

Reading and Criticizing the Book *τὰ μετὰ τὰ φυσικά* (*Metaphysics*) of Aristotle as an Investigation into the Unit of Science

Maryam Jayervand *

Abstract

“*τὰ μετὰ τὰ φυσικά* (*Metaphysics*)” is a title that was given to a collection of Aristotle’s researches after him. In this way, the unity of “*Metaphysics*” as a unified work has been questioned from the beginning. Finding the primary question and the desirable goal in different parts of *Metaphysics* is necessary to read this book as a single work. What transforms *Metaphysics* into a single work is a unique knowledge that Aristotle considered in his metaphysical research. In “*Metaphysics*” Aristotle seeks a science called Sophia or the first science. Whether Sophia is a distinct science is for Aristotle a difficult question to answer. To understand Aristotle’s problem, we should consider the unity of each science. How does every single science become a separate one? For Aristotle unity of each science depends on its substance or subject. Sophia has a specific subject, so Sophia’s unity is not like other sciences. Sophia considers *being qua being* as its subject. By being qua being, Aristotle introduces a general subject for Sophia. The subject of Sophia is the whole universe, but a conception of the whole is prior to discovering each substance as a unique substance. Sophia plays an important role in defining and discovering a new subject. So, Sophia is not itself a distinct science, it is the origin of all sciences. Sophia is called the first science in this view

Keywords: First Science, Sophia, Substance, Unity, Being Qua Being, Whole.

* PhD Student in Philosophy, University of Tehran, Tehran, Iran, jayervandmaryam@gmail.com

Date received: 23/12/2023, Date of acceptance: 22/04/2024



Expanded Abstract

What has reached us today from Aristotle's thought is his extensive research in different sciences. However, if we limit ourselves to the description of his opinions in physics, logic, or politics to get to know Aristotle's thoughts, we have neglected this important point that Aristotle always wanted to research under a special science. For Aristotle, the discovery of the sciences itself precedes their findings. How a particular science is established leads us to the metaphysical roots of that science. "*Metaphysics*" is the name of the research that Aristotle did about knowledge in the general sense or sophia. The scientific nature of any science lies in its metaphysical roots. But what is the root of metaphysics itself? Is it a separate science? If so, how has metaphysics itself been established as a science? Should we look for another root for the root? There are many controversies regarding whether Aristotle's metaphysical book is a single work. If metaphysics is the origin of sciences, it cannot be studied as a science (in the sense of other sciences), but it should be considered according to its special position (that is, as the origin). If the root and the body are considered separately, neither the root will be the root nor the body. What is the relationship between metaphysics as the root and specific sciences as the body and fruits? Metaphysics with Sophia's plan asks questions that each science in turn undertakes to answer those questions. If science is indifferent to metaphysical questions and forgets them, no matter how detailed and branched it is, it loses the scientific spirit and its connection with Sophia, which is the desired human knowledge, is lost. How are metaphysical questions and how are sciences formed by paying attention to them? According to Aristotle's interpretation of metaphysics, the position of man in relation to existence is that we are existence. When faced with the existence of the existence of the existence, that is, the whole, a person experiences a metaphysical question, that is, he asks the why of everything that exists. In order to answer this question, it is necessary to find a standard to measure the whole of the existing, but every standard to measure the whole is placed under it and dissolves in the totality of the whole. In this way, Aristotle mentions essence in metaphysics. For Aristotle, the essence is the true unit or standard, that is, what the being is based on. It seems that the relationship between science and metaphysics is formed in the matter of substance. Each of the sciences is linked with metaphysics by introducing a true substance. The essence or subject of any science is the standard of that science. For this reason, sciences are distinct from each other and do not dissolve into each other. Every science returns to its metaphysical roots while trying to protect the unique essence of its subject. How does a science explain the unity of its subject? Should we find a supreme criterion for minor criteria? Can such a high standard be studied? Faced with the unity

of its subject, sciences return to the whole problem. The sciences return to metaphysics rather than depart from it. The subject of every science shows its excellence by remembering the whole. What is simply around us, when it is seen as essence, becomes the guide to the essence of the matter of existence. It basically exists instead of not. If a subject is worthy of research, it is right to see it from a metaphysical point of view, that is, to include its questionable existence. The questionability of the specific subject of each science is under the question of metaphysics, that is, the question of the ultimate meaning of the whole. Metaphysics is the place of consistency of the basic questions of different sciences. When science finds the unity of its subject, the question of metaphysics is raised, and every science establishes its metaphysical roots while maintaining the objectivity of its subject. In this way, the relationship between metaphysics and the sciences is not primarily to give them a solid footing to move on. Rather, any science as long as it can keep its subject as a questionable thing, that is, take on a fundamental question, that is, bear ignorance, feeds from the root of metaphysics. The root of metaphysics is actually the fundamental ignorance of man. Metaphysics mentions the ignorance of man in front of the whole and keeps the memory of Sophia alive for scientists of different sciences. In this way, the more ignorant a scientist is about his subject, the more powerful his scientific spirit is. Metaphysics educates and protects the fundamental ignorance of man. The formation of different sciences in Aristotle can be explained along with his general efforts in metaphysics.

Bibliography

- Aristotle (1392), *metaphysics (metaphysics)*, translated by Sharafuddin Khorasani, Tehran: Hekmat.
- Aristotle (1385), *Ethics of Nicomachus*, translated by Mohammad Hasan Lotfi, Tehran: New Project.
- Farabi (1389), *Ihsa al-Uloom*, translated by Khedive Jam, Tehran: Scientific and Cultural.
- Farabi (1390), *Philosophical Treatises*, translated by Saeed Rahimian, Tehran: Scientific and Cultural.
- Jaeger, Werner (2010), *Aristotle; The basics of the history of the evolution of his thought*, translated by Kolbasi Ashtari, Tehran: Amir Kabir.
- Roshni, Hamed (2019), "Aristotle; Philosophy and unity of the sciences system", *Philosophy*, year 48, vol. 2, 90-110.
- Aristotle (1991), *The Complete Works of Aristotle*, J. Barnes (ed.), Princeton: Princeton University Press.
- Heidegger, Martin (2009), *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, D. Metcalf and B. Tanzer (Trans.), Bloomington: Indiana University Press.

خوانش و نقد *τὰ μετὰ τὰ φυσικά* (مابعدالطبیعه)، اثر ارسطو، درمقام پژوهشی برای واحد علم

مریم جایروند*

چکیده

«مابعدالطبیعه» عنوانی است که پس از ارسطو بر مجموعه‌ای از تحقیقات او گذاشته شد. به این ترتیب، وحدت مابعدالطبیعه هم‌چون اثری یک‌پارچه از ابتدا محل پرسش بوده است. خوانش مابعدالطبیعه درمقام اثری واحد در گرو یافت پرسشی نخستین و غایتی مطلوب در بخش‌های متفاوت این اثر است. آنچه مابعدالطبیعه را به اثری واحد مبدل می‌کند دانشی یگانه است که ارسطو در پژوهش‌های مابعدالطبیعی خود به آن نظر داشته است. ارسطو در کتاب مابعدالطبیعه در جست‌وجوی دانشی به‌نام سوفیا یا دانش نخستین است. برای ارسطو یکی از دشواری‌های تحقیق درباره سوفیا این است که آیا سوفیا یک دانش واحد و متمایز است؟ برای فهم این دشواری باید پرسید وحدت هر علم از نگاه ارسطو در گرو چیست؟ وحدت هر علم برای ارسطو در گرو وحدت جوهر مدنظر (موضوع) آن است. اما سوفیا به دلیل موضوع خاصی که دارد نمی‌تواند مانند سایر علوم واحد باشد. موضوع سوفیا موجود به ما هو موجود یا کل است. سوفیا موضوعی عام دارد؛ باین‌حال، موضوع هر علم هم تنها ذیل کل به‌عنوان جوهری یگانه قابل درک خواهد بود. سوفیا در تعیین موضوع هر علم ایفای نقش می‌کند. به این ترتیب، سوفیا نه یک دانش واحد و جداگانه، بلکه خاستگاه هر دانش است. سوفیا درمقام واحد و معیار علم شمارنده علوم است. به این معنا، سوفیا را می‌توان دانش نخستین یا واحد علم نامید.

کلیدواژه‌ها: دانش نخستین، سوفیا، جوهر، وحدت، موجود به ما هو موجود، کل.

* دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه تهران، تهران، ایران، jayervandmaryam@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۰۲، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۲/۰۳



۱. مقدمه

آنچه امروز از اندیشهٔ ارسطو به ما رسیده پژوهش‌های گستردهٔ او در علوم^۱ متفاوت است. باین‌حال، اگر برای آشنایی با اندیشهٔ ارسطو به شرح آرای او در طبیعیات، منطق، یا سیاست اکتفا کنیم، این نکتهٔ مهم را نادیده گذاشته‌ایم که ارسطو همواره خواسته است ذیل علمی خاص به تحقیق بپردازد. ارسطو پیش از آن‌که آرای درباب مسائل گوناگون پیش بگذارد معرف علوم متفاوتی بوده است. درواقع، از نگاه ارسطو، پیش از تحقیق دربارهٔ هر مسئله‌ای باید نخست معلوم کرد که آن مسئله ذیل کدام علم قرار دارد. برای مثال، ارسطو در آغاز طبیعیات پرسش‌هایی را که ذیل دانش طبیعی مطالعه می‌شوند معلوم می‌کند و بحث دربارهٔ اصل وجود حرکت در عالم را از حیطة دانش طبیعی بیرون می‌گذارد (Phys. 185 a 1-5). به همین ترتیب، در دربارهٔ نفس می‌کوشد حدود بحث از نفس یا دانش نفس را با دانش طبیعی مشخص کند.^۲ اما چرا از نگاه ارسطو ضروری است که هر تحقیق و پژوهشی ذیل «یک» علم خاص باشد؟ با قراردادن مجموعه‌ای از معلومات انسان ذیل یک علم خاص چه چیز به آن معلومات افزوده می‌شود؟

از نگاه ارسطو، علاوه‌بر امکانی که برای یادگیری و شناخت در علوم مختلف وجود دارد خود علوم مختلف نیز کشف می‌شوند. ریاضیات، طبیعیات، یا سیاست نیز از نگاه ارسطو در زمرهٔ کشف‌های بشری هستند. اما چه تفاوتی بین کشف یک علم و اکتشافاتی که ذیل آن علم ممکن می‌شوند وجود دارد؟ به‌نظر می‌رسد از نگاه ارسطو تفاوتی بنیادین بین این دو وجود داشته باشد. تنها کسانی که بتوانند شهودی از خود ریاضیات یا طبیعیات یا سیاست داشته باشند ریاضی‌دان، طبیعی‌دان، یا سیاست‌مدار می‌شوند. ممکن است فردی معلومات فراوانی دربارهٔ امور طبیعی داشته باشد، اما مادامی‌که هنوز شهودی از خود علم طبیعی نداشته باشد نمی‌توان او را طبیعی‌دان به حساب آورد. اگر علم طبیعی خود یکی از داده‌های طبیعیاتی نیست، پس چیست و چرا برای ارسطو چنین جایگاه مهمی دارد؟

به‌نظر می‌رسد که این‌جا با مسئله‌ای مابعدالطبیعی مواجه باشیم. یعنی درمقام کشف یک علم تنها با معلومات سروکار نداریم، بلکه باید بتوانیم آن معلومات را هم‌چون علم یا ذیل علم به حساب آوریم. آیا در ارزیابی و محاسبهٔ معلومات درمقام علم چیزی بیش‌تر از صرف تسلط و احاطهٔ به آن‌ها در کار است؟ چرا این مسئله را مسئله‌ای مابعدالطبیعی نامیدیم؟ نخست از آن‌رو که ارسطو کتاب *مابعدالطبیعه* را با اشارهٔ به همین مسئله آغاز کرده است. ارسطو در ابتدای کتاب از اهمیت دانایی (εἰδέναι) برای انسان سخن گفته است (Met. I. 980 a 22). او سپس اشاره

می‌کند اهالی فنون بنابه تجربه معلوماتی دارند و می‌توانند با تکیه بر معلومات خود در امور مختلف تصرف کنند، اما هنوز نمی‌توان آن‌ها را دانا دانست، زیرا آن‌ها درباب معلومات خود آگاهی مضاعفی ندارند. آن‌ها از چرایی معلومات خود بی‌اطلاع‌اند و به‌خاطر خود شناخت نیست که معلومات را کسب می‌کنند (Met. I. 981 a 15-30 and 982 a 14-16). از نگاه ارسطو، انسان خواهان دانایی است و هریک از معلومات متفاوت او باید نسبت به خواست سرآغازین دانایی ارزیابی شوند تا معلوم شود که آیا واقعاً با دانستن آن‌ها ذات جویای دانایی انسان محقق شده است یا خیر. اما این ارزیابی چگونه است؟ آیا انسان از پیش می‌داند که چه را می‌جوید که هنگامی که به معلومات رسید بتواند تشخیص دهد که گم‌شده خود را یافته است یا نه؟ در این نقطه است که خود علوم (یعنی چیزهایی از قبیل ریاضیات یا سیاست) برای ارسطو اهمیت می‌یابند. هر علم باید از معلوماتی که ذیل آن قرار می‌گیرند دفاع کند و آن‌ها را درجهت دانایی انسان معرفی کند. اگر این‌طور باشد، جا دارد دوباره پرسیم کشف یا بنیان‌گذاری هر علم از نگاه ارسطو چگونه کاری است و چه‌طور با بنیان‌نهادن یک علم راهی حقیقی در دانایی انسانی گشوده می‌شود.

ارسطو ضمن تحقیقات خود در علوم متفاوت همواره به این مسئله توجه داشته است، اما در پژوهش‌های کتاب *مابعدالطبیعه* است که خود این مسئله به‌نحو صریحی در میان می‌آید. ارسطو در *مابعدالطبیعه* از آرخه حقیقی پژوهش یعنی خواست انسان برای دانایی آغاز کرده و می‌پرسد که چگونه می‌توان واقعاً چیزی دانست. آن‌چه از پی این آرخه به‌دست آید برای ارسطو در مقام سوفیاست. اما چگونه می‌توان از این آرخه آغاز کرد و به مقصد رسید؟ این راه قرار است چگونه طی شود؟ چگونه انسان حقیقتاً از جهل خارج و دانا می‌شود؟ اگر راهی از نادانی به دانایی وجود داشته باشد، قاعداً باید با تأمل و تمرکز بر همان نقطه آغازین تحقیق گشوده شود. به این ترتیب، ارسطو در *مابعدالطبیعه* بیش از هر اثر دیگری به سرشت جویای دانایی انسان توجه دارد. پیش از آن‌که خود را بی‌محبا در ماجراجویی برای علم بیندازیم باید پرسیم چگونه برای انسان مقدر و ممکن شده است که نداند و درعین حال خواستی برای خروج از نادانی خویش داشته باشد؟ چیست که ندانستن آن این‌چنین برای انسان حیثیتی و اضطرابی است؟

نخستین گام ارسطو در پرداخت به این مسئله در *مابعدالطبیعه* این است که طرح علمی را با عنوان سوفیا دراندازد. برای او آغازیدن از آرخه حقیقی دانایی بنیان‌نهادن موجودیتی با عنوان سوفیاست. این جا صریح‌ترین جایی است که برای ارسطو مسئله دانایی انسان به‌شکل مسئله

بنیان‌گذاری یک علم مطرح می‌شود. برعهده ماست که تفسیر کنیم که چگونه برای ارسطو توجه انسان به اصل مسئله دانایی به مسئله تعین و تولد چیزی هم‌چون علم بدل می‌شود. چرا انسانی که به‌نحوی عام می‌خواهد بداند، باید ابتدائاً در یک علم وارد شود؟ ارسطو از واحدی به‌عنوان علم چه چیز را مراد می‌کند؟

قاعدتاً برای پاسخ به این پرسش باید سراغ آن علمی برویم که ارسطو سوفیا نام نهاده است و تولد آن علم از پرسش آغازین *ما بعد الطبیعه* را دنبال کنیم. باین‌حال، آن آغازی که ارسطو برای *ما بعد الطبیعه* تعبیه کرده است هرگز در مسیری سراسر به علم متعینی به‌عنوان سوفیا نمی‌انجامد. درمقابل موفقیت ارسطو در بنیان‌نهادن علوم متمایزی مانند سیاست یا طبیعیات، سوفیا در کار ارسطو به‌عنوان یک علم متعین و مجزا پیش گذاشته نمی‌شود. او برای پیش‌گذاشتن سوفیا با آپوریا‌های (*ἀπορία*) جدی روبه‌رو می‌شود. آپوریا یک پرسش عادی در مسیر تحقیق نیست، بلکه مسئله‌ای است که پیش‌رفتن در تحقیق را مسدود می‌کند، چنان‌که باتوجه به واژه یونانی می‌توان آپوریا را به‌گم‌راهی برگرداند.^۳ نخستین سرگشتگی‌ها درباب سوفیا از این قرارند:

نخستین مسئله دشوار مربوط به موضوعی است که ما در ملاحظات مقدماتی خود در صدر کتاب مطرح کرده‌ایم:

۱. آیا پژوهش علت‌ها متعلق به یک دانش یا بیش‌تر از یک دانش است؟

۲. آیا این دانش فقط باید مبادی جوهر را بررسی کند، یا هم‌چنین باید به بررسی اصل‌هایی پردازد که همه مردمان در برهان‌های خود به‌کار می‌برند؛ مثلاً آیا ایجاب و سلب یک چیز درعین‌حال ممکن است؟ و همه پرسش‌های دیگر از این قبیل. و اگر این دانش با جوهر سروکار دارد:

۳. آیا یک دانش است که به همه جوهرها می‌پردازد یا بیش‌تر از یکی است؟ و اگر بیش از یکی‌اند آیا همه هم‌جنس‌اند یا برخی از آن‌ها را باید انواع حکمت نامید و برخی را چیز دیگر؟^۴ (ارسطو ۱۳۹۲: ۹۹۵ ب ۵-۱۶).

در عبارات فوق می‌خوانیم که برای ارسطو بسیار مهم است که بتواند تحقیق در مسیر دانایی را به‌شکل یک علم صورت‌بندی کند. باین‌حال، او در این تلاش به مشکل می‌خورد. اما مسئله‌مندی وحدت سوفیا نباید هم‌چون بن‌بستی در تفسیر درک ارسطو از وحدت علوم متمایز جلوه کند. بلکه کاملاً برعکس در همین نقطه است که می‌توانیم بفهمیم ارسطو از طرح علوم هم‌چون واحدهایی مجزا و متعین چه چیز را مراد می‌کرده است. درواقع، با آغازیدن از پرسش

خوانش و نقد *τὰ μετὰ τὰ φυσικά* (مابعدالطبیعه) ... (مریم جابروند) ۲۰۷

مابعدالطبیعه است که مسئله علم هم چون یک واحد علاوه بر علوم پیش آمده و ارسطو را به شکل صریحی درگیر می کند.

بنابراین، برای فهم اهمیت تمایز و تعیین علوم نزد ارسطو، سراغ آن علمی می رویم که نزد ارسطو تعیین و تمایزی مسئله مند دارد، یعنی سوفیا. کتاب مابعدالطبیعه پژوهش هایی حول سوفیاست. این که مابعدالطبیعه خود از ابتدا تحقیقی واحد بوده باشد از گذشته تا امروز نزد شارحان ارسطو محل پرسش بوده است.^۵ باین حال، اگر خواندن مابعدالطبیعه هم چون اثری واحد دشوار باشد، این دشواری احتمالاً با دشواری طرح سوفیا هم چون دانشی واحد بی ارتباط نباشد.

۲. ایده احصاء علوم

برای فیلسوفان تحت تأثیر ارسطو مسئله علم های ارسطویی مسئله ای توجه برانگیز بوده است. پس از ارسطو، رساله های فراوانی با هدف گردآوری و طبقه بندی خود علوم نوشته شده اند. در همه این رساله ها، ابتدا باید بتوان هر علم را به عنوان یک دانش خاص و متمایز در نظر آورد. ما در ادامه برای فهم بهتر مسئله یاد شده به طور خاص به برداشت فارابی از ارسطو رجوع می کنیم. دلیل اهمیت تفسیر فارابی از ارسطو این است که فارابی به عنوان فردی ایرانی و مسلمان، که پذیرای اندیشه ای بیگانه بوده است، فرصت داشته تا غرابت کار ارسطو را دیده و از آن بپرسد. فارابی نیز در مواجهه با آثار ارسطو نخست به این نکته توجه کرده است که ارسطو دانایی را ذیل علومی پیش گذاشته است. برای فارابی هم در لحظه تولد و تفکیک رشته های علمی پرسش هایی بسیار ابتدایی در میان است؛ پرسش هایی که ما را به یاد تذکر اصیل ارسطو به دانایی انسان در آغاز مابعدالطبیعه می اندازد.

فارابی در ابتدای رساله احصاء العلوم می گوید:

برآنیم که در این کتاب دانش های مشهور را یک یک برشمریم و خلاصه ای از مباحث هریک از آن ها به دست دهیم و هر کدام که دارای چند بخش هستند از بخش های آن یاد کنیم و نمونه هایی از مطالب هر بخش را نشان دهیم (فارابی ۱۳۸۹: ۴۰).

اگر هر علم خود شامل مسائل و معلوماتی است، چه الزامی برای فراخواندن مجدد آن علم و تألیف رساله ای مانند احصاء العلوم وجود دارد؟ چرا دانشمندی که یک بار تحقیقی را پیش برده، هم چنین باید بتواند راه آمده را بازنگرد، خلاصه ای از علمی که در آن کوشیده به دست دهد و در نهایت عنوان واحدی برای تحقیقش انتخاب کند؟ فارابی چنین پاسخ می دهد:

مطالب این کتاب از آن جهت سودمند است که چون آدمی بخواهد علمی از این علوم را فراگیرد و در آن به پژوهش بپردازد، بداند که به چه کار اقدام می‌کند و در چه چیز به پژوهش می‌پردازد و او را از این پژوهش چه سودی حاصل می‌شود و به چه سرمایه‌ای می‌رسد و از چه فضیلتی بهره‌ور خواهد شد. دانستن این مقدمات سبب می‌شود که انسان برای فراگیری هر دانشی و فنی با آگاهی دوراندیشی گام بردارد، نه از سر غفلت و بی‌خبری (همان).

از نگاه فارابی، هر دانشمندی که مشغول تحقیق است هم‌چنین باید بتواند خلاصه‌ای از تحقیقش ارائه دهد و آن را هم‌چون تلاش واحدی قرائت کند. خود فارابی نیز آثار قابل‌توجه در مقام تلخیص رساله‌های افلاطون و ارسطو تألیف کرده است. تلخیص صرفاً کم‌کردن حجم مطالب یک اثر نیست، بلکه توجه به وحدت خاص حاکم بر آن اثر است. بدون درک وحدت یک اثر نمی‌توان خلاصه معناداری نیز از آن ارائه داد. از نگاه فارابی، اگر دانشمندی نتواند یافت نخستین و واحد تحقیقش را به‌خاطر آورد، هرچند مشغول به مفاهیم و استدلال‌هایی باشد، اما این اشتغال از روی غفلت است و نمی‌توان آن را اشتغال به علم دانست.

از عبارات فارابی برمی‌آید که هر تحقیق درواقع پیرامون یافتی واحد شکل گرفته است و بسط می‌یابد. اگر این یافت یگانه وجود نداشته باشد، روح هر علم خاموش می‌شود و آنچه باقی می‌ماند مسائلی است که انسان به آن‌ها مشغول می‌شود، بدون آن‌که بتواند توضیح دهد که معنای این اشتغال چیست. اگر نتوان تحقیق را ذیل وحدتی جمع‌بندی کرد، هم‌چنین نمی‌توان آن را به آزمون پرسش نخستین دانایی گذاشت. از این‌روست که دانشمندان هر علم پاسبان یافت واحد علم خود هستند و نمی‌گذارند علوم مختلف در یک‌دیگر منحل شوند. برای مثال، ارسطو در تأسیس علم سیاست در کتاب *اخلاق نیکوماخوس* با تمام قوا می‌کوشد تا نشان دهد که سیاست علمی منحصر به فرد است که موضوع و روش خاص خودش را دارد و نباید به مسائل سیاست از منظر علوم دیگر نگریست.^۶ ارسطو هم‌چنین در *تحلیل ثانوی* نشان می‌دهد که هرچند به وسیله برهان می‌توان به معلوماتی جدید در یک علم دست یافت، برهان به نتایجی هم‌سنخ مقدمات می‌انجامد و از حدود یک علم خارج نمی‌شود: «نمی‌توان برای برهان از یک جنس به جنس دیگری گذر کرد. برای نمونه، نمی‌توان گزاره هندسی را به وسیله حساب استوار کرد» (An. Po., 75 b 8-10).

اما اگر هر علم به‌اتکای یافتی واحد است که تعیین و وحدت می‌یابد، این یافت چگونه چیزی است و چگونه به‌اتکای این وحدت است که علم به سرچشمه حقیقی دانایی و پرسش‌های اساسی انسان متصل می‌شود؟

۳. موضوع هر علم یک جوهر است

ارسطو در کتاب گامای *مابعدالطبیعه* می‌گوید: «در همهٔ امور، دانش به‌حق به چیزی می‌پردازد که مقدم و اول است» (ارسطو ۱۳۹۲: ۱۰۰۳ ب ۱۷). ارسطو این امر نخست و مقدم را جوهر (*οὐσία*) می‌نامد. هر دانش به جوهری می‌پردازد و به‌تعبیر ارسطو تعداد دانش‌ها به‌تعداد جوهرهاست (همان: ۱۰۰۴ الف ۳)؛ به این ترتیب، توضیح یگانگی هر علم در گرو تبیین یگانگی جوهر است. به‌نظر می‌رسد با طرح جوهر گامی در جهت مسئله برداشته‌ایم. حال باید پرسیم جوهر چیست. اما برای مسئلهٔ کنونی ما مهم‌تر از این که نظریهٔ منسجمی را از جوهر از کتاب *مابعدالطبیعه* استخراج کنیم، این است که جوهر را در مقام کشفی ارسطویی به‌جا آوریم. باید به لحظه‌ای نگاه داشته باشیم که ارسطو چیزی را جوهر خوانده و کشفی را که در این لحظه برای ارسطو وجود داشته است احیا کنیم.

یکی از تعابیری که ارسطو برای توضیح یگانگی جوهر به‌کار گرفته مفهوم زیرایست (ὕποκειμενον) است. جوهر مانند تکیه‌گاهی است که برخی امور به‌واسطهٔ آن توانسته‌اند باشند. برای مثال، این که سقراط می‌خندد، راه می‌رود، یا فکر می‌کند همه متأخر بر انسان بودن سقراط هستند. انسان بودن موجودیتی خاص است که امکان خندیدن یا اندیشیدن را فراهم کرده است. اگر برخی امور در نسبت با جوهر توضیح داده می‌شوند، جوهر موجودیت خاص خود را دارد و نمی‌توان آن را برحسب امور دیگر توضیح داد. جوهر مستقل و فی‌نفسه است و هم‌چون امری متمایز و منحصر به فرد درک می‌شود. از نگاه ارسطو، از هیچ زاویه‌ای نمی‌توان جوهر را برحسب چیز دیگری توضیح داد. او در زتای *مابعدالطبیعه* می‌گوید:

اینک «نخستین» (πρῶτον) به معناهای بسیار گفته می‌شود؛ باوجود این، خواه برحسب تعریف، یا برحسب شناخت، و خواه برحسب زمان، و به همهٔ آن معانی جوهر «نخستین» است ... برحسب تعریف یا (یا مفهوم) نیز نخستین است، زیرا در تعریف هریک از چیزها حضور تعریف جوهر ناگزیر است (همان: ۱۰۲۸ الف ۳۲-۳۵).

پس از آن که ارسطو جوهر را به‌عنوان امری واحد و مقدم تعریف می‌کند، پرسش ابتدایی که به ذهن خطور می‌کند این است که جواهر از نظر او کدام‌اند. باین حال، باید پرسیدن این سؤال را اندکی به تأخیر انداخت و پرسید که چگونه چیزی جوهر به حساب می‌آید؟ اگر جوهر واحد و نخستین است، خود واحد چگونه تشخیص داده می‌شود؟

چه چیزی واحد خوانده می‌شود؟ ارسطو در کتاب یوتای *مابعدالطبیعه* از مواردی سخن گفته است که در آن‌ها چیزی هم‌چون واحد تشخیص داده می‌شود:

بنابراین «واحدبودن» همانا «تقسیم‌ناپذیر» بودن است؛ یعنی یک «این چیز» معین متمایزبودن و از لحاظ مکان، یا صورت، یا اندیشیدن جداگانه‌بودن، یا «کل» یک‌پارچه و تقسیم‌ناپذیربودن، و به‌ویژه نخستین «معیار» (μέτρον) هر جنسی و برتر از همه معیار کمیت‌بودن است (همان: ۱۰۵۲ ب ۱۶-۲۰).^۷

معانی ابتدایی که ارسطو برای واحد برشمرده است همه به‌نحوی توضیح‌دهنده معنای آخر یعنی معیاربودن واحد هستند. در استعمال عادی مفهوم واحد معمولاً آن را همراه با مفهوم دیگری به‌کار می‌بریم. مثلاً می‌گوییم «یک انسان»، «یک رنگ»، یا «یک طول». در این موارد، مفهومی از انسان یا رنگ یا طول در ذهن داریم که قابل انطباق با موجود پیش‌روی است. اما در چه هنگام پیش می‌آید که چیزی را دقیقاً واحد بنامیم؛ یعنی بگوییم این «یک» است؟ شمردن خود «یک» شمردن یکی در میان بسیاری نیست و نمی‌توان «یک» خواندن چیزی را به‌سادگی یک محاسبه دانست. کشف چیزی در مقام واحد کشف معیاری برای محاسبه است. به این معنا، واحد طول خودش یک طول مشخص مثلاً یک پاره‌خط یک‌متری نیست، بلکه هنگامی که طول واحد خوانده می‌شود، یعنی بلندی حقیقی یگانه است که نمی‌توان آن را با سنگینی یا تندی قیاس کرد. کشف طول هم‌چون واحد کشف خود بلندی است. بلندی را باید با خودش سنجید، فقط طول‌های متفاوت می‌توانند باهم قیاس شوند. به همین دلیل، ارسطو می‌گوید: «معیار همیشه هم‌جنس چیز سنجیده‌شده است. معیار بزرگی‌ها یک بزرگی و برای هریک از درازاها یک درازاست؛ برای پهنای یک پهنای، برای آواز یک آواز، برای سنگینی یک سنگینی است» (همان: ۱۰۵۳ الف ۲۴-۲۵).

به این ترتیب، از نگاه ارسطو، واحدخواندن هرچیز به‌معنای کشف یگانگی خاص آن است. اگر چیزی معیار باشد، نمی‌توان مسلح به ابزارها و ترازوهای قبلی با آن روبه‌رو شد؛ معیار ابتدا خلع سلاح می‌کند و باید آن را با خودش سنجید. به همین معنا، برای هر واحد یا معیار، علمی جداگانه لازم است؛ واحد مبدئی جدید پیش می‌کشد. اما باوجود این که کشف هر واحد کشف آغازی نو برای تحقیق و پژوهش است، آیا نمی‌توان از خود این آغاز هم پرسید؟ نمی‌توان پرسید چگونه آغازی رقم می‌خورد؟

در یک تصویر کلان می‌توان کل تلاش فکری ارسطو را جست‌وجویی برای گردآوری جواهر دانست. اگر علوم ارسطویی را باهم در نظر آوریم، همه ذیل پژوهشی گسترده‌تر قرار می‌گیرند. در این پژوهش گسترده‌تر، ارسطو به دنبال جوهر بوده است. ارسطو در آثار متفاوتش هر بار چیزی را به‌عنوان جوهر یافته است. همان‌طور که خود در کتاب *مقولات* توضیح می‌دهد،

جست‌وجو برای جوهر می‌تواند به کشف جوهر در معنای اول، دوم، یا سوم بینجامد (Cat., 2 b 29-31). در یک نگاه ابتدایی، همه افراد پیرامون خود را جوهر تشخیص می‌دهیم. سقراط، یک درخت، یا خورشید هرکدام حقیقتی منحصربه‌فرد و غیرقابل جای‌گزینی دارند. در نگاهی عمیق‌تر، انواع برای ارسطو درمقام جوهر پذیرفته می‌شوند. برای مثال، نوع انسان حقیقتی است که در تاریخ حیات توانسته خودش را حفظ کند. افراد انسان متولد شده و می‌میرند ولی نوع انسان پابرجا می‌ماند. اما در نگاهی باز هم عمیق‌تر جنس‌ها هستند که جوهرند. جهان محقق در جنس‌هایی مانند جسم یا عدد است. این جنس‌های نخستین، که با تأملی سخت نظری کشف می‌شوند، جوهرهای سازنده جهان هستند. اما کشف هریک از این جواهر اول، دوم، یا سوم هم از پس جست‌وجویی برای جوهر رخ داده است.

اکنون جا دارد پرسیم که واقعاً چگونه یافت جوهر و مبدأ قراردادن آن سازنده علوم است؟ چگونه هر علم پیرامون موضوع یگانه خود بسط می‌یابد و موضوع تحقیق چگونه همواره حین تحقیق حضور دارد؟ آیا می‌توان به نحوی نظام‌مند شیوه بروز علم را از موضوع فرمول‌بندی کرد؟ این پرسش را در تحقیق حاضر بازمی‌گذاریم و پاسخ آن را منوط به پرسش دیگری می‌کنیم. هم‌چنان باید پرسید که اگر یک علم در توضیح چگونگی یافت جوهر خود ناتوان باشد، آیا می‌تواند در حفظ و مراقبت از آن موفق باشد؟ آیا جوهر همان گنجی است که به‌ناگهان در پرسه‌گردی از دل زمین سر برمی‌آورد؟ هرچند علوم هریک متولد می‌شوند و آغاز منحصربه‌فرد خود را دارند، اما هم‌چنان پرسشی وجود دارد که نمی‌توان بی‌پاسخ رها کرد. هر علم چگونه موضوع منحصربه‌فرد خود را پیدا کرده و مبدئی جدید پیش می‌گذارد؟ اگر جوهر نیز از پی جست‌وجویی پیدا می‌شود، این چگونه جست‌وجو و تحقیقی است؟

هایدگر^۱ در کتاب *مفاهیم اساسی فلسفه ارسطویی* پیش‌نهاد می‌دهد که برای درک اصطلاح فلسفی جوهر نزد ارسطو، به کاربرد معمول واژه *οὐσία* در زبان یونانی توجه کنیم. به‌گفته هایدگر، *οὐσία* در یونانی به معنای ثروت یا دارایی بوده است: «*οὐσία* موجودی است که در محیط من قرار دارد، می‌توانم آن را به کار ببرم و در دست‌رس من است» (Heidegger 2009: 19). اگر *οὐσία* برای هرکس دارایی اوست، یعنی در محیط و دست‌رس او قرار دارد، باید پرسید که دایره دست‌رسی هرکس تا کجاست؟ آیا محیط هر انسان فضایی خالی است که دارایی‌هایش را داخل آن فضا می‌چیند؟ این‌طور نیست، بلکه به‌عکس به‌نظر می‌رسد محیط هرکس در دارایی‌های او ساخته می‌شود. هرکس با چیزهایی که دارد فضایی آشنا پیرامون خود دارد. تأمل در این معنای متعارف از واژه *οὐσία* باعث می‌شود که هایدگر تعبیر مهمی درباره معنای اصطلاحی این مفهوم داشته باشد.

به دنبال برشمردن ویژگی‌های مختلف بودن (جوهر)، حال باید توجه داشت که چگونه برداشت معینی از مفهوم جا/ مکان در هر کدام از این خصیصه‌ها بیان شده است؟ به این ترتیب، می‌بینیم که ویژگی مختلف بودن (جوهر) دقیقاً همان ویژگی‌های خاص جا/ مکان در درک یونانی هستند (ibid.: 24).

از نگاه هایدگر، در مفهوم جوهر، درکی از خود مفهوم مکان به معنای عام مستتر است. این تعبیر هایدگر به ویژه از آن حیث برای ما اهمیت دارد که می‌پرسیم جست‌وجو برای جوهر چگونه جست‌وجویی است. به نظر می‌رسد هر بار کشف جوهر اتفاقی غیرمنتظره باشد. برای هر دانشمندی یافت جوهری جدید یافت امری کاملاً متفاوت است و همین باعث می‌شود مسیر پژوهش علمی با چنین اکتشافی کاملاً دگرگون شود. اما چگونه می‌توان به جست‌وجوی چیزی رفت که قرار نیست به نحو عادی سر راه تحقیق باشد؟ برای یافتن جوهر باید کجا رفت و در چه مسیری قدم گذاشت؟

کسی که به جست‌وجوی جوهر می‌رود باید در زمین ناشناخته‌ها قدم بگذارد. اما قلمرو ناشناخته‌ها کجاست و چگونه می‌توان به آن ورود کرد؟ هایدگر هم چنین به معنای ἑκάστον در جوهر توجه کرده است. جوهر ἑκάστον است؛ یعنی موجود منفردی که تنها در فاصله‌ای به دید می‌آید:

ἑκάς معنی «دور» می‌دهد: ἑκάστον یعنی آن موجود منفردی که از آن دورم و آن را در فاصله از خود می‌یابم ... آن موجودی که در ابتدا به دید نمی‌آید و برای دیدنش باید فاصله معینی از آن گرفت، موجودی که در چنین فاصله‌ای برای من آشکار می‌شود (ibid.).

جوهر از طریق راه‌های رفته‌شده و آشنا پیدا نمی‌شود. کسی که در جست‌وجوی جوهر است باید پیش از هر چیز بتواند خودش را از زمینی که پیشاپیش بر آن تکیه داده جدا کند تا چیزی اساساً تازه را بیابد. به تعبیر هایدگر، هر محقق برای یافت جوهری جدید باید بتواند از «تمام» چیزی که تا پیش از این می‌دانسته و می‌شناخته فاصله بگیرد. جست‌وجو برای جوهر بدون تجربه این غریبگی بنیادین ممکن نیست. اما چه چیز برای کسی که خودش را در چنین فاصله‌ای می‌یابد آشکار می‌شود؟ آیا نه همه آن چیزهایی که پیش‌تر به آن‌ها تکیه داده بود و این بار به نحوی دیگر؟

تفسیر هایدگر از جوهر ارسطویی ما را یاری می‌دهد تا از موقعیت کشف جوهر تصویری داشته باشیم. در این تصویر، جوهر در تجربه بیگانگی با همه امور پیش‌تر آشنا کشف می‌شود. به تعبیر هایدگر، آن چه هر بار به کشف واحد یا معیار می‌انجامد نه داشتن واحدی برای واحدها

یا معیاری برای معیارهاست، بلکه تجربه فقدان اساسی هرگونه معیار است. این تجربه‌ای است که خود ارسطو نیز هنگام پژوهش در *مابعدالطبیعه* در نظر داشته است.

اگر هر دانش خاص به واسطه یافت جوهری یگانه متمایز می‌شود، خود جواهر نیز در پژوهش عامی پیدا می‌شوند. این پژوهش عام درواقع مقدم بر علوم و به تعبیری مادر علوم است. ارسطو در *مابعدالطبیعه* می‌کوشد پژوهش عام و نخستینی را به یاد آورد که سایر علوم محدود و متعین ضمن آن متولد می‌شوند. *مابعدالطبیعه* با طرح سوفیا مسئله‌ای را آشکار می‌کند که در کشاکش با آن جواهر و علوم پدیدار می‌شوند. در *مابعدالطبیعه* می‌خوانیم که سوفیا همان دانایی است که انسان ذاتاً طلب می‌کند؛ مسئله سوفیا ما را به سرآغاز ساده و عامیانه دانایی بازمی‌گرداند، این که انسان خواهان خروج از جهل و غفلت خویش است. سوفیا قرار نیست روابط سیستماتیک علوم با یکدیگر یا چهارچوب صوری علوم را معلوم کند؛ این‌ها مسائلی هستند که پس از جافتادن علوم قابل طرح هستند؛ سوفیا ساده‌ترین و عام‌ترین تلاش انسانی در مواجهه با نادانی خویش است و درواقع زمین روییدن علوم دیگر است. اگر سوفیا عنوانی برای پژوهش عام جوهر باشد، می‌توان گفت سوفیا انسان را در موقعیت کشف جوهر قرار می‌دهد. این چه موقعیتی است و چگونه علوم در آن زاده می‌شوند؟

۴. غرض *مابعدالطبیعه*

فارابی در رساله کوتاهی که با عنوان *فی أغراض مابعدالطبیعه* نوشته مسئله *مابعدالطبیعه* را ذیل ارتباط علم کلی و علوم جزئی صورت‌بندی کرده است. فارابی در ابتدای این رساله می‌گوید آنچه خوانندگان *مابعدالطبیعه* را سرگشته و حیران کرده این است که آن‌ها انتظار دارند در این اثر هم علمی مانند سایر علوم ارائه شود که موضوع خاصی (یعنی خدا) دارد (فارابی ۱۳۸۹: ۵۷).^۹ اما به تعبیر فارابی در *مابعدالطبیعه* علمی ارائه شده است که با سایر علوم تفاوتی ماهوی دارد:

برخی علوم جزئی‌اند و برخی کلی: موضوع علوم جزئی برخی موجودات یا موهومات می‌باشد و نظر به غایت‌های ویژه همان سنخ از موجودات یا موهومات دارند، مانند علم طبیعی که به مطالعه درباره پاره‌ای موجودات یعنی جسم از آن جهت که پذیرای تغییر و حرکت یا سکون پس از حرکت است و از آن حیث که مبادی چنین احوالی و لوازم آن‌ها در جسم موجود است به آن‌ها می‌پردازد. یا علم هندسه که درباره مقادیر از جهت کیفیاتی که مختص بدان‌هاست و نیز نسبت‌های واقع بین آن‌ها بحث می‌کند و نیز علم حساب که

عدد را و علم طب که بدن انسان را مورد بحث قرار می‌دهند. و دیگر علوم جزئی نیز بدین سان و هیچ‌یک از علوم چیزی را که همه موجودات را در بر گیرد موضوع بحث خویش قرار نداده‌اند (همان: ۵۹).

اگر هریک از علوم جزئی به چیزی خاص و جهت معینی می‌پردازند، علم کلی درباره امری بحث می‌کند که برای همه موجودات صادق بوده و عمومیت دارد (همان). هر علم جزئی موضوعی خاص دارد، اما علم کلی‌گویی موضوعی ندارد، یا می‌توان گفت موضوع آن همه چیز است. اما رابطه کل و جزء در علم کلی و علم جزئی چگونه است؟ آیا از نگاه فارابی علم کلی علم واحدی است که حاصل جمع علوم متفاوت را در خود گرد آورده؟ به این معنا، آیا علم کلی همه معلومات و گزاره‌های علوم جزئی را در بر دارد؟ از نگاه فارابی، موضوع یا جوهر مورد مطالعه هریک از علوم جزئی در پژوهشی که در علم کلی جاری است پیدا می‌شود. به این معنا، در دل علم کلی است که هر علم جزئی آغاز می‌شود و با هر بار آغاز علمی جزئی، علم کلی پایان یافته و باید موضوعی جدید برای تحقیق برشمرد تا احیا شود: «این تقسیم‌بندی ادامه می‌یابد تا این‌که به موضوع‌های علوم جزئی برسیم؛ در این جاست که قلمرو این علم به پایان می‌رسد. از این‌رو، مبادی همه علوم جزئی و تعریف موضوع آن‌ها در این علم بیان می‌شود» (همان: ۶۱).

آیا این‌که فارابی به نحوی از آغاز و انجام علم کلی گفته به این معناست که علم کلی هم علمی واحد و معین است که می‌تواند در کنار سایر علوم قرار بگیرد؟ از نگاه فارابی، علم کلی نیز یگانه است (همان: ۵۹)، اما یگانگی علم کلی با واحد بودن علوم جزئی متفاوت است. برای آن‌که بتوانیم یگانگی خاص علم کلی را درک کنیم، شاید بهتر باشد به جای گردآوری معلومات ارائه شده در این علم تحت عنوانی واحد راه دیگری در پیش گیریم. اگر موضوع هر علم جزئی در علم کلی پیدا می‌شود، خود علم کلی چگونه شایسته تحقیق می‌شود؟ علم کلی با چگونه پرستی و چه نحوی از نادانی پیش می‌آید؟

ارسطو کتاب *مابعدالطبیعه* را با ذکر ویژگی‌های سوفیا آغاز کرده. او در نخستین جمله *مابعدالطبیعه* می‌گوید: «همه انسان‌ها در سرشت خود جویای دانستن‌اند» (ارسطو ۱۳۹۲: ۹۸۰ الف ۲۲). چرا انسان‌ها می‌خواهند بدانند؟ ارسطو پاسخ می‌دهد خواست دانایی در سرشت انسان است، انسان دانایی را برای مقصودی دیگر نمی‌طلبد، بلکه او خواهان خود دانایی است. اما چیست که انسان نمی‌داند و او را در طلب دانستن درآورده؟ از نگاه ارسطو، مسئله تنها ندانستن این مسئله یا آن مسئله نیست، حتی پیش از هر پرسش خاصی که به زبان بیاید

خواست دانایی می‌تواند وجود داشته باشد. خواست و فراخوان دانایی در معنایی عام درواقع یافت انسان از نادانی خود است. انسان نمی‌داند، اما ندانستن برای انسان وضعی اولیه نیست که به واسطه دانش‌ها از آن گذر کند. انسان نمی‌داند، اما حیوان هم نمی‌داند، درخت و نباتات هم نمی‌دانند؛ نادانی انسان با غفلت حیوان و گیاه متفاوت است. انسان نادانی خود را کشف می‌کند و پیش از آن‌که بداند دانایی قرار است چگونه دستاوردی باشد آن را می‌طلبد. نخستین چیزی که انسان می‌تواند بداند خود نادانی است؛ اما وقوف انسان بر نادانی خود یک داده اطلاعات در ذهن یا گزاره‌ای نیست که انسان پیش خود تکرار کند. وقوف بر نادانی برای انسان تجربه این نادانی است. اما این چگونه تجربه‌ای است؟

پس از این‌که ارسطو در کتاب *آلفای مابعدالطبیعه* از سرشت جویای دانایی انسان یاد می‌کند، در کتاب گاما از دانایی عام مطلوب انسان به این شیوه سخن می‌گوید:

دانشی هست که به موجود چونان موجود و متعلقات یا لواحق آن به‌خودی‌خود نگرش دارد. اما این هیچ‌یک از آن دانش‌هایی نیست که پاره‌دانش نامیده می‌شوند، زیرا هیچ‌یک از دانش‌های دیگر موجود چونان موجود را در کلیت آن بررسی نمی‌کنند، بلکه آن‌ها پاره‌ای از موجود را جدا می‌کنند و به بررسی اعراض آن می‌پردازند، مانند کاری که دانش‌های ریاضی می‌کنند (همان: ۱۰۰۳ الف ۲۰-۲۵).

دانشی که ارسطو در گامای *مابعدالطبیعه* وصف کرده، همان دانشی که فارابی دانش کلی می‌نامد و خود ارسطو نیز آن را دانش نخستین می‌خواند^۱، به کل می‌نگرد. مسئله دانش نخستین این موجود یا آن موجود خاص نیست، بلکه دانش نخستین با کل مواجه است، با همه چیزی که هست، تمام چیزی که انسان پیرامون خود می‌یابد. در مواجهه با همه‌چیز، انسان برای نخستین بار از خود می‌پرسد: «چرا؟» اما این پرسشی نیست که در لحظه به‌سمت پاسخ آن شتافت. این پرسشی است که ابتدائاً انسان را متوقف می‌کند.

اگر دانشی هست که به کل موجود می‌پردازد، باید پرسید تصور کل چگونه برای انسان حاصل می‌شود؟ آیا کل تصویری است که پس از استقرار این موجود و آن موجود در ذهن ساخته می‌شود؟ به این ترتیب، آیا انسانی که در جهان باستان می‌زیسته نسبت به کسی که پس از او متولد شده و وقایع بیش‌تری را دیده درک ناقص‌تری از کل دارد؟ این‌طور نیست، بلکه کل درکی یک‌باره است و در جهشی از هرچه به‌تصور می‌آید یافت می‌شود. همان‌طور که از هایدگر نقل شد کل تنها در فاصله‌ای خودش را آشکار می‌کند؛ نه فاصله‌ای با موجودات مختلف، بلکه هنگامی که انسان اساساً خودش را در فاصله می‌یابد. در مواجهه با کل انسان اساساً غریب و بیگانه است و نمی‌داند.

اگر در هر دانش جوهری خاص یافت می‌شود، کشف دانش نخستین کل است. چه قضاوتی درباره همه چیز می‌تواند وجود داشته باشد؟ چرا جهان هست به جای این که نباشد؟ انسان با چه معیاری می‌تواند به مواجهه فرصت یک باره خود برای بودن برود؟ دانش نخستین برای هیچ یک از این پرسش‌ها پاسخی ندارد؛ در دانش نخستین، انسان نادان است. با این که یافت دانش نخستین نادانی است، اما دانش‌های دیگر همه از این نادانی زاده می‌شوند. کسی که بتواند از محیط امن پیرامون خود فاصله بگیرد، تازه موفق می‌شود آن را در یگانگی و جوهریتش به دید آورد.^{۱۱} انسان هست، جسم هست، حرکت هست؛ هر چند ابتدائاً فکر می‌کنیم همه را می‌شناسیم و با آن‌ها مأنوسیم اما کم‌تر پیش می‌آید که حقیقتاً متوجه آن‌ها باشیم. به تعبیر ارسطو، انسان عموماً آشکارترین و نزدیک‌ترین امر را نادیده می‌گذارد: «حال عقل در نفس ما در برابر چیزهایی که در طبیعت از همه آشکارترند مانند چشمان خفاش در برابر روشنایی روز است» (همان: ۹۹۳ ب ۹-۱۰).

این گزاره‌ای بدیهی است که هر دانستن از ندانستن سرچشمه گرفته است، اما حقیقت مهمی در این گزاره ساده نهفته است. اگر ندانستن منشأ هر علم است، پس در هر علمی باید کوشید تا این منشأ را حفظ کرد. هر علم مادامی علم است که هنوز چیزی شایسته پژوهش در آن در کار باشد. امر شایسته پژوهش در هر علم جوهر یا موضوع آن علم است. ارسطو با طرح دانش نخستین به یاد می‌آورد که موضوع هر علم چگونه هم چون چیزی یگانه کشف می‌شود. دانش نخستین درواقع «موقعیتی» است که هر دانشی موضوعش را در آن می‌یابد. در مواجهه یک باره با کل است که هر جوهر یگانگی خودش را آشکار می‌کند. با این که ارسطو توضیح می‌دهد که موضوع هر علم چگونه کشف می‌شود، اما این اتفاقی نیست که در هر علم یک بار رخ داده و سپس پشت سر گذاشته شود. همان‌طور که فارابی در *احصاء العلوم* می‌گوید، دانشمندان هر علم همواره باید بتوانند کارشان را در فاصله‌ای و هم چون یک علم ببینند، آن‌ها باید بتوانند موضوع تحقیقشان را دوباره به یاد آورده و مجدداً آن را هم چون چیزی شایسته تحقیق به جا آورند. از نگاه ارسطو، اگر دانشمندی نتواند سرچشمه حقیقی تحقیقش را به یاد آورد، اگر موضوع تحقیق را از دست بدهد، به سوفیست تبدیل می‌شود. چه بسا سوفیست و دانشمند از حیث دانسته‌هایشان باهم تفاوتی نداشته باشند، آنچه این دو را از هم متمایز می‌کند در چیزی است که نمی‌دانند.^{۱۲}

برای هر کس که در جست‌وجوی دانایی باشد، گسستگی علوم هم چون مانعی پدیدار می‌شود. علوم نسبت به یک‌دیگر کورند و هریک به چیزی جداگانه می‌پردازند. گسست علوم

از یک‌دیگر و محدودیت ذاتی هریک از آن‌ها فیلسوفان را بر آن داشته تا علوم مختلف را در نظامی واحد گرد هم آورند. سوفیا علمی است که توضیح وحدت علوم را برعهده دارد. باین‌حال، اگر سوفیا هم به‌عنوان یک علم جداگانه ارائه شود، از انجام وظیفه‌ای که برای آن تعریف شده بازمی‌ماند. حتی اگر سوفیا در جایگاهی وضع شود که بتواند از منظر خود وحدت علوم را توضیح دهد، هم‌چنان مسئله ابتدایی حل‌ناشده باقی ماند؛ شاید سوفیا بتواند توضیح دهد که چرا ریاضیات یا طبیعیات علم هستند، اما آیا خود ریاضی‌دان و طبیعی‌دان نیز می‌توانند تحقیقشان را هم‌چون تلاش‌هایی در راه دانایی انسان درک کنند و مسئله‌ای شایسته تحقیق داشته باشند؟

پیش‌نهاد این نوشته برای درک جایگاه سوفیا نزد ارسطو این است که جای پرسش و پاسخ را عوض کنیم. آیا سوفیا قرار است علوم موجود را وحدت بخشد، یا اصلاً تحصیل در سوفیاست که به تحقیقاتی گسسته می‌انجامد؟ سوفیا دانشی است که دربرابر نادانی بنیادین انسان خوانده می‌شود؛ نادانی انسان دربرابر یگانه‌ترین حقیقت، یعنی کل موجود. در یگانگی سنجش‌ناپذیر کل، هر جزء خودش را نه در نسبت با سایر اجزا بلکه در یگانگی‌اش آشکار می‌کند، این‌که هست به‌جای این‌که نباشد. به این معنا، چنین جوهری واحد است و با خود سنجیده می‌شود. یگانگی خاص سوفیاست که وحدت، محدودیت، و تمایز هر علم را ممکن می‌سازد. سوفیا در چشم‌پوشی از یافت خاص هر علم وحدتی تحمیلی را به علوم متفاوت اعمال نمی‌کند، بلکه سوفیاست که هر علم یگانه را به‌حساب می‌آورد. هر علم تاآن‌جاکه یگانگی جوهرش را می‌جوید درشمار سوفیاست.

۵. نتیجه‌گیری

در یک نگاه کلان به کوشش فکری ارسطو می‌توان دید که او برشمرنده علوم بوده است. در تحقیق عامی که ارسطو پیش می‌گیرد، علوم یک‌به‌یک پیدا شده و سر راه او ظاهر می‌شوند. گستردگی تحقیق ارسطو او را بارها در موقعیت آغاز یک تحقیق نو و به‌پایان‌رساندن تحقیقی دیگر قرار داده است. هر تحقیق در آغاز و انجامش هم‌چون علمی واحد ارزیابی می‌شود. ارزیابی یک تحقیق به‌عنوان علمی واحد سنجش یک چیز با چیزی دیگر نیست. علم واحد به معیار علمی دیگر یا علم معیار واحد خوانده نمی‌شود. تحقیق آن‌گاه به‌عنوان علمی واحد ارزیابی می‌شود که متوجه آغاز و انجامی برای آن هستیم. هر تحقیق با کشف موضوعی کاملاً یگانه آغاز می‌شود؛ تحقیقی که با کشف جوهر آغاز می‌شود ناچار است همه‌چیز را از نو شروع کند؛ هر علمی در سرآغاز خود علم نخستین است.

پرسش ابتدایی ما در این نوشته این بود که چرا ارسطو همواره خواسته است ذیل علومى بیندیشد. از طرف دیگر، پرسیدیم چرا علم نخستین را، که در کتاب *مابعدالطبیعه* معرفی می‌شود، نمی‌توان به راحتی هم‌چون علمى مجزا از سایر علوم در نظر آورد؟ آن‌چه اکنون می‌توان در مقام پاسخی ابتدایی در برابر این دو پرسش گذاشت از این قرار است: *مابعدالطبیعه* نه علمى واحد، که واحد علم ارسطویی است.

پی‌نوشت‌ها

۱. در این مقاله، هر جا واژه «علم» یا «دانش» به کار رفته، معادل در متن یونانی کلمه *ἐπιστήμη* بوده است.
۲. ارسطو در ابتدای بحث از نفس (*Ψυχή*) نشان می‌دهد که در بررسی نفس باتوجه به موجودی که دارای نفس است ملاحظات ظریفی پیش می‌آید. حالات نفس اعم از غضب و شهوت همه می‌تواند از آن حیث مطالعه شوند که بدن (*σῶμα*) دچار انفعالاتی شده است، اما اگر این‌طور باشد مطالعه نفس ذیل دانش طبیعیات قرار خواهد گرفت و دیگر چیزی هم‌چون علم النفس به‌طور خاص و متمایز وجود نخواهد داشت (An., 403 a 20-30).
۳. واژه یونانی *ἀπορία* از پیش‌وند نفی ساز *-α* و کلمه *πόρος* به معنای راه یا گذرگاه ساخته شده است.
۴. در این مقاله، همه ارجاعات به *مابعدالطبیعه* با ترجمه انگلیسی بارنز و در حد توان با متن یونانی مقایسه شده‌اند. در همه موارد ترجمه فارسی شرف‌الدین خراسانی را کاملاً رسا یافتیم و عیناً از ترجمه او استفاده کرده‌ایم.
۵. در باب این پرسش می‌توان به عنوان نمونه برجسته‌ای کتاب ورنر یگر را با عنوان *ارسطو، مبانی تاریخ تحول اندیشه وی* در نظر داشت: «این کاملاً نامعقول است که عناصر نامتجانس پیکره *مابعدالطبیعه* را به گونه‌ای تلقی کنیم که گویی آن‌ها یک کل واحدند و آن‌گاه برای مقاصد تطبیقی، میانگین این عناصر کاملاً نامتجانس را به دست آوریم. همان‌طور که در جای دیگری نشان داده‌ام، تحلیل درون‌متنی ما را به این دیدگاه رهنمون می‌کند که *مابعدالطبیعه* محصول دوره‌های مختلفی است و این دیدگاه با این برداشت سستی که می‌گوید تدوین مجموعه متداول و فعلی *مابعدالطبیعه* به دوره بعد از مرگ مؤلفش بازمی‌گردد تأیید می‌شود» (یگر ۱۳۹۰: ۲۴۳).
۶. ارسطو در کتاب *اخلاق نیکوماخوس* درباره ماهیت ویژه سیاست می‌گوید: «نشانه مرد با فرهنگ این است که در هر رشته پژوهشی خواستار آن مقدار دقت باشد که طبیعت موضوع اجازه می‌دهد: پذیرفتن استدلال مبتنی بر احتمالات از دانشمند ریاضی همان‌قدر ابلهانه است که چشم‌داشتن دلایل علمی از یک سخن‌ور» (En., 1095 a 3-5).
۷. در ترجمه شرف‌الدین خراسانی، به جای واژه «معیار»، «مقیاس» آمده است.

۸. تفسیر هایدگر از ارسطو به دلیل رویکرد پدیدارشناسانه او در تحقیق ما راه‌گشاست. در پدیدارشناسی هایدگر، به خاستگاه مفاهیم ارسطویی توجه می‌شود. درواقع، به جای این‌که تلاش شود تا مفاهیم ارسطویی در ارتباط با یکدیگر انسجام یابند، تک‌تک این مفاهیم از حیث تولد مابعدالطبیعی آن‌ها در زبان ارسطو خوانده می‌شوند. درواقع، تلاش ما نیز برای قرائت علوم ذیل کشفی یکباره می‌تواند هم‌سو با قرائت هایدگر از ارسطو دیده شود.

۹. اگر خدا به عنوان موجودی سایر موجودات در نظر گرفته شود، در *مابعدالطبیعه* بحثی از آن نمی‌شود. اما اگر خدا به عنوان مبدأ درک شود، در مبحث *مابعدالطبیعه* محوریت خواهد داشت.

۱۰. حامد روشنی در مقاله‌ای با عنوان «ارسطو: فلسفه و وحدت نظام علوم» به پرسشی مشابه با پرسش نوشته حاضر می‌پردازد. از نگاه روشنی، ارسطو در *مابعدالطبیعه* به درک خاصی از معنای واحد دست یافته. ارسطو واحد را ابتدائاً در مقام امر مقدم درک می‌کند. به این ترتیب، ساخت جهان ساختی دارای مراتب است که در آن، جوهر مقدم بر عرض، علت مقدم بر معلول، و فعلیت مقدم بر قوه است. به موازات ساخت سلسه مراتبی هستی، علوم نیز با یکدیگر در رابطه تقدم و تأخر قرار می‌گیرند (روشنی ۱۳۹۹: ۹۳). از نگاه روشنی، وحدت خاص مابعدالطبیعه در رابطه نظام‌مند علوم با یکدیگر مطرح است: «نظامی که ارسطو برای تمییز علوم تعیین می‌کند، گرچه نظامی واحد است، اما در خود این ظرفیت و امکان را دارد که فروپاشیده و به مجموعه‌ای از علوم متکثر تبدیل شود و در این فرایند، آنچه به مثابه رشته این نظام تعیین شده است، یعنی متافیزیک، خود به علمی مجزا و منفک از همه علوم یا به علمی در عرض علوم مرتبه اول تبدیل شود. درباره وحدت علوم در اندیشه ارسطو باید تأکید کرد که مطابق نظام آکسیوماتیک علوم ارسطویی، هر علم تنها با ارتقا به طراز فلسفه نخستین است که می‌تواند ادعا کند دارنده معرفت است؛ یعنی صرفاً در طراز فلسفه نخستین است که معرفت علمی به موضوعات جزئی در هر علم ممکن خواهد شد» (همان: ۱۰۶). روشنی نیز علم بودن هر علم جزئی را مسئله‌ای مابعدالطبیعی می‌داند. از نگاه او، مابعدالطبیعه علمی حال و جاری در همه علوم است.

۱۱. هایدگر *εἶδος* را از مهم‌ترین تداعی‌های جوهر برای ارسطو می‌داند. درواقع، جوهر امری است که خودش را هم‌چون واحد تمام‌شده‌ای ظاهر می‌کند. جوهر آن موجودی است که در موجودیتش به دید آمده (Heidegger 2009: 24).

۱۲. از نگاه ارسطو، سوفیست و فیلسوف در مواجهه با کل از هم متمایز می‌شوند. ارسطو سفسطه را تنها وانمودی از حکمت می‌داند، زیرا سوفیست نسبت به آنچه مقدم بر تحقیق و علم قرار دارد نایبناست. سوفیست هر چند به مسائل بپردازد نسبت به موضوع علم نایبناست (ارسطو ۱۳۹۲: ۱۰۰۴ ب ۹-۱۹)

کتاب‌نامه

- ارسطو (۱۳۸۵)، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
- ارسطو (۱۳۹۲)، *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران: حکمت.

۲۲۰ پژوهش‌نامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی، سال ۲۴، شماره ۱، بهار ۱۴۰۳

روشنی، حامد (۱۳۹۹)، «ارسطو: فلسفه و وحدت نظام علوم»، فلسفه، س ۴۸، ش ۲، ۹۰-۱۱۰.
فارابی (۱۳۸۹)، *احصاء العلوم*، ترجمه حسین خدیو جم، تهران: علمی و فرهنگی.
فارابی (۱۳۹۰)، *رسائل فلسفی*، ترجمه سعید رحیمیان، تهران: علمی و فرهنگی.
یگر، ورنر (۱۳۹۰)، *ارسطو؛ مبانی تاریخ تحول اندیشه وی*، ترجمه کلباسی اشتری، تهران: امیرکبیر.

Aristotle (1991), *The Complete Works of Aristotle*, J. Barnes (ed.), Princeton: Princeton University Press.

Heidegger, M. (2009), *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, D. Metcalf and B. Tanzer trans.,
Bloomington: Indiana University Press.