

Vol. 15/ Issue: 34/ Spring 2021

**Subject of Metaphysics:  
A Critique of Natorp's Neo-Kantian Approach Based on Hamelin's Interpretation**



**Hedieh Yaghubi Bojmaeh** (corresponding author)

*PhD Candidate in Philosophy, Iranian Institute of Philosophy (IRIP), Tehran. Iran.*

*E-mail: [h.yaghubi88@gmail.com](mailto:h.yaghubi88@gmail.com)*

**Shahin Aawani**

*Associate Professor of philosophy, Iranian Institute of Philosophy (IRIP), Tehran. Iran.*

*E-mail: [aawani@irip.ac.ir](mailto:aawani@irip.ac.ir)*

**Ehsan Karimi Torshizi**

*PhD in Philosophy, Allameh Tabataba'i University, Tehran. Iran. E-mail: [karimitorshizi931@atu.ac.ir](mailto:karimitorshizi931@atu.ac.ir)*

**Abstract**

As it is well known, Aristotle in his *Metaphysics* seeks a science subsumed under different rubrics of “prime philosophy”, “wisdom”, “the study of being qua being”, and “theology”. The relation between these different titles of *Metaphysics* has been formulated by Paul Natorp as an insoluble paradox: the subject matter of prime philosophy cannot be both being qua being (being in general) and divine being (the supreme being) at the same time. Since Natorp, there has always been a controversy on this paradox as well as the problem of integrity of different books of *Metaphysics*. The purpose of this paper, therefore, is twofold. Firstly, we shall scrutinize the neo-Kantian foundation of Natorp’s interpretation of Aristotle; secondly, we shall present Octave Hamelin’s exegesis of Aristotle’s theory of being as an interpretation on the basis of which two seemingly contradictory aspects of Aristotle’s metaphysics can be reconciled, and thereby one can find an appropriate solution to this paradox. In fact, we intend to disclose the underlying assumptions lie at the bottom of Natorp’s understanding of Aristotle, and we shall indicate that Hamelin’s ontological interpretation of *Metaphysics* is so fertile that provides us with an appropriate measure to avoid confronting such contradictions.

**Keywords:** Aristotle *Metaphysics*, subject of metaphysics, being qua being, Neo-Kantian interpretation of Aristotle, Natorp's Paradox.

Received date: 2020.7.30

Accepted date: 2021.2.2

DOI: [10.22034/jpiut.2021.41049.2636](https://doi.org/10.22034/jpiut.2021.41049.2636)

Journal ISSN (print): 2251-7960 ISSN (online): 2423-4419

Journal Homepage: [www.philosophy.tabrizu.ac.ir](http://www.philosophy.tabrizu.ac.ir)

### 1- Introduction

In his *Metaphysics* (Aristotle, 1962), Aristotle speaks of a science superior and prior to all others, called “first philosophy” (πρώτη φιλοσοφία). What is the true subject of this first philosophy? He himself offers different, seemingly conflicting, answers. Two of them—being qua being (ὄν η̄ ὄν) and divine being—are particularly controversial and much has been said about them, because the nature of metaphysics itself changes essentially, depending on which answer is considered to be true. Metaphysics, accordingly, swings between these two poles: ontology, as the study of the most general concept of being, and theology, as the systematic study of the nature of the divine. The latter is metaphysics as it was known by ancient Greek followers of Aristotle, the former is metaphysics as it was presented by Christian thinkers in the medieval ages. In fact, the medieval philosophers and commentators could not consider the primary philosophy identical to the science of the supreme being, namely God, due to their doctrine of Christianity.

### 2- Natorp’s interpretation of subject of metaphysics

Paul Natorp, in the late 19<sup>th</sup> century, through his novel interpretation of Aristotle, drew the attention of his contemporary scholars to an insoluble paradox in *Metaphysics*. From a neo-Kantian perspective, he identifies “being qua being” with the “transcendental object” or “object in general” (*Gegenstand der Erkenntnis überhaupt*) as a principle of cognition. Transcendental object is a highly controversial concept in Kant’s *Kritik der reinen Vernunft*, particularly because of its ambiguous relation to another canonical concept of critical philosophy, namely the concept of “thing in itself”. Kant’s words are vague and ambiguous, and different interpreters, according to their interpretative perspective, suggest different exegeses. What is significant here is to emphasize on its pivotal contribution to Kant’s transcendental idealism. Transcendental object, as a counterpoint to the empirical object, and a conceptual correlative of the transcendental apperception, or more accurately, the transcendental unity of apperception (*transzendente Einheit der Apperzeption*), is a transcendental principle of cognition that ensures the objective unity of experience, and constitutes the objectivity of empirical object in general. Accordingly, “being qua being”, thus identified with the object in general, denotes nothing less than the most general and abstract concept of being, and cannot coincide with any special and partial region of being, including the divine itself. Does Aristotle contradict himself? To avoid this paradox, Natorp casts doubt on the authenticity of those books of *Metaphysics* (like Book E and Book K) that identify first philosophy with theology. He presents Aristotle as a pure ontologist via a detheologization of *Metaphysics*, namely by depriving it of all theological contents.

### 3- Hamelin’s interpretation of subject of metaphysics

It is possible to avoid this paradox, without doing violence to the text, by interpreting the subject of metaphysics in a different way. This is the question: how is it possible for the subject of first philosophy to be both universal and partial at the same time? This question requires us to undertake an investigation into the nature of universal concept itself and the way in which Aristotle himself apprehends and uses the term. If we conceive of universal concept simply as generic, regarding its universality merely as a consequence of its genericness, then it could never be partial and particular, thus

the paradox would arise inevitably. But it is not the only way in which Aristotle uses the term “universal”. Octave Hamelin, the French philosopher, in his classic interpretation of Aristotle (*Le système d'Aristote*, 1920), throws new light on the nature of universal concept, in such a way that it may well be possible to reconcile its universality with partiality or particularity. He suggests that Aristotle attributes universality to analogical concepts as well. Aristotle indeed explicates that the subject of first philosophy must be universal; its universality, as Hamelin suggests, may arise from its being analogical, however. By ascribing analogical universality, instead of generic universality, to the subject of Metaphysics, Hamelin succeeds to resolve Natorp's paradox; being qua being can be (analogical) universal, yet be particular, or even individual (the divine itself), at the same time.

Hamelin then proceeds to articulate the concept of "being qua being" as the subject of first philosophy in great detail. He wants to show that it denotes an individual, pure separate and non-material entity (according to Book K). In order to elaborate the nature of "being qua being", he carefully scrutinizes Aristotle's ontology to find the most fundamental and principal particularities of a real being as such. Though the individual substance, as *substantia prima*, is pivotal in Aristotle's theory of real being, if it is associated only with bodily substance as an object of sensation, then the false consequence follows; it eventuates in a pure materialism and naive empiricism, that is hardly ascribable to Aristotle's system of thought, neither his ontology, nor his epistemology. Individual substance is to be considered as a synthetic whole, instead, concretized by the synthesis (συνόλων) of form and matter, and the determination that the form imposes on matter. The most fundamental element in an individual substance, therefore, is its form, not its matter.

#### 4- Conclusion

According to Hamelin, what constitutes the subject of first philosophy is a self-sufficient individual, as Book K affirms. It enjoys, however, an analogical universality in that it is first, and all other beings model after it, as the origin and principle of analogy. Hamelin suggests that if "being qua being" is conceived as denoting a pure form, according to its function as the principle of analogy, then it denotes also something logically, yet really separated from all other entities. First philosophy, in consequence, is not but theology.

#### References

- Aristotle (1962) *La Métaphysique*, trans. Jules Tricot, (2 vol.), Paris: Vrin, coll. Bibliothèque des textes philosophiques.
- Hamelin, Octave (1920) *Le système d'Aristote*, Paris: Librairie Alcan.
- Natorp, Paul (1888a) "Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik", *Philosophische Monatshefte*, 24: 37–65; 540–574.
- Natorp, Paul (1888b) "Über Aristoteles' Metaphysik K 1–8, 1065a26", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1: 178–193.
- Natorp, Paul (1921) *Platos Ideenlehre: Eine Einführung in den Idealismus (Zweite, durchsebene und um einen metakritischen Anhang vermehrte Ausgabe)*, Second edition, Leipzig: Felix Meiner Verlag.



مجله علمی پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز

سال ۱۵ / شماره ۳۴ / بهار ۱۴۰۰

## موضوع متافیزیک:

### نقد رویکرد نوکانتی ناتورپ با استناد به تفسیر هاملن

هدیه یعقوبی بجمعه (نویسنده مسئول)

دانشجوی دکتری فلسفه، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران. [h.yaghubi88@gmail.com](mailto:h.yaghubi88@gmail.com)

شهین اعوانی

دانشیار گروه فلسفه، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران. [aawani@irip.ac.ir](mailto:aawani@irip.ac.ir)

احسان کریمی ترشیزی

دانش‌آموخته دکتری فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران. [karimitorshizi931@atu.ac.ir](mailto:karimitorshizi931@atu.ac.ir)

## چکیده

ارسطو در متافیزیک در پی مطالعه دانشی است که از آن با نام‌های حکمت، علم به موجود بما هو موجود، فلسفه اولی، و الهیات یاد کرده است. رابطه عناوین مختلف دانش متافیزیک با یکدیگر، اول بار توسط پل ناتورپ به عنوان یک تناقض صورت‌بندی شد که در ادبیات ارسطوشناسی به تناقض ناتورپ شهرت یافته است؛ موضوع فلسفه اولی نمی‌تواند هم موجود بما هو موجود (موجود به نحو کلی) و هم موجود الهی (برترین موجود) باشد. هدف این نوشتار، بررسی بنیان نوکانتی تناقض ناتورپ و نیز ارائه تفسیر اکتاوا هاملن از نظریه وجود ارسطو، به عنوان تفسیری است که می‌توان از آن برای سازش بین دو وجه ظاهراً متناقض متافیزیک ارسطو و در نتیجه یافتن پاسخی مناسب به این تناقض استفاده نمود. در واقع ما در پی آنیم که بدانیم چه پیش‌فرض‌هایی در پس تفسیر ناتورپ از متافیزیک ارسطو نهفته است؛ و بر این باوریم که تفسیر وجودشناختی هاملن از ارسطو به گونه‌ای است که می‌توان از آن در جهت ارائه راهکاری برای عدم مواجهه با تناقضاتی از این دست استمداد نمود.

**کلیدواژه‌ها:** متافیزیک ارسطو، موضوع متافیزیک، فلسفه اولی، موجود بما هو موجود، تفسیر نوکانتی ارسطو، پارادوکس ناتورپ.

## ۱. مقدمه

ارسطو در کتاب *متافیزیک*، در نخستین بخش کتاب *گاما*، «متافیزیک» را به دانش مطالعه موجود بماهو موجود (ov) (ov) و ویژگی‌های ذاتی آن تعریف می‌کند (Aristotle, 1962: 1003a21-22). وی در بخش‌هایی از *متافیزیک* (برای نمونه، بخش چهارم کتاب زتا و بخش اول کتاب اِتا) جوهر را، به عنوان زیرنهاد اعراض، با موجود بماهو موجود یکسان می‌شمرد. از این رو، موجود بماهو موجود به عنوان موجود به نحو کلی (being in general/ ens commune) و مفهومی با بیشترین مصداق و کم‌ترین محتوا درک می‌شود، و بنا به اعتقاد متفکران قرون وسطا، می‌توان آن را اعم از موجودات محسوس و غیر محسوس و مشترک بین همه موجودات در نظر گرفت. در بخش‌های دیگر *متافیزیک* (همچون بخش سوم و هفدهم از کتاب زتا) موجود بماهو موجود بر علت صوری یا موجودات مفارق و الهی منطبق می‌گردد. در این موارد، موجود بماهو موجود، دیگر نه کلی، بلکه خاص و مفارق در نظر گرفته می‌شود و می‌توان آن را، بنا به تفسیر شارحان اولیه یونانی، معادل با کامل‌ترین موجود (ens perfectissimum) خواند.

بنا به دسته اول متون، موضوع دانش متافیزیک به جوهر تفسیر می‌شود، و به این ترتیب، ارسطو را یک وجودشناس (ontologist) می‌دانند. اما هنگامی که موضوع این دانش، جوهر الهی دانسته شود، در ارسطو به دید یک الهی‌دان (theologian) می‌نگرند. چنین تعارضی در تفسیر *متافیزیک*، ظاهراً اول بار بین دریافت شارحان اولیه یونانی ارسطو از یک سو، و متفکران مسیحی قرون وسطا از سویی دیگر پیرامون موضوع فلسفه اولی پدیدار گشت.<sup>۱</sup>

اگر به شارحان یونانی ارسطو نظر کنیم، از آثار ایشان چنین بر می‌آید که موجودی که فلسفه اولی به آن می‌پردازد، موجودی الهی، نامتحرک، مفارق، خاص و متعین است. در مقابل، متفکران قرون وسطا موضع دیگری در قبال موضوع *متافیزیک* برگرفتند، و آن را علمی بشری می‌دانستند که موضوع آن نمی‌توانست خدا باشد، چرا که به اعتقاد ایشان، خدا، نمونه‌ای از موجودات، فراتر از فهم دانش بشری است. از این رو، آن‌ها موجود بماهو موجود ارسطو را مفهومی با بیشترین دایره مصادیق و به عنوان موجود به نحو کلی، اعم از محسوسات و غیر محسوسات، لحاظ نمودند؛ گویی آن‌ها می‌خواستند با چنین تفسیری جایگاه ارسطو را در سنت دینی خود حفظ نمایند تا بتوانند آزادانه و به دور از ایجاد تنش با شریعت کلیسا از نتایج فلسفی او بهره‌مند شوند.

در عصر جدید، پل ناتورپ (Paul Natorp, 1854- 1924) نظریه وجود ارسطو را به عنوان تناقضی سازگارناپذیر مطرح نمود. در واقع او خود را با دو متن مختلف در *متافیزیک* مواجه دید که یکی بیان‌گر فلسفه اولی به مثابه موجود «به نحو کلی»، انتزاعی‌ترین و کلی‌ترین مفهوم، بود و دیگری، موجود مفارق، خاص و برترین موجودات را موضوع تحقیق این علم می‌دانست. به نظر می‌رسد در سنت تفکر غربی، ناتورپ نخستین کسی است که متوجه چنین تناقضی در متن *متافیزیک* می‌شود.<sup>۲</sup> او برای فرار از این تناقض، در اصالت متونی که در آن فلسفه اولی و الهیات یکی شمرده شده است، تردید می‌کند و معتقد است که کتاب *کاپا* و بخش‌هایی از کتاب *اپسیلون* بدست شخص دیگری، و نه خود ارسطو، نوشته شده است. اما این متون چنان عمیق و سنجیده هستند که بنا به اظهار ژان گروندن (Jean Grondin, 1955-)، می‌بایست شخصی هم‌شان خود ارسطو، و قطعاً از شاگردان افلاطون، آن‌ها را نگاشته باشد و نمی‌توان به راحتی آن‌ها را به مشائیان بعد از او نسبت داد (Grondin, 2002: 97-101). به دنبال او، افرادی چون تسلر (Eduard Zeller, 1814- 1908)، یگر (Werner Jaeger, 1888- 1961)، مرلان (Philip Merlan, 1897- 1968) و اونز (Joseph Owens, 1908-2005)

تلاش نمودند تا پاسخی مناسب به تناقض مطرح شده از سوی ناتورپ فراهم آورند. برخی ارسطو را به پیروی از ناتورپ، تماماً وجودشناس دانستند و برخی دیگر نظیر مرلان و اونز وی را یک الهی‌دان تمام عیار به شمار آوردند. دسته‌ای هم به پرچمداری تسلر، ارسطو را در طول زندگی خود دچار تحولات فکری دیدند و هر دو موضع را به وی نسبت دادند.

در این میان، اکتاو هاملن (Octave Hamelin, 1856- 1907)، فیلسوف و شارح فرانسوی ارسطو در قرن بیستم، نیز کوشیده است تفسیر منسجمی از نظام فکری ارسطو بدست دهد، که از بروز هرگونه تناقضی نظیر تناقض ناتورپ پرهیزد. او در فصلی مجزا از کتاب خود، *نظام ارسطو* (Hamelin, 1920)، با بهره‌گیری از عبارات مختلف *متافیزیک* و ارائه تفسیر ویژه خود از اصطلاحات ارسطویی، علم مرتبط با مطالعه موجود بما هو موجود را همان الهیات به معنی الاخص معرفی می‌کند.

هدف این نوشتار، بررسی بنیان نوکانتی تناقض ناتورپ و نیز ارائه تفسیر اکتاو هاملن از نظریه وجود ارسطو، به عنوان تفسیری است که می‌توان از آن برای سازش بین دو وجه ظاهراً متناقض *متافیزیک* ارسطو و در نتیجه یافتن پاسخی مناسب به این تناقض استفاده نمود. در واقع ما در پی آنیم که بدانیم چه پیش‌فرض‌هایی در پس تفسیر ناتورپ از *متافیزیک* ارسطو نهفته است؛ و بر این باوریم که تفسیر وجودشناختی هاملن از ارسطو به گونه‌ای است که می‌توان از آن در جهت ارائه راهکاری برای عدم مواجهه با تناقضاتی از این دست یاری جست. بدین منظور، در ادامه به تبیین عناصر نوکانتی تفسیر ناتورپ از *متافیزیک* ارسطو پرداخته و در نهایت نشان می‌دهیم که چگونه تفسیر هاملن از نظریه وجود ارسطو می‌تواند به عنوان رهگشایی برای در هم شکستن تناقض مطرح شده از سوی ناتورپ باشد.

## ۲. تفسیر ناتورپ از موضوع *متافیزیک*

کتاب *کاپا* نقش مهمی در تفسیر *متافیزیک* ارسطو، به طور کلی، و تفسیر موضوع فلسفه اولی، به طور خاص، ایفا می‌کند. در واقع، *کاپا* تنها کتاب از میان کتب چهارده‌گانه *متافیزیک* است که در آن فلسفه اولی به منزله الهیات متصور گردیده، وجود با موجود الهی (divine being) یکی انگاشته شده است، چرا که موجود بماهو موجود (ον η ον) همان موجود مفارق (χωριστον)، و علم به موجود بماهو موجود همان خداشناسی (θεολογική) می‌باشد.

بر مبنای چنین تفسیری، در قرن نوزدهم به تدریج اصالت کتاب *کاپا* مورد تردید قرار گرفت تا این که ناتورپ به صراحت این اثر را نااصیل و نگاشته دست یکی از مشائیان اولیه دانست. به باور او، در *متافیزیک* تفسیری دوگانه از موضوع فلسفه داده شده است؛ و از آن جا که موجود به‌نحو مطلق (ον απλως) یا موجود بماهو موجود را اساساً نمی‌توان با «چیز و جنس موجود» (ον τι και γενος τι) یکی انگاشت (Aristot. Met. 6.1025b)، علمی که به موجود بماهو موجود می‌پردازد، و لذا برتر از علومی است که با موضوعی خاص سروکار دارند، نمی‌تواند با هیچ‌یک از این علوم جزئی، حتی مهم‌ترین آن‌ها - یعنی، الهیات - یکی دانسته شود (Natorp, 1888a: 50). اما چنین تفسیر دوگانه‌ای، از نظر ناتورپ، نمی‌تواند از آن خود ارسطو باشد چرا که او همواره در سایر کتب *متافیزیک*، موجود مفارق را صرفاً یکی از مسائل فلسفه اولی دانسته و نه یگانه موضوع آن. ناتورپ نتیجه می‌گیرد که کتاب *کاپا* (به ویژه بخش‌های ۱ تا ۸ آن) از الحاقیات *متافیزیک* است و به دست مشائیان نگاشته شده که توجه‌شان بیشتر معطوف به مسائل الهیاتی بوده است تا به شناخت طبیعت.



ناتورپ علاوه بر طرح این تناقض و در پی آن، ردّ اصالت بخش‌هایی از متافیزیک ارسطو، تفسیری نوکانتی از ساختار و معنای کل نظام فلسفی متافیزیک بدست داد به طوری که پس از او هر محققى که در صدد ارائه تفسیری جدید از متافیزیک ارسطو بود، به ناچار می‌بایست ابتدا موضع ناتورپ را بیان و سپس آن را نقد نموده و یا بسط دهد (Bressan, 2013: 155, n.3). لذا ضروری می‌نماید که در جهت درک بهتر تناقض مطرح شده از جانب ناتورپ، مبنای کانتی تفسیر او از موضوع فلسفه اولی نمودار گردد.

از دیدگاه ناتورپ، متافیزیک جستاری است با موضوعی واحد، به نحوی که تمامی بخش‌های آن ذیل این موضوع واحد به یکدیگر پیوند خورده، هیئت واحد و متلائمی می‌یابند. وی با نظر به جمله‌ای از خود ارسطو در کتاب *آلفا*، موضوع متافیزیک را «[تعیین] طبیعت دانشی که ما در جستجوی آن هستیم [...]» و نیز هدفی که تحقیق ما و کل پژوهش ما باید به آن برسد (Aristotle, 1962: 983a21-23) می‌داند. سوگیری نوکانتی تفسیر ناتورپ از همین ابتدا نمایان است. غرض ارسطو از تألیف *متافیزیک* دست یافتن به دانشی است که موضوع آن علل و مبادی اولی است، و این از نظرگاه ناتورپ چیزی نیست جز علم به کلی‌ترین (Allgemeinste) و انتزاعی‌ترین (Abstrakteste) امور. ارسطو خود در کتاب *گاما* از این دانش به فلسفه اولی (*πρώτη φιλοσοφία*) تعبیر می‌کند و آن را علم به موجود بماهو موجود (ὅν η̄ ὄν) می‌داند.

ناتورپ بر آن است که عبارت «موجود بماهو موجود» را می‌توان با مفهوم کانتی «عین [= برابر ایستا، متعلق] شناخت به طور کلی» (Gegenstand der Erkenntnis überhaupt) یا «عین استعلایی» (transcendentale Objekt \ Gegenstand) یکی انگاشت. این مفهوم از مناقشه برانگیزترین مفاهیم فلسفه کانت محسوب می‌شود، و این از جهت ابهامی است که در نسبت آن با مفهوم کانونی و تعیین‌کننده فلسفه نقادی وجود دارد: شیء فی نفسه. سخن خود کانت مبهم و تفسیرپذیر است و مفسران مختلف نیز، بسته به چشم‌انداز تفسیری و نوع خوانش‌شان از وی، این روابط را به طرق گوناگون، و گاه متعارضی، تفسیر کرده‌اند. برای نمونه، کمپ اسمیت بر آن است که این دو، بیانگر مفهومی واحد هستند، و کارکرد یکسانی در تفکر نقادی برعهده دارند. از آنجا که وی آموزه شیء فی نفسه را واقعی‌گرایانه تفسیر می‌کند و آن را از جمله بقایای تفکر پیشا-نقادی (pre-critical) کانت بشمار می‌آورد، مفهوم عین استعلایی نیز برای او به کلی خارج از فلسفه نقادی کانت قرار می‌گیرد، و آن را در شمار مقومات موضع نهایی و سنجیده کانت نمی‌آورد (Kemp Smith, 1962: 218). هرمان کوهن نیز به این‌همانی این دو مفهوم قائل است، با این حال، از آنجا که شیء فی نفسه را کاملاً غیرواقع‌گرایانه می‌فهمد، عین استعلایی را به منزله شیء فی نفسه، به ایده «خود تجربه به منزله یک کل» (die Erfahrung selbst als Ganzes)، «کل تجربه» (Ganz der Erfahrung)، یا «طبیعت» (Natur) که به منزله وحدت همه قوانین یا اصول در یک عین به اندیشه درآمده باشد، تفسیر می‌کند (Cohen, 1885: 503-4). باری، چنانکه آلیسون، در پژوهش کلاسیک خود «مفهوم عین استعلایی در کانت» (Allison, 1968: 165-186)، به روشنی نشان داده است، این دو مفهوم از یکدیگر متمایزند و در نظام فکری کانت نقش‌های متفاوتی را ایفا می‌کنند. شیء فی نفسه مفهومی سلبی است حاکی از آنچه که به هیچ وجه نمی‌تواند متعلق شهود زمانی-مکانی ما باشد. در مقابل، عین استعلایی مفهومی است که جدا و منتزاع از شهود، هیچ معنایی ندارد، زیرا چیزی نیست جز مفهومی انتزاعی که وحدت شهودهای ما باید واجد آن باشد تا بتواند اصلاً تجربه یک عین را قوام ببخشد. بعلاوه، مفهوم عین استعلایی نه تنها صرفاً از «بقایای تفکر پیشانقادی» کانت نیست، بلکه از مقومات اصلی و لوازم ضروری ایده‌آلیسم استعلایی اوست.

آنچه در خصوص این مفهوم کانونی، از جهت فهم مقصود ناتورپ، مهم است و باید بر آن تأکید کنیم این است که این عین استعلایی، به منزله همبسته مفهومی «خودادراکی استعلایی» (transzendente Apperzeption) و نقطه متناظر آن (Kant, 1998: A 107; B 135)، تضمین کننده وحدت عینی تجربه است، و قوام بخش عینیت عین تجربی در کلیت آن (Ibid: B 137). این دو مفهوم، هر دو وحدت‌هایی استعلایی هستند، که تجربه عین به طور کلی را ممکن می‌گردانند. از آنجا که شناخت هیچ‌گاه به کثرت از آن حیث که کثرت است تعلق نمی‌گیرد (Ibid: A 105)، قوام تجربه به وحدتی تألیفی است که در این کثرت تزریق می‌شود. این وحدت از یک سو، وحدت آگاهی است که نقطه نهایی اتصال و پیوند همه تصورات در یک من محض یا استعلایی است، و از سوی دیگر، وحدت نظام‌مند عین یا شیئی است که متعلق شناخت واقع می‌شود، و از این رو باید آن‌ها را اصول و قوانین نهایی شناخت انسانی شمرد.

به نظر ناتورپ، از میان مفاهیم فلسفه ارسطو، مفهوم  $\sigma\upsilon\gamma\gamma\epsilon$  بیشترین قرابت را با قانون نهایی شناخت داراست، یعنی آنچه که شناخت، و قوام عین و متعلق شناخت را ممکن می‌سازد:

[...] اصل جوهر، درست مانند دیگر اصول بنیادی شناخت، اصلی تألیفی است و نه تحلیلی؛ این اصل، حاکی از قاعده‌ای است مربوط به فرایند تقوم عین در تجربه، قاعده فرایندی از شناخت، که در عمل بی‌پایان و ناتمام است. عین، آن چیزی است که ما آن را چون امری واحد و این‌همان وضع می‌کنیم؛ عین به منزله جوهر: آنچه که ما آن را به منزله نقطه مبنا و مرجع تمامی اظهارات مان، با اعتباری که در هر آن تنها نسبی است و نه مطلق، تثبیت می‌کنیم. [...] آنچه برای شناخت ما ضروری است، برای عین، به منزله متعلق شناخت ما، نیز همین حکم را دارد. باری، این سخن بدین معنا نیست که شیئی فی‌نفسه، در تعین نهایی خویش، باید درست همانگونه باشد که شناخت ما آن را وضع می‌کند. بلکه، عینی چنین و چنان «است»، تنها می‌تواند معنایش این باشد که: آن برای ما، تا هر درجه که ما بدان دست‌یافته‌ایم، تحت هر پیش‌فرض و پیش‌شرط شناخت ما، باید اینچنین تعین یابد، اما با این حال، همچنان تا بی‌نهایت قابل تعین باقی می‌ماند.» (Natorp, 1921: 407)

این قانون اندیشه صرفاً یک پیش‌شرط برای امکان شناخت عین یا شیئی تجربی است که هرگز توسط یک تجربه معین و محدود برآورده نمی‌شود. و چون مبنای نهایی تمامی موجودات است، پس باید از هر موجود متعینی برتر باشد.

همچنین، ناتورپ معتقد است که حتی ارسطو هم بی‌آنکه متوجه ارتباط میان «عین به نحو کلی» با قواعد امکان شناخت عین‌های تجربه باشد، به نحوی با روش نقادی موافقت داشته است، چرا که اصول و مبادی نهایی شناخت را دقیقاً با همان اصولی که برای موجود بماهو موجود صدق می‌کنند یکسان دانسته است: «زیرا شیئی را باید در شناخت و به فراخور قواعد شناخت متناسب با آن به اندیشه درآورد، و بدین ترتیب مبادی اولی شناخت همچنین مبادی اولی شیئی، به منزله متعلق شناخت به طور کلی، هستند.» (Ibid: 392) این موافقت، به خصوص در بخش سوم کتاب *گاما*—آنجا که این پرسش پیش کشیده می‌شود که آیا پرداختن به مبادی اولی وجود یا جوهر، و مبادی برهان، کار یک علم واحد است یا نه (Aristotle, 1984: B1, 995b 3)—نمودار می‌گردد. باری، بنا به تفسیر ناتورپ، اصول و مبادی نهایی شناخت، سرانجام همان اصول و مبادی موجود بماهو موجود هستند، و این هر دو موضوع علم واحدی به نام فلسفه اولی را تشکیل می‌دهند. بنابراین، همانطور که دیدیم،



تفسیر ناتورپ از کل نظام متافیزیک ارسطو، عمیقاً از تفسیر نوکانتی «موجود بما هو موجود» متأثر است. وی، از یک سو، تمامی متونی که فلسفه اولی را به منزله علم و تحقیق پیرامون «وجود به نحو کلی» تلقی نموده است، می‌پذیرد و آن‌ها را اصیل می‌شمارد، و از دیگر سو، متونی را که در آن‌ها فلسفه اولی با یک علم خاص نسبت به موجود یا موجوداتی خاص—به ویژه، الهیات—یکی گرفته شده است، یکسره مردود شمرده و آن‌ها را غیراصیل تلقی می‌کند. چرا که به زعم وی، اگر فلسفه اولی را با الهیات این همان بدانیم، قانون نهایی شناخت با یک وضع واقع جزئی (particular factual position) برآورده می‌شود و وجود به یک موجود خاص، یعنی موجود الهی، تحویل برده می‌شود (Bressan, 2013: 161).

طبق این معیار، جهت تشخیص اصالت یا عدم اصالت متون مختلف متافیزیک، ناتورپ بیش از هر کتاب دیگری، اصالت *بتا* و *گاما* را به رسمیت می‌شناسد؛ زیرا در نظر او، در اولی خطوط کلی و رسالت متافیزیک ترسیم شده است<sup>۳</sup> و در دومی، این علم به عنوان یک دانش کلی (generelle Wissenschaft) درباره عین به طور کلی (was überhaupt Gegenstand sei) تعریف شده است (Natorp, 1888a: 40).

ناتورپ همچنین از بخش نخست کتاب *گاما*، به ویژه (1003b 17)، چنین برداشت می‌کند که چون علمی که ما به دنبال آن هستیم می‌بایست به مبادی، علل و عناصر یک طبیعت واحد فی نفسه، یعنی جوهر (*οὐσία*) پردازد، لذا موضوع پژوهش متافیزیک، جوهر است که هم تقدم مفهومی دارد و هم سایر چیزها از آن مشتق می‌شوند؛ و در نتیجه موضوع فلسفه اولی، مفهوم بنیادین جوهر فی نفسه، یا همان جوهر نخستین است (Ibid: 40-41). او بیان صریح و روشن ارسطو در بسیاری از بخش‌های متافیزیک، از جمله کتب *زتا*، *اتا* و *تتا* را گواه تفسیر خود از موضوع فلسفه اولی می‌داند؛ هر چند که از دیدگاه وی در سه کتاب نامبرده، صرفاً از جوهر محسوس بحث شده و مطالعه جوهر نامحسوس به کتب *لامبدا*، *مو*، و *نو* محدود شده است. به رغم انسجام و وحدت موجود در این کتب، از نگاه ناتورپ کتاب *کاپا* و نیز بخش‌هایی از *اپسیلون* نمی‌تواند معیارهای یک متن ارسطویی اصیل را برآورده نماید. به زعم وی، چنین متونی، صرفاً اقتباسی خام و نابجا از *بتا* است که فلسفه اولی را به منزله علمی لحاظ کرده که تنها به موجودات نامتحرک می‌پردازد. به علاوه، او معتقد است در *کاپا*، مفهوم جوهر که ارسطو خود به نقش محوری آن تصریح داشته است (Aristotle, 1984: B2, 996b 12)، نادیده گرفته شده است. بنابراین، مطابق تفسیر ناتورپ چنین متون الحاقی را باید به کسی نسبت داد که نتوانسته است ملاحظات مهم ارسطو و معانی آنها را به درستی درک نماید (Natorp, 1888b, 190).

بر مبنای چنین تفسیری، ناتورپ با تناقضی در تفسیر دوگانه از فلسفه اولی مواجه می‌شود؛ چرا که موجود به نحو کلی—به دیگر بیان، موجود بما هو موجود—به منزله موضوع فلسفه اولی، با یک ناحیه جزئی از موجودات—یعنی موجودات الهی—به منزله موضوع فلسفه اولی در تضاد است و جمع میان این دو ممکن نیست. در واقع، علمی که به موجود به نحو کلی می‌پردازد، برتر از علومی است که به ناحیه خاص و جزئی از وجود می‌پردازند و به هیچ عنوان نمی‌تواند با هیچ یک از این علوم جزئی—حتی مهمترین آنها، الهیات—این همان دانسته شود (Ibid, 1888a: 50).

بدین ترتیب، ناتورپ بر مبنای منظر فلسفی نوکانتی خویش، و با سلب اصالت از کتاب *کاپا* و سایر متونی که در آن‌ها فلسفه اولی همان الهیات معرفی شده است، فلسفه اولی را نسبت به تمامی علوم دیگر، کلی می‌داند و موضوع آن را موجود بما هو موجود، موجود به نحو کلی، معرفی می‌کند. به این طریق، او تلاش می‌کند تا به نحوی از تناقض یاد شده بگریزد.

### ۳. تفسیر هاملن از موضوع متافیزیک

بررسی‌های تاریخی نشان می‌دهد که مفاهیم ارسطویی نظیر کلی، فرد، صورت و ماده چنان با یکدیگر گره خورده‌اند که فهم رابطه این مفاهیم با یکدیگر از یک سو، و رابطه هریک از آن‌ها با وجود، می‌تواند در فهم موضوع فلسفه اولی و ماهیت موجود بما هو موجود راه‌گشا باشد (Owens, 1978: 68). اکتاو هاملن، ارسطوشناس فرانسوی قرن بیستم، در فصل ۲۱ از کتاب *نظام ارسطو* (le système d'Aristote) به بحث پیرامون نظریه وجود نزد ارسطو می‌پردازد. او با ارائه تفسیری جدید از ارتباط میان اصطلاحات کلیدی یادشده در *متافیزیک*، می‌کوشد تا مسأله وجود در ارسطو را تبیین نماید. باری، به نظر می‌رسد تفسیر این فیلسوف فرانسوی از نظریه وجود ارسطو، می‌تواند پایه‌های تفسیر نوکانتی ناتورپ را متزلزل کرده و راه را بر بروز تناقض‌هایی نظیر تناقض ناتورپ ببندد، گرچه هاملن خود نامی از ناتورپ نبرده است.

او از همان ابتدا، همانند برخی دیگر از شارحین مدرن ارسطو<sup>۴</sup>، موجود بما هو موجود (être en tant qu'être) را با جوهر بما هو جوهر (substance comme substance) یکسان فرض می‌کند و معتقد است که نه علم منطقی، نه ریاضیات و نه طبیعیات، هیچ‌یک نمی‌توانند بر سر چیستی موجود بماهو موجود بحث کنند، زیرا هر یک از این علوم از حیشی خاص موجود را موضوع تحقیق خود قرار می‌دهد. بنابراین «نظریه جوهر بماهو جوهر یا موجود بماهو موجود علمی مجزا و برتر است که ارسطو آن را فلسفه اولی نام می‌نهد و ما به پیروی از او آن را با عنوان متافیزیک می‌خوانیم.» (Hamelin, 1920: 394)<sup>۵</sup>

هاملن در اولین قدم در تشریح نظریه وجود، علی‌رغم وقوف به احتمال عدم تطابق میان معرفت‌شناسی و وجودشناسی ارسطو (همان)، می‌کوشد تا با بهره‌گیری از نتایج حاصل از نظریه معرفت ارسطو، به وفاقی بر سر چیستی موجود بماهو موجود، به عنوان موضوع فلسفه اولی برسد.

### ۳-۱. معرفت‌شناسی ارسطو

#### الف) مفهوم کلی

یکی از نتایج قابل تأمل در نظریه معرفت ارسطو، "کلیت موضوع علم"<sup>۶</sup> (l'universalité de l'objet de la science) است. هاملن همراه با بیان این مسأله البته به ما هشدار می‌دهد که گرچه چنین نتیجه‌ای از تک تک صفحات تحلیل ثانی بر می‌آید، لیکن باید در مفهوم کلیت و ملازمات آن دقت کافی نمود تا پیشاپیش از درافتادن به تناقض جلوگیری شود. بدین ترتیب، هاملن بی‌آنکه نامی از ناتورپ برده باشد، با تدقیق در معنای کلیت تلاش می‌کند تا از بروز چنین تناقضاتی بپرهیزد.

پیش از هر چیز می‌بایست به تفاوت کلی از نگاه ارسطو و کلی افلاطونی دقت نمود. در واقع، کلی ارسطو، در بحث برهان به عنوان امری که قوام حد وسط برهان به آن است مطرح می‌شود، و عبارت است از اشتراک موارد مختلفی که حد اصغر نیز در میان آنها حاضر است. لذا از نگاه ارسطو لزومی ندارد که کلی، همچون کلی‌های افلاطونی، مفارق و خارج از اشیاء باشد، بلکه به وحدتی حال و درونی (unité immanente/ *év κατά*) (polllón) در چیزها اشاره دارد و نه وحدتی متعالی (unité transcendante/ *év pára polllá*) از آن چیزها (Aristotle, 1995: I11, 77a5-9).

هاملن بازهم فراتر می‌رود. وی بر این باور است که گرچه طبق تعاریف ارائه شده در *متافیزیک* (Aristotle, 1984: Δ26, 1023b29, Z13, 1038b11)، کلی، به یک معنا، چیزی است که بر اشیاء متکثر اطلاق

می‌شود، اما در پایان فصل ۱۵ از کتاب *زتا*، ارسطو در خلال اعتراض به کسانی که قصد تعریف ایده‌های افلاطونی را دارند، ویژگی‌هایی را در تعریف یک چیز وارد می‌داند که لزوماً همواره مصداق ندارند بلکه کافی است تنها مستعد پذیرش مصداق باشند (Ibid: Z15,1040a28-b4). با این حساب، می‌توانیم در واقع به یک مفهوم بدون مصداق هم بیان‌دیشیم؛ و «سرانجام مهم‌ترین و قطعی‌ترین نکته این که، کلی به معنای واقعی کلمه، یعنی کلی جنس، چه با مصداق لحاظ شود و چه بدون مصداق، یگانه متعلق معرفت نیست.» (Hamelin, 1920: 397) مراد هاملن در این جا این است که علاوه بر کلی جنسی (*l'universel générique*)، ارسطو به کلی آنالوژیک (*l'universel analogique*) نیز به عنوان موضوع علم معتقد بوده است. به عنوان مثال، علم طب با ادوات طبی، داروها، طبیب و هر آنچه که با سلامتی سروکار دارد، گرچه نتوان بین این مسائل از نظر جنس، اتحادی برقرار نمود. گواه این ادعا را می‌توان در بخش دوم کتاب *گاما*، آن جا که ارسطو درباره معانی مختلف وجود صحبت می‌کند، مشاهده نمود:

«در واقع، نه تنها تحقیق درباره چیزهایی که یک مفهوم مشترک دارند، بلکه هم‌چنین تحقیق درباره چیزهایی که با یک طبیعت مشترک پیوند دارند نیز به یک علم یگانه مربوط است؛ زیرا حتی این چیزها هم به یک معنا، مفهومی مشترک دارند. پس واضح است که تحقیق درباره همه موجودات از حیث وجودشان نیز به یک علم یگانه مربوط است.» (Aristotle, 1984: Γ2, 1003b13-17)

از آن چه تا بدین جا گفته شد بر می‌آید که بنا بر تفسیر هاملن، کلی ارسطویی، به عنوان متعلق علم، نه لزوماً دارای مصادیق کثیر است و نه حتی ضرورتاً باید به منزله جنس مصادیق خود تلقی شود: «علم نه فقط از وجه مصادیقی اجناس، بلکه حتی از خود جناس نیز در یکسره درمی‌گذرد و فراتر می‌رود.» (Hamelin, 1920: 398)

### (ب) مفاهیم شخص و محسوس

ارسطو علاوه بر این که در آثار خود به مشخصات لازم برای موضوع علم اشاره نموده است، گاه از آنچه که شایستگی لازم برای متعلق شناخت بودن را ندارد نیز صحبت کرده است. به عنوان مثال: «ممکن نیست که بتوان به وسیله دریافت حسی به معرفت علمی رسید.» (Aristotle, 1995: I31,87b29) یا اینکه: «...اشخاص متعلق حس بالفعل قرار می‌گیرند، در حالی که علم [تنها] به کلی‌ها تعلق می‌گیرد.» (Ibid, 1934: II5, 417b) (22)

بنا بر متون فوق، علم نمی‌تواند به چیزهای محسوس (*les sensibles*) یا اشخاص (*les individuels*) تعلق گیرد. لذا هاملن می‌کوشد تا در معنای این دو (محسوس و شخص) از نظر ارسطو درنگ نماید تا بفهمد که به واسطه چه ویژگی یا ویژگی‌هایی است که این دو نمی‌توانند متعلق شناخت واقع شوند. اولین معنایی که می‌توان برای شخص یا محسوس منظور داشت، اصطلاح ارسطویی مفرد (*le singulier*) است. اما طبق آن چه در بخش پیشین درباره کلی ارسطویی گفتیم، یک امر مفرد، از آن حیث که مفرد است نیز می‌تواند کلی بدون مصادیق کثیر باشد یا اصلاً کلی آنالوژیک باشد<sup>۷</sup>. پس امر مفرد به خودی خود مانعی در برابر علم نیست. آنچه از نظر هاملن حائز اهمیت می‌نماید این است که برای فهم آن دسته از ویژگی‌های حس که مانع کسب علم می‌شوند، نباید فقط به متعلق حس توجه کرد زیرا: «در واقع، حتی اگر متعلق حس چیزی باشد با

کیفیتی چنین و چنان، و نه جزئی و شخصی، باز هم ضرورتاً باید این چیز را به نحو مشخص شده در یک زمان و مکان مشخص، حس کنیم.» (Ibid, 1995: I31, 87b29-30)

از آنجا که ارسطو قائل به تجزیه‌پذیری نامتناهی امتداد (مکان و زمان) است، اشخاص و جزئی‌ها نه از سر ضرورت و علت عقلی، بلکه بطور تصادفی و دلخواهی مکان و زمان را تحدید می‌کنند. لذا می‌توان نتیجه گرفت که همین ویژگی در چنین زمان و چنان مکان واقع شدن است که مانع می‌شود تا محسوسات و اشخاص موضوع علم واقع شوند؛ زیرا، به نظر هاملن، چنین ویژگی‌ای مستلزم اتفاقی (arbitraire) و فاقد مبنای عقلی (sans raison) بودن ادراک حسی است: «و در نهایت، او [=ارسطو] می‌خواهد بگوید که شخص مناسب موضوع علم واقع شدن نیست زیرا بدون مبنای عقلی است. شخص و محسوس [...] از زمره ممکنات هستند.» (Hamelin, 1920: 399)

طبق ملاحظات معرفت‌شناختی فوق پیرامون موضوع علم و تدقیق راجع به معنای اصطلاحات ارسطویی کلی، محسوس و شخص، هاملن این چنین نتیجه می‌گیرد که علم می‌بایست به چیزهای ضروری تعلق گیرد. به بیان دیگر:

«این نه کلیت، بلکه بیشتر ضرورت است که حدود و ثغور علم را معین می‌کند، آن هم نه ضرورت به واسطه جنس، بلکه ضرورت عقلی؛ به نحوی که دیگر این‌جا مسأله مصداق چندان نقشی ندارد و صرفاً این که چیزی تنها مصداق در نوع خودش باشد مانع نمی‌شود که آن چیز متعلق معرفت علمی قرار گیرد.» (Ibid)

حال می‌دانیم بنا بر آثار ارسطو، از علم و موضوع آن دقیقاً چه ویژگی‌هایی را می‌بایست انتظار داشت. در واقع، به واسطه این بررسی معرفت‌شناسانه، هاملن کوشیده است تا پیشاپیش از مواجهه با تناقضات شدید در نظریه وجود ارسطو بپرهیزد.

## ۲-۳. وجودشناسی ارسطو

### جنبه سلبی

می‌دانیم که ارسطو بارها با واقعیت برین ایده‌های افلاطونی مخالفت ورزیده است. می‌توان گفت که او در نظریه وجود خود هرگز از نبرد با افلاطون‌گرایی و رد انتساب واقعیت برین و تقرر بالذات به آن‌ها دست نشست و استدلال‌های متنوعی در این باره ارائه نمود<sup>۱</sup>. از جمله دلایل مهمی که موجب شده است تا ارسطو واقعیتی برای ایده‌های افلاطونی قائل نباشد این است که به نظر افلاطون ایده‌ها متعالی و در نتیجه موجودات مفارقی هستند. اما از طرفی، ارسطو به تصریح می‌گوید: «غیر ممکن است که جوهر و آن چه که آن جوهرش است به نحو مجزا وجود داشته باشد، پس چطور ممکن است که ایده‌ها، که جوهر چیزها هستند، مفارق از آن‌ها باشند؟» (Aristotle, 1984: A9, 991b1-2)

پس ایده‌ها چیزی جز انتزاع (abstraction) نیستند، چرا که صور معقول بالقوه درون صور حسی هستند و نه مفارق از آن‌ها (Ibid: III8, 432a4). به طور خلاصه، ارسطو به هیچ وجه نمی‌تواند وجود مفارقی برای ایده‌های افلاطونی قائل باشد و به صریح‌ترین وجه ممکن، رئالیسم افلاطونی را محکوم می‌کند.

### جنبه ایجابی

حال باید ببینیم ارسطو خود امر واقعی (le réel) را چه چیز می‌داند. در این خصوص به نظر می‌رسد که او به امر واقعی هم از منظر حس و هم از منظر عقل نگریسته است. اما پرسش این‌جاست که وی به کدام منظر توجه بیشتری داشته است، و سرانجام واقعی‌ترین واقعی (le réel le plus réel/ ὄντως ὄν) از نگاه او کدام است؟ ارسطو به حواس (les sens) به منزله آشکارکننده واقعیات بر ما می‌نگریسته است و در این مقام، اظهار دارد که امر واقعی آن چیزی است که به حس در می‌آید و به عبارت دیگر، همان شخص و امر محسوس است. او جوهر نخستین را، به عنوان تنها جوهر راستین که اجناس در قیاس با آن، فقط از جوهریت ثانوی و عارضی برخوردارند، اشخاصی چون یک انسان یا یک اسب می‌داند (Ibid: Cat5, 2a13-b7). پس باید دید که ویژگی بنیادی تشخیص و جوهر نخستین چه چیز است. بنا به ارسطو «...هیچ تفاوتی بین "وحدت عددی" [=یکی بودن از لحاظ تعداد] و "شخص" وجود ندارد، زیرا ما دقیقاً آنچه که از لحاظ عدد یکی است شخص می‌نامیم.» (Ibid: (Metaph B4, 999b33

لذا می‌توان گفت که آن‌چه موجب تشخیص می‌شود و هم‌مصادق با آن است، همین وحدت عددی (unité numérique) است. پس می‌توان افراد تحت یک نوع را هم‌چون تکثر بی‌شمار اعداد در نظر گرفت. هاملن چنین نتیجه می‌گیرد که هنگامی که ارسطو می‌گوید: «هرآنچه از نظر تعداد متکثر است، دارای ماده است.» (Aristotle, 1984: A8, 1074a33)، معادل است با این که بگوییم آن‌چه شخص را می‌سازد، ماده است. بنابراین، ویژگی بنیادین جوهر شخص (la substance individuelle) وحدت عددی آن است و این امر که در عین این وحدت عددی، استعداد پذیرفتن اعداد را دارد (Ibid: Cat5, 4a10). اما هاملن می‌گوید آن‌چه استعداد پذیرندگی اعداد را دارد بی‌آنکه وحدت خود را از دست بدهد، قوه و ماده است؛ لذا جوهر شخص اولین ویژگی خود را به واسطه ماده بودنش دارد؛ و واقعی بودن امر محسوس بر اساس ماده تعریف می‌شود و کلی‌ها به واسطه جای گرفتن در یک ماده مشخص، و متعلق اشاره حسی بودن، واقعی می‌شوند.

اما به وضوح چنین نتیجه‌ای، به منزله این است که امر واقعی را مساوق بگیریم با هرآنچه متعلق اشاره حسی است و لذا مستلزم حس‌گرایی محض است و نمی‌تواند اصالتاً از آن ارسطو باشد. هاملن بار دیگر تلاش می‌کند تا از سوء فهم‌هایی که کار را به تناقض می‌کشاند جلوگیری نماید و بدین ترتیب تذکر می‌دهد که نباید واقعیت را ماده بمانی بدانیم. آنچه از نظر ارسطو در شخص یا جوهر نخستین واقعی است، نه ماده فی‌نفسه و نه صورت فی‌نفسه، بلکه ترکیبی از ماده و صورت (συνόλον) است. واقعیت چیزی نیست جز وحدت صورت و ماده و به بیان دقیق‌تر، متعین شدن ماده توسط صورت. البته هاملن به این نتیجه اکتفا نمی‌کند و تحقیق خود را هم‌چنان پی می‌گیرد تا بداند کدام‌یک از این دو سهم بیشتری در واقعیت جوهر فرد ایفا می‌کند. به همین دلیل نظر ارسطو درباره امر واقعی از منظر عقل را پیش می‌کشد.

بنا به رأی هاملن، از منظر عقل‌گرایی، واقعی آن چیزی است که به عقل درآید، گرچه به حس در نیاید؛ و اگر بخواهیم امر واقعی را لنفسه در نظر بگیریم و به جنبه شناخت‌پذیر بودن آن نزد ما التفات نکنیم، بیشتر از صورت قوام یافته است تا ماده (Hamelin, 1920: 404). او معتقد است که گرچه مباحث کتاب زتا بیشتر به جوهر به عنوان موضوع تعریف پرداخته است، اما در انتها ارسطو از این مباحث نتیجه‌ای می‌گیرد که تمام نظریه وی پیرامون قوه و فعل، و نیز ماده و صورت را تحت تاثیر قرار می‌دهد: یک هجا از حروف صامت و مصوت تشکیل شده است، اما آن هجا فی حد ذاته جدای از حروفی است که مؤلف از آن‌هاست؛ لذا علت هجا، صورت آن است و نه ماده

تشکیل دهنده آن. صورت است که جوهر هر چیز است، زیرا علت اولای وجود هر چیز است.<sup>۱۰</sup> به دیگر بیان، حتی اگر جوهر را مرکب از ماده و صورت در نظر بگیریم، خواهیم دید که آنچه در این جوهر، اساسی تر و قابل ملاحظه تر است، صورت می باشد و ماده تنها نقشی فرعی در واقعیت ایفا می کند. اما مسأله این جاست که ارسطو در میان جوهر مرکب به دنبال موجود بماهو موجود نیست؛ یعنی موجود بماهو موجود یک جوهر مرکب نیست. از طرفی طبق آنچه از معرفت شناسی ارسطو نتیجه شد، موجود بماهو موجود به منزله موضوع علم، کلی جنس هم نیست. به نظر هاملن، موضوع فلسفه اولی یک فرد است که به نحوی کلی آنالوژیک نیز هست. او بنا به آنچه گفته شد و نیز طبق سخنان خود ارسطو در بخش دوم کتاب *گاما* درباره کلی آنالوژیک، در عبارت «اگر جوهر نامتحرکی وجود داشته باشد، علم به این جوهر باید مقدم باشد و باید فلسفه اولی باشد، و به همین طریق کلی است زیرا اول است.» (Aristotle, 1962: 1026a30-31) کلی را کلی آنالوژیک و اول بودن موضوع فلسفه اولی را به مبدأ و اساس آنالوژی بودن تفسیر می کند. هاملن می گوید:

«موجود بما هو موجود به دلیل اول بودنش به یک نوع تبدیل می شود و سایر موجودات از آن الگوبرداری می کنند و هریک از موجودات از این نوع پیروی می کنند. اما موجود بما هو موجود مفارق از همه آنهاست، آن هم نه به نحو منطقی، بلکه به نحو واقعا مفارق».<sup>۱۱</sup> (Hamelin, 1920: 405)

از طرفی هاملن، با ابتدای به (E1, 1026a18) نتیجه می گیرد که نام حقیقی فلسفه اولی، الهیات (théologie) است.

به طور خلاصه، هاملن برخلاف ناتورپ معتقد است که موضوع فلسفه اولی، که بنا به کتاب *گاما* همان موجود بماهو موجود است، نه یک موجود به نحو کلی (being in general)، بلکه یک فرد است که ارسطو از آن با نامهای مختلف یاد کرده است؛ و در حقیقت چیزی نیست جز "صورت محضی" که مکفی بالذات است و سایر موجودات را بر اساس غایت شان تبیین می کند (Hamelin, 1920: 405).<sup>۱۲</sup>

### تحلیل، بررسی و نتیجه گیری

ارسطو در کتاب *متافیزیک*، از دانشی صحبت می کند که نسبت به تمامی علوم دیگر برتر است و اولویت دارد. او گاه می گوید که این علم، فلسفه اولی، کلی است و به مطالعه موجود بما هو موجود می پردازد و گاه آن را علم به موجود مفارق و الهی می داند.

هنگامی که *متافیزیک* در میان پیروان یونانی ارسطو شرح می شد، اغلب بی آنکه در الهی دان بودن ارسطو تردیدی روا شود علم *متافیزیک* با الهیات یکی انگاشته می شد. اما در قرون وسطا، متفکران مسیحی بنا به دلایل اعتقادی، فلسفه اولی را دانشی می دانستند نه درباره برترین موجودات، یعنی خدا، بلکه درباره عام ترین مفهوم موجود به نحوی که دایره مصادیق آن تمامی موجودات را در برگیرد.

در اواخر قرن نوزدهم، ناتورپ توجه ارسطو شناسان هم عصر خویش را به تفسیر جدیدی از ارسطو جلب کرد که بر اساس آن، بین متون مختلف ارسطو پیرامون موضوع علم *متافیزیک* تعارضی سازش ناپذیر دیده می شد. او از چشم انداز فلسفه نوکانتی، موجود بما هو موجود را همان عین استعلایی (عین به نحو کلی) کانت می بیند که در واقع چیزی نیست جز اصل شناخت عین تجربی. در نتیجه موجود بماهو موجود، به منزله موضوع علم *متافیزیک* از دیدگاه ناتورپ، کلی است و نمی تواند با ناحیه جزئی از موجودات این همان باشد. اما بنا به کتب *اپسیلون* و *کاپا*،



فلسفه اولی همان الهیات است و موضوع آن نیز موجود مفارق و الهی است. لذا ناتورپ معتقد است که موضوع فلسفه اولی نمی‌تواند هم کلی و هم فردی و جزئی باشد و این تناقضی است که بخش‌های مختلف *متافیزیک* ارسطو دچار آن است.

مهم‌ترین پیش‌فرض ناتورپ طبق آن‌چه گفته شد، این همانی موجود بماهو موجود ارسطو با عین استعلایی کانت است که در نتیجه آن، موجود به ما هو موجود، کلی‌ترین و انتزاعی‌ترین مفهومی از موجود است که گستره مصادیق آن تمامی موجودات را اعم از محسوس و نامحسوس در برمی‌گیرد. چنین فرضی در نهایت به برچیدن متونی منجر می‌شود که قرن‌ها از متون اصلی ارسطوییان محسوب می‌شد و نقش مهمی در نظام فلسفه مشاء ایفا می‌کرد. ناتورپ خود، جهت‌گریز از این تناقض بر این باور بود که باید تمامی متونی از *متافیزیک* را که با تلقی او از مفهوم موجود بماهو موجود به عنوان عین کلی و انتزاعی سازگار است حفظ، و در عوض آن بخش‌هایی که موضوع فلسفه اولی را موجود مفارق و الهی معرفی کرده است از *متافیزیک* ارسطو حذف کنیم و بدین ترتیب تناقض پدید آمده را از میان برداریم.

در این مقاله کوشیدیم راه دیگری برای رفع تناقض ناتورپ ارائه دهیم؛ راه حلی که از مطالعه آموزه‌های او کتاو هاملن، شارح فرانسوی ارسطو در قرن بیستم، قابل استنباط و بررسی است. در واقع، اگر بتوانیم موجود بماهو موجود را به نحوی دیگری تفسیر کنیم، آن‌گاه از بروز چنین نتیجه شتاب‌زده‌ای جلوگیری نموده‌ایم. کافی است کلیت آن را از نو مورد مذاقه قرار دهیم تا ببینیم چگونه می‌شود علمی داشت که موضوع آن در آن واحد هم کلی باشد و هم فردی و جزئی. تفسیر اکتاو هاملن از نظریه وجود ارسطو با افق جدیدی که از مفهوم کلی ارسطویی بر ما می‌گشاید به ما می‌آموزد که نیازی نیست کلی لزوماً بر مصادیق کثیر حمل شود و حتی نیازی نیست که به عنوان جنس مصادیق احتمالی خود لحاظ شود؛ بلکه می‌توان آن را کلی آنالوژیک در نظر گرفت. باری، هرچند ارسطو همواره تصریح می‌کند که موضوع علم *متافیزیک* کلی است، اما می‌توان این کلیت را برخلاف تفسیر ناتورپ، کلی آنالوژیک و نه کلی جنس به شمار آورد و جلوی هرگونه به تناقض افتادن ارسطو با خودش را گرفت زیرا طبق چنین تفسیری، موجود بماهو موجود می‌تواند هم کلی (آنالوژیک) و هم یک فرد باشد.

نگارندگان در این مقاله کوشیده‌اند علاوه بر این، در ماهیت موجود بماهو موجود تحقیق و مذاقه بیشتری نموده و نشان دهند که موجود بماهو موجود به عنوان یک امر فردی (individuel) و موضوع فلسفه اولی، طبق کتاب *کاپا* یک موجود مفارق و فراحسی است. گرچه از این منظر، جوهر فردی از جایگاه ویژه‌ای نزد ارسطو برخوردار است؛ لیکن اگر از بعد فردی بودن به آن نظر شود، و جوهر فردی را از جهت متعلق اشاره حسی بودنش در نظر بگیریم، به مادی‌انگاری و حس‌گرایی صرفی منجر می‌شود که به سختی می‌توان آن را به نظام فکری ارسطو نسبت داد. پس آن‌چه از جوهر فردی مورد توجه ارسطو بوده است، تألیف آن از ماده و صورت، و مهم‌تر از آن—نظر به شرح هاملن از نظریه وجود ارسطو—تعینی است که صورت به ماده می‌بخشد. لذا بنیادی‌ترین وجه هر جوهر فردی، صورت آن است. باری، درمی‌یابیم که موجود به ما هو موجود اولاً فردی است، از آن حیث که مکفی بالذات است؛ و ثانیاً کلی آنالوژیک است از آن حیث که اول است و سایر موجودات از او به عنوان مبدأ آنالوژی، الگو می‌گیرند. حال اگر موجود به ما هو موجود را بنا به کارکرد خود به عنوان مبدأ آنالوژی، صورت محض در نظر بگیریم، می‌توان گفت که موجود به ما هو موجود، نه منطقی، بل واقعا مفارق از سایر موجودات است، پس نتیجه می‌شود که فلسفه اولی، علم به موجود بماهو موجود در نزد ارسطو همان الهیات است.

بنابراین، با در هم گسستن فرض ناتورپ مبنی بر تفسیر ویژه او از کلیت مفهوم موجود بماهو موجود، نشان دادیم که می‌توان با استناد به متونی که از موضوع فلسفه اولی به مثابه علم کلی به موجود بما هو موجود یاد کرده

است به نتایجی برسیم که پیشاپیش در کتب کاپا و اپسیلون بیان شده است، یعنی تلقی فلسفه اولی به منزله علم به موجود مفارق. به بیان دیگر، در این نوشتار کوشیدیم تا با بیرون کشیدن و شرح استلزاماتی که تفسیر هاملن از ارسطو به همراه می‌آورد، و با گستردن دایره معانی کلی ارسطویی عناصر چالش برانگیز در متن *متافیزیک*، موضوع فلسفه اولی را به گونه‌ای شرح و تفسیر کنیم که تعارضاتی نظیر تناقض ناتورپ، جایی برای بروز و ظهور نداشته باشد.

### پی‌نوشت‌ها

<sup>۱</sup> نک: (Owens, 1978: 1-35) و نیز (Hahn, 1979: 79-88)

در این بخش از نوشتار برای طرح تاریخی موضوع مورد بحث از ادبیات و سیر تاریخی حاکم بر کتاب فوق اثر اونز بهره‌گرفته‌ام، چرا که به نظر می‌رسد این کتاب هنوز پس از گذشت بیش از نیم قرن، در پردازش این موضوع به ویژه ترسیم روند تاریخی بحث، سرآمد است.

<sup>۲</sup> البته به نظر می‌رسد فارابی و ابن سینا در سنت حکمت اسلامی، پیش از این متوجه این مشکل بوده‌اند و در نتیجه خود را ملزم به تدقیق پیرامون موضوع فلسفه اولی در آثار خود دانسته‌اند. از جمله می‌توان به رساله اغراض مابعدالطبیعه فارابی و نیز دو فصل ابتدایی مقاله اول الهیات شفاى ابن سینا اشاره نمود. برای دنبال کردن این بحث در میان منابع فارسی زبان نک: (فارابی، ۲۰۰۸: ۵۷-۶۴)، (ابن سینا، ۲۰۰۹: ۲-۱۲)، (ایلخانی، ۲۰۱۴: ۳۳-۶۸)، (پلنگی، ۲۰۰۹: ۲۹-۵۱)، (کیان‌خواه و سعیدی‌مهر، ۲۰۱۲: ۲۷-۵۲) و (فرامرزی قراملکی و مفتونی، ۲۰۰۷: ۵۶-۷۸).

<sup>۳</sup> گرچه ارسطو خود در کتاب *بنا* اشاره‌ای به ارائه یک برنامه مدون یا ترسیم نقشه راهی برای *متافیزیک* ننموده است و صرفاً کتاب *بنا* را طرح دشواری‌های (aporiae) مرتبط با حکمت معرفی می‌کند. نک: (Aristotle, 1984: B1,995a 24-27)

<sup>۴</sup> شوگلر، ناتورپ، ورنر از جمله این دسته هستند. به نقل از (Owens, 1978: 267, n.30)

<sup>۵</sup> “La théorie de la substance comme substance ou de l'être en tant qu'être est une science à part, la science suprême, celle qu'Aristote appelle la philosophie première et qu'on a appelée après lui la métaphysique.”

<sup>۶</sup> البته توجه داریم که علم در ارسطو، با آنچه امروزه به عنوان علم (science) می‌شناسیم متفاوت است. علم در ارسطو (ἐπιστήμη) را شاید بتوان با دانش / معرفت (knowledge) یکی گرفت که شامل علوم جزئی (ریاضیات، طبیعیات) و علوم کلی (فلسفه) می‌شود و از ساینس امروزی که به علم تجربی اطلاق می‌شود عام‌تر است.

<sup>۷</sup> اگر چه به نظر می‌رسد در متنی که از کتاب دوم گاما آورده شد، مراد از «طبیعت مشترک» همان کلی طبیعی باشد، لیکن می‌دانیم که ارسطو قائل به وجود مستقل کلی طبیعی در بیرون نیست و لذا نمی‌تواند اینجا کلی طبیعی موضوع فلسفه اولی واقع شود. به نظر نگارنده آنچه اینجا هاملن با عنوان «کلی آنالوژیک» آورده را می‌توان «هم‌نام‌های متناسب به واحد» (هم‌نام‌هایی که به نحوی منسوب به امری واحدند، خواه این امر برای آن‌ها مبدأ آغازین باشد و یا غایت و منتها) به شمار آورد. برای نمونه نک. (پلنگی، ۲۰۰۹). در مقاله مذکور، از آموزه هم‌نام‌های متناسب به امر واحد برای حل معمای موضوع فلسفه اولی در ارسطو بهره گرفته شده است.

<sup>۸</sup> برای نمونه در (Aristotle, 1984: A9,990b27-991a8) و (Ibid, M4, 1079a19 – b3)

<sup>۹</sup> هم‌چنین نک. (Ibid: Cat2, 1b8-9)

<sup>۱۰</sup> برای تمایز صورت هجا از عناصر تشکیل‌دهنده آن نک: (Aristotle, 1984: Z10, 1035a2)، اولویت صورت: (Aristotle, 1984: Z3, 1029a5)

<sup>۱۱</sup> “L'être en tant qu'être, étant premier, devient un type, il est imité par d'autres êtres. Chacun d'eux se règle sur lui. Mais il est à part d'eux tous, et cela réellement, non logiquement.”

<sup>۱۲</sup> «... دانش اول به موجوداتی می‌پردازد که هم مفارق [از ماده] و هم نامتحرک باشند.»

<sup>۱۳</sup> “l'objet de la philosophie première est un individu. Or cet individu, comme Aristote le répète sans cesse avec des expressions diverses, est une pure forme. 11 est une pure forme, parce que sa fonction est d'expliquer les autres êtres et que la véritable explication consiste à invoquer la fin et, en dernière analyse, la forme. La forme explique tout le reste et se suffit à elle-même.”

## References

- Al-Farabi (2008) "Maqased e metaphysic e arastoo" (Aristotle Objectives of Metaphysics) in *Rasail-e Falsafiyeh Farabi* (Farabi's Philosophical Essays), trans. Saeed Rahimian, Tehran: Elmi and Farhangi Publications, 57-64 {in Persian}.
- Allison, Henry E. (1968) "Kant's Concept of the Transcendental Object", *Kant-Studien*, 59, 165-186.
- Aristotle (1934) *De l'âme*, trans. Jules Tricot, Paris: Vrin, coll. Bibliothèque des textes philosophiques.
- Aristotle (1962) *La Métaphysique*, trans. Jules Tricot, Paris: Vrin, coll. Bibliothèque des textes philosophiques (2 vol.).
- Aristotle (1984) *The Complete Works of Aristotle, The Revised Oxford Translation*, edit. Jonathan Barnes, (Bollingen Series LXXI-2), Princeton University Press (2 vol.).
- Aristotle (1995) *Les seconds analytiques*, trans. Jules Tricot, Paris: Vrin, coll. Bibliothèque des textes philosophiques.
- Bressan, Lisa (2013) "Aristotle's Metaphysics Book K in Paul Natorp's Neokantian Perspective", *Lexicon Philosophicum: International Journal for the History of Texts and Ideas*: 1, 154-178.
- Cohen, Hermann (1885) *Kant's Theorie der Erfahrung*, Second edition, Berlin: F. Dümmler.
- Faramarz Ghramaleki, Ahad & Maftouni, Nadia (2007) "The Subject of Philosophy in the Thought of Aristotle, Ibn Sina and Ibn Rushd." *Avicennian Philosophy*, 35: 56-78 {in Persian}.
- Grondin, Jean (2002) "The new Proximity Between Theology and Philosophy", in *Between The Human and The Divine. Philosophical Hermeneutics*, Wiercinski, A. (Dir.), Toronto: The Hermeneutic Press.
- Hahn, Robert (1979) "Aristotle as Ontologist or Theologian? Or, Aristotelian Form in the Context of the Conflicting Doctrines of Being in the Metaphysics", *Southwest Journal of Philosophy*, 10: 79-88.
- Hamelin, Octave (1920) *Le système d'Aristote*, Paris: Librairie Alcan.
- Ibn Sina (2009) *Kitab Al-Shafa: Al-Ilahiyat*, trans. Ibrahim Dadjoo, Tehran: Amirkabir {in Persian}.
- Ilkhani, Mohammad (2014) "Mowzu e Mabaad-al-tabiah; Arastoo, Ibn Sina va Thomas Aquini", (Subject of Metaphysics; Aristotle, Ibn Sina and Thomas Aquinas) *shenakht*, 70/1: 33-68 {in Persian}.
- Kant, Immanuel (1998) *Kritik der reinen Vernunft*, trans. Guyer, P. and A. Wood (eds.), Cambridge: Cambridge University Press.
- Kemp Smith, Norman (1962) *A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason*, Second edition, New York: Humanities Press.
- Kiankhan, Leilia & Saeedimehr, Mohammad (2012) "Definition and the Subject matter of Metaphysics from Ibn Sina Point of View: A Study on the Influence of Farabi's Treatise of the Objectives of Metaphysics" *Avicennian Philosophy*, 47: 27-52 {in Persian}.
- Natorp, Paul (1888a) "Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik", *Philosophische Monatshefte*, 24: 37-65; 540-574.
- Natorp, Paul (1888b) "Über Aristoteles' Metaphysik K 1-8, 1065a26", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1: 178-193.
- Natorp, Paul (1921) *Platos Ideenlehre: Eine Einführung in den Idealismus (Zweite, durchgesehene und um einen metakritischen Anhang vermehrte Ausgabe)*, Second edition, Leipzig: Felix Meiner Verlag.

- Owens, Joseph (1978) *The Doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics': A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought*, Toronto: Pontifical Institute for Medieval Studies.
- Palangi, Monireh (2009) "The Subject of First Philosophy According to Aristotle and Ibn Sina" *Avicennian Philosophy*, 40: 29-51 {in Persian}.