید به راس (۱۳۷۷)، ص ۲۴۴-۲۴۱، رأس (۱۹۲۴)، ۱، IXXIX-XXXVII؛ آلن (۱۹۷۰)، ص ۷۵.

۱۳. دو مرجع زیر که در آن‌ها اشاره‌ای به آرای خود اُنز هم رفته است، در این باب دارای مطالب مفیدی‌اند. آلن، *فلسفه‌ی ارسطو* (۱۹۷۰)، ص ۷۸-۷۶.

آریه کاسمن، *وجود الوهی و اندیشه‌ی الوهی در لامبدا‌ی مابعدالطبیعه*، در گرسون (۱۹۹۹)، ۱، ۳۳۵-۳۳۹. همچنین بنگرید به ابن سینا، *الهیات شفا*، مقاله‌ی اول، فصل دوم. و اسکندر، *تفسیر مابعدالطبیعه*، ۲۴۵، ۲۰ تا ۲۴۶، ۵.

۱۴. تلقی‌ای که به بهترین شکل در محاوره‌ی سوفسطایی بیان شده است (C ۲۵۳ به بعد). همچنین بنگرید به کونفوردر (۱۹۷۹)، ص ۲۷۹-۲۶۸ (مقایسه‌ی این قسمت با تقریر دیگری از دشواری چهارم در فصل اول بتا خالی از فایده نیست).





فهرست منابع

منابع فارسی و عربی

الف- آثار ارسطو

ارسطو، *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*، ترجمه‌ی شرف‌الدین خراسانی، نشر گفتار، تهران، ۱۳۶۶.

--- *منطق ارسطو (ارگانون)*، ترجمه‌ی میرشمس‌الدین ادیب سلطانی. موسسه‌ی انتشارات آگاه، تهران، ۱۳۷۸.

ب- آثار دیگر

ابن رشد، *تفسیر مابعدالطبیعه*، ۳ جلد، تصحیح موريس بویژه، بیروت، ۱۹۶۷.
ابن سینا، *الالهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه‌ی علمیه‌ی قم، ۱۳۷۶.
مازیار، امیر، *نظریه‌ی یگر در باب تحول اندیشه‌ی ارسطو*، سروش اندیشه، شماره‌ی ۶، تابستان ۱۳۸۲.

منابع انگلیسی

الف- آثار ارسطو

The Works of Aristotle Translated into English, edited by W.D. Ross, 12 vols., Oxford, 1938-54.

ب- آثار دیگر

Alexander of Aphrodisias (1989), *On Aristotle's Metaphysics 1*, translated by W.E. Dooley, Cornell University Press.

Alexander of Aphrodisias (1992), *On Aristotle's Metaphysics 2-3*, translated by W.E. Dooley and A. Madigan, Cornell University Press.





Alexander of Aphrodisias (1993), *On Aristotle's Metaphysics 4*, translated by A. Madigan, Cornell University Press.

Allan, D.J. (1970), *The Philosophy of Aristotle*, Oxford, Second Edition. Aquinas, St. Thome (1995), *Commentary on Aristotle's s Metaphysics*, trans. by J.P. Rowan, Dumb Ox Books.

Bambrough, R. (ed.) (1965), *New Essays on Plato and Aristotle*, Routledge and Kegan Paul.

Barnes, Sorabji, Schofield (eds.) (1975), *Articles on Aristotle*, vol. 1, London.

Code, Alan (1999), *Metaphysics and Logic*, In Gerson (1999).

Cornford, E.M. (1979), *Plato's Theory of Knowledge*, Routledge and Kegan Paul [First published 1935].

During, I, and Owen, G.E.L. [eds.] (1960), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, Goteborg.

Gerson. I.P. [ed.] (1999), *Aristotle, Critical Assessments, I*, Routledge.

Guthrie. W.K.C. (1981), *A History of Greek Philosophy*, VI, Cambridge.

Jaeger, Werner (1948), *Aristotle Fundamentals of the History of His Development*, (English translation with author's corrections and additions) trans. by Richard Robinson, Oxford.

Kosman, Aryeh (1999), *Divine Being and Divine Thinking in Metaphysics lambda*, In Gerson (1999).

Owen, G.E.L. (1960), *Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle*, In During and Owen (1960).

Owen, G.E.L. (1975), *Platoism of Aristotle*, In Barnes, Sorabji Schofield (1975).





Owen, Joseph (1978), *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto Third Edition.

Plato (1963), *The Collected Dialogues*, Edith Hamileon and Huntington

Cairns (eds.), Princeton University Press.

Ross, W.D. (1924), *Aristotle's Metaphysics*, A revised text introduction and commentary, 2 vols., Oxford.

Ryle, G. (1965), *Dialectic in the Academy*. In Bambrough (1965).

Tylor, A.E. (1937), *Plato, The Man and His Work*, Methuen and co. ltd., 4th edition, London [Dover edition 2001].



پڑوہشکاوہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی

