

فلسفه، سال ۴۸، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۹



10.22059/jop.2020.302082.1006515

Print ISSN: 2008-1553 --Online ISSN: 2716-9748

<https://jop.ut.ac.ir>

Aristotle; Philosophy and Unity of the Science System

Hamed Roshanirad

PhD student in Philosophy, University of Tehran

Mahdi Ghavam Safari

Associate Professor in Philosophy, University of Tehran

Received: 19 May 2020

Accepted: 16 January 2021

Abstract

Mathematical, physical, and theological sciences are separate and segregated sciences, but concurrently have a kind of unity. This is not so-called generic unity, but as a consequence of the specific unity of the meaning of being, is a special structure called *Analogical unity* i.e unity according to priority and latency. This structure, on the one hand, is a factor for distinguishing scientific disciplines and preventing their mix-up, on the other hand, it warrants the integrity and unity of philosophy. Therefore "Philosophy" applies firstly upon theology, then upon physics, and according to priority and latency applies upon other sciences which themselves have parts that are arranged according to the same rule and construct the network of the system of sciences. In this article, we investigate how Aristotle accomplish this special unity. In the introductory books of *metaphysics*, Aristotle first, in the *great Alfa*, characterizes the wisdom or Sofia as knowledge of the first causes and principles, then in *Beta* in the first Aporia, shows the perplexity between the unity and multiplicity of wisdom, and in the next step in *Gamma* for eliminating this bewilderment establishes his specific theory, that is to say, the unifying structure in the multiplicity of wisdom. Therefore ought not to consider so-called general metaphysics as unit separate science but as second-order science, only establishes under the multiplicity of philosophical sciences.

Keywords: Aristotle; Wisdom, System of Sciences, Analogical Unity.

ارسطو؛ فلسفه و وحدت نظام علوم

حامد روشنی‌راد*

دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه تهران

مهدی قوام‌صفری

دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تهران

(از ص ۸۹ تا ۱۱۰)

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۲/۳۰، تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۹/۱۰/۲۷

علمی-پژوهشی

چکیده

علوم ریاضی، طبیعی و الهی، علمی متمایز، اما هم‌زمان واجد نوعی وحدت‌اند؛ این نه وحدت جنسی، بلکه به تبع وحدت خاص معنای وجود، ساختاری ویژه است که وحدت بالنسبه یا وحدت به تقدم و تأخر نامیده می‌شود. این ساختار از طرفی عامل تمییز صناعات علمی و ممانعت از خلط آن‌هاست و از طرفی، ضامن تمامیت و یکپارچگی فلسفه است. بر اساس این فهم از وحدت، «فلسفه» نخست بر الهیات اطلاق می‌شود، سپس بر طبیعیات و سپس، در نسبت با الهیات به تقدم و تأخر، بر سایر علوم اطلاق می‌شود؛ هر دانش نیز واجد بخش‌هایی است که با همین قاعده ترتیب یافته‌اند و شبکه نظام علوم را قوام می‌دهند. در این مقاله به شیوه دستیابی ارسطو به این وحدت ویژه خواهیم پرداخت. ارسطو در کتب مقدّماتی متافیزیک، نخست در *الفای بزرگ*، حکمت را به شناخت علل و مبادی نخستین تعریف می‌کند، در آپوریای اول کتاب *بنا* مبتنی بر این تعریف، سرگشتگی میان وحدت و کثرت حکمت را نشان می‌دهد؛ در گام بعد، در کتاب *گاما*، برای رفع این سرگشتگی، نظریه خاص خود، یعنی ساختار واحد در کثیر حکمت را با توسل به این وحدت ویژه تثبیت می‌کند؛ بنابراین، آنچه «متافیزیک اعم» نامیده می‌شود، در حقیقت نه دانشی واحد و جدا از سایر علوم، بلکه به مثابه دانشی مرتبه دوم و مقوم نظام علوم، تنها در ضمن کثرت علوم تحقق خواهد داشت.

واژه‌های کلیدی: ارسطو، حکمت، نظام علوم، وحدت بالنسبه.

۱. مقدمه

ابن‌سینا در مؤخرهٔ سفسطهٔ شفا، افلاطون را سرزنش می‌کند که هنگام پرداختن به صنعتِ سفسطه در محاورهٔ سوفسطایی، مسائل منطق را با طبیعیات و الهیات خلط کرده است: «و این به دلیل ضعف تمییز است که پیش از ظهور این مرد بزرگ ارسطو فیلسوفان بدان مبتلا بودند» (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۱۱۴/۴). علم، با ارسطو برای نخستین بار در تاریخ بشر، به ساختاری دست یافت که در آن هر دانش، علی‌رغم تمایز و استقلال در روش و موضوع، به دلیل اشغال جایگاهی ویژه در «نظام علوم»، در نسبتی نزدیک با کلیتِ علوم قرار گرفت و این به دلیل وحدتِ ویژه‌ای است که بر ساختارِ نظامِ علوم حاکم است. اهمیتِ ارسطو صرفاً در این نیست که علوم را متمایز کرده، بلکه تبیینِ وحدتِ نوینی است که برای علوم اثبات کرده است. «برای هر جنس یک ادراک و لذا یک دانش موجود است» (متا؛ ۴. ۲. ۱۰۰۳. ۲۰). اگر همهٔ موجودات از یک جنس باشند، آنگاه طبق قاعدهٔ ارسطو، دانشی واحد به کلِ واقعیت تعلق خواهد گرفت و همهٔ علوم انواعی تحت آن خواهند بود؛ در غیر این صورت، دانش واحد به کلِ واقعیت ناممکن است و صرفاً با تجمیعِ علوم پراکنده هم‌عرض، شاید بتوان به کلِ واقعیت، معرفتی حاصل کرد. به نظر ارسطو موجودات دارای یک جنس واحد نیستند^۱ و ساختارِ واقعیت نه یکپارچه، بلکه بریده‌بریده یا منطقه‌منطقه است و موجودات متقرر در این مناطق، ظاهراً جز «نام موجود» جهت مشترکی ندارند؛^۲ اما شگفت است که با وجود این، از نظر ارسطو «دانشی هست که به موجود چونان موجود [ὅν ἢ ὄν] و لواحق ذاتی آن نظر دارد، و این هیچ‌یک از اصطلاحاً دانش‌های جزئی نیست؛ زیرا هیچ دانش جزئی به کلیتِ موجود چونان موجود نمی‌پردازد» (متا؛ ۴. ۱. ۱۰۰۳. الف ۱۷-۱۹).

ارسطو در تحلیل ساختارِ منطقی «موجود» به این حقیقت توجه کرد که بر مناطق گسستهٔ وجود، نوعی تقدّم و تأخر حاکم است؛ اگر مثلاً گفتیم «سیب هست» و گفتیم «سیب قرمز است»، گرچه الفاظ «هست و است»، معنای یکسانی ندارند، زیرا هستی در یکی، یعنی جوهر، و در دیگری، یعنی عرض؛ و این‌ها دو حقیقت و معنای متمایزند، اما شگفت است که سرخیِ سیب حقیقتی قائم بر سیب و متأخر از آن است. آن‌گاه که میان دو چیز هیچ مابه‌الاشتراک معنوی نباشد، چگونه ممکن است یکی مقدّم بر دیگری باشد؟ زیرا براساس تعریفِ ارسطو در *دلتا*، «مقدّم [πρώτος] به چیزهایی گفته می‌شود که به یک مبدأ واحد نزدیک‌تر باشند، که یا بر اساس طبیعت تعیین شده، یا به نحو اضافی و نسبی یا توسط کسانی اعتبار شده باشد» (متا؛ ۵. ۱۱. ۱۰۱۸. ۹-۱۲). دیروز بر

امروز مقدم است؛ زیرا هر دو در نسبت‌داشتن با یک مبدأ مانند پریروز مشترک‌اند؛ چنین اشتراکی شرط تقدم و تأخر است. از اینجا است که ارسطو نتیجه می‌گیرد موجود باید دارای معنایی واحد باشد، حتی اگر مفهوماً به آن دسترسی نداشته باشیم و نتوانیم آن را بنامیم یا بدان اشاره کنیم. دانشی که قصد نظر در این معنای واحد را دارد، نخست باید جست‌وجو کند که کدام منطقه بر همه مناطق مقدم است و موجود نخستین کدام است؟ چنین موجودی هرچند خود همان وجود نیست، اما برای آن نوعی علامت یا مظهر است که می‌تواند بدان نحوی تنبیه و تذکار دهد. با یافتن این موجود نخستین و تأسیس دانشی مختص آن، به معنای «موجود بودن موجود» نحوی تقرب حاصل خواهد شد. ارسطو این منطقه را نخست به مثابه «علل و مبادی نخستین»^۳ خصلت‌نمایی می‌کند. چون علت مقدم بر معلول است؛ پس برترین علت مقدم‌ترین است، سپس به مثابه «جوهر»^۴ چون همه اعراض و حالات و سلوب در نسبت با جوهر موجودند؛ پس قلمرو جوهر مقدم‌ترین است. سپس این منطقه را «فعلیت محض»^۵ تعیین می‌کند: فعلیت بر قوه مقدم است؛ لذا فعلیت محض و مبرا از هرگونه استعداد، مقدم‌ترین است. هرکدام از این سه منطقه خود را به مثابه علامت و معنایی قابل اشاره عقلی برای «موجود چونان موجود» پدیدار می‌کند. ارسطو سپس فعلیت محض را در مقام «جوهر مفارق» با ساحت دوم این‌همان می‌کند،^۶ سپس این جوهر بالفعل مفارق را در مقام «محرک نامتحرک کیهانی» چونان غایت و علت حرکت کیهانی، با قلمرو «علل نخستین» این‌همان می‌کند؛^۷ بدین ترتیب، با اتحاد هر سه منطقه در هویتی واحد به نام جوهر بالفعل مفارق محرک کیهان، از طرفی حدود قلمرو الوهیت به مثابه شریف‌ترین ساحت و الهیات به مثابه کامل‌ترین معرفت^۸ تعیین می‌شود، از طرف دیگر، با تأسیس این «فلسفه اولی» امکان تحقق «فلسفه کلی»، یعنی معرفتی پدیدارشناسانه به انواع موجودات در نظام علمی فراهم می‌شود که مبتنی بر همین قاعده فلسفی انتظام یافته‌اند. همه انواع علوم تا زمانی که در چنین نظامی تقویم یافته باشند، مصداق فلسفه هستند و نام سوفیا بر آن‌ها قابل اطلاق است؛ هرچند موضوع آن‌ها موجوداتی جزئی باشد: «طبیعیات نیز نوعی حکمت [سوفیا] است؛ اما نه حکمت نخستین» (متا، ۴، ۳. ۱۰۵^۹). و این به صرف اشتراک لفظ یا به دلیل تسامح لغوی نیست، بلکه ماهیت علوم ارسطویی چنین است که علم سافل چون در نظام ویژه مذکور ترتیب یافته است، به نحوی ساختاری به مبادی بنیادین مکشوف در علوم عالی دسترسی دارد و در افق آن به شناسایی موضوعات جزئی خود می‌پردازد.^۹ این عامل شناخت حقیقی و اصیل موضوعات

در هر دانش‌رشته جزئی است و باعث می‌شود این علوم حقیقتاً مصداق فلسفه و عالمان آن‌ها حقیقتاً مصداق «فیلسوف» باشند؛ اگرچه نه مصداق فیلسوف اول. ارسطو برای توضیح این ساختار، مثالی روشن‌گر می‌آورد: «فیلسوف مانند ریاضی‌دان است؛ زیرا ریاضیات نیز دارای بخش‌هایی است و از این بخش‌ها یکی اول است [حساب] و یکی دوم [هندسه] و سپس علوم دیگر [هیئت و موسیقی]. همگی به ترتیب در افق ریاضیات واقع می‌شوند» (متا؛ ۳، ۲، ۱۰۰۴ الف ۱۰-۵)؛ یعنی فلسفه نیز دارای بخش‌هایی است که یکی از آن‌ها اول است (الهیات)، دیگری دوم (طبیعیات) و دیگری سوم (ریاضیات) و به ترتیب، سایر علوم همگی در بستر یا افق فلسفه قرار می‌گیرند. فیلسوف مانند ریاضی‌دانی که ارسطو مثال می‌زند؛ البته درباره همه انواع موجود، دارای شناخت و بصیرت است؛ اما در مرتبه نخست ثئولوگ است، در مرتبه دوم، مانند فلاسفه ملطی، طبیعی‌دان یا فوسیولوگ است و در مرتبه سوم، همچون حکیمان فیثاغوری، ریاضی‌دان است.

پس به تبع تقدّم و تأخّر در مراتب هستی، حکمت دارای ساختاری ذومراتب است که در این مقاله به تحلیل آن و برای این تحلیل، به مراحل دست‌یابی ارسطو به آن، در متافیزیک می‌پردازیم. نخستین وظیفه ما تفسیر کتب مقدماتی، یعنی A ، α ، B و Γ ، ذیل آپوریای اول است. *آلفای کوچک*، روش‌شناسی پژوهش است؛ طبق این روش، در سه گام پیوسته نخست در A حکمت به شناخت علل و مبادی، تعریف و نشان داده می‌شود. حکیمان گذشته نیز به دنبال یک یا برخی از علل بودند. در گام دوم، در آپوریای اول از B این مسئله طرح می‌شود که علمی واحد به همه علل اربعه می‌پردازد یا هر علت به دانشی جدا نیازمند است؟ و پاسخ آن جدلی می‌ماند؛ یعنی هم وحدت حکمت نقض می‌شود، هم کثرت آن. در گام سوم، در کتاب Γ به این پرسش مبتنی بر وحدت بالنسبه پاسخ داده می‌شود. اگرچه مفسران وحدت، این چهار کتاب را از قدیم می‌شناختند (Jaeger, 1962: 162)، اما تاکنون چنین روایتی از متافیزیک ارائه نشده است که وحدت و کثرت علوم را به مسئله بنیادین کتب مقدماتی بدل کند. متافیزیک از این زاویه تا اینجا یک طرح پیوسته را دنبال می‌کند؛ تبیین ماهیت مابعدالطبیعی وحدت حاکم بر علوم و تثبیت فلسفه اولی به مثابه بنیان این وحدت. ما ابتدا در فصل نخست به قصد ترسیم چشم‌اندازی از کلیت بحث، اجمالاً آپوریای اول و رابطه آن با کتاب *آلفای بزرگ* و پاسخ اجمالی ارسطو را در *گاما* بیان می‌کنیم؛ سپس در فصل دوم، به روش ارسطویی که در *آلفای کوچک* بیان شده است، نگاهی می‌اندازیم؛ آن‌گاه در بخش‌های سوم تا پنجم، به تفصیل مطلب خواهیم پرداخت.

۲. آپوریای اول و آلفای بزرگ

نخستین بار در تاریخ فلسفه در چهار کتاب نخست متافیزیک، موسوم به کتب مقدماتی، ارسطو به امکان و وحدت مابعدالطبیعه پرداخته است. وحدت فلسفه کلی در چهار مسئله اول کتاب بتا و اختصاصاً در مسئله اولی [πρώτη ἀπορία] تجلی یافته است؛ که طبق این تفسیر، مهم‌ترین دشواری از مجموعه چهارده مسئله بتاست: «نخستین آپوریا، درباره موضوعی است که در ملاحظات تمهیدی مطرح کردیم: آیا پژوهش درباره علت‌ها متعلق به یک علم است یا بیش از یک علم؟» (متا؛ ۳. ۲. ۵۹۹۵^{الف}).

همان‌طور که به‌درستی گفته شده است، «مقصود از ملاحظات تمهیدی^۱ در این فقره، مباحثی است که در کتاب آلفای بزرگ آمده است» (Crubellier, 2009: 47). ارسطو با این اشاره نشان می‌دهد موضوع آلفای بزرگ نیز همین است. در آلفا ارسطو با این تعریف از حکمت، کار خود را آغاز می‌کند: «حکمت [ἡ σοφία] معرفتی است درباره مبادی و علل» (متا؛ ۱. ۱. ۹۸۲^{الف})؛ پس مقصود از پژوهش علت‌ها حکمت است که در آلفای بزرگ با مشخصاتی شش‌گانه تعریف شده است (همان؛ ۲. ۹۸۲^{الف}، ۳۰-۵) و در ادامه، با ارجاع به کتاب پیرامون طبیعت، این آموزه یادآوری می‌شود که علت به چهار گونه گفته می‌شود (همان؛ ۱. ۳. ۹۸۳^{الف}، ۲۶). ارسطو سپس به متفکران باستان می‌پردازد که پیش از ما درباره موجودات پژوهش کرده‌اند؛ زیرا ایشان نیز از بعضی مبادی و علت‌ها سخن می‌گویند (همان؛ ۶-۴). با بررسی عقاید این متفکران، مشخص می‌شود اولاً، علت منحصر در همین چهار نوع است و هیچ‌یک از ایشان به نوع دیگری نپرداخته است (همان؛ ۷. ۹۸۸^{الف}، ۲۱)؛ ثانیاً، آشکار می‌شود هیچ‌یک درباره همه انواع علل سخن نگفته است: «هرچند از یک لحاظ از همه آن‌ها سخنی به میان آمده، اما از لحاظ دیگر، هیچ سخنی از آن‌ها گفته نشده» (همان؛ ۱۰. ۹۹۳^{الف}، ۱۳).

فهم علت اینکه به چه معنا هیچ سخنی از علت‌ها گفته نشده و هم‌زمان از همه آن‌ها سخن گفته شده است، مهم است؛ زیرا طبق تحلیل ارسطو، متفکران طبیعت‌شناس [φυσιολογος] از علل اربعه تنها دو علت را آن هم به نحوی مبهم ادراک کرده‌اند؛ علت مادی و منشأ حرکت (متا؛ ۴. ۹۸۵^{الف}، ۱۱-۱۰) و فیثاغوریان، یعنی نخستین کسانی که به ریاضیات [μαθηματική] پرداختند و آن را پیش برده، در آن پرورش یافتند (همان؛ ۵. ۹۸۵^{الف}، ۲۵-۲۲)، به علت صوری پرداختند؛ یعنی به گفته ارسطو بحث و تعریف چیستی [τί ἐστιν] را آغاز کردند (همان؛ ۵. ۹۸۷^{الف}، ۲۰) و نهایتاً برخی متفکران دیگر که به واسطه خود حقیقت مجبور شدند اصل بعد را جست‌وجو کنند (همان؛ ۳. ۹۸۴^{الف}، ۱۰) در پی علت

غایی یا آنچه علتِ زیبا یا نیک بودنِ اشیاست (همان؛ ۱۱) به جست‌وجو پرداختند؛ و ارسطو حدس می‌زند نخستین کسی که در جست‌وجوی چنین چیزی برآمد، هسیودوس بود (همان؛ ۴. ۹۸۴^۳ - ۲۳)؛ که اشاره‌ای است به دانشِ تئولوژی که ارسطو در صورت‌بندی دیگری از انواع حکمت در *اپسیلون*، آن را در کنار طبیعیات (φυσική) و ریاضیات (μαθηματική) تحت نام الهیات (θεολογική) در شمار فلسفه‌های نظری طبقه‌بندی می‌کند^{۱۱} (همان؛ ۶. ۱۰۲۶^۱ الف ۱۹).

بدین ترتیب، متفکران گذشته هر یک به بخشی از فلسفه کلی دست یافته‌اند؛ گرچه فلسفه باستان نیز در جست‌وجوی مبادی و علل موجود چونان موجود بوده، اما به دلیل اینکه درباره همه چیز با لکنت سخن گفته است، زیرا هنوز جوان و در آغاز بوده است، (متا؛ ۱. ۱۰. ۹۹۳^{الف} - ۱۵ - ۱۳) گویی هر بار به بخشی از کلیت حقیقت، و هر بار به پاره‌ای از نظام علوم دست یافته است؛ اما از آنجا که دانش حقیقی تنها در کلیت این نظام ممکن است، گویی تاکنون اساساً هیچ سخنی از سنخ حکمت گفته نشده؛ حکمت تاکنون چونان نظامی واحد تحقق نداشته است؛ علوم فلسفی به مثابه بخش‌های مختلف حکمت تنها در صورت تحقق فلسفه کلی و با اندراج تحت آن، به مثابه نظامی یکپارچه است که به موضوعات جزئی خود، دانش حقیقی خواهند داشت.

با این تعریف و مبتنی بر این شیوه طرح مسئله، بلافاصله در *بتا* این پرسش مطرح می‌شود که پس آیا حکمت دانشی واحد است یا کثیر؟ ارسطو نشان می‌دهد این یک مسئله جدلی‌الطرفین است؛ یعنی هم وحدت و هم کثرت حکمت، ممتنع است، و تا آنجا که وحدت و کثرت مفاهیمی متقابل‌اند، هر دو ضروری است. این نخستین سرگشتگی است که اگر معرفت به مبادی و علت‌ها، نه در علمی واحد ممکن است، نه در علوم بسیار، چگونه باید علم شناخت مبادی را خصلت‌نمایی کنیم؟ ابتکار دوران‌ساز ارسطو در کتاب *گاما* عرضه می‌شود؛ همان‌گونه که وجود دارای معانی متکثر است که همگی در نسبت با یک معنای مرکزی، یعنی جوهر معنادار می‌شوند و جواهر متعدّد نیز در نسبت با جوهر بالفعل، حکمت نیز دارای معانی متعدّد، شامل طبیعی و ریاضی و الهی است؛ اما این کثرت محض و تفرقی عرضی نیست؛ زیرا همه این علوم در نسبت با یک معرفت کانونی، یعنی «حکمت الهی» معانی و مبادی خود را به دست می‌آورند؛ پس از این جهت، حکمت دارای حیثیتی واحد است. پیش از تفصیل گام‌هایی که در این فصل به‌اجمال بیان شد، به دلیل ضرورت نشان‌دادن وجه روش‌شناسانه این گام‌های سه‌گانه، باید نگاهی به کتاب *آلفای کوچک* انداخته شود.

۲-۱. روش‌شناسی ارسطویی: آلفای کوچک

برای اینکه به روش بنیادین ارسطو در شیوه اندیشه به طور عام اشاره‌ای کنیم، نخست فقره معروف کتاب هفتم *اخلاق نیکوماخوسی* را نقل می‌کنیم که ارسطو طی آن درباره روش‌شناسی عمومی خود سخن می‌گوید. سپس به فقراتی از *آلفای کوچک* اشاره می‌کنیم که مهم‌ترین مبحث روش‌شناسی ارسطو در *متافیزیک* است. ارسطو در فقره نخست می‌گوید:

در اینجا نیز باید به همان شیوه عمل کنیم که در سایر موارد عمل کرده‌ایم؛ یعنی نمودها را اساس کار قرار دهیم. نخست، به بحث درباره دشواری‌ها پرداخته و بدین‌گونه اگر ممکن باشد، همه عقاید رایج [ἔνδοξα] را که در خصوص این مسئله داریم، اثبات کنیم و اگر این ممکن نیست، حقیقت بیشترین و معتبرترین آن‌ها را اثبات کنیم؛ زیرا اگر معماها حل شوند و عقاید رایج محفوظ بماند، مسئله را به نحو کافی ثابت کرده‌ایم (ا. ن. ۱.۷. ۱۱۴۵^۳ - ۵-۸).

سه تعبیر «فاینومنا»، «اندوکسا» و «لگومنا» که هر سه به معنای «گفته‌ها یا عقاید مشترک یا رایج» است، به گفته نوسام می‌توانند به جای یکدیگر آورده شوند (نوسام، ۱۳۷۴: ۳۶). از نظر ارسطو یک پژوهش فلسفی زمانی محقق خواهد شد که دو کار انجام شود: نخست، همه عقاید رایج درباره مسئله یا دست کم اکثریت آن‌ها و معتبرترین آن‌ها اثبات و حفظ شود؛ دوم، ضمن حفظ این عقاید، آپوریاها و معماهای مربوط حل شود. این روشی است که ارسطو در همه موارد بدان پایبند است؛ اما باید پرسید بر چه اساس عقاید رایج و همگانی اساس کار است؟ چرا اگر آپوریاها برطرف شود و عقاید رایج به صورت خالی از ناسازگاری بر جا بماند، می‌توانیم بگوییم به حقیقت دست یافته‌ایم؟ برای پاسخ به این پرسش، باید به منبع اصلی روش‌شناسی ارسطو، یعنی *آلفای کوچک* رجوع کنیم که در نسخ کهن *متافیزیک*، قبل از *آلفای بزرگ* و به عنوان نخستین کتاب *متافیزیک* آورده می‌شده است.^{۱۲} این کتاب این‌گونه آغاز می‌شود:

نظر در حقیقت [αλήθεια] از یک جهت دشوار است و از جهت دیگر آسان؛ دلیل آن این است که هیچ‌کس نمی‌تواند به‌طور کافی به آن دست یابد، در عین حال، همگان نیز یکسره خطا نمی‌کنند؛ بلکه هرکس درباره طبیعت [Φύσις] چیز درستی می‌گوید؛ در عین حال، به‌تنهایی، یا هیچ یا اندکی از حقیقت را درمی‌یابد؛ اما از اجتماع همه آن‌ها مقداری قابل ملاحظه پدیدار می‌شود؛ پس حقیقت مانند در خانه است که بنا بر مثل مشهور «کسی برای یافتن در خطا نمی‌کند»، از این جهت آسان است؛ اما این واقعیت که می‌توانیم، نه بخشی از حقیقت، بلکه همه آن را دریابیم، نشانه دشواری آن است (متا. ۱.۲. ۹۹۳^{الف} - ۳۰ - ۹۹۳^۳ - ۸).

تمایز میان «جهت آسان» و «جهت دشوار» شبیه تمایزی است که در کتاب اول *تحلیلات ثانویه* (۱. ۲. ۷۲ الف^۳-۸) میان «معلوم عندنا» و «معلوم عندالطبیعه» برقرار شده است. حقیقت عندالطبیعه برای قوای ادراکی ما امری مبهم و تاریک است؛ اما به گفته ارسطو، علت این ابهام در قوای ادراکی ماست، نه در خود حقیقت. اموری که طبق طبیعت روشن‌ترین امور هستند؛ در برابر قوای ادراک ما تاریک به نظر می‌رسند؛^{۱۳} و این مایه حیرت است؛ زیرا قوای ادراک که ابزار و رسانه حقیقت هستند، باید اموری که مطابق طبیعت روشن‌ترند، بهتر دریابند؛ اما برعکس، آنچه را کمتر حقیقی و لذا بیشتر دروغین است، بهتر می‌شناسیم و با این حال، قوای ادراک ما همچنان رسانه حقیقت است، نه رسانه دروغ. ارسطو این دشواری را با تفاوت‌نهادن میان «ادراک در تنهایی» و «ادراک جمعی» حل می‌کند: «هرکس به تنهایی یا هیچ یا اندکی از حقیقت را درمی‌یابد؛ اما از اجتماع همه آن مقداری قابل توجه فراهم می‌شود» (همان). قوای ادراکی من اگر منفرداً، یعنی منتزع از سنت، تاریخ، مدینه و پژوهندگان کهن که درباره حقیقت پژوهش کرده‌اند، لحاظ شود، البته بیشتر رسانه دروغ است؛ اما اگر به عنوان جزئی از این کل لحاظ شود، از این جهت به حقیقت نزدیک است و با اموری که طبق طبیعت روشن‌ترین هستند، مانوس‌تر خواهد بود. به دلیل همین ماهیت اشتراکی حقیقت است که ارسطو در ادامه این فقره، در *آلفای کوچک* می‌گوید: «به همین دلیل عادلانه است که سپاس‌گزاری کنیم؛ نه فقط از کسانی که با عقاید ایشان شریک هستیم، بلکه نیز از کسانی که عقایدی سطحی ابراز داشتند؛ زیرا ایشان نیز سهمی دارند و توانایی فکری ما را از پیش پرورش داده‌اند» (همان؛ ۱۵-۱۰).

مبنای فلسفی اساس‌قراردادن عقاید رایج (ἔνδοξα) همین است. بر اساس همین ماهیت اشتراکی حقیقت است که در ادامه، در کتاب *آلفای بزرگ*، ارسطو به حکیمان پیشین می‌پردازد و در *بتا* نیز، درباره منابع دشواری‌های گردآمده در این کتاب به‌درستی چنین گفته شده است: «در هر آپوریا در یکی از طرفین دیالما، عقیده یکی از متفکران گذشته عرضه می‌شود، و در هر آپوریایی که ارسطو مطرح می‌کند، جدالی با یکی از متفکران مد نظر است» (Politis, 2005: 75). در چهار دشواری نخست، آنچه در یکی از طرفین مطرح می‌شود، آموزه‌ای از عقاید *افلاطون* درباره دانش دیالکتیک است. دانش *دیالکتیک* در نظر افلاطون علم کلی است که همه علوم دیگر تحت آن‌اند: «همه علوم مقدماتی تمهیدی برای آن نغمه اصلی است که غایت هر تعلیم است؛ به گمانم بدانی کسی که در همه این علوم به کمال استادی رسیده باشد را هنوز نمی‌توان استاد دانش

دیالکتیک نامید» (افلاطون، جمهوری؛ ۷، ۵۳۱، d) و در طرف دیگر آپوریا، به گفته بعضی مفسران، در حقیقت تجربه‌گرایان، یعنی طبیعت‌شناسان مد نظرند (Reale; 1980: 145-165). ارسطو وحدت همه علوم را به شیوه افلاطونی صحیح نمی‌داند؛^{۱۴} اما این بدان معنا نیست که باید آن را به آسانی کنار گذاشت، بلکه صرفاً به عنوان یکی از طرفین آپوریا در مقابل عقیده رایج دیگری که با آن در تضاد است، در بتا وضع می‌شود، و در طی پژوهش به شیوه‌ای عمل شود که هر دو طرف آپوریا حفظ شود، و اگر حفظ همه آنها ممکن نبود، اکثریت عقاید رایج حفظ شود.

۲-۲. امتناع وحدت فلسفه کلی

ارسطو در آپوریای اول، در طرف نخست، وحدت حکمت را وضع و دو دلیل را به عنوان عامل امتناع آن بیان می‌کند. پس در این بند به شرح دو دلیل ارسطو برای امتناع این وحدت و در بند چهارم به طرف دوم آپوریا، یعنی نشان‌دادن ضرورت وحدت فلسفه می‌پردازیم.

الف) نخستین دلیل امتناع این وحدت این است که علم واحد ضرورتاً به امور متضاد می‌پردازد که تحت جنس واحد واقع می‌شوند؛ اما از آنجا که مبادی نخستین متضاد نیستند، جنس واحد ندارند؛ لذا نمی‌توان علمی واحد را متکفل شناخت همه مبادی و علل نخستین دانست. نخستین استدلال ارسطو در کتاب بتا علیه وحدت حکمت این است: «چگونه یک علم می‌تواند مبادی را بشناسد، اگر [مبادی] متضاد نباشند؟» (متا؛ ۳.

۲. ۹۹۵-۵). همین استدلال را ارسطو در کتاب کاتیا بدین شیوه بیان می‌کند:

انسان ممکن است دچار این سرگشتگی شود که آیا حکمت را باید علمی واحد در نظر گرفت یا علمی کثیر؟ زیرا اگر حکمت، دانشی واحد است، این اعتراض برمی‌خیزد که «علم واحد همواره به اضداد می‌پردازد»، اما «مبادی اضداد نیستند»؛ اما اگر حکمت علمی واحد نیست، چه علمی را باید حکمت انگاشت؟ (متا؛ ۱۱، ۱، ۱۰۵۹ الف ۲۴-۲۱).

این نخستین عامل امتناع وحدت فلسفه است. برای این پرسش که چرا علم واحد ضرورتاً باید به اضداد بپردازد؟ یعنی برای فهم ملازمه «مبادی متضاد» و «امکان علم واحد»، باید به تحلیلات ثانویه و کتاب مقولات رجوع کنیم. طبق آموزه کتاب مقولات امور متضاد جنس واحدی دارند (مقولات؛ ۱۴، الف ۱۶-۱۵) و در فصل ۲۸ کتاب *آلفای* تحلیلات ثانویه آمده است: «یک علم هنگامی واحد است که درباره جنسی واحد باشد» (تحلیلات. ث. ۱، ۲۸. ۸۷ الف ۳۸ - ۸۷ ب ۳)؛ پس آشکار است هر علم واحد باید به امور متضاد بپردازد.

(ب) اما دومین دشواری از نظر ارسطو این است:

بسیاری امور هستند که همه این مبادی در آنها حضور ندارند؛ زیرا چگونه اصل حرکت یا طبیعت خیر می‌تواند برای امور تغییرناپذیر موجود باشد؟ زیرا هر چیزی که فی‌نفسه و مطابق طبیعت خود خیر است، یک غایت است و به این اعتبار، علتی است که چیزهای دیگر به خاطر آن هستند و هم [به خاطر آن] پدید می‌آیند و نیز غایت یا مقصد، در واقع غایت نوعی کنش است و همه کنش‌ها مستلزم تغییرند؛ پس این اصل نمی‌تواند در چیزهای نامتحرک یا در خیر فی‌نفسه وجود داشته باشد (مت؛ ۳، ۲، ۹۹۶ الف، ۳۰ - ۲۱).

راس (Ross) این استدلال را بدین صورت تلخیص کرده است: «اگر وظیفه یک علم است که همه انواع علت را بشناسد، چگونه این امر ممکن است در حالی که امور بسیاری فاقد همه انواع علل [اربعه] هستند؟ مثلاً امور نامتغیر فاقد علت فاعلی و غایی هستند» (1936: 221). ارسطو برای این‌گونه امور معرفت چیزهای ریاضی را مثال می‌زند که هرگز در این حوزه با توسل به علت غایی چیزی را اثبات یا ابطال نمی‌کند: «به همین سبب است که در ریاضیات چیزی به وسیله این علت توضیح داده نمی‌شود، در آنجا برهانی هم از این نوع یافته نمی‌شود که بگویند به این دلیل نیک‌تر یا بدتر است» (مت؛ ۳، ۲، ۹۹۶ الف ۲۴ - ۲۳).

اوئنز (Owens) از مفسران ارسطو که فلسفه کلی به مثابه وجودشناسی را همان مجردشناسی می‌داند، در تفسیر خاص خود از آپوریای اول، برای تفسیر این استدلال ابتدا می‌پرسد: «چرا باید چنین فرض کرد که علمی که به یک نوع از علت دسترسی دارد، باید ضرورتاً به همه انواع علل دسترسی داشته باشد؟» (1978: 221). پاسخی که با توجه به رویکرد کلی خویش به متافیزیک در کتاب نظریه وجود در متافیزیک ارسطویی^{۱۵} برای این استدلال عرضه می‌کند، جالب توجه است؛ او پس از کنار نهادن تفاسیر راس^{۱۶} و کول^{۱۷} که هر دو در تفسیر این آپوریا متأثر از توماس آکوئیناس^{۱۸} هستند، می‌گوید:

اگر بعضی موجودات فاقد همه علت‌ها هستند، چرا علم واحد به همه علت‌ها ناممکن است؟ تنها پاسخ این است که این علت‌ها باید متعلق به موجود باشند؛ از آن جهت که موجود است. علی که جست‌وجو می‌کنیم چنین فرض شده که متعلق به موجود به‌ماهو موجود هستند؛ بنابراین اگر یکی از علت‌ها به موجود خاصی تعلق نداشته باشد، آن علت به موجود به‌ماهو موجود نیز تعلق نخواهد داشت. این امور در موجودات دیگر صرفاً به نحو بالعرض یافته خواهد شد (Owens, 1978: 221).

از نظر اوئنز اگر بعضی موجودات فاقد بعضی علت‌ها باشند، علت موجود چونان موجود نیستند، در حالی که علمی که ما در جست‌وجوی آن هستیم، نزد ارسطو علم موجود چونان موجود است. این تفسیر اوئنز طبیعتاً این نتیجه را خواهد داشت که اصل

حرکت به موجود چونان موجود تعلق ندارد؛ لذا تبعاً علم به موجود چونان موجود با علم به موجودات نامتحرک یکسان است که می‌دانیم این رأی /وئنز در تفسیر *متافیزیک* است. تفسیر /وئنز از آپوریای اول چنین تلخیص شده است: «خلاصه آپوریای اول چنین است: دو علت از چهار علت به موجودات نامتحرک تعلق ندارد؛ بنابراین علم واحد که آشکارا علم به موجودات نامتحرک است، نمی‌تواند به همه انواع علل بپردازد» (Ibid: 222).

اما اگر مراحل اندیشه ارسطو به درستی از کتاب *آلفای بزرگ* و کوچک تا بتا و گاما دنبال شود و به‌ویژه چنان که گفته شد، این چهار کتاب با محوریت چهار آپوریای اول بازخوانی شود، آنگاه خواهیم دید /وئنز در واقع پرسش ارسطو را وارونه مطرح کرده است. نظریه «موجود چونان موجود» پاسخی است که ارسطو به این مسئله می‌دهد؛ در بتا هنوز سخن از موجود چونان موجود یا علم به «موجودات مفارق» مطرح نیست. ارسطو صرفاً در اینجا می‌پرسد آیا علم واحد به همه انواع علل ممکن است؟ و از آنجا که پاسخ منفی است، در کتاب *گاما* راهکار ارسطو برای برون‌رفت از این آپوریا در قالب نظریه موجود چونان موجود عرضه می‌شود. در اینجا نه سخن از ماهیت فلسفه اولی است، نه کلیت آن و نه از موضوع آن، بلکه سخن از شرایط امکان علمی واحد به همه مبادی و علل است؛ و پاسخ ارسطو در این موقف، صرفاً این است که این علم، به این دو دلیل ممتنع است و ضرورتاً علم به مبادی و علل متکثر است؛ و گفتیم حمله‌ای به رویکرد افلاطون است. اگر قرار باشد علمی واحد به همه علل بپردازد، چون اموری هست مانند اشیاء ریاضی و الهی که فاقد برخی علل است، بسیاری از امور از دایره این علم بیرون خواهند ماند؛ و اگر این دانش، نه کثیر، بلکه واحد است، این نتیجه حاصل می‌شود که بسیاری از موجودات (در این مورد خاص موجودات ریاضی و مفارق) از دایره این علم بیرون‌اند و چون علمی غیر از این در کار نیست که به علل امور بپردازد، این امور از دایره علم کلی بیرون‌اند؛ اما این بی‌معناست؛ زیرا چیزی از علم کلی بیرون نیست.

هر آپوریا شامل یک نهاد است و یک برابر نهاد. ارسطو علیه هر دو طرف، استدلال می‌کند. سپس در *گاما* نظریه خاص خود را درباره وجودشناسی و وحدت بالنسبه، به عنوان نوعی هم‌نهاد یا وضع مجامع برای طرفین این آپوریا مطرح می‌کند؛ بنابراین، در این قسمت متن، مقصود ارسطو این است که نشان دهد علوم و صناعات شناسنده مبادی و علل، متکثر و متعدد است و ناممکن است علمی واحد به همه آن‌ها تعلق گیرد. این رشد در تفسیر *مابعدالطبیعه* به درستی در تفسیر این فقره ارسطو و در تلخیص آن می‌گوید: «اگر برخی از موجودات دارای برخی از انواع علل و فاقد برخی دیگر باشند،

پس لازم است 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 است، پس صناعات و علوم متکثر هستند» (۱۳۷۷: ۱۸۸/۱).

۲-۳. ضرورت وحدت فلسفه کلی

اگرچه در جمع جبری آراء فیلسوفان گذشته درباره همه علت‌ها بحث شده است، اما آنچه مد نظر ارسطو است؛ یعنی معرفتی واحد به همه علت‌ها، نزد ایشان محقق نشده است: «هرچند از یک لحاظ از همه آنها [=علت‌ها] سخنی به میان آمده، اما از لحاظ دیگر هیچ سخنی از آنها گفته نشده است» (متا؛ ۱۰۰، ۱. ۹۹۳^{الف} ۱۳). ارسطو در *بنا* در بخش نخست آپوریای اول نشان داد معرفت به همه علل اربعه در علمی واحد، ممتنع است. در بخش دوم آپوریا نشان می‌دهد که گرچه حکمت به مثابه پژوهش علمی، متکثر است؛ زیرا هم شناخت علت فاعلی را می‌توان حکمت گفت، و هم شناخت علت غایی و هم صوری، اما در صورت پذیرش این کثرت، باز هم ضرورتاً، یکی از آنها باید دانش مورد جست‌وجوی ما باشد و علوم دیگر مبتنی بر آن باشند. بیان ارسطو در این فقرة متافیزیک واضح است:

اگر دانش‌های بسیاری درباره علت‌ها یافت شوند و برای هر اصل دانشی علی‌حده باشد، کدامیک از آن را می‌توان «دانشی که ما در جست‌وجوی آنیم» نامید؟ و از شاغلان این دانش‌ها چه کسی را می‌توان در موضوع مورد تفحص ما ورزیده‌ترین و آگاه‌ترین کس دانست؟ زیرا ممکن است که برای یک چیز همه انواع علت‌ها وجود داشته باشند؛ مثلاً در مورد «خانه»، مبدأ حرکت از یک سو «صناعت» و از سوی دیگر «معمار» است. و به خاطر آن [=علت غایی] همان کارکرد خانه است و ماده، خاک و سنگ، و صورت تعریف یا حد است؛ بنابراین، آنچه پیش از این معین کردیم و گفتیم که کدامیک از دانش‌ها را می‌توان حکمت نامید، [یعنی مطالب *آلفای بزرگ* درباره حکمت] دلیلی در دست است که هریک از آنها را چنین بنامیم؛ زیرا تا آنجا که حکمت فائق‌ترین و راهنماترین است و دانش‌های دیگر به حق مانند کنیزکان نمی‌توانند با آن معارضه کنند، پس علم به غایت و خیر همان حکمت است؛ اما تا آنجا که آن را چونان «دانش علت‌های نخستین و شناختنی‌ترین چیزها» تعریف کردیم، می‌توان شناخت جوهر را حکمت دانست؛ اما پیدایش‌ها و کنش‌ها و انواع دگرگونی [زمانی شناخته می‌شوند] که مبدأ حرکت را بشناسیم؛ بنابراین، شناخت هریک از این علت‌ها به دانشی جداگانه متعلق است (متا؛ ۳، ۲، ۹۹۶^ب ۲۵-۱).

آنچه ارسطو با عنوان «دانشی که ما در جست‌وجوی آنیم»، تحلیل کرده است، همان حکمت است؛ با مشخصات شش‌گانه که اولاً، در *آلفای بزرگ* و ثانیاً، مطابق ارجاع خود

ارسطو در ابتدای *آلفای بزرگ به اخلاق نیکوماخوسی* (متا؛ ۱، ۱، ۹۸۱، ۳، ۲۵) به کتاب ششم / ن. بیان شده است. حکمت آن گونه که ارسطو در این دو متن خصلت‌نمایی می‌کند، ضرورتاً دارای خصلت «تفضیلی» است؛ یعنی واجد ساختار «برترین در میان کثیر» است و این امری است که وحدت حکمت را ضرورت می‌بخشد: «حکمت آشکارا باید کامل‌ترین صورت معرفت^{۱۹} باشد» (ا. ن؛ ۶، ۷، ۱۱۴۱^{الف} ۱۵). اگر علوم کثیر باشند، نمی‌توان به راحتی همه آن‌ها را در عرض یکدیگر حکمت دانست، بلکه باید یکی از آن‌ها که برترین است، حکمت نخستین باشد و علوم دیگر در نسبت با آن حکمت نامیده شوند؛ پس ارسطو نخست، وحدت تام حکمت را ممتنع اعلام می‌کند، سپس در بخش دوم آپوریا کثرت عرضی انواع حکمت را نشان می‌دهد و به‌طور ضمنی محال بودن آن را نشان می‌دهد و می‌گوید در این صورت باید یکی از آن‌ها حکمت باشد؛ بدین ترتیب، راه برای ایده کثرت طولی علوم و نیز وحدت در عین کثرت علوم فلسفی باز می‌شود. از اینجاست که بلافاصله وارد کتاب *گاما* می‌شویم.

۲-۴. وحدت به نسبت: شرط امکان وحدت علوم

اکنون که دلایل امتناع و نیز دلایل ضرورت باور به دانشی واحد و اشرف بر همه علوم آشکار شد، باید از امکان آن بحث شود. نخست باید به شرح «وحدت بالنسبه» بپردازیم. ارسطو درباره «وحدت آنالوژیک» در بافت زیست‌شناسی (*تاریخ جانوران*؛ ۲، ۶، ۶۵۳^ب ۳۳-۷) اخلاقی (ا. ن؛ ۱، ۶، ۱۰۹^ب ۲۵-۹) و در بافت هنری (فن شعر؛ ۱۴۵۷^ب ۱۳) گفته است؛ گاه این سه را آنالوژی علمی و در مقابل آن، سخن از آنالوژی فلسفی گفته‌اند؛^{۲۰} اما شیوه اسناد با «*πρὸς ἕν*» در متافیزیک وحدتی متفاوت با آنالوژی است و استفاده از اصطلاح آنالوژی را ناشی از تأثیر مترجمان قرون وسطا و دور شدن از زبان ارسطو دانسته‌اند^{۲۱} (Owens, 1987: 123-125)؛ به همین دلیل ما نیز این ساختار ویژه را وحدت بالنسبه ترجمه و برای جلوگیری از خلط معنایی، از کاربرد تعابیر وحدت تشکیکی یا وحدت آنالوژیک خودداری کردیم. در شرح این ساختار ارسطو در *گاما* می‌گوید:

موجود به گونه‌های بسیار گفته می‌شود؛^{۲۲} اما همه آن‌ها در نسبت با یک معنای واحد *πρὸς ἕν* و یک طبیعت خاص، نه از جهت نامی واحد،^{۲۳} بلکه به همان شیوه که آنچه گفته می‌شود «سالم» است، مرتبط است به [معنای مرکزی] «سلامت»؛^{۲۴} حال [۱.] یا اینکه سلامت را حفظ می‌کند؛ [۲.] یا نشانه سلامت است؛ [۳.] یا استعداد سلامت را دارد» (متا؛ ۴، ۲، ۲۰۰۳^{الف} ۳۳-۲۶).

اهمیت این آموزه در اندیشه ارسطویی، هم از تفاسیر متعدد آن در تاریخ فلسفه آشکار است و هم از جایگاه مقدم آن در تعلیم اول. بند نخست مقولات، یعنی نخستین

بند از نخستین کتاب از نخستین صناعت، با تعریف سه مفهوم آغاز می‌شود که همچون رواقی درخشان بر مدخل آثار ارسطویی است: هومونوما،^{۲۵} سونونوما^{۲۶} و پارونوما^{۲۷} که در ترجمه اسحاق به ترتیب، «المتفقه اسماؤها»، «المتواطئة اسماؤها» و «المشتقة اسماؤها» آمده است (ارسطو، ۱۹۸۰: ۳۳). این مقدم‌ترین و لذا ضروری‌ترین چیزی است که متعلم فلسفه ارسطویی باید بداند؛ از میان آن‌ها نیز تقدم با مشترک لفظی است: زمانی که دو چیز با تعاریف متفاوت نامی واحد دارند، سونونوما یا آنچه «مشترک معنوی» خوانده می‌شود، زمانی است که دو چیز علاوه بر نام، تعریف واحدی نیز دارند؛ مثلاً «حیوان» برای اسب و انسان مشترک معنوی است؛ زیرا علاوه بر نام تعریف حیوان (جسم حساس متحرک بالأراده) بر هر دو اطلاق می‌شود. اما مثلاً اگر تصویر اسبی را «اسب» نامیدیم، این اشتراک لفظی است؛ زیرا بر نقش اسب، تعریف اسب حمل نمی‌شود؛ پس وحدت دو چیز تا اینجا بر دو گونه است: وحدت در نام، وحدت در نام و تعریف. حالت سوم گرچه دقیقاً همان وحدت بالنسبه نیست، اما گذشته از شباهت ساختاری، برخی از مفسران باستان وحدت بالنسبه و وحدت بالأشتقاق را یکی می‌دانستند (Simplicius, 2003: 50). این وحدت، زمانی است که دو چیز نه در نام تماماً مشترک‌اند و نه در تعریف؛ بلکه در نام و تعریف هر دو، بخشی مشترک است و بخشی مختص؛ مثلاً سالم [ὑγιαίνων] و سلامت [ὑγιαία] هم در لفظ آنچه «ریشه یا حروف اصلی» می‌نامیم، مشترک‌اند و هم اگر ماهیت سالم و سلامت تعریف شود، یکی در تعریف دیگری اخذ می‌شود؛ پس در تعریف هم نوعی مابه‌الاشتراک دارند و لذا این دو بالأشتقاق واحدند. اما در وحدت بالنسبه آنچه ارسطو مثال می‌زند، با این اندکی تفاوت دارد، اینجا مقصود وحدت معانی مختلف «سالم» است؛ سالم به اشتراک لفظ بر سه چیز حمل می‌شود: سقراط، دارو و سرخی‌چهره، اما این تماماً هم اشتراک لفظ نیست؛ زیرا اگر هریک را تعریف کنیم، امر واحدی در همه تکرار می‌شود؛ تعریف سالم در اولی «مستعد سلامت» است، در دومی «حافظ سلامت» و در سومی سالم، یعنی «نشانه سلامت»؛ پس هر سه در نسبت با معنایی مرکزی، یعنی سلامت مشترک‌اند. این همان وحدت بالنسبه است و سلامت همان معنای مرکزی و «طبیعت خاص» [τὴνὰ φύσιν] است. ارسطو می‌گوید: «بدین سان «موجود» نیز به معانی بسیار گفته می‌شود؛ اما همه آن‌ها مرتبط به یک اصل واحد [πρὸς ἓν] است» (متا؛ ۴، ۲، ۳، ۲۰۳ الف ۳۳)؛ یعنی کمیت، کیفیت، سلب‌ها و فقدان‌ها، همگی، در تعریفشان مفهوم جوهر اخذ می‌شود؛ لذا باید گفت معانی مختلف موجود، دارای وحدت بالنسبه‌اند، همگی «بالنسبه الی الجوهر» موجودند. به این معنا، جوهر مقدم است و موجود، نخست به

جوهر گفته می‌شود، سپس به سایر مقولات. این شیوه خاصی از اعمال وحدت بر امور کثیر است و دقیقاً در وضعیتی بینابین وحدت محض و کثرت محض قرار دارد.

اکنون می‌گوییم برخی از علوم به کمیت می‌پردازد؛ مانند ریاضیات و برخی به کیفیت؛ مانند طب و اخلاق که به ترتیب به کیفیات عارض بر بدن و نفس می‌پردازند؛ برخی به جوهر به معنای جسمانی (طبیعیات) برخی به جوهر به معنای مفارق (الهیات). ارسطو در ادامه گاما می‌گوید: «تعداد بخش‌های فلسفه، به تعداد جواهر است؛ پس باید در میان آن‌ها ضرورتاً یکی فلسفه نخستین باشد» (متا؛ ۴. ۲^{الف} ۱۰۰۴-۱۰-۵)؛ یعنی تقدّم و تأخّر در موجودات جهان، عامل تقدّم و تأخّر در انواع حکمت است. مقصود ما از فلسفه کلی، همین مفهوم در این فقرة ارسطوست که می‌گوید دارای بخش‌های متعدد است؛ و بخش‌های آن همان علوم متعدّد است.^{۲۸} از میان این علوم، یکی نخستین است، یکی دومین، یکی سومین و الی آخر. اکنون اگر پرسیده شود، مابعدالطبیعه نزد ارسطو علمی واحد است یا کثیر؟ پاسخ می‌دهیم البته به مثابه فلسفه اولی، علمی واحد است و موضوع آن جوهر مجرد است؛ اما به مثابه فلسفه کلی، علمی کثیر است که همگی در نظامی واحد، تحت فلسفه کلی، نظام یافته‌اند که شامل الهیات و طبیعیات و ریاضیات است و همگی در نسبت با الهیات و از این حیث، مصداق حکمت‌اند. همه علوم از حیث موضوع و روش متفاوت‌اند؛ اما تا آنجا که مبادی همه در الهیات اثبات می‌شود، نظامی واحد را تشکیل می‌دهند که همان فلسفه کلی است. از نظر ارسطو چنان‌که در تحلیل آپوریای اول دیدیم، حکمت به مثابه فلسفه کلی، در یک دانش واحد و مجزا قابل تحقق نیست، بلکه صرفاً در ضمن علوم کثیر محقق می‌شود و نخست در فلسفه نخستین.

در پژوهشی نظر به تمایز وحدت آنالوژیک ارسطو و وحدت تشکیکی ابن‌سینا، و اینکه حمل تشکیکی از اقسام اشتراک معنوی است، اما وحدت آنالوژیک چنین نیست، نشان داده شده است که نزد ارسطو، موضوع مابعدالطبیعه، جنسی واحد، یعنی جوهر مجرد است (← زالی، ۱۳۹۶: ۸۲)؛ اما با صورت‌بندی ابن‌سینا از تشکیک که توسط ملاصدرا در اوج هستی‌شناسی اسلامی به تکامل می‌رسد (همان)، فلسفه بدون تقلیل به علمی ماهوی در عرض ریاضی و فیزیک، دارای وحدت موضوعی است؛ یعنی مابعدالطبیعه به مثابه وجودشناسی نزد ارسطو دانشی واحد نیست، اما نزد ابن‌سینا و ملاصدرا واحد است. این تحلیل تا آنجا که مفروض می‌گیرد «نزد ارسطو مابعدالطبیعه به مثابه وجودشناسی علمی واحد نیست»، بلکه صرفاً به عنوان مجردشناسی واحد است، تحلیلی درست و موافق تحلیل ماست: گفتیم فلسفه اولی دانشی واحد است، اما فلسفه کلی

صرفاً نظامی واحد است و هرچند ارسطو در *گاما* از آن به دانشی واحد یاد کرده است، اما این دانش واحد صرفاً در ضمن علوم کثیر محقق می‌شود؛ اما پژوهش مذکور آنجا که این را امری می‌داند که باید بر آن غلبه یافت و ارسطو خود نتوانسته، بلکه ابن‌سینا و ملاصدرا این وحدت را محقق کرده‌اند، از این جهت تحلیلی درست نیست؛ زیرا اولاً، ابن‌سینا نیز علی‌رغم اختلافات، به همین بینش ارسطو به نظام علوم پایبند است (که نشان‌دادن آن به مجالی دیگر نیازمند است)؛ ثانیاً، از نظر ارسطو تحقق فلسفه کلی چونان یک دانش‌رشته به نحوی مستقل و متمایز از سایر دانش‌رشته‌ها، نه‌تنها ممکن نیست، بلکه مطلوب هم نیست؛ این همان وحدتی است که ارسطو به افلاطون منسوب می‌داند و منتقد آن است. چنان‌که دیدیم، در طرف مقابل، رأی حکیمانی قرار دارد که به کثیربودن حکمت در قالب «علوم مختلف به علل مختلف» قائل‌اند و باید آپوریا به نحوی حل شود که این عقیده رایج نیز تثبیت شود. پایبندی به روش *اندوکسیک* ما را منع می‌کند از اینکه بگوییم حکمت به مثابه علم به مبادی موجود چونان موجود، دانشی واحد است.

ارسطو می‌گوید: «نظر در همه انواع موجود چونان موجود، کار دانشی است که جنساً یکی است؛ اما بررسی انواع موجود، وظیفه انواع این دانش است» (متا، ۴. ۲. ۱۰۰۳ الف ۲۳-۲۰). اگرچه دانشی واحد به انواع موجود چونان موجود تعلق می‌گیرد (و این ضامن حفظ طرف اول آپوریاست)، اما از آنجا که این معنایی جنسی از دانش است و هر معنای جنسی صرفاً در ضمن معنای نوعی تحقق می‌یابد، پس این دانش واحد تنها در ضمن انواع این دانش تحقق پیدا می‌کند (و این ضامن حفظ طرف دیگر آپوریاست)؛ یعنی ذیل طبیعی و ریاضی و الهی که به انواع موجود می‌پردازند: «بررسی انواع موجود، وظیفه انواع این دانش است»^{۲۹}؛ پس فلسفه دارای یک معنای واحد است که «الهیات اعم» نامیده می‌شود، و چند معنای نوعی، یعنی الهیاتِ اخص و طبیعیات و ریاضیات؛ معنای اول، تنها در ذیل معنای دوم محقق می‌شود؛ زیرا جنس، تنها ذیل انواع محقق می‌شود. و نخست در ذیل الهیات اخص محقق می‌شود، سپس ذیل باقی علوم. با این تفسیر، متافیزیک اعم با نظام واحد علوم یکسان دانسته شد که مستقل از دانش‌ها تحقق ندارد، بلکه دانشی است در طول و حال در همه علوم، نه در کنار علوم.^{۳۰} گرچه ریاضی‌دان چونان ریاضی‌دان، از مبادی خود آگاه نیست، اما ریاضی‌دان چونان حکیم، یعنی ریاضیات آنگاه که در نظام واحد علوم تعلیم و تقویم شده، ضرورتاً به این مبادی آگاه است و می‌دانیم جهل حقیقی ریاضی‌دان به این مبادی، برابر است با جهل او به موضوع

دانش خود؛^{۳۱} پس ریاضی‌دان تنها هنگامی که به این مبادی شناخت حاصل کرد، از دانش حقیقی به موضوعات خود برخوردار شده است. در غیر این صورت، یعنی با صرف فرض مبادی به صورت «مقدمات مصادری»، اساساً دانشی در طبیعیات و ریاضیات حاصل نخواهد شد و چنین ریاضی‌دان و طبیعی‌دانی سزاوار نیست حکیم نامیده شود؛ اما طبیعی‌دان یا ریاضی‌دانی که این مبادی را می‌شناسد، می‌تواند حکیم نامیده شود و معنای وحدت علوم حکمی، همین شناخت موضوعات سافل در افق آگاهی به مبادی مکشوف در علوم عالی است.

۳. نتیجه

معنای وحدت علوم فلسفی را به کمک بازخوانی شیوه دست‌یافتن به آن توسط ارسطو با تفسیر کتب مقدماتی متافیزیک ذیل آپوریای اول کتاب بتا نشان دادیم. 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 مجموعه علمی متکثر تبدیل شود و در این فرآیند 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 مطابق نظام آکسیوماتیک علوم ارسطویی، هر علم تنها با ارتقاء به طراز علم اعلی است که می‌تواند ادعا کند دارنده معرفت است؛ یعنی صرفاً در طراز فلسفه نخستین است که معرفت علمی به موضوعات جزئی در هر علم (و لذا حکمت به معنای عام) ممکن خواهد شد و پیش از آن سخن گفتن از معرفت و دانش تسامح است؛ به همین معناست که می‌گوییم همه علوم به جهت نسبتی که با فلسفه اولی دارند، مصادیق حکمت هستند و از این حیث دارای وحدت بالنسبه هستند؛ یعنی به رغم تمایز در نام و در تعریف یا ماهیت و در روش و در موضوع، واجد مابه‌الاشتراکی هستند که در همه آنها حضور دارد و در تعریف آنها اخذ می‌شود؛ این مابه‌الاشتراک نسبتی است که با الهیات دارند و مبتنی بر آن، تقدّم و تأخّر پیدا می‌کنند.

پی‌نوشت

۱. این مضمون در مواضع مختلف آثار ارسطو آمده است؛ هایدگر در هستی و زمان می‌گوید: «ارسطو با فهم ویژه خود از امتناع وحدت جنسی وجود و توسل به ایده خاصی به نام وحدت آنالوژیک، تا زمان هگل سرنوشت آنالوژی غربی را معین کرده است» (Heidegger, 1967: 3) و اختصاصاً به بتا از متافیزیک ارجاع می‌دهد. ابتدا به (۹۹۸ ب ۲۲) و بعد از آن به (۱۰۰۱ الف ۲۱). ارسطو در فقره نخست به وضوح می‌گوید: «موجود جنس نیست» [οὐτε τὸ ὄν γένος].

۲. اوئن در مقاله‌ای به نام «منطق و متافیزیک در برخی آثار اولیه ارسطو» نوعی سیر دست‌یابی ارسطو به این اندیشه را نشان می‌دهد: ارسطو در ابتدا در برخی آثار منطقی صرفاً به نظریه اشتراک لفظی وجود قائل بود؛ و این چیزی است که او را از اندیشه افلاطونی رها می‌کرد، اما سپس در اخلاق/ئودموسی و بعد نهایتاً در گاما^۲ به اندیشه متکامل خود در این زمینه دست یافت (Owen, 1960).

۳. اختصاصاً در متا. آلفای بزرگ (۳۹۸۱) علامت اختصاری متا. برای متافیزیک استفاده شده است.

۴. اختصاصاً در متا. گاما (۳۱۰۰۳) و در زتا (۳۱۰۲۸)

۵. بیش از همه در متا. ثتا (۳۱۰۴۹-۱۰۵۱ الف) و لامبدا (۳۱۰۷۳) این ترتیب صرفاً بر اساس ترتیب کتب متافیزیک است.

۶- در متا. ایسیلون فصل ۱ (الف ۱۰۲۶)

۷- به طور دقیق در متا. لامبدا ۵ (الف ۱۰۷۱-۳۰ الف ۱۰۷۱)

8. ἀκριβεστάτη ἂν τῶν ἐπιστημῶν

۹. این مفهومی است که در تحلیلات ثانویه که نظام علوم را به نحو آکسیوماتیک تشریح می‌کند، به عنوان «مبادی علوم» مطرح می‌شوند. هر علم مبادی خود، اعم از تعریف موضوع و تعیین مفاهیم اساسی و مبادی براهین خود را از علوم اعلی و نهایتاً همه علوم این مبادی را از فلسفه اولی اخذ می‌کنند. (تحلیلات، ث. ۳۸۷ و نیز ۳۷۵ و ۱۶ الف ۱۰۷۶).

۱۰. مفهوم دیاپورسای (δηπορήσαι) در ترکیب «δηπορήσαμεν πεφορομασμίνοις» به سادگی ملاحظات تمهیدی یا مقدماتی ترجمه می‌شود؛ و در ترجمه راس «prefatory remarks» آمده است (Ross, 1975: 227). کروبولیه متذکر شده است «دربارۀ اصطلاح دیاپورسای نوعی دشواری وجود دارد؛ زیرا این یعنی بیان یک مسئله فلسفی در حالتی تکنیکال به همان شیوه‌ای که در کتاب بتا شاهد آن هستیم؛ اما در کتاب آلفای بزرگ ما چه چیزی را می‌توانیم پیدا کنیم که به این طرح ارجاع داشته باشد؟» (Crubellier, 2009: 47). پاسخ این پرسش را در ادامه مقاله روشن خواهیم ساخت.

۱۱. مشابه همین سیر تاریخی که ارسطو درباره ظهور تاریخی این سه دانش به دست می‌دهد، ابن سینا در الهیات شفا، جایی که نظر خود را درباره روند تکامل تاریخی فلسفه بیان کرده است، می‌گوید: «و کان السابق الی جمهور من أقسامها هو القسم الطبيعي، ثم أخذوا يتنبهون للتعليمی ثم للألهی» (۱۴۲۸: ۳۱۹).

۱۲. این همان ترتیبی است که ابن رشد نیز در تفسیر مابعدالطبیعه رعایت کرده است و نخست آلفای کوچک را شرح می‌دهد (← ابن رشد، ۱۳۷۷: ج ۱). علی‌رغم این اهمیت درباره این کتاب، حتی درباره اصالت آن در میان مفسران غربی اختلاف است (← Reale, 1980: 43-61).

۱۳. ارسطو در ادامه، این تمثیل معروف را بیان می‌کند: «زیرا وضعیت عقل در نفس ما در برابر اموری که طبق طبیعت آشکارترین امور هستند، مانند وضعیت چشمان خفاش در برابر روشنایی روز است» (متا؛ ۲، ۹۹۳ ب ۸-۱۱). ابن رشد در تفسیر مابعدالطبیعه، در اینجا حقیقت عندالطبیعه را به معنای «جوهر مفارق» در نظر گرفته است (ابن رشد، ۱۳۷۷: ۸).

۱۴. بارنز درباره نخستین تأثیر افلاطون در این حوزه بر اندیشه ارسطو می‌گوید: «افلاطون درباره وحدت علوم به تفکر پرداخته بود؛ او معرفت انسان را چونان نظامی می‌دید که بالقوه یکپارچه است و دانش، صرفاً انباشت اتفاقی واقعیات نیست، بلکه نوعی نظام‌واره از واقعیات است در یک تبیین سازگار درباره

جهان. ارسطو نیز متفکری نظام‌پرداز بود و با نگاه افلاطون به یکپارچگی علوم موافق بود؛ اما درباره چگونگی حاصل شدن این یکپارچگی و کیفیت اثبات آن با افلاطون توافق نداشت» (Barnes, 2000: 5.) (48).

15. The doctrine of being in the Aristotelian Metaphysics.

16. W. D. Ross. *Aristotle. Metaph.*, 1,227.

17. G. Colle, *Arist. Metaphysics. 1923*, II et III, pp. 211-212.

18. Thomas Aquinas, in *Metaphysics, 1950*. III, 4,372.

19. ἀκριβεστάτη ἂν τῶν ἐπιστημῶν.

۲۰. در مقاله «Aristotle's Logic of Analogy» ماری هس با احصای همه کاربردها و استفاده‌های مختلف ارسطو از وحدت آنالوژیک، این تمایز را میان «Metaphysical Analogy» و «Scientific Analogy» مطرح کرده است و نمونه‌های آن در آثار مختلف علمی و فلسفی و منطقی ارسطو ذکر می‌کند (Hesse, 2005: 328-340).

۲۱. ارسطو از واژه «نسبت به» (Pros hen) استفاده می‌کرد؛ اما توماس آکوئیناس و دیگران آن را به «تشابه نسبت» (Analogia proportionis) یا «تشابه حمل» (Analogia attributionis) ترجمه کردند (ایلخانی، ۱۳۷۸: ۸۰)؛ اما در ارسطو آنالوژی ضرورتاً بین چهار حد است؛ مانند این مثال در کتاب مواضع: «آرامش دریا همانند بی‌صدایی هواست» (مواضع؛ ۱۰۸: ۲۳-۲۷)؛ یعنی نسبت الف/ب مانند نسبت ج/د است؛ اما اگر بگوییم «عرض نسبت به جوهر موجود است»، چون دو حد در میان است، آنالوژی نیست و ارسطو در این موارد از اصطلاح «نسبت به» یا «πρὸς ἓν» استفاده می‌کند.

۲۲. اصطلاح ارسطو اینجا همان اصطلاح معروف «λέγεται πολλαχῶς» است. ارسطو اثر خویش را درباره معانی متکثر (pollechos legomena) تألیف کرد که معانی متکثر آن‌ها به شکل دایره‌المعارف کوتاهی از مفاهیم عرضه می‌شود. این کتاب که دائماً ارسطو آن‌ها را بازبینی کرده، همان کتاب پنجم (Δ) از مابعدالطبیعه است (During, 1966: 593).

۲۳. بحث تفسیری گسترده درباره مفهوم هومونومی در ارسطو از قدیم وجود داشته است. میان معاصران، برخی «روس هن» و «لگتای پولاخوس» را اشتراک لفظ گرفته‌اند (←Ward, Julie 2008, Owens, J. & 1978)؛ بعضی هم جزو اشتراک معنوی (مانند فیلسوفان اسلامی)؛ برخی هم گفته‌اند این شیوه سومی است (←Owen, G. E. L. 1960)؛ برخی هم گفته‌اند اساساً ارسطو در تبیین نهایی این مطلب ناکام مانده است (←Shields: 2002). وارد برای توجیه این عبارت که ارسطو می‌گوید نه به شیوه هم‌نام «ὁμωνύμως οὐχ» میان دو گونه هومونومی «core-related homonym» و «هومونومی اتفاقی» تمایز نهاده و آنچه ارسطو آن را نفی می‌کند «هم‌نام اتفاقی» می‌داند، نه مطلق اشتراک لفظ (Ward: 2008: 108). در هر حال، به نظر می‌رسد از نظر ارسطو این شیوه سومی در کنار اشتراک لفظ و اشتراک معنوی است؛ همان‌گونه که در آغاز مقولات، پارانوما را نوعی سوم می‌داند.

24. ἀλλ' ὥσπερ καὶ τὸ ὑγιεινὸν (healthy) ἅπαν πρὸς ὑγίειαν (health).

25. ὁμωνύμα

26. Συνώνυμα

27. Παρώνυμα

۲۸. ارسطو فلسفه نخستین را نیز وجهی کلی می‌داند و می‌گوید این فلسفه «کلی است به این دلیل که نخستین است» (متا. ۶. ۱. ۲۶ الف ۳۰)؛ زیرا تنها علتی نخستین است که علت همه موجود باشد و

اگر علت بخشی باشد، ضرورتاً نخستین و اعلی نیست. این غیر از معنایی است که ما از فلسفه کلی در نظر داریم.

۲۹. ابن سینا در *برهان شفا* با تمایز میان «جزء دانش» و «تحت دانش» می‌گوید: «نباید علم به اشیائی که تحت موجود هستند، جزئی از علم به موجود باشند؛ زیرا اشیاء برای موجود ذاتی نیستند؛ زیرا نه موجود در حد آن‌ها اخذ می‌شود، نه برعکس؛ پس واجب است علوم جزئی اجزاء فلسفه نباشند، اما چون موجود و واحد دربردارنده همه موضوعات است، باید همه علوم تحت فلسفه باشند» (۱۴۰۵: ۱۶۵). پس اینکه به تبع ارسطو سخن از جنس و نوع گفته شد، علوم نه به عنوان «اجزاء فلسفه»، بلکه به معنای «تحت فلسفه» باید اعتبار شود؛ این تحت فلسفه بودن، امری است که نقل برهان را از آن به علوم جزئی ممکن می‌کند.

۳۰. محقق به نام «یوو» نشان می‌دهد مابعدالطبیعه نزد ارسطو دانش مرتبه دوم (second-order) و در حقیقت «دانش دانش» (science of science) است، نه دانشی مرتبه اول (first-order)؛ مانند طبیعی و ریاضی (Yu, 2002: 231). این نتیجه‌گیری با آنچه در اینجا به دست آمد، یکسان است؛ اما از این حیث که متافیزیک همچنان گویی به مثابه دانشی مفارق و مستقل در نظر گرفته می‌شود، غیر از نتیجه ماست.

۳۱. به بیان ابن‌سینا «مقدمات در علم اسفل به عنوان اصول موضوعه و مصادراتی که از طریق علت‌هایشان معلوم نشده‌اند، مسلم اخذ می‌شوند؛ و روشن است که تا زمانی از مقدمات یقین حاصل نشود، نمی‌توان حقیقتاً از نتایج یقینی حاصل کرد. و یقین صرفاً با مقدمات علم اعلی حاصل می‌شود» (۱۴۰۵: ۱۷۰)؛ بنابراین صرفاً در سطح علم اعلی است که دانش حقیقی به همه موضوعات حاصل می‌شود.

منابع

- ابن سینا (۱۴۰۵)، *الشفا*، جلد: ۴ و ۱۰، تصحیح: ابراهیم مدکور و ابوالعلا عغیفی، مکتبه آیه‌الله المرعشی قم.
- _____ (۱۴۲۸)، *الهیات من کتاب الشفا*، حسن حسن‌زاده آملی، بیروت، مؤسسة التاريخ العربی.
- ارسطو (۱۹۸۰)، *منطق ارسطو*، حقه و قدم له عبدالرحمن بدوی، بیروت-کویت.
- ابن رشد (۱۳۷۷)، *تفسیر مابعدالطبیعه*، ج ۱، تهران، حکمت (افست).
- ایلخانی، محمد (۱۳۷۸)، «نظریه تشابه analogia در یونان»، *فلسفه*، ۷۰-۹۱.
- زالی، مصطفی (۱۳۹۶)، *تشکیک و خارجیت وجود؛ تأملی بر رویکرد ابن سینایی در نحوه احراز وحدت موضوع مابعدالطبیعه*، جاویدان خرد، ش ۳۱، ص ۶۷-۹۰.
- نوسبام، مارتا (۱۳۷۴)، *ارسطو*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو.
- Aristotle. (1984), *The Complete Works of Aristotle*, The revised Oxford translation, Edited by Jonathan Barnes, Princeton University.
- Barnes, J. (2000), *Aristotle: A Very Short Introduction*, New York, Oxford University.
- Crubellier, M. a (2009), *Aristotle: Metaphysics Beta*, New York, Oxford University Press.

- During (1966), *Aristoteles, Darstellung und interpretation sense Denkes*, Heidelberg.
- Reale, Giovanni (1980), *The Concept of First Philosophy and the Unity of the Metaphysics of Aristotle*, Editor & translator John R. Catan, Suny Press.
- Heidegger, M. (1967), *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag Tübingen. *Being and time*. 1996 Trans, Joan Stambaugh, New York, State University of New York.
- Hesse, M. (2005), "Aristotel's Logic of Analogy", *The Philosophical quarterly*, 328-340.
- Jaeger, W.W. (1962), *Aristotle: Fundamentals of the History of his Development*, london, Oxford, Clarendon Press.
- Owen, G. E. L. (1960), "Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle", in *I. During and G. E. L. Owen* (edd.)
- Owens, J. (1978), *The doctrine of being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Politis, V. (2005), *Aristotle and the Metaphysics*, london, Routledge.
- Plato (1963), *The Collected Dialogues*, Edith Hamileon and Huntington. Princeton university pres.
- Ross, S. W. (1936), *Aristotle's Physics; A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford, Clarendon Press.
- Shields, C. J. (2002). *Order in multiplicity: Homonymy in the philosophy of Aristotle*, Oxford University.
- Simplicius, Chase, M., & Simplicius (2003), *On Aristotle's "Categories 1-4"*, Cornell University Press.
- Ward, Julie K (2008) *Aristotle on Homonymy: Dialectic and Science*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Yu, Jiyuan (2002), "What is the Focal Meaning of Being in Aristotle", *Apeiron*, 34 (3), 205- 232.