

چیستی «گزاره‌های نخستین» در فلسفه ارسطو و نسبت آن با بدیهیات شش‌گانه

کرامت ورزدار^۱، احد فرامرز غراملکی^۲، عبدالرسول کشفی^۳

چکیده: مسئله اساسی این پژوهش تحلیل ماهیت گزاره‌های نخستین (τὰ πρῶτον) در فلسفه ارسطو و هدف از آن کشف نسبت این گزاره‌ها با بدیهیات شش‌گانه و نقد آن است. ارسطو، در تحلیل پسین، گزاره‌های نخستین را در پاسخ به مسئله تسلسل معرفتی مطرح می‌کند. این گزاره‌ها با دو ویژگی شناخته می‌شوند: (۱) متعلق معرفت‌اند و شروط آن، همچون کلیت و ضرورت، را دارا هستند. (۲) هیچ میانجی اثباتی ندارند. در این پژوهش آشکار می‌گردد که نسبت گزاره‌های نخستین در فلسفه ارسطو با بدیهیات دوره اسلامی عموم و خصوص مطلق است. بدین معنا که بدیهیات اعم از این گزاره‌ها هستند. اما از طرفی گزاره‌های نخستین در فلسفه ارسطویی اعم از «اولیات» در دوره اسلامی هستند. ارسطو از بین بدیهیات شش‌گانه دو دسته از آنها، یعنی اولیات و فطریات، را ذیل گزاره‌های نخستین می‌گنجاند. اخراج محسوسات و متواترات از دایره گزاره‌های نخستین به دلیل فقدان شروط معرفت و اخراج تجربیات و حدسیات به دلیل اثبات‌پذیری و علت‌داشتن آنهاست. در فلسفه ارسطویی سلسله علل گزاره‌های تجربی نمی‌تواند تا بی‌نهایت ادامه پیدا کند اما وی در بیان اصول اثبات‌ناپذیر طبیعت و روشن کردن سنخ آنها ناکام است. همچنین ارائه نکردن ملاک مناسبی برای تشخیص گزاره‌های نخستین از سایر گزاره‌ها، نظام منطقی-فلسفی وی در باب ساختار «دانش‌های برهانی» را دچار چالش جدی می‌کند.

کلیدواژه: ارسطو، معرفت، گزاره‌های نخستین، بدیهیات، تجربیات

The Nature of First Propositions in Aristotle's Philosophy and Its Relation with the Self-evident Propositions

Keramat Varzdar, Ahad Faramarz Gharamaleki, Abd-al-Rasoul Kashfi

Abstract: The basic problem that this research addresses is the analysis of the quiddity of the first propositions (τὰ πρῶτον: to Proton) in Aristotle's philosophy and it aims to discover the relation of these propositions with the sextuple self-evident propositions. In *Posterior Analytics*, Aristotle puts forward the first propositions in response to the problem of epistemic regress. These propositions are known by two characteristics: 1- They belong to knowledge and have its conditions such as completeness and necessity. 2- They have no middle term. In this research, it is revealed that the instance of first propositions in Aristotle's philosophy is more specific than the instance of self-evident propositions; this means that self-evident propositions are more general than these propositions. On the other hand, however, the first propositions in Aristotle's philosophy are more general than primary premises in Islamic philosophy. Aristotle includes two groups in the sextuple self-evident propositions, i.e. primary premises and natural propositions, under the first propositions. Exclusion of sensory premises and unanimous traditions premises from the first propositions is due to the lack of conditions of knowledge, and the exclusion of empirical and intuitive premises is due to their provability and causality. In Aristotelian philosophy, the cause's chain of empirical propositions cannot continue indefinitely; but he fails to express the unprovable principles of nature and clarify their meaning. Also, the lack of providing a suitable criterion for distinguishing the first propositions from other propositions seriously challenges his logical-philosophical system regarding the structure of demonstrative knowledge.

Keywords: Aristotle, knowledge, first propositions, self-evident propositions, empirical propositions

تاریخ تأیید: ۱۴۰۲/۰۳/۲۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۰۴

۱. مدرّس گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران، ایران، نویسنده مسئول، پست الکترونیک: keramat.varzdar@ut.ac.ir

Orcid: 0000-0001-6880-7095

Orcid: 0000-0002-9595-6405

Orcid: 0000-0002-5702-2281

۲. استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران، ایران، پست الکترونیک: ghmaleki@ut.ac.ir

۳. استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران، ایران، پست الکترونیک: akashfi@ut.ac.ir



Copyright: © 2023 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY)

license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

مقدمه

تاریخچه مباحث «معرفت‌شناسی» و سخن از چیستی «شناخت» و «معرفت» و مؤلفه‌های آن، امکان دستیابی به شناخت و همچنین چگونگی حصول آن به دوره تفکر یونان باستان بازمی‌گردد. برخی متفکران ارسطو را آغازکننده تحلیل معرفت و استفاده از نظریه توجیه مبنای می‌دانند. اما خود ارسطو در اخلاق نیکوماخوس مدعی است که افلاطون متوجه پژوهش در مبادی نخستین بوده است (Aristotle, 1991: 1095a).

به احتمال زیاد تاریخچه تحلیل معرفت و یافتن گزاره‌هایی به‌عنوان گزاره‌های پایه به پیش از ارسطو و افلاطون بازمی‌گردد و مواردی چون محسوسات و گزاره‌هایی همچون « $1+1=2$ » به‌عنوان قضایای پایه و بدیهی مورد توجه بشر بوده است. قبل از ارسطو، افلاطون در استحکام منطقی اصول هندسه کوشیده است (سارتن، ۱۳۴۶: ۴۶۴-۴۶۷). پیشتر نیز طالس در قرن ششم ق.م. مبتکر برهان و اثبات هندسی بود و چند قضیه کلی را از امور بدیهیتر یا حتی امری که بداهت آن تردیدناپذیر باشد استنتاج کرد. کار او را شاگردش فیثاغورس تکمیل کرد (هال، ۱۳۶۹: ۳۲؛ ایوز، ۱۳۶۳: ۶۰).

اما آنچه ارسطو را در معرفت‌شناسی و نظام توجیه مبنای روانه امتیاز می‌بخشد مقابله با جریان شکاکیت سوفیستی است. ارسطو در مقابله با جریان سوفیستی، «شکاکیت متعلق به مقام توجیه» را براساس پذیرش «گزاره‌های نخستین» ($\tau\alpha\ \pi\rho\omega\tau\omicron\nu$) پاسخ داد. وی به‌وضوح دریافت که پذیرش صدق نتیجه برهان مستلزم پذیرش صدق مقدمات آن است و بدون داشتن معرفت به مقدمات قیاس برهانی نمی‌توان به نتیجه معرفت یافت. بنابراین، در قیاس برهانی، خود مقدمات نیازمند برهان‌اند و حال آنکه اگر هر مقدمه‌ای نیازمند برهان باشد، ما در مسیری قهقری، تا بینهایت، گرفتار خواهیم شد و دیگر هیچ چیز هرگز اثبات نخواهد شد (کاپلستون، ۱۳۸۸: ج ۱: ۳۲۶). بیان ارسطو در تقریر این مسئله را در کتاب تحلیل پسین میتوان یافت:

اکنون برخی برآن‌اند که این دلیل که باید به اولیات معرفت داشت، به نظر نمی‌رسد که دانشی باقی بماند. آنان چنین استدلال می‌کنند که در اینجا بازگشتی به بیکران وجود دارد. به این دلیل که ما نمی‌توانیم (گزاره‌های) متأخر را به وسیله (گزاره‌های) متقدم بشناسیم، مگر آنکه خود این (گزاره‌های) متقدم اولیاتی داشته باشند. و اینان درست می‌گویند، زیرا بیکران‌ها را درنوردیدن غیرممکن است. (Aristotle, 1991: 75b5-14)

ورزدار، قراملکی، کشفی

ارسطو این مشکل را از طریق گزاره‌های نخستین حل می‌کند. از نظر وی، تمام معارف بشری از طریق برهان پدید نمی‌آید بلکه اصولی (ἀρχή) وجود دارد که ما به آن‌ها معرفت داریم، اما این معرفت را از برهان کسب نکردیم:

...ولی ما می‌گوییم که نه هر دانشی برهانی است بلکه، برعکس، دانش اصل‌های بی‌میانجی برهان ناپذیر است (Aristotle, 1991: 75b18-20).

بنابراین، او معتقد بود که اصول معینی وجود دارند که اساساً برهان‌ناپذیرند (τὰ ἀναπόδεικτα) و به‌طور شهودی و بی‌میانجی بدون برهان شناخته شده‌اند. درباره این اصول نمی‌توان هیچ برهانی اقامه کرد. به همین دلیل، زنجیره توجیه معرفتی به این گزاره‌های بی‌میانجی ختم می‌شود و مشکل تسلسل حل می‌شود.

باتوجه به اینکه نظریه توجیه مبنای گروهی و آرای معرفت‌شناختی ارسطو را اکثر متفکران دوره اسلامی پذیرفته‌اند و کتاب تحلیل پسین وی مهم‌ترین مرجع نظریات معرفت‌شناسانه فیلسوفان مسلمان به شمار می‌آید، واکاوی آرای ارسطو - خصوصاً درباره توجیه مبنای گزاره‌ها و شناخت گزاره‌های اولی - در شناخت مبانی معرفت‌شناختی فیلسوفان مسلمان امری ضروری است. به همین جهت، پژوهش حاضر به واکاوی اندیشه‌های ارسطو درباره گزاره‌های نخستین می‌پردازد و می‌کوشد تا از طریق تفحص و واکاوی آثار معلم اول به دو مسئله بنیادین پاسخ دهد:

۱. ماهیت گزاره‌های نخستین در فلسفه ارسطو چیست؟

۲. چه نسبتی میان گزاره‌های نخستین و بدیهیات شش‌گانه برقرار است؟

این دو مسئله بنیادین، به‌همراه خود، ریزمسائل دیگری پدید می‌آورد: گزاره‌های نخستین با چه ملاک‌هایی از سایر گزاره‌ها قابل تمایز هستند؟ چه نسبتی میان گزاره‌های نخستین و مفاهیمی همچون «آکسیوم» و «فرضیه^۲» برقرار است؟ آیا، از نظر ارسطو، این گزاره‌های بی‌میانجی دارای انواع و اقسامی هستند؟ اگر پاسخ مثبت است، ارسطو چه تقسیم یا تقسیماتی برای این گزاره‌ها مطرح ساخته است؟ آیا گزاره‌های نخستین در فلسفه ارسطو شامل تمام بدیهیات شش‌گانه می‌شود؟ اگر پاسخ منفی است، کدامیک از بدیهیات شش‌گانه از تعریف گزاره‌های نخستین ارسطویی خارج می‌شود و چرا؟ پژوهش حاضر

1. axiom

2. hypothesis

می‌کوشد با روش توصیفی-تحلیلی و با کنکاش در آثار ارسطو به این مسائل پاسخ دهد.

پیشینه پژوهش

با وجود اینکه تحلیل پسین مهم‌ترین مرجع آرای معرفت‌شناسانه فیلسوفان مسلمان است، حجم پژوهش‌های صورت گرفته در حوزه «معرفت‌شناسی ارسطویی»، با اتکا به این کتاب، بسیار اندک است و همچنین در هیچ‌یک از این پژوهش‌ها به چیستی گزاره‌های نخستین و نسبت آن با بدیهیات شش‌گانه پرداخته نشده است. فرامرز قراملکی (۱۳۹۱: ۱۶۲) در پژوهشش به مسئله تسلسل معرفتی و پاسخ ارسطو اشاره کرده است. وی «گزاره‌های نخستین» را بدیهی نامیده است، در حالی که ارسطو از چنین لفظی استفاده نکرده است. همچنین در اثر وی نسبت اولیات ارسطویی و بدیهیات شش‌گانه مشخص نشده است. مرزانی، اکبری‌ان، سعیدی‌مهر و نبوی در مقاله «بررسی و تحلیل دیدگاه ارسطو درباره معرفت یقینی در فلسفه اولی» (۱۳۹۵) به تحلیل معرفت از دیدگاه ارسطو پرداخته‌اند اما به چیستی گزاره‌های نخستین، انواع و مصادیق آنها نپرداخته‌اند. قوام‌صفری در دو مقاله (۱۳۹۲ و ۱۳۹۳) به نقش قوه نوس^۱ در پیدایش معرفت به گزاره‌های اولی از طریق ادراکات حسی پرداخته است اما به چیستی این گزاره‌ها و نسبت آن با بدیهیات نپرداخته است، زیرا تمرکز وی همچون دیگر پژوهشش (۱۳۸۴) معطوف به اصل امتناع تناقض است. سایر پژوهش‌های صورت گرفته در این حوزه نیز یا به اصل تناقض در معرفت‌شناسی ارسطویی اختصاص یافته است (همچون پژوهش افرمجانی، حجتی و مروت (۱۳۸۶) و ملک‌محمدی (۱۳۸۷)) یا همچون پژوهش فتاحیان و حاج‌حسینی (۱۳۹۳) به اصل این‌همانی در فلسفه ارسطو معطوف شده است. در هیچ‌یک از این پژوهش‌ها به چیستی و ماهیت گزاره‌های اولی، تقسیمات آنها و نسبت این گزاره‌ها با بدیهیات شش‌گانه پرداخته نشده است. پژوهش حاضر می‌کوشد به این مسائل پاسخ دهد. نگارندگان در پژوهشی دیگر (ورزدار کرامت؛ فرامرز قراملکی احد؛ کشفی عبدالرسول، ۱۴۰۰) به چیستی معرفت و نسبت آن با ادراکات حسی در فلسفه ارسطو پرداخته‌اند. از آنجاکه گزاره‌های نخستین متعلق معرفت واقع می‌شوند و معرفت‌سازند، در این پژوهش، ابتدا با گزارشی اجمالی از چیستی «معرفت» در فلسفه ارسطو لوازم تعریف وی بررسی می‌شود و سپس به چیستی، تقسیمات و نسبت گزاره‌های نخستین با بدیهیات شش‌گانه پرداخته می‌شود.

ورزدار، قراملکی، کشفی

تحلیل چیستی «معرفت» از منظر ارسطو

واژه «معرفت» در ادبیات فلسفی معاصر در زبان فارسی ترجمه لغت «knowledge» در زبان انگلیسی و «ἐπιστήμη» در زبان یونانی است. ارسطو در ابتدای فصل دوم کتاب آلفای تحلیل پسین به تعریف اپیستمه پرداخته است. وی اپیستمه را دانستن به شیوه مطلق (ἀπλῶς) می‌داند که در برابر دانستن برپایه عرض (κατὰ συμβεβηκός) قرار می‌گیرد (Aristotle, 1991: 71b9-13). ارسطو با سه شرط اپیستمه را از دیگر شبه‌معرفت‌ها جدا می‌سازد. از نظر وی، به گزاره «الف ب است» معرفت داریم اگر و تنها اگر،

۱. علت یا علیل ب بودن الف را بشناسیم (اگر علت را ج بدانیم، برای معرفت به این گزاره باید ج را بشناسیم)؛
۲. رابطه علیت میان ج با حکم (ب بودن الف) را کشف کنیم، یعنی بدانیم ج، علت ب بودن الف است؛
۳. بدانیم که این شیء نمی‌تواند به گونه‌ای دیگر باشد، یعنی الف نمی‌تواند ب نباشد (Aristotle, 1991: 71b9-13).

می‌توان شرط اول و دوم را «شرط علیت» و شرط سوم را «شرط ضرورت» نامید. از منظر معلم اول، اگر یکی از شرایط سه گانه مذکور در شناخت امری به نام «الف» حاصل نباشد، نمی‌توان گفت که «به P معرفت دارم» (بارنز، ۱۳۹۰: ۷۸). به بیان دیگر، از منظر وی، زمانی شخص S به گزاره P معرفت دارد که بتواند P را از طریق علیل آن به نحو شایسته تبیین کند (نوسبوم، ۱۳۸۹: ۴۰). تحلیل شرط «ضرورت» و «علیت» در تعریف معرفت می‌تواند ما را به درک بهتری از آرای «معرفت‌شناسی» ارسطو رهنمون سازد. ارسطو در تحلیل پسین، در مواضع مختلف، به این دو شرط می‌پردازد و لوازمی برای آن برمی‌شمارد. شرط «علیت» (ὁ αἰτιος) از ارکان تحقق معرفت در فلسفه ارسطو است. ارسطو در آلفا. ۲، در تعریف معرفت و شرایط حصول آن، دو شرط را در خصوص علیت بیان می‌کند. وی بر این باور است که هنگامی به گزاره «الف ب است» معرفت می‌یابیم که علت تعلق گرفتن محمول ب به الف -مثلاً ج- را بشناسیم و همچنین به نسبت علیت ج برای «ب بودن الف» هم آگاهی داشته باشیم. این دو شرط خود را در قیاس برهانی نمایان می‌سازند و در منطق ارسطویی حد وسط قیاس علت نتیجه -یعنی ثبوت اکبر برای اصغر- است. در واقع، پاسخ به پرسش «چرا الف ب است؟» در قالب قیاسی برهانی نمایان می‌شود که، در آن قیاس، علت نتیجه در نقش حد وسط ظاهر می‌شود. پس اگر به گزاره «الف ب است» معرفت داشته باشیم و این گزاره از گزاره‌های بی‌میانجی و اولی

نباشد، وجود امری به نام ج ضروری است تا در نقش حد وسط ظاهر گردد و علت «ب بودن الف» باشد. از منظر وی، شرط علیت در تحقق معرفت «علیت در مقام ثبوت» است نه اثبات. یعنی هنگامی می توان گفت شخص S به گزاره «الف ب است» معرفت دارد که S علت تحقق ب برای الف در خارج را کشف کند. ارسطو در آلفا ۱۳ به این نکته اشاره می کند. از منظر وی،

دانستن «اینکه هست» (τὸ ὄν) با دانستن «چرا هست» (τὸ διότι) متفاوت است.
(Aristotle, 1991: 78a23-30)

ارسطو با ذکر مثالی نشان می دهد که ایستمه به دانستن «چرا هست» تعلق می گیرد. از منظر وی، گزاره «سیاره ها نزدیک هستند» زیرا «چشمک نمی زند» در نگاه نخست گزاره ای موجه به نظر می رسد اما، در این گزاره، «چشمک نزدن» حد وسط و علت ثبوت «نزدیکی برای سیاره ها» قلمداد شده است، در حالی که، از نظر ارسطو، چنین قیاسی ما را به دانستن «چرا هست» رهنمون نمی کند. زیرا سیاره ها به سبب چشمک نزدن نزدیک نیستند، بلکه به سبب نزدیک بودن چشمک نمی زند (Aristotle, 1991: 78a37-39). این امر نشان می دهد که براهین ائی در فلسفه ارسطو تولید «معرفت» نمی کنند. زیرا برای تحقق معرفت نسبت به گزاره «الف ب است» به کشف علت ثبوتی «ب بودن الف» نیاز داریم.

ارسطو از شرط ضرورت (ἀνάγκη) با تعبیر «شیء نمی تواند به گونه ای دیگر باشد» سخن گفته است. مراد وی از ضرورت «ضرورت در نسبت» است. ایستمه صرفاً به گزاره هایی تعلق می گیرد که صدق محمول برای موضوع آنها ضروری باشد. قید ضرورت اموری را که صدق آنها عرضی (اتفاقی) است از تعریف ایستمه خارج می کند. ارسطو در آلفا ۶ به این امر تصریح می کند. وی در این فصل موجودیت اشیا را به دو دسته تقسیم می کند: اشیا یی که به نحو ضروری موجودند و اشیا یی که به نحو عرضی موجودند و ضروری نیستند (Aristotle, 1991: 74b5-11). بنابراین، هر پدیده ای که صدق آن عرضی است از تعریف معرفت خارج می شود. وی در موضعی دیگر تصریح می کند که علم به اعراض شیء علمی برهانی نیست. زیرا اعراض برای موضوع خود ضرورت در ثبوت ندارند و قابل انفکاک از موضوع خویش می باشند (Aristotle, 1991: 75a18-21).

از منظر ارسطو، از لوازم شرط ضرورت و علیت کلیت گزاره ای است که متعلق «معرفت» قرار گرفته است. به تعبیر جانکار،

ارسطو هرگز از ابزار این فکر که دانش مبتنی بر کلی هاست دست بر نمی دارد.

ورزدار، قراملکی، کشفی

(جانکار، ۱۳۸۸: ۱۴۶)

از منظر ارسطو، شرط ضرورت اقتضا می‌کند که مقدمات برهان و نتیجه به دست آمده از آن کلی (καθόλου) باشد. ارسطو دو معنا را برای کلیت ذکر می‌کند:

۱. کلیت افرادی: به این معنا که محمول بر تمام افراد موضوع حمل شود و این طور نباشد که محمول بر برخی از افراد موضوع حمل شود و بر برخی از افراد موضوع حمل نشود.

۲. کلیت زمانی: به این معنا که محمول در هر زمانی به موضوع حمل شود. به عبارت دیگر به ازای هر زمان دلخواه محمول بر موضوع حمل شود (Aristotle, 1991: 73a21-34).

خود «کلیت زمانی» مستلزم آن است که گزاره‌های متعلق معرفت اموری ثابت و جاودانی باشند. به همین دلیل، ارسطو در آلفا. ۸ به این امر تصریح می‌کند که، با توجه به شرط کلیت مقدمات برهانی، نتیجه نیز به نحو ضروری جاودانه است (Aristotle, 1991: 75b22-25). از این رو، به امور تباهی‌پذیر (τὰ φθαρτά) نه می‌توان «معرفت» یافت و نه می‌توان بر آنها برهان اقامه کرد بلکه

تنها راه شناخت این گونه امور شناخت به شیوه عرضی است، زیرا پیوند محمول با موضوع به نحو کلی معتبر نیست بلکه تنها «به هنگامی» و «به گونه‌ای» معتبر است. (Aristotle, 1991: 75b: 25- 28)

از منظر ارسطو، اگر نتیجه ما امری «تباهی‌پذیر» باشد، قطعاً اشکالی در مقدمات برهان وجود دارد و حداقل در یکی از دو مقدمه برهان «شرط کلیت» لحاظ نشده است (Aristotle, 1991: 75b28-32).

در مقام جمع‌بندی دیدگاه ارسطو در باب «معرفت»، می‌توان گفت که معرفت باور به صدق گزاره‌ای است که محمول آن برای موضوع ضروری است و، در نتیجه، صدق این محمول برای موضوع آن دارای کلیت افرادی و زمانی است و این باور از طریق کشف علت ثبوت محمول برای موضوع آن به دست آمده باشد. با این تعریف روشن می‌گردد که معرفت از دیدگاه ارسطو امری اخص از «باور صادق موجه» در ادبیات معاصر است. زیرا در این تعریف شروطی برای متعلق معرفت ذکر نشده است اما در تعریف ارسطو متعلق معرفت همواره امری کلی است که نسبت محمول و موضوع آن ضروری است. به همین دلیل، گزاره‌های شخصیه تخصصاً از تعریف معرفت ارسطویی خارج می‌شوند و نمی‌توانند متعلق معرفت محسوب شوند، زیرا فاقد شروطی همچون ضرورت و کلیت هستند. به دیگر سخن، متعلق معرفت در فلسفه ارسطو گزاره‌هایی هستند که در ساختار

«دانش نظری حقیقی»، یعنی فیزیک، ریاضیات و متافیزیک، به کار روند و آشکار است که گزاره‌های جزئی و شخصی در چنین دانش‌هایی به کار نمی‌رود.

ماهیت گزاره‌های نخستین از منظر ارسطو

ارسطو در تحلیل پسین به دنبال ساختِ نظامِ معرفت‌شناختی یقینی برای علوم برهانی همچون طبیعیات، ریاضیات و متافیزیک است. باور به گزاره‌های نخستین رخنه معرفتی ناشی از تسلسلِ سلسلهٔ توجیه را در دانش‌های مذکور برطرف می‌کند. از نظر وی، سلسلهٔ مقدماتِ قیاسِ برهانی در انتها به رشته‌گزاره‌هایی منتهی می‌شود که ما به آنها معرفت داریم، اما این معرفت از راه برهان کشف نشده است (Aristotle, 1991: 75b18-20). بنابراین، اولین خصوصیت گزاره‌های نخستین این است که آنها متعلق معرفت واقع می‌شوند. با توجه به شروط معرفت که در بخش پیشین ذکر شد، گزاره‌های نخستین گزاره‌هایی هستند که محمولشان برای موضوع ضرورت دارد و، در نتیجه، گزاره‌هایی کلی هستند. ارسطو با این قید گزاره‌های شخصی را از تعریف گزاره‌های نخستین خارج می‌کند. دومین قید سایر گزاره‌ها را از تعریف گزاره‌های نخستین خارج می‌کند. از منظر ارسطو، «نخستین بودن» گزاره به معنای «اثبات‌ناپذیری» و «نداشتن میانجی و حد وسط» است. بنابراین، گزارهٔ اولی «گزاره‌ای است که دارای میانجی (حد وسط) نیست» (Aristotle, 1991: 72a6). میانجی نداشتن گزاره به این معناست که «هیچ علتی ماقبل آن تحقق ندارد تا بخواهد حد وسط آن محسوب گردد» و، در نتیجه، بتواند آن را به اثبات برساند (Aristotle, 1991: 72a8).

بنابراین، گزارهٔ الف «اولی» است اگر و تنها اگر پیش از آن هیچ گزاره‌ای وجود نداشته باشد تا بخواهیم الف را با آن گزاره‌ها به اثبات برسانیم. مراد از «قبل» در اینجا به معنای زمانی نیست بلکه به این معناست که، در ترتب منطقی و معرفت‌شناختی سلسلهٔ توجیه گزاره‌ها، این گزاره‌ها در رأس هرم معرفت‌شناختی قرار می‌گیرند و به لحاظ رتبی گزاره‌ای پیش از آنها وجود ندارد. به همین دلیل، از نظر ارسطو، لفظ «اولی» و «مبدأ» مترادف و هم‌معنا هستند (Aristotle, 1991: 72a 6-8). در واقع، «مبادی» و «اولیات» گزاره‌هایی هستند که نقطهٔ شروع استدلال برهانی محسوب می‌شوند.

پیش از این گفته شد که، بنابر شرط علیت در کسب معرفت، ارسطو معتقد است برای کسب معرفت باید علت پدیده را کشف کرد و آن را به مثابهٔ حد میانگین در قیاس برهانی به کار بست تا بتوان به پدیده‌ای معرفت پیدا کرد. به بیان دیگر، از نظر وی، با کشف علت

ورزدار، قراملکی، کشفی

ثبوت «ب بودن الف» می‌توان قیاسی برهانی ترتیب داد و «ب بودن الف» را، از طریق حد وسط قراردادنِ علتِ آن، به شکلِ ضروری نتیجه گرفت. با کسبِ این نتیجه به پدیده‌ای که در غالبِ گزاره «الف ب است» بیان شده است معرفت می‌یابیم.

ارسطو شرطِ علیت را در بابِ گزاره‌های نخستین تخصیص می‌زند. از نظرِ وی، متعلقِ معرفت همواره امری کُلّی و ضروری است اما چنین نیست که معرفت همواره از طریقِ برهان و از راهِ کشفِ علت حاصل شود. از نظرِ وی، همهٔ معارفِ بشری از طریقِ برهان به دست نمی‌آید بلکه معرفت از دو طریق کسب می‌شود: از طریقِ برهان و از طریقِ دیگری که وی در بتا. ۱۹ آن را تشریح می‌کند. از نظرِ وی، معرفت به گزاره‌هایی نخستین با عملکردِ فعالانه قوه و ملکه‌ای به نام «نوس» (νοῦς) یا همان «عقلِ شهودی» (Bronstein, 2012: 46) و در طی فرآیندی خاص از ادراکاتِ حسی به دست می‌آید (Aristo-12 99b35-100a12, 1991: tle). همکاریِ نوس و ادراکاتِ حسی، به پیدایش «مفهوم» (λόγος: لوگوس) منجر می‌گردد (Perelmuter, 2010: 239-240) که به همراه خود معرفت به گزاره‌های نخستین را برای ما به ارمغان می‌آورد (Bronstein, 2012: 42-43). بنابراین، وجه تمایز گزاره‌های نخستین از سایر گزاره‌هایی که متعلق معرفت قرار می‌گیرند در چگونگی کسبِ معرفت به آنهاست. معرفت به گزاره‌های نخستین حاصلِ کارکردِ قوهٔ نوس در ادراکاتِ حسی است (راس، ۱۳۷۷: ۸۶)، در حالی که معرفت به سایر گزاره‌ها از طریقِ برهان و کشفِ علتِ ثبوتی برای آدمی حاصل می‌شود. در مجموع، می‌توان گفت گزاره‌های نخستین در فلسفه ارسطو:

۱. گزاره‌هایی کُلّی و ضروری هستند؛

۲. اثبات ناپذیرند؛ بدین معنا که هیچ حد وسطی برای اثبات آنها وجود ندارد. در نتیجه، صدق آنها

از طریقِ قیاس برهانی و توسط حد میانگین به دست نمی‌آید بلکه آنها مبدأ برهان‌اند.

قید اول گزاره‌های جزئی و شخصی را از تعریف خارج می‌کند و قید دوم تمایز گزاره‌های نخستین را از سایر معرفت‌ها بیان می‌کند.

تقسیم گزاره‌های نخستین به عام و خاص

پس از روشن ساختن تعریفِ گزاره‌های نخستین، نوبت به تقسیماتِ این گزاره‌ها در فلسفه ارسطو می‌رسد. کنکاش نگارندگان این پژوهش در آثار ارسطو نشان می‌دهد که وی دو تقسیم‌بندی از گزاره‌های نخستین ارائه کرده است. وی در اولین تقسیم‌بندی گزاره‌های نخستین را به عام و خاص تقسیم می‌کند. ارسطو در کتاب برهان به دنبال ساختِ نظام

معرفت‌شناختی یقینی برای علوم برهانی همچون ریاضیات و طبیعیات است. از منظر وی، در ساخت یک علم برهانی، علاوه بر نیازمندی به مبادی عام همچون اصل امتناع تناقض، به یک سری مبادی خاص در هر علم نیازمندیم. از نظر وی، برخی از گزاره‌ها صرفاً مبادی یک دانش خاص و در آن علم بدون میانجی اثباتی هستند، اما برخی دیگر از گزاره‌ها به شکل مطلق بدون میانجی اثباتی هستند. وی بیان می‌کند که

ولی اصل‌هایی که در دانش‌های برهانی به کار گرفته می‌شوند برخی ویژه هر دانش معین هستند و برخی دیگر اصل‌های مشترک می‌باشند... البته هر یک از آنها (اصول مشترک) تا آنجا به کار برده می‌شود که در جنسی گنجانیده شده است که در زیر دانش مورد بحث قرار می‌گیرد. (Aristotle, 1991: 76a37-41)

ارسطو در این عبارت اصول را به دو قسمت عام و خاص تقسیم می‌کند. از نظر وی، برخی از اصول در تمام دانش‌ها به کار بسته می‌شوند که وی آنها را «اصول مشترک» می‌نامد. از منظر وی، اصول مشترک اصولی هستند که به دانشی تعلق ندارند. وی این دسته از اصول را «اصول متعارف» یا «امور عامه» (τὸ κοινόν) نامیده است و آنها را گزاره‌های نخستین به معنای حقیقی کلمه دانسته است (Aristotle, 1991: 76b10-14). مثالی که وی برای این دسته از گزاره‌های نخستین ذکر می‌کند گزاره «اگر از دو مقدار متساوی مقدار متساوی کاسته شود، دو مقدار باقی‌مانده با هم متساوی هستند» می‌باشد (Aristotle, 1991: 76a40-41).

اما مبادی خاص مبادی‌ای هستند که مبدأ علمی خاص محسوب می‌شوند و در آن علم «اولی» و «اثبات‌ناپذیر» محسوب می‌شوند (Aristotle, 1991: 76a4-25). خود مبادی خاص به دو دسته تقسیم می‌شوند: دسته‌ای از این مبادی همان اصول مشترک‌اند که تحت موضوع یک علم تخصیص خورده‌اند. به عنوان مثال، قاعده امتناع اجتماع نقیضین در علم حساب به موضوع آن یعنی «عدد» اختصاص پیدا می‌کند و به شکل «عدد یا زوج است یا فرد است (زوج نیست)» نمایان می‌شود. این دسته از مبادی خاص به همان اصول عام بازمی‌گردند و غیرقابل اثبات هستند. اما دسته‌ای از مبادی خاص که مختص یک علم هستند صرفاً در آن علم از مبادی و غیرقابل اثبات محسوب می‌شوند، اما ممکن است در علم برین «نخستین» محسوب نشوند و به اثبات برسند. از این رو، می‌توان چنین گزاره‌هایی را «اولیات نسبی» نامید. به عنوان مثال، گزاره «عدد موجود است» هر چند در علم حساب «نخستین» و «اثبات‌ناپذیر» محسوب می‌شود، اما در دانشی دیگر، همچون متافیزیک، به اثبات می‌رسد.

ورزدار، فراملکی، کشفی

بنابراین، این دسته از اصول خاص به معنای حقیقی کلمه نخستین نیستند، زیرا فاقد شرط دوم تعریف گزاره‌های نخستین هستند (معرفت به این گزاره‌ها از راه برهان، اما در دانش بالاتر اثبات می‌شود نه از طریق فعالیت قوهٔ نوس). وی این دسته از مبادی خاص هر علم را به دو قسم حدود و وضع‌ها تقسیم می‌کند (Aristotle, 1991: 72a12-15).

حدود به «مبادی تصویری» علم مربوط می‌شوند و مهم‌ترین آنها تعریف موضوع یک علم است اما «وضع‌ها» گزاره‌هایی وجودی هستند که صدق آنها صرفاً در آن علم وابسته به گزاره‌ای پیشین نیست و ما صدق آنها را پیش فرض می‌گیریم. این قضایا همان پیش فرض‌های موجود در استدلال‌اند که هرچند اثبات‌پذیرند اما در فرآیند آن استدلال اثبات نمی‌شوند. وی فرض‌های قابل اثبات را از حیث مقبول واقع شدنشان نزد طرف بحث به دو دسته تقسیم می‌کند. اگر شاگرد و نوآموز فرض را بپذیرد، ارسطو از واژه «فرضیه» استفاده می‌کند اما اگر نوآموز در صحت فرض تردید داشته باشد و باین حال استاد آن را مقدمه استدلال قرار دهد، ارسطو این فرض را «اصل موضوع» (ἀρχή) می‌نامد (Aristotle, 1991: 72a15-24). بنابراین، فرض‌های وجودی در ساختار یک علم گزاره‌هایی هستند که هرچند اثبات‌پذیرند اما بی‌هیچ برهانی مورد پذیرش مثبت یا منفی طرف مقابل قرار می‌گیرند (Aristotle, 1991: 76b27-34).

مراد ارسطو از اثبات نشدن مبادی تصدیقی دانشی برهانی این نیست که به طور مطلق اثبات نمی‌شوند. زیرا با چنین فرضی اساساً نظریهٔ معرفت‌شناسی وی، مبتنی بر برهانی و یقینی بودن علم، فرومی‌ریزد. اگر مبادی تصدیقی یک علم دارای بدهت نباشد، نمی‌توان به صرف پیش فرض گرفتن آنها به معرفت یقینی دست یافت و اساساً علمی که براساس چنین اصولی حاصل می‌گردد علمی برهانی و یقینی نخواهد بود. مراد وی از اثبات‌ناپذیری و اولی بودن در علمی خاص اولی بودن است و همین مبدأ اگر بدهت نداشته باشد، در علم برین، که همان متافیزیک است، به عنوان مسئله به اثبات می‌رسد. برای مثال، به علم حساب به عنوان علمی برهانی توجه می‌کنیم. موضوع این علم «عدد» است. بنابراین، «عدد موجود است» از مبادی تصدیقی این علم به حساب می‌آید. این گزاره هرچند در علم حساب پیش فرض گرفته می‌شود اما می‌بایست در علم متافیزیک به اثبات برسد. بنابراین، این مبدأ مبدای یقینی است اما یقینی بودن و توجیه صدق خود را وام‌دار گزاره‌هایی است

1. hypothesis

2. axiom

که این گزاره‌ها از جنس علم حساب نیستند. براین اساس، این گزاره در علم حساب اولی و اثبات‌ناپذیر است اما به صورت مطلق غیراولی و اثبات‌پذیر و حتی بر مبنای معرفت‌شناسی ارسطویی اثبات شده است (زیرا اگر اثبات نشود، نمی‌تواند مقدمه علم برهانی قرار گیرد). برای درک بهتر نظر ارسطو در باب تقسیم‌بندی گزاره‌های نخستین به عام و خاص می‌بایست به مفهوم «آکسیوم» (ἀξιωμα) توجه نمود. مفهوم «آکسیوم» مفهومی کلیدی در هندسه معرفتی ارسطوست. این واژه در کاربرد معنای عرفی به معنای «برآورد کردن»، «فرض کردن» و «صحیح دانستن» به کار می‌رفت (هانف، ۱۳۸۶: ۱۱۸). ارسطو این واژه را وارد ادبیات فلسفی کرد (هانف، ۱۳۸۶: ۱۱۸) و آن را در جدل، برهان و متافیزیک به کار برد. «آکسیوم» در کتاب جدل به معنای فرض یا پیش‌فرض گفت‌وگو به کار می‌رود و طرفین جدل با قبول آن گفت‌وگو را آغاز می‌کنند (Aristotle, 1991: 155b)؛ اما در کتاب برهان «آکسیوم» دو معنای دیگر پیدا می‌کند.

ارسطو در آلفا. ۱۰ تحلیل پسین «آکسیوم»‌ها را مبادی خاص هر دانش میدانند که در آن علم قابل اثبات نیست. از این رو، ابتدا تعریف می‌شود و سپس وجود آنها مفروض گرفته می‌شود و قضایای آن علم بر اساس آنها و به کمک اصول متعارفه اثبات می‌شود. البته همان‌طور که پیش از این هم گفته شد، خود «آکسیوم»‌ها در علم بالاتر به اثبات می‌رسند و مبرهن هستند. ارسطو در برخی از مواضع تحلیل پسین آکسیوم را به این معنا (یعنی به معنای اولیات مختص هر علم) به کار برده است و در مواضع گوناگون به تفاوت «آکسیوم» با «امور عامه» (τὸ κοινόν) اشاره کرده است (Aristotle, 1991: 75b, 77b, 88b). (93b)

اما «آکسیوم» گاهی به معنای همان اصول متعارفه تخصیص خورده به کار رفته است. به عنوان مثال، ارسطو در فصل دوم بخش نخست تحلیل ثانی، مبادی بی‌میانجی قیاس را به «آکسیوم» و «وضع» تقسیم می‌کند و بیان می‌دارد که مرادش از آکسیوم همان اصول متعارف است (Aristotle, 1991: 72a14-19). در واقع، آکسیوم در این کاربرد در برابر اصل موضوع و مصادره (که هر دو وضع هستند) قرار می‌گیرد. وی در کتاب متافیزیک نیز «آکسیوم» را به معنای اصل متعارفی به کار می‌برد که به جنس یک علم (موضوع آن) تعلق می‌گیرد و می‌نویسد:

اکنون باید ببینیم آیا بررسی حقایقی که در علوم ریاضی «آکسیوم» نامیده می‌شود...
وظیفه یک علم یا وظیفه علوم مختلف می‌باشد؟ بدون شک بررسی وظیفه علمی

ورزدار، قراملکی، کشفی

واحد است، یعنی علمِ فیلسوفان (متافیزیک)، زیرا این حقایق در مورد کلیه موجودات معتبرند نه در مورد جنسِ خاصی جدا از اجناسِ دیگر. همه از «آکسیوم»ها سود می‌جویند، زیرا «آکسیوم»ها متعلق به موجود به‌عنوان موجودند و هر جنسی موجود است. ولی هر کسی از آنها تا آن حد که برای موضوع تحقیقش لازم است، یعنی در حدود جنسی که دربارهٔ آن استدلال می‌کند، سود می‌جوید. (Aristotle, 1991: 1005a18-26)

بنابراین، واژهٔ «آکسیوم» در نوشته‌های ارسطو دو معنا دارد: معنای اولِ آن اشاره به پیش‌فرض‌ها و اصولِ موضوعهٔ یک دانش دارد که در آن دانش نخستین محسوب می‌شوند، هرچند در علمِ برین از طریقِ برهان به اثبات می‌رسند، و معنای دومِ آن به همان اصولِ متعارف و گزاره‌های نخستینی دلالت دارد که مطلقاً بی‌میانجی‌اند و در هیچ علمی به اثبات نمی‌رسند و به موضوع یک علم اختصاص یافته‌اند. آکسیوم در معنای اول مجزاً نخستین نامیده می‌شود اما آکسیوم به معنای دوم به همان اصولِ متعارفه اشاره می‌کند که حقیقتاً نخستین‌اند و معرفت به آنها از طریقِ برهان به دست نمی‌آید.

تقسیم گزاره‌های نخستین به برهانی و جدلی

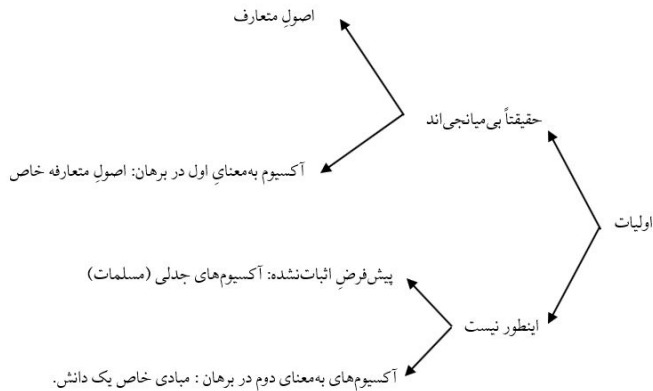
در بخشِ پیشین گفته شد که اولیات در کتابِ برهان بنابر «میانجی نداشتن مطلق» و «میانجی نداشتن در یک علم خاص» به دو بخشِ عام و خاص تقسیم می‌شوند. اما «بی‌میانجی بودن» در کتابِ جدل به معنای دیگری به کار رفته است.

ارسطو در کتابِ جدل واژه «آکسیوم» را برای نام‌گذاری قضیه‌ای به کار می‌گیرد که بحث و گفت‌وگو با آن آغاز می‌شود. از این رو، «آکسیوم» در کتابِ جدل به معنای فرض یا پیش‌فرضِ گفت‌وگویی به کار می‌رود که طرفینِ جدل گفت‌وگو را با قبولِ آن آغاز می‌کنند (Aristotle, 1991:155b, 29f). بنابراین، می‌توان آکسیوم‌ها را به دو دستهٔ برهانی و جدلی تقسیم کرد. آکسیوم‌های برهانی در دانش‌های حقیقی و آکسیوم‌های جدلی در گفت‌وگوها به کار بسته می‌شوند. در واقع، آکسیوم‌ها پیش‌فرض‌ها و مبادی یک دانش‌اند، در حالی که آکسیوم‌های جدلی پیش‌فرض‌های آغازِ گفت‌وگو هستند.

بنابراین، «آکسیوم‌ها»ی جدلی، در این صنعت، گزاره‌های اولی و بدون حد وسط محسوب می‌شوند. اما اولی بودن در اینجا به معنای پیش‌فرض گرفتنِ صدقِ گزاره از طرفِ سائل و مُجیب است نه اینکه این گزاره‌ها حقیقتاً اولی باشند. در واقع، آکسیوم‌های جدلی را طرفینِ گفت‌وگو «اولی» می‌انگارند و صدقشان مفروض گرفته می‌شود تا گفت‌وگو

براساس آنها آغاز گردد. بنابراین، چنین آکسیوم‌هایی در زمره «مسلمات» محسوب می‌گردند.

نمای کلی و تبیین تقسیمات گزاره‌های نخستین در فلسفه ارسطو



نمودار شماره ۱: اولیات در نظام فلسفی ارسطو

تاکنون روشن شد که ارسطو دو تقسیم‌بندی از «گزاره‌های نخستین» (اولیات) ارائه داده است. وی، در یک تقسیم‌بندی، این گزاره‌ها را به عام و خاص و در دیگری به برهانی و جدلی تقسیم کرده است. چه تبیینی می‌توان از این تقسیمات ارائه کرد؟ به نظر می‌رسد که هدف ارسطو از ارائه این دو تقسیم برشمردن انواع گزاره‌های نخستین نبوده است، زیرا در هر دو تقسیم یکی از اقسام از تعریف گزاره‌های نخستین حقیقی خارج می‌شوند. در تقسیم اول مبادی خاص یک دانش که در علم برین به اثبات می‌رسند حقیقتاً اولی نیستند. همچنین در تقسیم دوم آکسیوم‌های جدلی مجازاً اولی خوانده می‌شوند، زیرا هیچ‌یک از شروط تعریف گزاره‌های نخستین همچون اثبات‌ناپذیر بودن و متعلق معرفت بودن درخصوص این آکسیوم‌ها صدق نمی‌کند. بنابراین، این دو تقسیم‌بندی ارسطو را نمی‌توان تقسیمات حقیقی دانست، زیرا همه اقسام حقیقتاً نخستین نیستند و نمی‌توان آنها را انواع گزاره‌های نخستین به شمار آورد.

به نظر می‌رسد که هدف ارسطو از این دو تقسیم جلوگیری از اشتباهات مخاطب در تشخیص گزاره‌های حقیقتاً نخستین از گزاره‌های شبه‌نخستین است. درواقع، ارسطو

ورزدار، قراملکی، کشفی

با این دو تقسیم مرادِ خویش را از «گزاره‌های نخستین» آشکار می‌کند و در هر تقسیم شبه‌نخستین‌ها را از تعریف خارج می‌کند. در تقسیم‌بندی اول ارسطو مبادی خاص یک دانش را، که در آن علم غیرقابل اثبات هستند اما در دانش برین قابل اثبات هستند، از دایرهٔ مصادیق گزاره‌های نخستین خارج می‌کند. در تقسیم‌بندی دوم نیز آکسیوم‌های جدلی از تعریف گزاره‌های نخستین خارج می‌شوند. بنابراین، به نظر می‌رسد که این دو تقسیم‌بندی صرفاً برای تمایز گزاره‌های حقیقتاً نخستین از سایر گزاره‌های شبه‌نخستین و عدم التقاط این دو دسته صورت گرفته است.

روش کشف نسبت گزاره‌های نخستین و بدیهیات شش‌گانه در فلسفهٔ ارسطو

تبیین مذکور در تقسیم‌بندی ارسطو از گزاره‌های نخستین نشان می‌دهد که وی تقسیم‌بندی حقیقی از این گزاره‌ها ارائه نداده است. به بیان دیگر، وی برای گزاره‌های حقیقتاً نخستین انواعی برنشمرده است. در نتیجه، وی آشکارا نسبت گزاره‌های نخستین و بدیهیات شش‌گانه را مشخص نکرده است. بنابراین، کشف نسبت این گزاره‌ها و بدیهیات شش‌گانه در گرو تأمل در لوازم تعریف وی در خصوص گزاره‌های نخستین و همچنین مصداق‌شناسی این گزاره‌ها در آثار وی است.

ارسطو گزاره‌های نخستین را با دو شرط تعریف کرده است: این گزاره‌ها متعلق معرفت واقع می‌شوند و به شکل مطلق اثبات‌ناپذیرند. با توجه به تعریف وی از معرفت، گزاره‌هایی که متعلق معرفت واقع می‌شوند دارای شروطی از جمله ضرورت در صدق و کلیت صدق زمانی و افرادی محمول برای موضوع هستند. بنابراین، اگر گزاره‌ای به شکل مطلق اثبات‌ناپذیر باشد اما دارای شرط کلیت و ضرورت نباشد و بالعکس، از دایره گزاره‌های نخستین خارج می‌شود.

جستار در آثار ارسطو خصوصاً آرگانون و متافیزیک نشان می‌دهد که وی مصادیقی را برای این گزاره‌ها برشمرده است. مشهورترین اصل متعارف در فلسفهٔ ارسطو، «اصل امتناع تناقض» است (Aristotle, 1991: 1005b20-23). اصل «طرد شق ثالث» یا «ارتفاع نقیضین» (Aristotle, 1991: 13a37-13b35)، اصل «هوهویت» یا «این‌همانی» (Aristotle, 1991: 1041a5-18) و اصل «امتناع اجتماع ضدین» (Aristotle, 1991: 1018a25-27) از دیگر اصول نخستین در فلسفهٔ ارسطوست. با تخصیص اصل امتناع ضدین، ارسطو گزاره «مُحال است دو جسم در آن واحد و در زمان واحد یک محل را اشغال کنند» را از اصول اولیه دانسته است (Aristotle, 1991: 1041a5-18). «اصل

علیت» نیز از دیگر «اصول متعارفه» در فلسفه ارسطویی است (Aristotle, 1991: 241b22-30). ارسطو دو اصل ریاضیاتی را نیز در زمره اصول نخستین قرار داده است: «اگر برابرها از برابر کم شود آن‌گاه بازمانده‌ها برابر خواهند بود» (Aristotle, 1991: 76a412-443) و «اگر یکی از دو شیء [این‌همان] با شیء سوم این‌همان باشد آن‌گاه دیگری نیز با آن این‌همان است» (Aristotle, 1991: 152a30-31). آخرین اصلی که ارسطو به نخستین‌بودن آن اذعان کرده است اصل «وجود طبیعت» است که با اندکی تسامح می‌توان این اصل را به منزله «اصل وجود جهان خارج» دانست زیرا، از منظر ارسطو، طبیعت خود را در افراد خارجی‌اش نمایان می‌سازد. بنابراین، پذیرفتن طبیعت به‌عنوان اصلی اولی به‌معنای پذیرش وجود جهان خارج و افراد و مصادیقی مستقل از انسان است. ارسطو هرگونه کوشش برای اثبات این اصل را به‌دلیل اولی‌بودن نامعقول می‌داند و تلاش در جهت اثبات آن را مستلزم پیش‌فرض گرفتن آن می‌داند (Aristotle, 1991: 193a). با روشن‌شدن مصادیق گزاره‌های نخستین در فلسفه ارسطو، می‌توان سنخ این گزاره‌ها را در بین بدیهیات شش‌گانه تشخیص داد و دست‌کم نسبت این گزاره‌ها را با برخی بدیهیات از این طریق تشخیص داد.

بنابراین، با توجه به تعریف گزاره‌های نخستین و مصادیق آن، می‌توان رابطه این گزاره‌ها و بدیهیات دوره اسلامی را مشخص کرد. کشف نسبت این گزاره‌ها با چهار دسته از بدیهیات یعنی اولیات، فطریات، محسوسات و متواترات امری دشوار نیست اما بررسی نسبت این گزاره‌ها با حدسیات و تجربیات نیازمند تأمل بیشتر است. از این‌رو، ابتدا به نسبت این گزاره‌ها با چهار دسته نخست و سپس به بررسی نسبت آنها با تجربیات و حدسیات به‌طور جداگانه پرداخته می‌شود.

نسبت گزاره‌های نخستین با اولیات و فطریات

اولیات گزاره‌هایی هستند که عقل، به‌صرف تصور موضوع و محمول آنها، بدون استعانت از هیچ امر دیگری حکم به صدق یا کذب آنها می‌دهد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۳: ۶۴) و فطریات به گزاره‌هایی گفته می‌شود که صدق آنها متوقف بر حد وسط است، اما این حد وسط به‌محض تصور موضوع و محمول در ذهن حاصل می‌شود. به همین دلیل، عقل بلافاصله پس از تصور موضوع و محمول حکم به صدق و کذب آن می‌دهد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳۶). به‌عنوان مثال، گزاره «عدد چهار زوج است» گزاره‌ای فطری است، زیرا با تصور چهار، حد وسط اتصاف آن به زوج‌بودن، یعنی انقسام آن به دو قسمت متساوی، نیز در ذهن شکل می‌گیرد و، به همین

ورزدار، قراملکی، کشفی

دلیل، به محض پرسش از چرایی این حکم می‌توان چنین قیاسی را ترتیب داد: «چهار مُنقسم به دو قسمتِ مُتساوی می‌شود؛ و هرآنچه به دو قسمتِ متساوی تقسیم شود زوج است؛ بنابراین چهار زوج است» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۳: ۶۴).

ارسطو تفاوتی میان گزاره‌های فطری و اولی نگذاشته است و هر دو را ذیل گزاره‌های نخستین مندرج کرده است. این امر در مصادیقی که ارسطو برای گزاره‌های نخستین ذکر کرده مشهود است. برخی از مصادیقی که وی برای گزاره‌های نخستین برشمرده در دوره اسلامی اولی و برخی دیگر فطری محسوب می‌شوند. به‌عنوان مثال، «اصل امتناع تناقض» و «اصل طرد شق ثالث» از اولیات و «اصل مساوات» از گزاره‌های فطری محسوب می‌شوند. بنابراین، این دو دسته از گزاره‌ها در نظام فلسفی ارسطو ذیل گزاره‌های نخستین مندرج می‌شوند.

ممکن است اشکال شود که اندراج گزاره‌های فطری در گزاره‌های نخستین پارادوکسیکال است، زیرا این گزاره‌ها دارای میانجی اثباتی هستند (هرچند این میانجی در ذهن روشن باشد)، درحالی‌که ارسطو در تعریف این گزاره‌ها میانجی اثباتی را به‌طور مطلق از آنها نفی کرده بود. به نظر می‌رسد که این اشکال وارد نباشد. زیرا مراد ارسطو از میانجی یا حد وسط امری است که حقیقتاً علتِ ثبوتِ محمول برای موضوع باشد و، بنابر تباین علت و معلول، علتِ حکم امری غیر از موضوع و محمول است. بنابراین، هرچند گزاره‌های فطری دارای میانجی اثباتی هستند اما این میانجی امری حقیقتاً متمایز از موضوع یا محمول گزاره نیست، بلکه تعبیر دیگری از همان موضوع یا محمول است. به‌عنوان مثال، حد وسط در گزاره «چهار زوج است» «انقسام به دو قسمتِ متساوی» است. روشن است که «انقسام به دو قسمتِ متساوی» تعبیر دیگری از همان «زوج بودن» است و امری متمایز از «زوج بودن» محسوب نمی‌شود. بنابراین، گزاره‌های فطری همانند اصل مساوات و... در فلسفه ارسطو، نخستین محسوب می‌شوند.

نسبت گزاره‌های نخستین با محسوسات و متواترات

محسوسات به گزاره‌هایی شخصی گفته می‌شود که از ادراکات حسی ظاهری و باطنی به دست می‌آیند. شیخ‌الرئیس گاهی به‌جای واژه محسوسات از مشاهدات استفاده می‌کند. گزاره‌هایی همانند «الان روز است»، «دارم درد می‌کشم»، «این توپ را زرد می‌بینم» و... از جمله گزاره‌های محسوس است. متواترات نیز به گزاره‌هایی شخصی دلالت دارد که صدق آنها با شروطی توسط تواتر به دست می‌آید (همان). گزاره‌هایی همچون «شهر

مکه موجود است» و «سقراط در یونان زندگی می کرده است» از جمله گزاره‌های متواتر محسوب می‌شوند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳۵).

گزاره‌های محسوس و متواتر در فلسفه ارسطو در زمره گزاره‌های نخستین محسوب نمی‌شوند زیرا، همان‌طور که پیش‌ازاین گفته شد، گزاره‌های نخستین متعلق معرفت واقع می‌شوند و شرط متعلق معرفت واقع شدن ضرورت و کلیت گزاره است، درحالی‌که حکم در محسوسات و متواترات نه کلی و نه جزئی بلکه شخصی است. آشکار است که گزاره‌های شخصی در نظام فکری ارسطو اهمیتی ندارند زیرا با در دست داشتن انبوهی از گزاره‌های شخصی نمی‌توان «دانش برهانی» همانند فیزیک، متافیزیک و ریاضیات به دست آورد. ارسطو به تبع افلاطون (Klein, 1998: 371) تصریح کرده است گزاره‌های شخصی همانند محسوسات متعلق معرفت واقع نمی‌شوند (Aristotle, 1991: 87b28). البته اخراج محسوسات و متواترات از دایره گزاره‌های نخستین به معنای «اثبات پذیر بودن» آنها نیست زیرا گزاره‌های نخستین با دو شرط تعریف می‌شوند: متعلق معرفت واقع شدن و اثبات ناپذیر بودن و اخراج محسوسات و متواترات از تعریف گزاره‌های نخستین به دلیل فقدان شرط اول است نه دوم.

نسبت گزاره‌های نخستین با حدسیات

از نظر فیلسوفان مسلمان، حدسیات گزاره‌هایی هستند که محصول دو قوه حس و عقل هستند، بدین صورت که آدمی در ابتدا پدیده‌ای محسوس را مشاهده می‌کند و بدون درنگ به کشف علت آن توسط عقل نائل می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳۵). به‌عنوان مثال، آدمی با دیدن اینکه همواره روی درخشان ماه به‌سوی خورشید است، به‌سرعت دریابد که این امر به‌دلیل آن است که ماه درخشندگی خود را از خورشید می‌گیرد (طوسی، ۱۳۶۱: ۳۴۵). در اینجا باید مشخص گردد که کدام‌یک از این گزاره‌ها مصداق حدسیات واقع می‌شوند: گزاره محسوس (همواره روی ماه درخشان به‌سوی خورشید است) یا گزاره معقول که در حکم علت مشاهده است (ماه درخشندگی خود را از خورشید می‌گیرد)؟ از نظر فیلسوفان مسلمان، کشف علت مشاهده، یعنی گزاره «ماه درخشندگی خود را از خورشید می‌گیرد»، گزاره بدیهی و از سنخ حدسیات است (طوسی، ۱۳۶۱: ۳۴۵).

آیا چنین گزاره‌ای در نظام منطقی ارسطویی می‌تواند نخستین محسوب شود؟ پاسخ منفی است زیرا پرسش از چرایی این حکم معنادار است و می‌توان پرسید: «چرا ماه درخشندگی خود را از خورشید می‌گیرد؟» مثلاً می‌توان علت این مسئله را در دمای ماه

ورزدار، قراملکی، کشفی

و خورشید جُست. خورشید دمای بسیار بالایی دارد و این امر به اشتعال آن و نوردی آن منجر می‌شود، درحالی که سطح ماه دارای دمای پایینی است و نمی‌تواند گُرّهٔ مُنیر باشد. بنابراین، حدسیات در فلسفهٔ ارسطویی فاقد شرط اثبات‌ناپذیری‌اند، بلکه می‌توان با کشف «علتِ علتِ مشاهده» آن‌ها را به اثبات رسانید. در نتیجه، ذیل گزاره‌های نخستین مندرج نمی‌شوند.

نسبت گزاره‌های نخستین با تجربیات

تجربیات یا مجربات به دسته‌ای از گزاره‌ها گفته می‌شود که از طریق مشاهدهٔ مکرر امور محسوس، همراه با قیاسی خفی که در ذهن شکل می‌گیرد، به دست می‌آید. قیاس خفی در مجربات چنین ساختاری دارد:

پدیدهٔ الف پیوسته در پی پدیدهٔ ب پدید می‌آید؛ هرچه پیوسته در پی چیز دیگر حاصل گردد و هرگز از آن منفک نشود امری تصادفی نیست؛ بنابراین، اینکه پیوسته الف در پی ب پدید می‌آید امری تصادفی نیست. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۳: ۹۵).

براساس این قیاس، اینکه پیوسته الف در پی ب پدید می‌آید دارای علتی است، هرچند ماهیت این علت بر ما مکشوف نباشد. همین که ارتباط بین الف و ب ارتباط علی است نشان می‌دهد که رابطهٔ میان الف و ب امری ضروری یا اکثری است (طوسی، ۱۳۶۱: ۳۷۱-۳۷۴).

باتوجه به این امر، مجربات گزاره‌هایی بدیهی هستند که به اثبات از طریق حد وسط نیاز ندارند. گزاره‌هایی همچون «آهن هادی حرارت است»، «آب در صددرجه به جوش می‌آید» و «هر آتشی گرم است» در ادبیات فیلسوفان مسلمان از سنخ مجربات و بدیهی دانسته شده‌اند (تهانوی، بی تا، ج ۱: ۳۸۱).

آیا چنین گزاره‌هایی در نظام منطقی-فلسفی ارسطو نخستین محسوب می‌شود؟ به نظر می‌رسد که پاسخ این سؤال منفی است. از نظر ارسطو، گزاره‌های نخستین اصل‌هایی هستند که مطلقاً دارای علت نیستند تا بتوان این علت‌ها را کشف کرد و آن را حد وسط برهان قرار داد و آن گزاره‌ها را به اثبات رسانید. بنابراین، پرسش «چرایی» در مورد آنها بی‌معناست. درحالی که حتی با فرض قبول بدیهی بودن مجربات، این گزاره‌ها دارای علی هرچند ناشناخته هستند و پرسش چرایی در مورد آنها بامعناست. به عنوان مثال، گزاره «آب در صددرجه به جوش می‌آید» گزاره‌ای تجربی است اما پرسش از چرایی این ویژگی

آب معنادار است. به عنوان مثال، می توان پرسید «چرا از بین مایعات، آب در صددرجه به جوش می آید» و «آب به چه علتی در صددرجه به جوش می آید؟». این پرسش در دانش فیزیک، با توجه به قوانین آنتروپی مولکولی و ترمودینامیک آماری، قابل تبیین است. بنابراین، اگر مجربات را صرفاً گزاره‌هایی بدانیم که ذهن بر اثر تکرار تجربه به علت داشتن آنها و، در نتیجه، به صدق آنها پی می برد، چنین گزاره‌هایی را نمی توان در فلسفه ارسطو نخستین دانست.

نقد و بررسی دیدگاه ارسطو در باب نسبت گزاره‌های نخستین با بدیهیات

تاکنون به نسبت گزاره‌های نخستین و بدیهیات شش گانه در فلسفه ارسطو پرداخته شد و آشکار شد که از بین این بدیهیات تنها دو قسم آن، یعنی اولیات و فطریات، مصداق گزاره‌های نخستین اند. با توجه به تعریفی که ارسطو از اپیستمه ارائه داده است، اخراج محسوسات و متواترات از دایره مصادیق گزاره‌های نخستین امری معقول است. اما اشکال اساسی به نظریه ارسطو به تجربیات و حدسیات مربوط می شود.

پیش از این بیان شد که معرفت به گزاره‌های تجربی از آنجا که دارای علت هستند، از طریق برهان صورت می گیرد و چنین گزاره‌هایی را نمی توان نخستین دانست. همچنین کشف دفعی علت مشاهده‌ای متکرر که در قالب گزاره‌ای حدسی بیان می شود از سنخ گزاره‌های نخستین نیست، زیرا می توان همچنان از علت آن علت پرسش کرد و بحث را ادامه داد. اما اگر بحث در باب علل گزاره‌های تجربی (یا حدسی) را ادامه دهیم، به ناچار باید به اصولی در طبیعت دست یابیم که دارای علت نیستند و نخستین محسوب می شوند. بنابراین، در دانش فیزیک و شناخت طبیعت عالم نیاز به اصولی داریم که حقیقتاً نخستین و اثبات ناپذیر باشند. تنها اصل فیزیکی که ارسطو آن را به عنوان گزاره‌ای نخستین ذکر کرده است «اصل وجود خارجی طبیعت» است که از نظر وی قابل اثبات نیست. اما با صرف در دست داشتن چنین اصلی نمی توان تمام گزاره‌های تجربی را در دانش فیزیک به اثبات رسانید. به بیان دیگر، مابقی اصول حقیقتاً نخستین در دانش فیزیک را ارسطو مطرح نکرده است تا بدین واسطه سنخ این گزاره‌ها را بتوان تشخیص داد و در خصوص نخستین بودن یا نبودن آنها اظهار نظر کرد.

اشکال اساسی تر در نظام منطقی-فلسفی ارسطو، عدم ارائه ملاک یا ملاک‌هایی برای تشخیص گزاره‌های نخستین است. ارسطو گزاره‌های نخستین را فاقد علت و در نتیجه فاقد میانجی اثباتی می داند، اما این امر برای تشخیص گزاره‌های نخستین از سایر گزاره‌ها

ورزدار، قراملکی، کشفی

کفایت نمی‌کند. به بیان دیگر، ارسطو باید مشخص می‌کرد که گزاره‌های نخستین دارای چه ویژگی‌هایی هستند که فاقد علت و نخستین محسوب می‌شوند.

ارسطو در متافیزیک «همه‌پذیری» را از ویژگی‌های گزاره‌های نخستین می‌داند (Ar- 996b28-33, istotle, 1991). چنین ملاکی نمی‌تواند ملاکِ درستی برای تشخیص گزاره‌های نخستین از سایر گزاره‌ها باشد، زیرا ممکن است توافقِ عام بر صدق گزاره‌ای وجود داشته باشد، اما این گزاره دارای علت نباشد و قابل اثبات از طریقِ علت میانجی باشد. همچنین عکسِ این فرض نیز محال نیست. وی در جایی دیگر یقینی بودن و تشکیک‌ناپذیری را ملاکِ تشخیص گزاره‌های نخستین دانسته است و تشکیک‌ناپذیری را با «نامشروط بودن» پیوند داده است (Aristotle, 1991: 1005b3-11). مراد وی از قیدِ «نامشروط بودن» عدمِ ابتدای یک گزاره به دیگر گزاره‌ها از هر حیث است. چنین ملاکی نیز نمی‌تواند معیارِ مناسبی برای تشخیص گزاره‌های نخستین باشد زیرا، همان‌طور که خود وی تأکید کرده است، تنها گزاره‌ای که چنین شرطی را داراست اصلِ امتناع اجتماع نقیضین است (Aristotle, 1991: 1005b 11-20). بنابراین چنین قیدی نیز نمی‌تواند گزاره‌های نخستین را از سایر گزاره‌ها متمایز کند. این دو اشکالِ خلی جدی در ساختارِ نظامِ منطقی-فلسفی ارسطویی ایجاد می‌کند و به عدم کاراییِ این نظام در سامان بخشیدن به دانش‌های نظری-برهانی خصوصاً فیزیک منجر می‌شود.

جمع‌بندی

گزاره‌های نخستین در فلسفه ارسطو گزاره‌هایی فاقد علت و در نتیجه اثبات‌ناپذیرند. از نظرِ وی، معرفتِ برهانی در دانش‌های حقیقی همچون فیزیک، ریاضیات و متافیزیک به این گزاره‌ها ختم می‌شود. این گزاره‌ها متعلق معرفت واقع می‌شوند و شروطِ ایستمه همچون کلیت و ضرورت را دارا هستند اما معرفت به آنها از طریقِ برهان به دست نیامده است، بلکه «عقلِ شهودی» آدمی معرفت به این گزاره‌ها را از طریقِ ادراکاتِ حسی برای آدمی حاصل کرده است. به همین دلیل چنین گزاره‌هایی هیچ علتِ ثبوتی ندارند تا بتوان آن را حد وسط در برهان قرار داد و آنها را به اثبات رسانید.

بر اساس نتیجه این پژوهش، از بین بدیهیات شش‌گانه صرفاً اولیات و فطریات در تعریف گزاره‌های نخستین می‌گنجد و چهار دسته از آنها یعنی محسوسات، متواترات، تجربیات و حدسیات از دایره مصادیق این گزاره‌ها خارج می‌شوند.

اخراج گزاره‌های تجربی به دلیل فقدان شرطِ اثبات‌ناپذیری در وهله اول معقول است؛

اما سلسلهٔ علل گزاره‌های تجربی نمی‌تواند تا بی‌نهایت ادامه پیدا کند و لاجرم به گزاره‌های تجربی عام بدون علت برای تبیین دانش فیزیک نیاز وجود دارد. اما ارسطو در بیان چنین اصولی ناکام است. همچنین وی در آثار خود اموری همچون «توافق همگانی»، «تشکیک ناپذیری» و «نامشروط بودن» را برای تمایز گزاره‌های نخستین از سایر گزاره‌ها مطرح کرده است اما چنین ملاک‌هایی در تشخیص این گزاره‌ها از سایر گزاره‌ها ناموفق است و این پیامد، نظام منطقی-فلسفی ارسطو را در باب ساختار «نش‌های برهانی» دچار چالش جدی می‌کند.

«مقاله بدون حمایت ملی نگاشته شده است.»

ورزدار، قراملکی، کشفی

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)، *الاشارات و التنبيهات*، مقتبس من شرح الطوسی، قم: نشر البلاغه.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴)، *الشفاء*، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- ایوز، هواردوتیلی (۱۳۶۳)، *آشنایی با تاریخ ریاضیات*، جلد اول، ترجمه: محمد قاسم وحیدی اصل، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- احمدی افرمجانلی علی اکبر؛ حاجتی سید محمد علی؛ مروت علی اصغر (۱۳۸۶)، *تعبیرهای ارسطو از اصل تناقض*، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، سال سیزدهم، ش ۳۲ و ۳۱؛ ص ۲۳۲ - ۲۰۷.
- بارنز، جانانا (۱۳۹۰)، *ارسطو*، ترجمه محمد فیروزکوهی، تهران: حکمت.
- تهانوی، محمد علی (بی تا)، *کشاف الاصطلاحات و الفنون*، لبنان: مکتبه لبنان ناشرون.
- جانکار، باربارا (۱۳۸۸)، *فلسفه ارسطو*، ترجمه مهداد ایرانی طلب، تهران: انتشارات اطلاعات.
- راس، دیوید (۱۳۷۷)، *ارسطو*، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران: انتشارات فکر روز.
- سارتن، جرج (۱۳۴۶)، *تاریخ علم (علم قدیم تا پایان دوره طلایی یونان)*، ترجمه: احمد آرام، تهران: امیرکبیر.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۶۱)، *اساس الاقتباس*، تصحیح مدرس رضوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- فتاحیان زینب، حاج حسینی مرتضی (۱۳۹۳)، *بررسی نسبت این‌همانی و احکام، لوازم و کاربردهای آن در منطق ارسطو*، پژوهش‌های علوم انسانی نقش جهان، سال اول، ش ۳.
- قراملکی، احدفرامرزی (۱۳۹۱)، *جستار در میراث منطقدانان مسلمان*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- قوام صفری، مهدی (۱۳۸۴)، *وجه مبنای ارسطویی - سینوی*، نشریه ذهن، سال ششم، ش ۲۴، ص ۳۴ - ۲۹.
- قوام صفری، مهدی (۱۳۹۲)، *نوس دانش علمی برهان ناپذیر و ملکه ی معرفتی ارسطو (بخش اول)*، نشریه فلسفه، سال ۴۱، ش ۲، ص ۴۶ - ۲۳.
- قوام صفری، مهدی (۱۳۹۳)، *نوس دانش علمی برهان ناپذیر و ملکه ی معرفتی ارسطو (بخش دوم)*، نشریه فلسفه، سال ۴۲، ش ۱، ص ۱۴۳ - ۱۰۱.
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۸)، *تاریخ فلسفه*، جلد ۱، یونان و روم، مترجم سید جلال‌الدین مجتوبی، چاپ هشتم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- مرزانی حجت اله، اکبریان رضا، سعیدی مهر محمد، نبوی لطف اله (۱۳۹۵)، *بررسی و تحلیل دیدگاه ارسطو درباره معرفت یقینی در فلسفه اولی*، آموزه های فلسفی، دانشگاه علوم رضوی، سال هفتم، ش ۱۹، ص ۸۷ - ۱۱۰.

ملک محمدی، علی (۱۳۸۷)، ملاحظات دربارہ مقالہ تعبیرهای ارسطو از اصل تناقض، نقد و نظر، ش ۵۰ و ۴۹، ص ۲۹۶-۲۶۶.

نوسباوم، مارتا (۱۳۸۹)، ارسطو، چاپ چهارم، تهران: طرح نو.

ورزدار کرامت؛ فرامرز قراملکی احد؛ کشفی عبدالرسول (۱۴۰۰)، تحلیل تناقض‌نمای معرفت‌حسی در فلسفه ارسطو، پژوهش‌های معرفت‌شناختی، سال دهم، ش ۲۱، ص ۱۸-۷.

هال، لوئیس ویلیام هلزی (۱۳۶۹)، تاریخ علم و فلسفه، ترجمه: عبدالحسین آذرنگ، تهران: سروش، چاپ دوم. هانهُف، اُینگ (۱۳۸۶)، اصل (علم) متعارف، در: فرهنگ‌نامه تاریخی مفاهیم فلسفه، تهران: سمت.

Aristotle (1991), *The Complete Works of Aristotle*, by Jonathan Barnes, Princeton University press.

Bronstein David (2012), "the Origin and Aim of Posterior Analytics II.19," *Phronesis*, Leiden: Brill Publisher.

Klein, Peter D., (1998), *The History of Epistemology*, London: Routledge Encyclopedia of philosophy.

Perelmuter Zeev (2010), *Nous and Two Kinds of Episteme in Aristotle's Posterior Analytics*, *Phronesis*, Leiden: Brill Publisher.