

ارسطو

مکتب فلسفه



۱۳۹۰



ارسطو یکی از بزرگترین متفکران جهان است. در سراسر تاریخ فلسفه، گذشته از افلاطون و کانت، شاید هیچ کس ژرفا و پهنای اندیشه او را نداشته باشد. دانشمندان ایرانی حتی پیش از اسلام و قبل از رواج زبان عربی از او متأثر بوده‌اند. پس از اسلام و با ظهور نهضت ترجمه آثار یونانی از سدهٔ دوم هجری به بعد تأثیر ارسطو در اندیشه‌وران این سرزمین چندبرابر شد. اما افسوس که با وجود این سابقهٔ دراز آشنایی با نام و اندیشه‌های ارسطو در این سرزمین و به رغم تأثیر عمیق و عظیم او در بزرگان ایرانی، اعم از حکیم و متکلم و شاعر و عارف (که بعضاً معترف و گاهی حتی آگاه به دین خویش به او نبوده‌اند)، حق او به هیچ روی چنانکه شایسته خود او و همروزگاران ما بوده، ادا نشده است. این کتاب کوچک بدون آنکه مدعی جبران کمبودها باشد به قلم یکی از بزرگترین ارسطو‌شناسان معاصر به رشتهٔ تحریر درآمده است. خوانندگان کتاب، ارسطو را در چشم‌اندازی تازه و به دور از تعابیر کهنه و منسوخ می‌بینند و ژرفا و گسترهٔ اندیشهٔ او و ارتباط آن را با مسائل فلسفی و عمومی امروز بهتر مشاهده می‌کنند.



بنیاد فرهنگ ایران امروز

بنیانگذار فرهنگ امروز

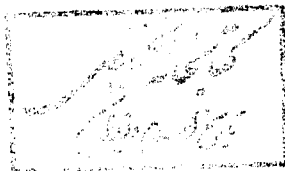
اندیشه، هنر و تخیل حلاق بزرگان هرسل چو بان
بارانی حیات بخش فرهنگ هر عصر را بارور می‌سازد.
فرهنگ امروز نیز از شعله تابناک روح این سرآمدان
معارف بشری گرمی و روشنی و عظمت می‌گیرد. تعاطی
در سوانح زندگانی و روح اندیشه این بزرگان تنها
طریق راهیابی به کاخ پرشکوه فرهنگ امروز است.
هدف مجموعه بنیانگذاران فرهنگ امروز آن
است که در شرحی کوتاه، اما انتقادی و مطابق با واقع
از حیات عقلانی و آراء و آثار بزرگان فرهنگ بشری و
تحله‌ها و مکتب‌های برآمده از اندیشه آنان به نحوی
مؤثر و ژرف بنا را با بنیادهای فرهنگ معاصر بنویس و
آشنا سازد.



طحنو

● بنیانگذاران فرهنگ امروز ●

ارسطو



مارتا نوسباوم

ترجمه و حواشی و افزوده‌ها از

عزت‌الله فولادوند



نشانی: خیابان خرمشهر (آپادانا)، خیابان نوبخت، کوچه دوازدهم، شماره ۱۴
تلفن: ۸۷۶۵۶۳۴

- ارسطو
- نویسنده: مارتا نوسباوم
- ترجمه: عزت الله فولادوند
- طراح روی جلد: محسن محبوب
- حروفچینی و صفحه آرایی: حروفچینی هما (امید سیدکاظمی)
- چاپ: قیام
- چاپ اول: ۱۳۷۴
- تعداد: ۳۰۰۰ جلد
- همه حقوق محفوظ است.

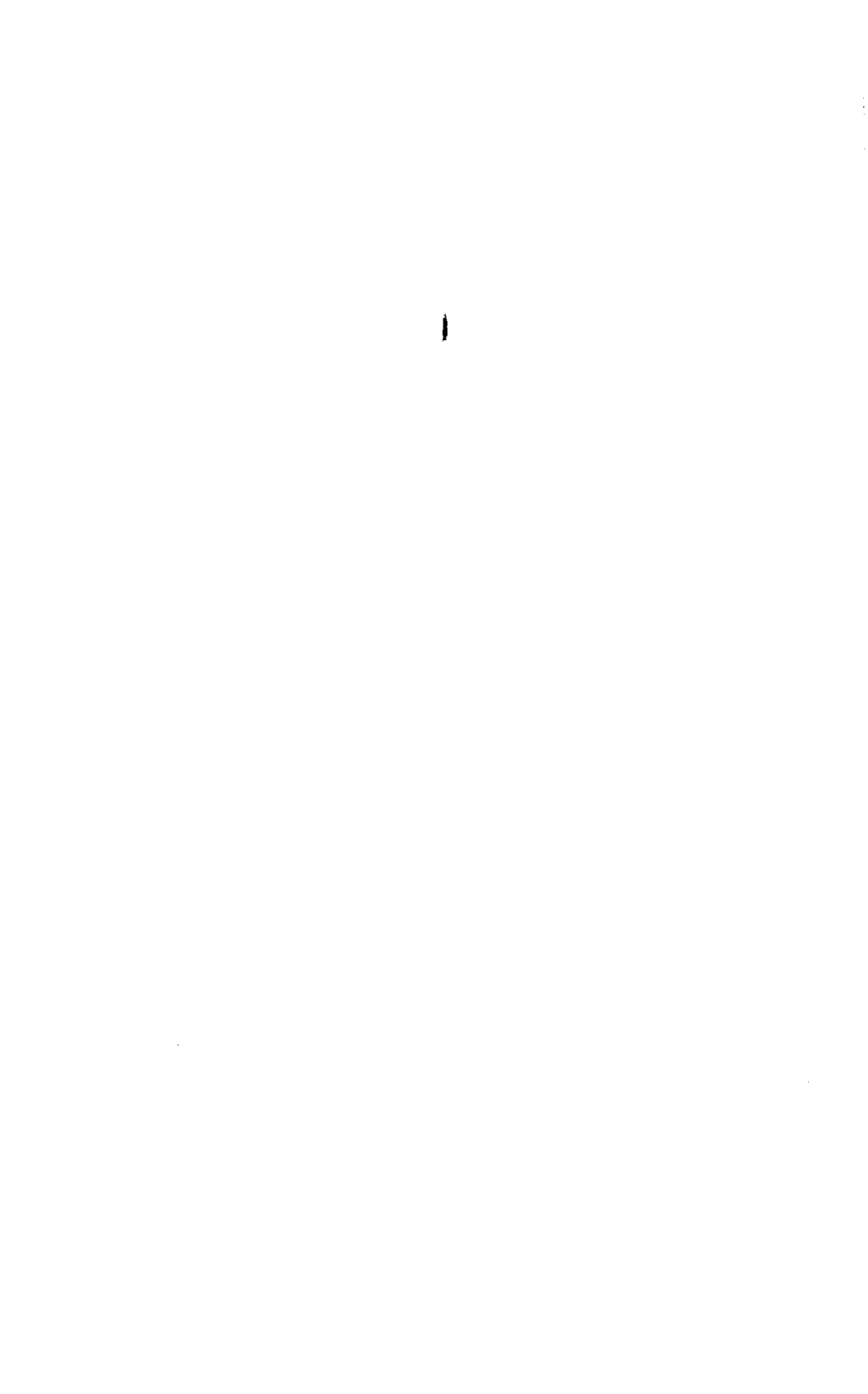
این کتاب ترجمه‌ای است از:

Martha Craven Nussbaum, *Aristotle*,

New York: Charles Scribner's Sons, 1982.

فهرست

۷	□ پیشگفتار مترجم
۱۵	□ مقدمه
۱۸	□ سال‌شمار زندگی ارسطو
۱۹	۱. زندگی ارسطو
۲۶	۲. آثار ارسطو
۳۶	۳. روش ارسطو: نمودها و فهم ما
۴۶	۴. مابعدالطبیعه: در جستجوی جوهر
۶۷	۵. فلسفه طبیعی: اقسام تبیین
۷۶	۶. نفس و عقل
۸۳	۷. اخلاق و سیاست
۱۰۲	۸. شعر و خطابه
۱۲۰	۹. نظریه سیاسی ارسطو
۱۲۷	۱۰. سیر تاریخی و تأثیر مکتب ارسطو
۱۴۹	□ کتابنامه گزیده
۱۶۹	□ فهرست راهنما



پیشگفتار مترجم

ارسطو یکی از بزرگترین متفکران جهان است. در سراسر تاریخ فلسفه، گذشته از افلاطون و کانت، شاید هیچ کس ژرفا و پهنای اندیشه او را نداشته باشد. از بیست و چهار قرن پیش تا کنون، تأثیر او در فیلسوفان و دانشمندان گیتی بیرون از حد و حساب و بسا بیمانند بوده است. دانشمندان ایرانی حتی پیش از اسلام و قبل از رواج زبان عربی از او متأثر بوده اند. استاد ذبیح الله صفا می نویسد:

در پاره ای از کتب پهلوی اصطلاحات فراوان علمی موجود است و این اصطلاحات که غالباً قابل تطبیق بر اصطلاحات فلسفی یونانی خاصه حکمت ارسطوست، می رساند که تنها به وسیله عیسویان ایرانی، علوم یونانی پذیرفته و به زبان سریانی ادا نشده است بلکه زرتشتیان نیز به این کار مبادرت کرده و زبان پهلوی را با معادل آوردن بسیاری کلمات در برابر اصطلاحات فلسفی یونانی ثروتمند ساخته بودند... یکی از مشاهیر عیسویان [در عهد ساسانی] پولس ایرانی (Paulus Persa) رئیس حوزه ایرانی نصیبین است که کتابی مشتمل بر بحث درباره منطق ارسطو به سریانی برای خسرو انوشروان نوشت و در آن نسبت به اثبات وجود واجب و توحید و سایر نظرهای فلاسفه، به برتری روش حکما بر اهل ادیان اشاره کرد... معلمین کلیساهای نسطوری در ایران... چون به آثار ارسطو توجه داشتند در کلیساهای خود در ایران... با قوت بسیار به تحقیق در روش این استاد یا شراح اسکندرانی او توجه کردند...

مجاهداتی که پیش از خسرو انوشیروان (۵۳۱-۵۷۹ م) شده بود در برابر توجه او به علوم فاقد اهمیت است. این پادشاه که هم فرمانروایی مدبّر و هم سرداری شجاع بود به حکمت نیز علاقه داشت و از فلسفه افلاطون و ارسطو آگاه بود و ترجمه پهلوی این دو استاد را می خواند.^۱

پس از اسلام و با ظهور نهضت ترجمه آثار یونانی از سده دوم هجری به بعد، تأثیر ارسطو در اندیشه وران این سرزمین چندین برابر شد. به نوشته دکتر صفا: «در آغاز تمدن اسلامی ترجمه های متعددی از کتب فلسفی و علمی یونانی به پهلوی موجود بود. بعضی از این ترجمه ها را ابن المقفع یا پسر او^۲ به عربی نقل کردند و از آن جمله است قاطیغوریاس و باری ارمیناس و انالوطیقای ارسطو...^۳» مترجمانی بزرگ به برگردانیدن نوشته های مختلف ارسطو همت گماشتند: اسحق بن حنین (قرن سوم هجری) قاطیغوریاس، باری ارمیناس، «مقاله الالف الصغری [آلفای کوچک]» از کتاب الحروف (مابعد الطبیعه یا الاهیات)، «مقاله اللام [لامدا]» از همان کتاب^۴؛ ابوبشر متی بن یونس القنّائی (قرن چهارم) کتاب الشعر (بوطیقا)، انالوطیقای ثانی؛ ابو زکریا یحیی بن عدی و ابوعلی بن زُرعه (قرن چهارم): هریک جداگانه سوفسطیقا. همچنین البته باید از شروح و تفاسیر ابونصر فارابی بر بسیاری از آثار حکیم یونانی یاد کرد، از جمله هر هشت رساله او در فنون هشتگانه منطق و کتاب ایشقون نیقوماخس (اخلاق نیکوماخوس) و کتاب النفس (درباره جان و وران)، السماع الطبیعی (فیزیک یا طبیعت)، الآثار علویه، السماء والعالم

۱. دکتر ذبیح الله صفا، تاریخ ادبیات ایران، جلد اول، صص ۹۵-۱۰۵، چاپ ششم، تهران، ۱۳۴۷

۲. تحقیقات جدید نشان داده که مترجم بودن پسر ابن مقفع احتمالاً مقرون به صحت نیست.

۳. همان کتاب، ص ۱۰۴.

۴. بجاست که در این مقام از تفسیر مابعد الطبیعه ابن رشد نیز یاد کنیم که مبتنی بر ترجمه عربی دفترهای اول تا دوازدهم متافیزیک ارسطو بود و سبب شد که این کتاب در غرب بر مراتب بهتر شناخته شود و در فیلسوفان و متکلمان مسیحی تأثیر ژرفتر بگذارد.

و کتاب الحروف. مجاهدات فارابی در این زمینه، فلسفه ارسطو را به اوج چیرگی در میان دانشمندان مسلمان رسانید و لقب «معلم ثانی» را نصیب خود وی کرد. در قرن پنجم، کسانی دیگر مانند ابوسلیمان سجستانی منطقی و ابن طیب پیدا شدند و، بزرگتر از همه، ابن سینا، که باز بر سیطره معلم اول افزودند و در میدان شرح و تفسیر اندیشه‌های او هنرنماییها کردند. جزئیات نفوذ و تأثیر بیهمتای ارسطو در فلسفه اسلامی خارج از حوصله این مختصر است. در فصلی که به اواخر این کتاب افزوده شده، در این باره و عموماً راجع به سیر تاریخی و نفوذ افکار ارسطو در طول قرون و اعصار، چه در خاور و چه در باختر، بتفصیل سخن رفته است، و فعلاً همین اشاره‌ها از جهت تذکر این معنا کفایت می‌کند.

اما افسوس که با وجود این سابقه دراز آشنایی با نام و اندیشه‌های ارسطو در این سرزمین، و به‌رغم تأثیر عمیق و عظیم او در بزرگان ایرانی، اعم از حکیم و متکلم و شاعر و عارف (که بعضاً معترف و گاهی حتی آگاه به دین خویش به او نبوده‌اند)، ترجمه و شرح آثار وی به فارسی امروزی و به قلم نویسندگان و مترجمان جدید، هنوز در کشور ما بسیار کمیاب است و حق او به هیچ‌روی چنانکه شایسته خود او و هم‌روزگاران ما بوده، ادا نشده است. ترجمه‌های خوب (یا نسبتاً خوب) نوشته‌های عمده وی به فارسی امروزی، محدود است به سیاست (ترجمه حمید عنایت)، مابعدالطبیعه یا متافیزیک (ترجمه شرف‌الدین خراسانی)، درباره نفس (ترجمه علیمراد داودی)، بوطیقا یا فن شعر (سه ترجمه از دکتر عبدالحسین زرین‌کوب، دکتر فتح‌الله مجتبائی، و سهیل افنان)^۵. با کمال شگفتی، هنوز منطق او که از بیش از هزار سال پیش در ایران تدریس می‌شده و همچنان به نظر بعضی کسان آخرین کلام در این فن است و در دانشگاهها و حوزه‌ها به دانشجویان و طلاب آموخته می‌شود، به فارسی امروزی موجود نیست و آنان که با

۵ ترجمه‌ای نیز از اخلاق نیکوماخوس وجود دارد (به نام اخلاق نیکوماک) که فاقد دقت علمی است.

زبانهای اروپایی آشنایی ندارند، باید آنرا به عربی بخوانند.

ارسطو در مقایسه با افلاطون، فیلسوفی فنی تر و دشوارتر است. شاهد این معنا شرحها و تفسیرهایی است که در قرنهای گذشته به قلم مردانی مانند فارابی و ابن سینا و ابن طیب بر دقایق اندیشه‌های او نگاشته شده است. در طبقات الاطباء ابن ابی اصیبعه آمده است که در نسخه‌ای از کتاب النفس، فارابی یادداشت کرده بود که این کتاب را صد بار خوانده‌ام، و ابن سینا چهل بار ترجمه مابعدالطبیعه ارسطو را خواند و نفهمید تا سرانجام پس از خواندن تفسیر فارابی به مقصود رسید. امروز نیز دانشوران غربی با وجود هزاران کتاب و مقاله در شرح و توضیح افکار ارسطو، باز خویشتن را از توضیحات تازه بی‌نیاز نمی‌بینند و روزی نیست که تحقیقی جدید درباره‌ی او به یکی از زبانهای اروپایی انتشار نیابد. متأسفانه در میهن ما، چنین نیست. شرح احوال و آثار ارسطو به فارسی امروزی و قابل فهم برای معاصران، محدود می‌شود به آنچه در چند کتاب تاریخ فلسفه و یکی دو تاریخ عمومی (مانند تاریخ تمدن ویل دورانت) و معدودی تاریخهای علوم (از قبیل خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه دکتر جواد شیخ الاسلامی، یا تاریخ روان‌شناسی، ترجمه دکتر علیمحمد کاردان) آمده است.

اینجانب هرگز مدعی نیستم که با ترجمه این کتاب کوچک کمبودها را جبران کرده‌ام. کل آثار ارسطو باید به فارسی درآید و درباره هر یک از آنها و جوانب و دقایق هر کدام کتابها و تحقیقات متعدد نگاشته یا ترجمه شود تا بتوان گفت که جبران مافات تا حدی شده است. هیچ کسی که بویژه به فلسفه و کلام و تاریخ علوم عقلی و تحول و تکامل دانشها در ایران و مغرب علاقه داشته باشد، از خواندن کتابهای ارسطو و کاوش در آنها بی‌نیاز نیست. هنوز هرگاه بحثهای تخصصی فی‌المثل در منطق و سیاست و نقد ادبی و اخلاق و روان‌شناسی و مسأله غایت و غرض در زیست‌شناسی به میان می‌آید، سخن با ذکر ارسطو آغاز می‌شود و ادامه می‌یابد. به فرض هم که پاسخهایی که او داده پذیرفتنی نباشد، از روبروشدن با مسائلی که وی طرح کرده است گزیر یا

گریزی نیست.

اما درست به علت این فترت درازی که در ارسطوشناسی در کشور ما پیش آمده، و چون دیده شده است که در هر پژوهشی رفتن از کلیات به جزئیات شوق انگیزتر است، و از این گذشته، تا ربط اندیشه‌ای به دلمشغولی‌های جاری درک نشود پژوهنده آنچنان که بایسته و شایسته است دل به تحقیق نمی‌دهد، اینجانب بر آن شدم که عجالتاً ترجمه فارسی این نوشته مختصر را تقدیم هموطنان کنم، باشد که مقدمه التفات بیشتر دانشوران و جوانان کشور به این متفکر بی نظیر شود. آنچه مرا در این تصمیم استوارتر کرد این بود که چندی پیش کتابی در تاریخ فلسفه به فارسی درآوردم که در یکی از فصلهای آن گفت‌وگویی با نویسنده همین کتاب صورت گرفته بود.^۶ دوستداران فلسفه پسندیدند و بویژه چند تن از ارسطوشناسان بینشهای بدیع خانم نوسباوم را ستودند و خرسند شدند از اینکه ارسطو را این بار در چشم اندازی تازه و به دور از تعابیر کهنه و منسوخ می‌بینند و ژرفا و گستره اندیشه او و ارتباط آنرا با مسائل فلسفی و عمومی امروز بهتر مشاهده می‌کنند. امیدوارم این بار نیز با همان وسعت نظر و در پهنه آنچه هنوز پس از بیست و چهار قرن نزد آدمی کاویدنی و پژوهیدنی و با ریشه‌های هستی وی همبسته است در ارسطو بنگرند و مایه‌های اصلی افکار او را دستمایه تفکر و تعمق خویش در زندگی و دانش و فلسفه کنند.

نویسنده همه جا به ملاحظه حجم نوشته، طبعاً فشرده و موجز سخن گفته است. اما در یک مورد، یعنی عقاید ارسطو در سیاست، ایجازی که به خرج داده، به نظر اینجانب، محل بوده است. برای رفع این کمبود، فصلی از کتاب یکی دیگر از ارسطوشناسان سرشناس معاصر، به نام جانائان بارنز^۷ ترجمه و زیر عنوان «نظریه سیاسی ارسطو» به این کتاب افزوده شد. به منظور

۶. برای مگی، «ارسطو: گفت‌وگو با مارتا نوسباوم، استاد دانشگاه براون، امریکا»، فلاسفه بزرگ: آشنایی با فلسفه غرب، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۲، صص ۸۷-۵۱.

7. Jonathan Barnes, *Aristotle*, Oxford University Press, 1982.

آسان کردن کار پژوهندگان، «سال شمار زندگی ارسطو» نیز از همان نوشته ترجمه و به کتاب الحاق شد. با توجه به تأثیر دوران ساز ارسطو در سیر افکار و آراء در طول قرون، و علاقه محققان و مورخان به این موضوع، مترجم همچنین فصلی از کتاب ارسطوشناس دیگری به نام میور^۸، استاد فلسفه در دانشگاه آکسفورد، به فارسی برگردانید و زیر عنوان «سیر تاریخی و تأثیر مکتب ارسطو» به این کتاب افزود. امیدوارم، با این افزوده ها، فایده کتاب بیشتر و خاطر دانشوران خرسندتر شود.

بدیهی است در ترجمه کتابی درباره یکی از بزرگترین اندیشه ورانی که جهان تاکنون به خود دیده است، و بویژه کسی که تأثیری اینچنین ژرف و گسترده در افکار بزرگان خود ما داشته است، هیچ مترجمی از تحقیق و تتبع در آنچه از او ترجمه یا راجع به وی گفته شده است مستغنی نیست. یکی از نخستین شرطهای هر ترجمه خوب، رسیدن به کنه مطلب است، و یکی از راههای مهم حصول این مقصود این است که ببینیم اهل رأی چه گفته اند و چگونه گفته اند. اینجانب نیز در ترجمه این کتاب از همین قاعده پیروی کرده ام. از نویسندگان و مترجمان برخی از آثار مورد مراجعه (اعم از فارسی و خارجی) به جای خود در حاشیه ها نام برده ام. در این میان، شماری کتابهای خارجی بوده اند که در کتابنامه مؤلف در پایان این دفتر از آنها یاد شده است و تکرارشان اینجا لازم نیست. ولی به دو دسته کتابهای دیگر نیز مراجعه کرده ام: یکی آنها که در مجموعه ای بزرگتر مندرج بوده اند و مشخصاتشان جداگانه در کتابنامه نیامده است و باید اکنون بیاید؛ دیگری نوشته هایی که چون مؤلف اثر حاضر در کتاب نگاری به اختصار کوشیده و، بعلاوه، خواسته عمدتاً از آثار انگلیسی نام ببرد، هیچ ذکری از آنها نکرده است. مشخصات این هر دو دسته آثار اکنون داده می شود، هم از جهت افزودن به فایده کتاب و هم از آن روی که احساس می کنم دینی از پدید آورندگانشان به گردن دارم:

Aristote, *Métaphysique*, traduction et notes par J. Tricot, Paris: J.

Vrin, 1991.

Aristote, *Organon*, 6 vols., traduction nouvelle et note par J.

Tricot, Paris: J. Vrin, 1950, 1966.

Aristotle, *Analytica Posteriora*, G. R. G. Mure trans. (Oxford translation).

Aristotle, *Analytica Priora*, A. J. Jenkinson trans. (Oxford translation).

Aristotle, *Categoriae*, E. M. Edghill trans. (Oxford translation).

Aristotle, *Ethica Nicomachea*, W. D. Ross trans. (Oxford translation).

Aristotle, *Ethics*, J. A. K. Thomson trans., Penguin Books, 1953.

Aristotle, *De Poetica*, I. Bywater trans. (Oxford translation).

Aristotle, *Metaphysics*, W. D. Ross trans. (Oxford translation).

Aristotle, *Metaphysics*, Books I, III, VII, XII, W. D. Ross trans. revised by J. Barnes. (Revised Oxford Aristotle, 1984).

Aristotle, *Nicomachean Ethics*, W. D. Ross (and J. O. Urmson), revised by J. Barnes (Revised Oxford Aristotle, 1984).

Aristotle, *On Poetry and Style*, G. M. A. Grube trans., N.Y.: The Liberal Arts Press, 1958.

Aristotle, *Physica*, R. P. Hardie and R. K. Gaye trans. (Oxford translation).

Aristotle, *Poetics*, M. E. Hubbard trans. in *Ancient Literary Criticism*, Oxford, 1972.

Aristotle, *Rhetorica*, W. Rhys Roberts trans. (Oxford translation).

Dumoulin, Bertrand, *Analyse génétique de la Métaphysique d'Aristote*, Les Editions Bellarmin, 1966.

Elamrani-Jamal, A., *Logique aristotélicienne et grammaire arabe*, Paris, J. Vrin, 1983.

Mure, G. R. G., *Aristotle*, N.Y.: Oxford University Press, 1964.

Plato, *Theaetetus*, F. M. Cornford trans., N.Y.: The Liberal Arts Press, 1957.

منابع مهم فارسی و عربی که در ترجمه چنین کتابی طبعاً بدانها رجوع می شود - مانند ترجمه عربی منطق ارسطو (چاپ عبدالرحمن بدوی) و درة التاج قطب الدین شیرازی و آثار فارسی و عربی ابن سینا و خواجه نصیرالدین طوسی و دیگران - نزد دانشمندان معروفتر از آن است که نیاز به فهرست کردن داشته باشد. ولی از هر کدام که بخصوص مطلبی نقل شده است، در حاشیه ها نام برده ام.

همه حواشی و توضیحات از مترجم فارسی است، مگر خلاف آن تصریح شده باشد.

عزت الله فولادوند

تیرماه ۱۳۷۴

مقدمه

و هنگامی که دیدگان را بر آسمان بلند کردم
خداوندگار دانایان را دیدم
در میانه حلقهٔ خانواده‌ای فلسفی نشسته.
همگان چشم بر او دوخته، همگان به تکریم وی کمر بسته.
(دوزخ: ۱۳۴ - ۴/۱۴۰)

و چنین بود که دانته^۱، گام‌زنان همراه نفوس متین با نگاههای آهسته در فضای رفیع و رخشان چمنزاری سرسبز و جاودانه دور از پرتو آفتاب، با خداوندگار خویش روبرو شد. چهره‌ای که اینجا از ارسطو^۲ نگاشته شده است، در عین اینکه گویای حقیقتی ژرف دربارهٔ اوست، مبین بسیاری چیزهای نادرست نیز هست که اعتقاد بدانها لجوجانه حفظ شده و متأسفانه تأثیر فراوان داشته است. بد نیست پویش و پژوهش در خطهٔ اندیشهٔ ارسطو را از همین جا با همهٔ تناقض آن آغاز کنیم. راستی این است که ارسطو بواقع بزرگ است. اما نکته اینجا است که اگر او فیلسوفی بود چنانکه در وصف دانته دیده می‌شود - یعنی

۱. Dante، (۱۲۶۵ - ۱۳۲۱). شاعر ایتالیایی و سراینده منظومهٔ بزرگ کمدی الاهی (شامل سه بخش فردوس، بوزخ، و دوزخ).
۲. Aristotle (۳۸۴ تا ۳۲۲ ق.م.).

شخصیتی پابرجا در عقاید جزمی خویش و تنها نگران آگاهی به اسرار و محور حلقه‌ای از مریدان دست‌آموز و سربر آستان - دیگر به چشم ما فیلسوفی بزرگ، و بسا اصولاً فیلسوف، نمی‌بود. احساس ما این است که فیلسوف باید پیوسته در پژوهش و پرسش باشد و مایل به پیگیری استدلال و شهود، حتی اگر این راه به برافتادن جزمیات بینجامد. احساس می‌کنیم که فیلسوف باید جوینده نر می‌پذیر حقیقت باشد، نه بانی یا پیرو متعبد مرجعیت.

از بخت نیک، خداوندگاری که دانتیه تصویر کرده است، ارسطویی نیست که چهره‌اش از خلال متنهای به‌جای مانده از او به چشم می‌خورد. آنچه در آن متون بدان برمی‌خوریم اندیشه‌ای است که طلب انتظام را با توان ابراز واکنش در برابر پیچیدگی و تنوع زندگی و زبان آدمی جمع می‌کند؛ اندیشه‌وری است که بیشتر احتمال دارد ببینیم کنار دریا به مشاهده جانوران صدف‌دار نشسته است تا بر تخت سلطنت. به جای «خداوندگار»ی متین و سرد و بی‌احساس، کسی را می‌یابیم عاشق همه موجودات (از جمله موجودات انسانی) که هم خاطرش به ویژگیهای لطیف نغز و هم به ماهیت اجرام آسمانی و هم به ساختمان دستگاه گوارش پرندگان مشغول است. این سخن از اوست که:

نباید با احساس انزجار کودکانه به بررسی جانوران پایینتر پردازیم، زیرا در هر موجود طبیعی چیزی شگفت‌انگیز وجود دارد. داستانی نقل می‌کنند از تنی چند از بیگانگان که می‌خواستند به دیدار هراکلیتوس^۳ بروند. هنگامی که وارد شدند، او را دیدند که کنار بخاری به گرم کردن خویش مشغول است، درنگ کردند؛ ولی او به ایشان گفت: «بیاید، نرسید؛ خدایان اینجا هم هستند.» به همین وجه، ما نیز باید بدون چهره

۳. Heraclitus، فیلسوف یونانی قرن ششم تا پنجم پیش از میلاد.

درهم‌کشیدن به بررسی هر یک از اقسام جانوران پردازیم. در هر یک از آنها چیزی طبیعی و زیبا وجود دارد. [اعضای جانوران، ۲۳-۱۵.۶۴a]

آن‌که چنین گفته ارسطوی دانه نیست؛ کسی است که با گروهی از شاگردان سخن می‌گوید که از فکر اینکه به بررسی «خون و گوشت و استخوان و رگ و این قبیل اعضا» پردازند، که خودشان و جانوران دیگر از آن ساخته شده‌اند، بیزار و متنفرند.

بتدریج که ساختار پیچیده اندیشه ارسطو را دنبال می‌کنیم، خواهیم کوشید که خصوصیات شخصیت فلسفی او را که در قطعه بالا نمایان است در نظر نگهداریم: یعنی شیفتگی به هرگونه پژوهش و عشق به امور دگرگونی‌پذیر و مادی و توان ابراز واکنش در برابر شگفتیهای آنچه کمال را در آن راه نیست.

سال شمار زندگی ارسطو^۱

سال (ق م)

۳۸۴ تولد ارسطو در استاگیرا.

۳۶۷ ارسطو به آتن مهاجرت می کند و به آکادمیای افلاطون می پیوندد.

۳۵۶ تولد اسکندر کبیر.

۳۴۷ مرگ افلاطون. ارسطو آتن را ترک می گوید و عازم دربار هرمیاس در آتارنثوس می شود و در آسوس اقامت می گزیند.

۳۴۵ ارسطو به موتی لئه در جزیره لسبوس می رود (و پس از چندی به استاگیرا باز می گردد).

۳۴۳ فیلیپ مقدونی ارسطو را به می یزا دعوت می کند و به تربیت اسکندر می گمارد.

۳۴۱ مرگ هرمیاس.

۳۳۶ فیلیپ کشته می شود و اسکندر تاجگذاری می کند.

۳۳۵ ارسطو به آتن باز می گردد و در لوکیون آغاز به تدریس می کند.

۳۲۳ مرگ اسکندر.

۳۲۲ ارسطو از آتن به خالکیس می رود و در آنجا می میرد.

۱. برگرفته از:

زندگی ارسطو

ارسطو در ۳۸۴ ق.م. در شهر یونانی زبان استاگیرا^۱ واقع در شبه جزیره خالکیدیکس^۲ چشم به جهان گشود. پدرش نیکوماخوس^۳ پزشک بود و عضو صنف آسکله پیادای^۴ و طبیب دربار آمونتاس دوم^۵ پادشاه وقت مقدونیه. ممکن است ارسطو از کودکی، و در نتیجه شغل پدر، به زیست شناسی دلبسته شده باشد، اما هیچ دلیلی در دست نیست که از آن هنگام آغاز به تحقیق کرده باشد. پزشکان صنف آسکله پیاد به فرزندان خویش کالبدشکافی یاد می دادند؛ اما ارسطو هنوز بسیار کوچک بود که پدر و مادرش هر دو درگذشتند و، بنابراین، بعید است که او از این آموزش بهره مند شده باشد.

ارسطو در هفده سالگی به آتن رفت و وارد آکادمیای افلاطون^۶ شد و تا هنگام مرگ وی در ۳۴۸ ق.م. همچنان شاگرد و همکار او بود و آنجا ماند. اهمیت تأثیر فلسفی افلاطون در همه آثار ارسطو هویدا است. حتی وقتی که او از استاد انتقاد می کند - یعنی بیشتر

1. Stagira

2. Chalcidice

3. Nicomachus

4. Asclepiadae

۵. Amyntas, پادشاه مقدونیه از ۳۹۴ تا ۳۷۰ پیش از میلاد.

6. Plato (428-384 BC)

اوقات به شهادت نوشته‌های موجود - به نبوغ افلاطون احترام عمیق می‌گذارد. برخی از ناقدان پنداشته‌اند که در آکادمیا هیچ‌گونه مخالفت با آرای استاد تحمل نمی‌شد و لذا بدین نتیجه رسیده‌اند که لابد همه آثار ارسطو که در آنها به یکی از نظریات افلاطون خرده گرفته شده، پس از مرگ افلاطون به نگارش درآمده است. این پندار خردپسند نیست. کارهای خود افلاطون گواه بر توان فوق‌العاده او برای انتقاد کاوشگرانه از خویشان است. جالبتر اینکه انتقادهایی که افلاطون در رساله‌های اواخر عمر از خویشان می‌کند به کرات به انتقادهای ارسطو از آرای قدیمتر او شبیه است. یکی از احتمالات دل‌انگیز این است که افلاطون در نتیجه استدلال‌های شاگرد درخشان خود به بازاندیشی درباره برخی از ژرفترین اعتقادهای خویش برانگیخته شده باشد. در کتاب اخلاق نیکوماخوس^۷، ارسطو اندکی پیش از اشکالات بنیادبراندازی که به نظریه افلاطون درباره «مثال خیر»^۸ وارد می‌کند، چنین می‌نویسد (اخلاق نیکوماخوس، ۱۷-۱۰۹۶a۱۲):

دشواری این تحقیق از آن‌روست که عزیزان ما نظریه مثل را ابداع کرده‌اند. اما بهتر و بل ضرور می‌نماید که برای پاسداری از حقیقت، هم علی‌الاصول و هم از جهت فیلسوف‌بودنمان، حتی آنچه را متعلق به خود ماست از ریشه برکنیم. زیرا هنگامی که هم شخص نزد ما عزیز است و هم حقیقت، شایسته است که حقیقت را مقدم بشماریم.

باید با چنین روحیه‌ای درباره ارسطو در روزگار اقامت او در آکادمیا بیندیشیم.

پس از مرگ افلاطون، ارسطو از آتن رفت. ممکن است بستگی‌هایش با دربار مقدونیه سبب روگردانی مردم از او شده باشد.

شاید هم نسبت به انتخاب اسپئوسیپوس^۹ به جانشینی افلاطون نظر خوش نداشته، زیرا با رگه‌ای از آرای مکتب افلاطونی که در آثار اسپئوسیپوس پرورش داده می‌شده موافق نبوده است. به هر تقدیر، ارسطو به دعوت هرمیاس^{۱۰}، که از همشاگردیهای گذشته‌اش در آکادامیا و در آن زمان جبار آسوس^{۱۱} در تروآد^{۱۲} بود، به آن سامان رفت. سه سال آنجا عضو محفل کوچکی از متفکران بود و با پوتیاس^{۱۳}، دختری که هرمیاس او را به فرزندی پذیرفته بود، ازدواج کرد. در ایام اقامت در آسوس و سپس در میتولنه^{۱۴} در جزیره لسبوس^{۱۵}، دست به پژوهشهایی در زیست‌شناسی زد که بعدها شالوده نوشته‌های علمی‌اش شد. در این نوشته‌ها غالباً به اسامی بعضی جاها و به برخی انواع موجودات بومی آن ناحیه اشاره رفته است. مشاهدات ارسطو، بویژه در زمینه زیست‌شناسی دریایی، تا آن زمان از نظر تفصیل و دقت سابقه نداشت. کارهایش در این حوزه‌ها حتی تا روزگار ویلیام هاروی^{۱۶} بیمانند بود و هنوز در قرن نوزدهم چارلز داروین^{۱۷} را به ستایش برمی‌انگیخت.

در ۳۴۲ ق.م. ارسطو به دعوت فیلیپ مقدونی^{۱۸} به پلا^{۱۹}، پایتخت آن سرزمین، رفت و مربی فرزند او، اسکندر کبیر^{۲۰}، شد که پسری سیزده ساله بود. درباره محتوای درسهای ارسطو به اسکندر اطلاعی در دست نیست. آموزش احتمالاً متون متعارف ادبی را در بر می‌گرفته

9. Speusippus

10. Hermias

11. Assos

12. Troad

13. Pythias

14. Mitylene

15. Lesbos

۱۶. William Harvey (۱۵۷۸-۱۶۵۷). پزشک انگلیسی و کاشف گردش خون.

۱۷. Charles Darwin (۱۸۰۹-۱۸۸۲). طبیعی‌دان انگلیسی و واضع نظریه تکامل انواع.

۱۸. Philip of Macedon (۳۸۲-۳۳۶ ق.م.). پادشاه مقدونیه.

19. Pella

۲۰. Alexander the Great (۳۵۶-۳۲۳ ق.م.). پادشاه مقدونیه.

و به احتمال بسیار قوی وارد علم سیاست و تاریخ سیاسی نیز می شده است، یعنی دو حوزه‌ای که ارسطو بعدها آنهمه درباره آنها نوشت. در سالهای بعد مناسبات معلم و شاگرد بظاهر چندان گرم نبوده است. در کتاب سیاست^{۲۱}، ارسطو می نویسد که سلطنت مطلقه یک تن بتنهایی فقط به شرطی موّجه می بود که کسی روی زمین پیدا می شد از حیث فکری و عقلی و اخلاقی همان قدر برتر از افراد موجود آدمی که آدمیان نسبت به جانوران. آنچه جلب نظر می کند اینکه او از هیچ موردی که این شرط در آن مصداق یافته باشد ذکری به میان نمی آورد. پس از پایان دوره تربیت اسکندر، ارسطو به استاگیرا بازگشت و چند سال آنجا بود و سپس باز به آتن رفت و به تعلیم فلسفه پرداخت. می گویند درباره مراجعتش [به آتن] این شعر را سروده است:

به سرزمین نامدار ککروپیا^{۲۲} باز آمد
و به نشانه تکریم و به یادگار پیوند والای دوستی
بنایی در بزرگداشت مردی پی افکند
که ناکسان را حتی شایستگی ستودن او نیست.

از سیاق عبارت روشن است که ارسطو درباره افلاطون و راجع به مجموعه نوشته های فلسفی خودش، که بیشتر در همین دوره به وجود آمد، سخن می گوید؛ و بدین سان نه تنها به وجود دینی که عمرانیه از افلاطون به گردن داشته تصدیق می کند، بلکه به طور ضمنی می رساند که دنبال کردن حقیقت با نقادی و نکته سنجی به مثابه ستایشی است حتی از مدیحه سرایی در این مورد بالاتر.

ارسطو در آتن از ییگانگان مقیم بود، بنابراین، نمی توانست مالک ملکی در آن شهر باشد. پس بیرون شهر چند ساختمان اجاره کرد و در

21. Politics

۲۲. Cecropia، نام دژ مرزی شهر آتن. از kekrops، نام نخستین شاه اسطوره ای آتن.

اینجا که لوکیون^{۲۳} نام گرفت، مدرسه‌ای از خود بنیاد نهاد. (متصل به ساختمان اصلی ایوانی ستون‌دار («پری‌پاتوس»^{۲۴}) بود و همین سبب شد که بعدها پیروان ارسطو را «پری‌پاتیک»^{۲۵} بنامند). او بعضی سخنرانیها برای عامه می‌کرد، اما بیشتر اوقاتش به نوشتن یا به درس‌گفتن برای گروهی کوچکتر از شاگردان جدی می‌گذشت. اغلب آثار موجود او متن درسهایی است که به این گروه داده شده و به‌نگارش درآمده است. در این گروه چند متفکر نیز مانند ثوفراستوس^{۲۶} و اثودموس^{۲۷} عضویت داشتند که بعدها خود از دانشمندان معتبر شدند. در آثار مذکورگاهی کنایه‌هایی به‌وضع کلاس درس ارسطو نیز دیده می‌شود، از قبیل محل ارائه نمودارها و بعضی اشاره‌ها به اشیاء موجود در کلاس و حتی بذله‌هایی درباره ظاهر جسمی خود استاد. (در اواخر بحثی در دفتر پنجم متافیزیک [یا مابعدالطبیعه]^{۲۸} در خصوص معانی واژه «ناقص»، ارسطو می‌گوید که مرد سرطاس را «ناقص‌العضو» نمی‌گویند^{۲۹}). اغلب ارجاعهایی وجود دارد به درسهای پیشین و به مطالبی که بعد درباره آنها سخن خواهد رفت. گاهی نشانه‌هایی به چشم می‌خورد حاکی از اینکه ارسطو درباره هر موضوع بیش از یک دوره تدریس می‌کرده، و بر حسب برنامه‌ای

۲۳. Lykeion، به لاتینی (که در متن انگلیسی نیز به کار رفته): Lyceum (لوکوم).

24. Peripatos

۲۵. ریشه این واژه، فعل یونانی peripatein به معنای راه رفتن یا قدم زدن است. عده‌ای معتقدند که مکتب ارسطویی یا ارسطویی مشربان را به این جهت بدین نام (یا، به قول مترجمان عرب زبان، «مشائی») خوانده‌اند که ارسطو عادت داشت درسهای خود را هنگام قدم زدن به شاگردان القاء کند. اما از همان مصدر، واژه دیگری نیز مشتق می‌شود («پری‌پاتوس») به معنای جایی که دور آن قدم بزنند یا همان ایوانی که نویسنده به آن اشاره کرده و آن را وجه تسمیه مکتب ارسطو و ارسطوییان قرار داده است.

۲۶. Theophrastus، (وفات ح. ۲۸۷ ق.م.). فیلسوف و دانشمند یونانی.

۲۷. Eudemus، فیلسوف یونانی قرن چهارم پیش از میلاد.

28. Metaphysics

۲۹. این مطلب در پایان دفتر پنجم، فصل بیست و هفتم آمده است.

که برای هر سلسله درسها داشته، زمینه بحث را تغییر می داده است. همچنین آشکار است که گاهی درباره موضوع واحد نظریاتش عوض می شده، و بنابراین، ماهیت بحث نیز تغییر می کرده است. گذشته از دوره های درسی، ارسطو شاگردان خویش را تشویق می کرده که، بویژه در علوم طبیعی و تاریخ سیاسی، برنامه های پژوهشی برعهده بگیرند (از قبیل برنامه ای که تعیین کرده بود به منظور گردآوری و توصیف و مقایسه رژیمهای گوناگون، مانند آنچه در قانون اساسی آن^{۳۰} حفظ شده و به ما رسیده است).

پوتیاس، همسر ارسطو، هنوز دیری از این دوره زندگی نگذشته فوت کرد، و او بقیه عمر را با زنی برده به نام هرپولیس^{۳۱} به سر برد و از او پسری موسوم به نیکوماخوس پیدا کرد که کتاب اخلاق نیکوماخوس را به اسم وی کرده است. ارسطو در وصیت نامه خویش از هرپولیس به علت وفاداری و مهربانی اش به نیکی یاد می کند، هرچند تا پیش از مرگ خودش او را قانوناً از بند بردگی آزاد نکرد. برخلاف افلاطون و بسیاری از افراد ذکور تحصیل کرده یونانی در آن روزگار، به نظر می رسد که ارسطو منحصرأ به جنس مخالف گرایش داشته است. چنین می نماید که به زنان آنچنان احترامی نمی گذاشته و حتی توجه دقیقی نمی کرده است. (یکبار حتی می گوید که تعداد دندانهای زن کمتر از مرد است. بعضی از دانشوران باور نکرده اند که چنین گفته ای از او صادر شده باشد و متن نوشته را اصلاح کرده اند). نظری که ارسطو در نوشته های سیاسی خویش درباره قوه و استعداد عقلی و اخلاقی زنان ابراز می کند بمراتب پایینتر از افلاطون است و قضاوتش در خصوص اینکه آیا باید به ایشان حقوق سیاسی داد، بسیار محافظه کارانه تر. (او ادعا می کند که عواطف زنان بنا به فطرتشان آنقدر

30. *Constitution of Athens*31. *Herpyllis*

تند و سرکش است که هیچ زنی، ولو با بهترین تعلیم و تربیت، هرگز دارای حزم و دوراندیشی نخواهد شد). با اینهمه، چنین برمی آید که ارسطو با همکاران و دوستان ذکورش گشاده دست و وفادار بوده است. این نکته بویژه در وصیت نامه اش دیده می شود که به دست ما رسیده است.

وقتی که اسکندر در ۳۲۳ ق.م. مرد و احساسات ضد مقدونی در آتن دوباره سر برداشت، ارسطو ناگزیر از ترک آن شهر شد. واضح است که معتقد بوده که جاننش در خطر است، زیرا با اشاره به اعدام سقراط^{۳۲} می گوید اجازه نمی دهم آتنیان «دو بار نسبت به فلسفه مرتکب گناه شوند.» پس به خالکیس^{۳۳}، موطن خویشاوندان مادری اش، رفت و سال بعد به علت بیماری درگذشت.

آثار ارسطو

ارسطو همهٔ اوراق و نوشته‌های شخصی‌اش را به تئوفراستوس سپرد که پس از او رئیس لوکیون شد. می‌گویند که به علت اوضاع نابسامان سیاسی در سالهای بعد از مرگ تئوفراستوس، بازماندگان وی آن نوشته‌ها را به اسکپ‌سیس^۱ در آسیای صغیر بردند و در زیرزمینی گذاشتند. و باز می‌گویند که نوشته‌ها کاملاً پنهان و بدون استفاده ماند تا مردی توانگر به نام آپلیکون^۲، که نسخه‌های خطی جمع می‌کرد، آنها را خرید و در اوایل سدهٔ نخست پیش از میلاد به آتن آورد. این داستان بسیار گمراه‌کننده است. بنا به دلایل و شواهد فراوان، جانشینان ارسطو در لوکیون، و همچنین اپیکوروس^۳ و خیلی از متفکران اسکندرانی، آثار عمدهٔ ارسطو را مورد استفاده و مراجعه قرار می‌دادند. البته در این مرحله، کارهای او هنوز به صورتی که امروز می‌شناسیم تهذیب و ویرایش نشده بود، ولی با توجه به عباراتی که به صورت‌های دیگر از آنها منقول است و ارجاعاتی که داده شده، مضمون و محتوا کمابیش همان است که اکنون می‌بینیم. یکی از اخلاف ارسطو در لوکیون در

1. Skepsis

2. Apellicon

۳. Epicurus، (؟۳۴۲ - ۲۷۰ ق.م.). فیلسوف یونانی.

سده سوم پیش از میلاد فهرستی از آثار او تهیه کرده است. این فهرست را بعضی کار یکی از کتابداران اسکندریه می‌دانند؛ ولی به هر حال بیشتر نوشته‌های عمده ارسطو تحت عنوانهای توصیفی مشخص، و همچنین چند اثر دیگر که بظاهر امروز گم شده است، در آن دیده می‌شود. (از آثار ارسطو در زیست‌شناسی، با اینکه در آن زمان وسیعاً در اسکندریه مورد مراجعه و اشاره بوده، ذکری نرفته است). بعلاوه، چند گفت‌و شنود نیز ذکر شده که از آثار مردم‌پسندتر ارسطو است و احتمالاً در زمان حیات وی در دسترس همگان بوده است. گرچه هیچ‌یک از این کارها به طور کامل باقی نمانده، ولی همه تا چند قرن پس از مرگ ارسطو از قبول عام برخوردار بوده است. بر پایه اوصافی که در این دوره از سبک نگارش ارسطو داده شده — از جمله این سخن سیسرون^۴ که نثر او را به «رودی زرین» مانند کرده است — شاید بتوان گفت که آثار مورد بحث به شیوه‌ای غیر از رساله‌های فنی‌تر او به تحریر درآمده بود. در بسیاری موارد، از روی عباراتی که نویسندگان بعدی از این آثار نقل کرده‌اند، می‌توان بخشهایی از آنها را بازنوشت.

پس از اینکه در ۸۹ ق.م. آتن به دست سولا^۵ افتاد، اوراقی که در تصرف آپلیکون بود به رم برده شد، و در آنجا دانشمندی بزرگ به نام آندروونیکوس^۶ آثار ارسطو را به نحوی مهذب و منقح کرد که نسخه‌های ویراسته او همیشه در آینده اساس کار همه قرار گرفت. آندروونیکوس کتابها را بر حسب موضوع گروه‌بندی و مرتب کرد و همچنین حواشی و یادداشت‌هایی درباره صحت انتساب ورده‌بندی هر نوشته بر جای گذارد. (در دو متن عربی مربوط به قرن سیزدهم

۴. Cicero, (۱۰۶-۴۳ ق.م.). خطیب رومی.

۵. Felix Sulla, (۱۳۸-۸۹ ق.م.). سردار و سیاستمدار رومی.

۶. Andronicus of Rhodes, فیلسوف مشایی قرن اول پیش از میلاد در روم.

میلادی، فهرست نسخه‌های ویراسته آندروونیکوس حفظ شده است). بسیاری از آثاری که وی آنها را جعلی یا ناچیز دانسته، بعدها گم شده است. اما بیشتر نوشته‌هایی که به عقیده او عمده و اصیل بوده، به صورت نسخه‌های خطی محصول قرنهای نهم تا شانزدهم میلادی، امروز در دست است. چگونگی انتقال مطالب تا آن زمان، از چند قطعه دستنوشته پاپروسی مربوط به سده سوم میلادی به بعد نمایان است. تفسیرها، بویژه شروح متعلق به اسکندر آفرودیسی^۷ (سده سوم میلادی)، منابع گرانبهای اطلاع درباره آثار گمشده است، و همه تفسیرهای تا پیش از قرن نهم میلادی از حیث تعیین صحت قرائت متنهای آثار ارسطو سودمند است.

نوشته‌های موجود ارسطو را می‌توان بدین شرح بخش‌بندی کرد:

۱. منطق و مابعدالطبیعه

– مقولات یا قاطیغوریاس^۸ [در مقولات عشر]

– عبارت یا باریارمیناس^۹ [در قضایا]

– آنالوطیقای اول و آنالوطیقای دوم^{۱۰} [در قیاس و برهان]

– طویقا^{۱۱} [در جدل]

– سوفسطیقا یا رد مغالطات^{۱۲} [در مغالطه و سفسطه]

– مابعدالطبیعه یا فلسفه اولی یا علم برین یا الاهیات (متافیزیک)^{۱۳}

۲. فلسفه طبیعت و علوم طبیعی

– طبیعت یا سماع طبیعی (فیزیک)^{۱۴}

– درباره آسمان^{۱۵}

۷. Alexander of Aphrodisias، فیلسوف یونانی قرن سوم و دوم پیش از میلاد.

8. Categories

9. On Interpretation (De Interpretatione)

10. Prior and Posterior Analytics

11. Topics

12. On Sophistical Refutations

13. Metaphysics

14. Physics

15. On the Heavens (De Caelo)

– درباره هست شدن و تباهی یا کون و فساد^{۱۶}
– کائنات جو^{۱۷}

– پژوهشها درباره جانوران یا تاریخ حیوان^{۱۸}

– درباره اعضای جانوران یا اعضای حیوان^{۱۹}

– درباره جنبش جانوران یا حرکت حیوان^{۲۰}

– درباره راه رفتن جانوران^{۲۱}

– درباره هست شدن یا تکون جانوران^{۲۲}

۳. فلسفه روان

– درباره روان یا نفس^{۲۳} (روانشناسی)

– خرده طبیعیات^{۲۴} (مجموعه چند رساله کوتاه: درباره حواس^{۲۵}،

درباره حافظ و تذکار^{۲۶}، درباره رؤیا^{۲۷}، درباره پیشگویی از طریق

رؤیا^{۲۸}، درباره درازی و کوتاهی عمر^{۲۹}، درباره جوانی و پیری^{۳۰}،

درباره تنفس^{۳۱})

۴. اخلاق و سیاست

– اخلاق ائودموس^{۳۲}

– اخلاق نیکوماخوس

16. *On Coming-to-Be and Passing-Away (De Generatione et Corruptione)*

17. *Meteorologica*

18. *Investigations about Animals (Historia Animalium)*

19. *On the Parts of Animals (De Partibus Animalium)*

20. *On the Movement of Animals (De Motu Animalium)*

21. *On the Progression of Animals (De Incessu Animalium)*

22. *On the Reproduction of Animals (De Generatione Animalium)*

23. *On the Soul (De Anima)*

24. *Parva Naturalia*

25. *On the Senses*

26. *On Memory and Reminiscence*

27. *On Dreams*

28. *On Divination through Dreams*

29. *On Length and Shortness of Life*

30. *On Youth and Old Age*

31. *On Respiration*

32. *Eudemian Ethics*

– اخلاق کبیر^{۳۳} (مشکوک)

– سیاست

– قانون اساسی آتن (مشکوک)

۵. هنر

– ریطوریکا یا فن خطابه^{۳۴}

– بوطیقا یا فن شعر^{۳۵}

از آثاری که تنها گسسته پاره‌هایی از آنها به جای مانده، از همه مهمتر دو فقر گفت و شنود درباره فلسفه^{۳۶} و درباره خیر^{۳۷} است، و نیز ترغیب به فلسفه^{۳۸} و درباره مُثُل^{۳۹} که بحثی ارزشمند راجع به نظریه‌های افلاطون است.

بی‌درنگ دیده می‌شود که این گروه‌بندیها بر حسب مورد صورت گرفته و از پیچیدگی و تکثر کافی بی‌بهره است. مابعدالطبیعه [یا متافیزیک] ارسطو بستگی نزدیک دارد با آرای او درباره طبیعت و موجودات طبیعی؛ و نوشته او درباره نفس رساله‌ای است هم درباره گیاهان و جانوران و هم در خصوص حیات نفسانی آدمی؛ و برخی از کارهای علمی او به ثبت اطلاعات تفصیلی اختصاص دارد و بعضی به مسائل کلی مرتبط با تبیین و سبب‌گویی یا زمان یا ماهیت حرکت؛ و ریطوریکا یا فن خطابه از سویی به روانشناسی اخلاق ربط پیدا می‌کند و از سوی دیگر رساله‌ای فنی است. یکی از ویژگیهای همیشگی اندیشه ارسطو پهنای جامعیت آن است، یعنی توان او برای اینکه نتایجی را که بر بحث در یک زمینه مترتب می‌شود از نظر موضوعاتی بکل متفاوت دریابد و، در عین حال، بتواند مسأله‌ای را با نگرستن به آن از

33. *Magna Moralia*

35. *Poetics*

37. *On the Good*

39. *On the Forms*

34. *Rhetoric*

36. *On Philosophy*

38. *Protrepticus*

دیدگاههای گوناگون روشن کند. این کیفیت از طرفی سبب دشواری پی بردن به افکار وی و از طرف دیگر موجب جذابیت پی گرفتن آن می شود.

درباره «مجموعه آثار ارسطو» گمانها و نظرورزیهای بسیار وجود داشته است. دانشوران نه تنها در صحت انتساب بعضی نوشته های معین به او، بلکه اساساً در اینکه کل این آثار از خامه او تراویده باشد شک کرده اند. البته اغلب در این نکته همداستانند که خطوط عمومی فکری از اوست، ولی بعضی گفته اند که واژه های انتخاب شده یا حتی جزئیات و تفصیل بحثها را باید از شاگردان یا مقلدان او دانست. پاسخ گفتن به این مسائل، بسیار دشوار و مستلزم استفاده از دلایل و شواهد برگرفته از منابع دیگر و به دست آمده از منطق و بافت درونی خود نوشته های ارسطو در هر مورد است. جمعاً خردپسندترین نظر این است که رساله های موجود (به استثنای تاریخ حیوان و کتاب مصروف داده های زیست شناختی) متن مکتوب ولی صیقل نخورده درسه است که ارسطو هرگز به تجدید نظر نهایی در آنها به منظور انتشار اقدام نکرده است. می توانیم به واژه بندی بیشتر مطالب دقیقاً به گونه ای که هست اعتماد کنیم؛ ولی نمی توانیم مطمئن باشیم که ترتیب دفترها در هر رساله، و حتی بعضی اوقات ترتیب فصلها در هر دفتر، از خود ارسطو است. همه عنوانها و بسیاری از جمله های تمهیدی و اختتامی احتمالاً از ویراستاران بعدی است. ارجاعات به دیگر آثار احیاناً از خود ارسطو است، اما اگر در متن درست جا نیفتاده باشد باید در آنها شک کرد. از اینها گذشته، همه جا با مشکلات مربوط به مفاد نوشته مواجهیم که حل آنها مستلزم پس و پیش کردن بخشهای بزرگی از متن است. از سوی دیگر، احتمالاً برخی از فصلها را خود ارسطو نابسامان رها کرده است، و بهتر است آنها را

یادداشت‌هایی بدانیم که هرگز به صورت بحثی پرداخته درنیامده است (مثلاً درباره نفس، ۷-۴/۶).

جدی‌ترین مسائل فلسفی ناشی از وضع مجموعه آثار ارسطو در نتیجه تکرار مطالب پیش می‌آید: یعنی (۱) بحث‌های متعدد درباره مسئله واحد، و (۲) بحث واحد به اقتضای مسائل متعدد. موارد نوع اول بسیارند. گاهی بحثها بسیار به یکدیگر شبیهند، و گاهی بظاهر با هم منافات دارند. بحث‌هایی که با هم منافات دارند گاهی نزدیک به یکدیگر در یک نوشته ظاهر می‌شوند. بحث واحد تکرار شده در دو مورد مختلف گاهی ممکن است بسیار مختصر باشد و گاهی چند دفتر به درازا بکشد. تکرار گاهی عیناً کلمه به کلمه است و گاهی با بعضی تغییرات و پس و پیش شدن‌ها. بسیاری فصل‌ها با تغییرات کوچک ولی مهم، هم در دفتر اول مابعدالطبیعه [یا متافیزیک] وجود دارد و هم در دفتر سیزدهم. در دفتر یازدهم مطالبی از سایر دفترهای مابعدالطبیعه و از کتاب طبیعت [یا فیزیک] گرد آمده است. حیرت‌انگیزترین مسئله این است که دفترهای پنجم تا هفتم اخلاق نیکوماخوس به عنوان دفترهای چهارم تا ششم اخلاق ائودموس نیز آمده است. معلوم نیست که آیا نیت اولیه این بوده که دفترهای مذکور جزئی از اخلاق نیکوماخوس باشند یا اخلاق ائودموس یا هر دو (رجوع کنید به آنچه بعد از این گفته‌ایم). در هر یک از این موارد تکرار باید پرسیم که تا چه حد احتمال داشته که ارسطو قسمت مکرر را شخصاً در هر دو متن گنجانیده باشد؟ اگر بر پایه این فرض، مسائلی در کل استدلال در هر نوشته پیش بیاید، باید پرسیم که آیا اینگونه مسائل صرفاً ظاهری است، و اگر نیست، آیا پیداست که ارسطو خود از آنها آگاه بوده است؟ در جاهایی که دو شرح مختلف از مسئله‌ای واحد ببینیم، مهمترین سؤال این است که آیا چنین اختلافها به حد منافات می‌رسد

یا صرفاً به معنای جابجایی نظرگاه و تغییر مبدأ است. بعلاوه، باید معین کنیم که مغایرت باید چگونه باشد تا حق داشته باشیم به فرضیه ترتیب زمانی متوسل شویم.

فلاسفه قرون وسطا اندیشه ارسطو را نظامی بسته و همساز بدون هیچ گونه سیر تحولی می دانستند و معتقد بودند که «خداوندگار دانایان» هرگز تغییر رأی نمی دهد. ایشان مغایرتها را یا با دلیل تراشی توجیه می کردند یا اساساً به غفلت می گذرانیدند. کسی که در اوایل قرن حاضر این نظر درباره مجموعه آثار ارسطو را به طرزی درخشان از اعتبار انداخت ورنر یگر^{۴۰} بود که در کتاب مهمش دلایل و شواهد قوی بر وجود نوعی تحول فلسفی در ارسطو، بویژه از جهت نظریات او درباره مابعدالطبیعه افلاطون، عرضه کرد. یگر انعطاف پذیری و عدم جزمیت در اندیشه فلسفی ارسطو را از نو زنده کرد و بر آن تأکید گذارد. خواه با داستانی که او می گوید سرانجام موافق باشیم یا نباشیم، باید تصدیق کنیم که وی عصر جدیدی در پژوهشهای ارسطویی آغاز کرد و امکان داد که باز ارسطو را به عنوان فیلسوفی حقیقی جدی بگیریم. بدبختانه امروز دانشوران در واکنشی که نشان می دهند از افراط به تفریط افتاده اند و مغایرتها را مسلم می گیرند بی آنکه به حل مشکل همت بگمارند و، بدون احساس مسؤولیت، از سبب گوییهای مبتنی بر تحول و تطور استفاده می کنند.

یگر و پیروان متنفذ او مانند راس^{۴۱} و نوینس^{۴۲} (به رغم اختلافهایی که این دو از پاره ای جهات مهم با او دارند) عموماً بر آنند که ارسطو ابتدا مطیع و تابع افلاطون بوده و سپس بتدریج آراییی از خود پرورانده است. اگر مغایرتی میان دو نظریه پیش بیاید، فرض را بر این

۴۰. Werner Jaeger, (۱۸۸۸-۱۹۶۱). ارسطوشناس آلمانی و صاحب کتابی معروف درباره

او.

41. W. D. Ross

42. F. Nuyens

می‌گذارند که نظریه افلاطونی‌تر از لحاظ زمانی مقدم بر دیگری است. بعضی از ناقدان حتی ادعا می‌کنند که بر اساس درجه اختلافی که هر متن با افلاطون دارد، می‌توانند حدس بزنند که چند سال بین نگارش دو متن فاصله افتاده است. در چنین فرضها نادیده گرفته می‌شود که در سالهای اقامت ارسطو در آکادمیا اندیشه خود افلاطون نیز متحول می‌شده است. به این جهت بود که ما پیشتر تردید کردیم که این فرضها به لحاظ روانی خردپسند باشند. بهترین کار این است که، هر جا بتوانیم، بر شواهد مربوط به ترتیب زمانی تکیه کنیم: یعنی اشارات تاریخی و جغرافیایی؛ ارجاعات به سایر آثار البته اگر درست در متن جا افتاده باشند؛ و استناد فلسفی مشهود به انتقاد از بحثهای مندرج در آثار دیگر یا تفسیر آن بحثها. می‌دانیم که نگارش آثار مربوط به زیست‌شناسی بناچار پس از دوره پژوهش ارسطو در آسوس و لسبوس صورت گرفته است. از این امر غالباً می‌توان در تعیین تاریخ نگارش سایر متنهای مرتبط استفاده کرد. شواهد حاکی از تحول سبک، به اشکال قابل استفاده و ارزیابی است، زیرا معلوم نیست که خود آثار به عنوان تألیفات ادبی صیقل خورده چه وضعی دارند. از این خطرناکتر این است که مسلم بگیریم که رأیی که به نظر ما «بهتر» یا «پخته‌تر» است ناگزیر مؤخر نیز هست. داوری ما درباره ارزش فلسفی مطالب همیشه صائب نیست و، از این گذشته، دیده شده که فیلسوفان به مرور رو به نشیب گذاشته‌اند.

عموماً مهم این است که تشخیص دهیم مسائل مطمح نظر ارسطو در هر نوشته و علاقه و توجه وی به آن، تا چه حد در نحوه طرح مطلب نقش تعیین‌کننده داشته است. غالباً این اشتباه پیش می‌آید که تفاوت نظرگاه و محل تأکید حمل بر تغییر نظر می‌شود. (ارسطو خود اغلب گوشزد می‌کند که «دانشمند علوم طبیعی» یک چیز درباره فلان مسأله

می‌گوید، و کسی دیگر، مثلاً «حکیم مابعدالطبیعی»، چیز دیگر). باید
 بینش مهمی را که یگر حاصل کرده است در خاطر نگهداریم که
 اندیشه ارسطو انعطاف‌پذیر است نه جزمی، و محور آن بعضی
 مشکلات و مسائل است نه مستقر ساختن نظامی بسته. ولی باید، بر
 خلاف یگر، در تکیه بر فرض ترتیب زمانی از مصادره به مطلوب
 بپرهیزیم، یعنی همان چیزی را از لحاظ روانی مسلّم بگیریم که باید
 ثابت کنیم.

روش ارسطو: نمودها و فهم ما

در اوایل دفتر هفتم اخلاق نیکوماخوس، ارسطو به تأمل دربارهٔ روش فلسفی خویش می‌پردازد و می‌گوید:

در اینجا نیز مانند سایر موارد، باید نمودها^۱ (phainomena) را ثبت کنیم و نخست به بحث دربارهٔ معماها پردازیم و بدینگونه، اگر ممکن باشد، برسیم به اثبات حقیقت همهٔ گمانهایی (endoxa) که در خصوص این تجربه‌ها داریم؛ و اگر این کار ممکن نیست، [برسیم به] حقیقت بیشترین و معتبرترین آنها. زیرا اگر مشکلات حل شود و گمانها محفوظ بماند، مسأله را به نحو کافی ثابت کرده‌ایم.

روش درست فلسفی ملتزم و محدود به نمودها یا «فای‌نومنا» (phainomena)^۲ است که در اینجا می‌تواند جانشین تعبیر «گمانهای مشترک»^۳ (endoxa) شود، یا این جای آن را بگیرد.^۴ (کمی بعد در

1. appearances

۲. واژهٔ «فای‌نومنا» در یونانی از فعل phainein «فای‌نین» به معنای نمودن و پدیدکردن و نشان‌دادن می‌آید. اصطلاح کنونی «فنون» (= پدیدار یا پدیده) از همین ریشه است.

۳. shared beliefs؛ یا به تعبیر منطقیان «مشهورات» که یکی از اقسام «مسلمات» است. ابن‌سینا در اشارات و تنبیهات می‌نویسد: «المسلمات اما معتقدات و اما مأخوذات والمعتقدات

همین قطعه، تعبیر «لگومنا» (legomena)، یعنی گفته‌های ما یا آنچه می‌گوییم، به جای «فای‌نومنا» به کار می‌رود). وظیفه فیلسوف این است که در هر زمینه به گردآوری و بحث در باب گمانها و تصورات مشترک ما، یعنی تعبیرات انسانی ما از جهان، بپردازد که غالباً در آنچه می‌گوییم نمایان است. اگر فیلسوفی بتواند در عین حلّ معماها یا تناقضها، به حفظ ژرفترین و بیشترین عده این گمانها به عنوان گمانهای مقرون به حقیقت نیز کامیاب شود، آنگاه وظیفه خویش را به حد کافی انجام داده است.

مدتهای مدید ارسطو پژوهان سخن او را کاملاً بجدّ نمی‌گرفتند. فقط حاضر بودند بپذیرند که روش او، اگر اساساً اینگونه باشد، تنها در موارد معدود چنین است. اولاً نمی‌خواستند باور کنند که روشی که گمانها و تعبیرهای ما را مبدأ قرار دهد، ممکن است با علم (science) سروکاری داشته باشد. مفسران اسیر تصور پژوهش علمی به پیروی از فرانسیس بیکن^۵ بودند و اعتقاد داشتند که علمی که شایسته این نام باشد باید از داده‌های محکم محصول مشاهده دقیق شروع کند، و اینگونه مشاهده از گمانها و نظریه‌های ما درباره جهان تأثیر نمی‌پذیرد. می‌پنداشتند که اگر بگوییم ارسطو دانشمندی جدّی بوده (که به نظر می‌رسید احتمالاً بوده است)، روش او می‌بایست کمابیش منطبق با نظریه بیکن باشد. از این‌رو، حتی هنگامی که در آثار علمی او به سخنانی در روش‌شناسی برمی‌خوردند، همانند آنچه نقل کردیم که

→ اصناف ثلاثة الواجب قبولها والمشهورات والوهیات».

۴. به همین جهت، دو مترجم دیگر ارسطو، راس و تامسن، جمله اول را بترتیب چنین برگردانده‌اند: (۱) «باید در اینجا نیز مانند موارد دیگر، واقعیات مشهود را در برابر خود بگذاریم...» (۲) «در اینجا و هر جای دیگر، روش حقیقی برای ما این است که نظریاتی را که درباره این موضوع بدانها قائل بوده‌اند شرح دهیم...» البته ترجمه خانم نوسباوم تحت‌اللفظی‌تر است. رجوع کنید به هشدارهای او در بند بعد.

۵. Francis Bacon, (۱۵۶۱-۱۶۲۶). فیلسوف و نویسنده انگلیسی.

در آن واژه «فای نومنا» به کار رفته بود، این کلمه را ترجمه می کردند «واقعیات مشهود» یا «داده های محصول ادراک حسی»، و بدین ترتیب بستگی آن را با گمان و تعبیر پنهان نگاه می داشتند و قیافه ارسطو را، به زعم خویش، بیکنی تر و موثقت تر می کردند.

فلسفه معاصر علم تلقی باریک بینانه تری از بستگی بین نظریه و مشاهده دارد که بمراتب به برداشت ارسطو در متون خالی از تصرف مفسران و مترجمان شبیه تر است. اکنون دیگر یگه نمی خوریم که چطور ممکن است متفکری برجسته بر آن باشد که هر مشاهده ای به نحوی از انحاء سرشار از نظریه^۶ و بخشی از ساختار پیچیده گمانهای انسانی و گفتار انسانی^۷ درباره جهان است. اکنون با علاقه مندی می بینیم که کتاب طبیعت [یا فیزیک] ارسطو در وهله نخست وقف پژوهش درباره تصورات انسانی ما از مکان و زمان و دگرگونی [یا حرکت] است، و معمولاً بحث از مشاهده آنچه می گوئیم آغاز می شود؛ می بینیم که در آثار نظری او در زیست شناسی، توجه عمیقاً به تصورات ما از جوهر و ماده معطوف است؛ و می بینیم که حتی مشخص ترین تحقیقات تجربی او در زیست شناسی و کیهان شناسی به صورت ثبت آنچه به بشر می نماید عرضه می شود. البته میان انواع مشاهده، اختلافهای مهم وجود دارد که در موارد مختلف مدخلیت پیدا می کند؛ ولی ارسطو با استفاده از واژه «فای نومنا» [یا نموده های] تمامی داده ها و از طریق نشان دادن اینکه عموماً در همه موارد یک روش در کار است، بر قدر مشترک کلیه موارد تأکید می گذارد: یعنی دلمشغولی به ساختار جهان به گونه ای

۶. یعنی مسبوق به نظریاتی است که قبلاً در ذهن داشته ایم، و هر مشاهده ای در چارچوب نظریه ای از پیش موجود صورت می گیرد. این رأی عیناً مانند آرای کارل پوپر در فلسفه علم است.

که آدمیان آن‌را ادراک (و بنابراین، تعبیر) و مرزبندی می‌کنند و دربارهٔ آن گمانهایی دارند.

اما مشکل جدی دیگری نیز وجود دارد که باید با آن روبرو شویم، بدین معنا که چگونه بناست این توضیح در باب روش ارسطو را (که با عمل او در طبیعت و مابعدالطبیعه و بسیاری از تألیفات دیگرش بخوبی مطابقت دارد) با شرحی که خود وی در *آنالوطیکای دوم* در خصوص فهم علمی، یا «اپیستمه» (epistémé)، می‌دهد سازگار کنیم؟^۸ در کتاب اخیر، او بحث می‌کند که فهم علمی، از جهت ساخت، مانند دستگاهی قیاسی^۹ است، یعنی در درون خودش خالی از تناقض و تباین و بر حسب سلسله مراتب مرتب شده است و وابستگی دارد به مبادی نخستین یا اولیاتی^{۱۰} که بدیهی و اساسی است و سایر نتایج حاصله در علم مربوط را تبیین می‌کند. دانشمند آنگاه دارای «اپیستمه» (یا فهم) است که بتواند نشان دهد که مبادی بنیادی تر رشتهٔ او چگونه مبادی کمتر واجد جنبهٔ اساسی را تبیین می‌کنند: به عبارت

۸. گرچه نویسنده واژهٔ یونانی «اپیستمه» را «فهم علمی» (scientific understanding) ترجمه کرده است، ولی با توجه به تفصیلی که بعد راجع به آن می‌دهد، به نظر می‌رسد که لفظ «حکمت» معادل دقیق‌تری برای آن باشد. ابن‌سینا می‌نویسد: «والعلم هو ان يدرك الاشياء التي من شأن العقل الانساني ان يدركها ادراكا لا يلحقه فيها خطأ... فان كان ذلك بالحجج اليقينية والبراهين الحقيقية يسُمى حكما». رجوع کنید به:

A. M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina*, Paris: Brouwer, 1938, p. 88.

ناصر خسرو گوید: بشناس هم این را و هم آن را بحقیقت/حکمت همه این است سوی مردم هشیار. در کشاف اصطلاحات الفنون در تعریف «حکمت» آمده است: «حجت و برهان قطعی که مفید اعتقاد باشد، نه مفید ظن و اقتناع» (ر.ک. لغت‌نامهٔ دهخدا).

9. deductive system

۱۰. first principles. نویسنده اصل اصطلاح را به یونانی نداده است، ولی ارسطو به اینگونه مبادی «آرخای» (archai) می‌گوید. در اصطلاح منطق قدیم، اولیات قضایایی است که عقل برای پذیرفتن آنها به هیچ چیزی جز تصور دو طرف قضیه نیازمند نیست، مانند آنکه «کل بزرگتر از جزء است». ابن‌سینا در نجات می‌نویسد: «الاولیات هی قضایا ومقدمات تحدث فی الانسان من جهة قوته العقلية من غير سبب يوجب التصديق بها الا ذاتها... ومثال ذلك ان الكل اعظم من الجزء... واما التصديق بهذه القضية فهو من جبلته».

دیگر، وقتی بتواند آنچه را می‌داند به‌نحو شایسته تبیین کند.

وقتی که مطلب اینگونه بیان شود، می‌بینیم که توجه ارسطو به «اپیستمه» انسجام نزدیکی با علاقه وی به «فای‌نومنا» پیدا می‌کند تا در بعضی از شروح سنتی که «اپیستمه» در آنها به‌طور گمراه‌کننده «معرفت یقینی»^{۱۱} ترجمه می‌شود و علاقه ارسطو با یقین معرفتی مشتبه می‌گردد. نکته منظور نظر ارسطو این است که ما هنگامی موضوعی را کاملاً می‌فهمیم که صرفاً به‌ردیف کردن یک رشته حقایق اکتفا نکنیم: باید علاوه بر آن بتوانیم نشان دهیم که این حقایق چطور به‌هم ربط پیدا می‌کنند و چگونه حقایقی که کمتر جنبه اساسی دارند از حقایق اساسیتر لازم می‌آیند. فرق مهمی وجود دارد میان دانستن (و به‌کار بستن) فلان اصل و فهمیدن آن. فهمیدن مستلزم آن است که تمامی «فای‌نومنا» [یا نمودهای] مربوط را به‌طور کامل و جامع مورد بررسی قرار دهیم و در دستگاه یا نظامی روشن و سهل‌الفهم مرتب کنیم. این غیر از برنامه‌ای پژوهشی یا تدبیری اکتشافی است. لازم نیست کسی برای اینکه فلان اصل هندسی را بداند و به‌کار ببرد حتماً آن را بفهمد؛ همچنین لازم نیست مثلاً نقش محوری مفاهیم کمی را در عمل بشری شمردن بفهمد تا بتواند بشمرد و بداند که جوابی که می‌دهد درست است. ولی ارسطو معتقد است که اگر کسی مدعی شود که فلان اصل در هندسه یا عمل بشری شمردن را می‌فهمد، باید آماده ارائه توضیح و تبیینی باشد که جایگاه مناسب این اصول را در بافت گسترده‌تر فلان مجموعه شناخت بشری معین کند.

با اینهمه، مبادی نخستین یا اولیات همچنان منشأ اشکال است. سنت متعلق به قرون وسطا به‌ما می‌گوید که هر یک از علوم ارسطویی

۱۱. certain knowledge. یا صرفاً «یقین»، چنانکه مثلاً در مورد برهان گفته می‌شود که مقدمات آن باید «یقینی» باشند.

بر مبادی یا اصولی استوار است که از راه تجربه به هیچ وجه مکشوف نمی‌شود (و به عبارت دیگر، «فای‌نومنا» [یا نمود] نیست)، بلکه با عمل ویژه شهود عقلی^{۱۲} به دریافت آنها موفق می‌شویم. همین داستان همچنین می‌گوید که علاوه بر روش گرد آوردن و تنظیم «فای‌نومنا»، ارسطو در بنیادی‌ترین سطح، از جریان تعقلی یکسره متفاوتی نام می‌برد که فعالیت عقل محض^{۱۳} به طور پیشین^{۱۴} [یعنی مستقل از تجربه و مقدم بر آن] است. گمان بر آن است که این شیوه یگانه شیوه‌ای است که به یاری آن ممکن است شالوده‌ای متین از نظر معرفتی برای هر گونه فهم فراهم آورد.

وقتی نگاه می‌کنیم که ارسطو چگونه بواقع به دفاع از بنیادی‌ترین مبادی یا اصول برمی‌خیزد، می‌بینیم که برداشتی از آنالوطیقا که به آن اشاره کردیم، بلافاصله به اشکال برمی‌خورد. از باب مثال، در فصل چهارم از دفتر چهارم مابعدالطبیعه، او در مقام پاسخ‌گفتن به خصمی برمی‌آید که به صحت و اعتبار «اصل امتناع تناقض»^{۱۵} حمله کرده است (یعنی اصلی که می‌گوید محمولان نقیض^{۱۶} در آن واحد ممکن نیست درباره یک موضوع^{۱۷} صدق کنند [و مثلاً چیزی در آن واحد محال است هم باشد و هم نباشد]). این اصل را ارسطو «محکمر از هر اصلی» می‌خواند. اگر آن داستان قرون وسطایی صحیح بود، می‌بایست منتظر باشیم که در پاسخ به تقاضای خصم، که می‌خواهد او صدق اصل مزبور را به برهان ثابت کند، ارسطو بگوید که نیازی به اثبات آن نداریم، زیرا به واسطه عمل ویژه شهود عقلی به آن معرفت یقینی و پیشین (a priori) داریم. اما او به هیچ روی چنین چیزی اظهار نمی‌کند. می‌گوید که گرچه قادر به اثبات آن اصل به برهان نیستیم زیرا از هر

12. intellectual intuition

13. pure intellect

14. a priori

15. Principle of Non-Contradiction

16. contradictory predicates

17. subject

پیش فرضی در سراسر گفتارهای ما اساسیتر است، اما می توانیم، به قول خودش، به «تبکیّت برهانی»^{۱۸} متوسل شویم: می توانیم به خصم نشان بدهیم که همه گفتارهایش، از جمله سخنانش در انکار اصل مذکور، در واقع بر همین اصل متکی است. ارسطو می گوید نخست باید ببینید که آیا خصم چیزی به شما می گوید یا نه. اگر چیزی نگوید، لازم نیست دیگر نگران او باشید. «مضحک است که در پی گفتن چیزی به کسی باشید که هیچ نمی گوید. چنین کسی، از این حیث، مانند گیاه است.» (مابعدالطبیعه، ۱۵-۱۰۶a). اما اگر چیزی بگوید، یعنی چیزی معین، آنگاه ممکن است به او نشان دهید که وقتی چنین می کند، درست همان اصلی را که به آن می تازد، مفروض می شمارد. زیرا برای اینکه چیز معینی بگوید، باید چیز دیگری را که با آن منافات دارد - یعنی دست کم نقیض آنچه را که به آن تصدیق می کند - مردود بشمارد.

روشن است که هیچ قدر مشترکی میان این پاسخ و داستان حصول

۱۸. *elenctic demonstration*; واژه «تبکیّت» در عربی یعنی نکوهیدن و سرزنش کردن، ساکت کردن، کسی را فرو گرفتن به چوب، بر کسی به حجت چیره شدن. در منطق ارسطویی، «هر قیاسی که نتیجه آن، نقیض وضعی باشد، آن را به اعتبار صاحب آن وضع تبکیّت خوانند»، یعنی «درهم کوفتن و مجاب کردن». «حال اگر قیاس صورت و ماده اش کاملاً صحیح و معتبر باشد، تبکیّت را تبکیّت برهانی می نامند.» به عبارت دیگر، «مواد قیاس چون حق باشد... و صورتش بالذات منتج، آن تبکیّت برهانی بود.» اگر مواد قیاس از «مشهورات» باشد، تبکیّت را «تبکیّت جدلی» می گویند. اگر مواد آن شبیه به حق باشد، تبکیّت را «مغالطه» می خوانند، و اگر شبیه به مشهور باشد، تبکیّت را «مشاغبه» می نامند. (برای تفصیل بیشتر، رجوع کنید به خواجه نصیرالدین طوسی، اساس الاقیاس، تصحیح مدرس رضوی، مقالات هفتم؛ دکتر محمد خوانساری، منطق صوری، جلد دوم، ص ۲۲۶ به بعد؛ محمود شهابی خراسانی، رهبر خود، ص ۳۵۵ به بعد؛ و سایر کتابهای منطق قدیم). اصل تعبیر ارسطو در یونانی در متن مورد بحث *apodeiknunai elenktikhos* است. از سه مترجم عالیقدر انگلیسی و فرانسه (راس و کروان و تریکو)، اولی این اصطلاح را *negative proof* (دلیل یا اثبات منفی) ترجمه کرده است، و دومی و سومی *refutation* (ردّ) تعبیر کرده اند (که از ریشه لغوی زدن و پس راندن در لاتین مشتق می شود و به اعتباری نزدیک به معنای تبکیّت است). خانم نوسباوم آن را دقیق از یونانی برگردانده است و ما نیز از او پیروی کردیم.

یقین از راه شهود عقلی وجود ندارد. جواب ارسطو به طرف، کاملاً محدود به دایره عمل و تجربه انسانی است و هدف از آن، واضح ساختن نقش اساسی این اصل منطقی در همه گفتارهای آدمی، و در آن حتی ادعای هیچ‌گونه یقین محکمتر مطرح نیست. بر طبق این رأی، فهم یکی از اصول اساسی به معنای دید روشنتری نسبت به نقش بنیادی آن اصل در دایره معینی از تجربیات انسانی است، نه قسم ویژه‌ای از دریافت. بدیهی است که این نظر کاملاً با روش حفظ نموده‌ها، در قطعه نقل شده از کتاب اخلاق، سازگار است.

حتی معلوم می‌شود که بهترین شیوه تعبیر متن مورد مناقشه در آنالوطیقا در واقع همین است. کاری که «نوس» (nous) یا بینش عقلی^{۱۹} در فصل نوزدهم از دفتر دوم آنالوطیقای دوم می‌کند این نیست که ما را از دایره تجربه به قلمرو امور مستقل و مقدم بر تجربه (a priori) ببرد؛ این است که به ما بینشی درباره نقش تبیینی مبادی یا اصولی بدهد که از تجربه حاصل کرده‌ایم و همواره به کار می‌برده‌ایم. فهم اصل امتناع تناقض صرفاً بدین معناست که متوجه شویم بدون این اصل قادر به تبادل معنا یا تفهیم و تفهم نمی‌بودیم. راه رسیدن

۱۹. intellectual insight؛ این تعبیر را نویسنده کتاب از سر ناچاری در برابر اصطلاح یونانی «نوس» به کار برده است و ما نیز از باب رعایت امانت همان‌گونه ترجمه کردیم. واژه «نوس» در یونانی به معنای ذهن و خرد است و در اصطلاح به معنای مبدأ یا خرد برین که جهان ماده (یا گیتی) را به قصدی خاص انتظام می‌بخشد. در فلسفه افلاطون، مراد توان بینش شهودی و مستقیم و درک عرفانی است. در فلسفه ارسطو، گاهی غرض حالت انفعالی عقل است (nous pathetikos) و گاهی حالت فعال و سازنده و خلاق عقل (nous poietikos) که مطابق باشد با مدارج عقل در نظر ابن‌سینا و دیگران، از عقل هیولانی تا عقل بالفعل و حتی عقل فعال. در ابن‌سینا در جاهایی (در نجات و اشارات و شفا) واژه «حدس» به معنای شهود عقلی به کار رفته است، از جمله: «الحدس فعل للذهن يستنبط به بذاته الحد الأوسط والذكاء قوت الحدس»؛ «وَأَمَّا الحدس فَأَن يَتَمَثَّلَ الحد الأوسط فِي الذَّهْنِ دَفْعَةً». چند سال پیش، هنگامی که مشغول ترجمه متنی درباره ارسطو بودم، با دوست از دست‌رفته‌ام، شادروان دکتر مهرداد بهار، در خصوص این واژه رایزنی کردم، و او دو واژه از متون مانوی برای برگرداندن آن به من پیشنهاد کرد: یکی واژه پارسی میانه «وَهْمَن» (لفظاً به معنای اندیشه نیک و والا) و دیگری کلمه «منوهمد» از پارسی.

به اینگونه «نوس»، ممارست در همین عالم انسانی و تأمل درباره آن است.

ارسطو به طور خشک و انعطاف ناپذیر مدعی نیست که فهم آدمی نشان می دهد که در هر حوزه ای، نظامی کاملاً خالی از تباین و تناقض و مبتنی بر سلسله مراتب و خودبسنده و مستقل از سایر حوزه های علم و تحقیق وجود دارد. اولاً او از ابتدا انکار می کند که در بعضی حوزه ها، بویژه اخلاق و سیاست، غایت و غرض ما ساختن نظامی قیاسی و مبتنی بر سلسله مراتب است. عدم قطعیت و سیال بودن، به اصطلاح او، «امر عملی» سبب می شود که این قبیل «نظام سازها» مطلب را بیش از حد ساده جلوه دهد. از این گذشته، ارسطو احتمالاً معتقد بوده که دو تعهد یا دو تکلیف حقیقی ممکن است با هم تعارض پیدا کنند و اینگونه تعارض لازم نیست همواره ما را به تجدید نظر در کل نظام وادارد. ناسازگاری و تباین در اعتقادهای ریاضی یا علمی جای اعتراض و اشکال دارد، ولی در زمینه اخلاق چنین نیست. وانگهی، در خود علوم هم، هر چه ارسطو در تفکر از ریاضیات (یعنی الگوی علم در آنالوطیقا) بیشتر متوجه زیست شناسی و اخترشناسی می شود، ظاهراً علاقه اش به ساختن نظامهای مبتنی بر سلسله مراتب کاستی می گیرد، و شاید اساساً بشود گفت که از توقع استقلال [نظامها از یکدیگر] چشم می پوشد. به هر حال، در یکی از رساله های متأخر او به نام درباره جنبش جانوران، به روش و نگرشی «بین رشته ای» در قبال زیست شناسی و کیهان شناسی برمی خوریم که با محدودیتهای وضع شده در آنالوطیقای دوم امکان پذیر نمی بود.

یکی از کامیابیهای فلسفی بزرگ ارسطو که درباره آن چیزی نگفته ایم، تأسیس و پروراندن منطق صوری است. چون ما مسلّم می گیریم که فیلسوف باید با منطق آشنا باشد و، به هر تقدیر،

استدلالاتی شخص خودش را مشمول کند و کاهای دقیق قرار دهد، ممکن است این خدمت ارسطو را با آسانی دست کم بگیریم. اما تا پیش از ارسطو، هیچ‌کس هرگز نکوشیده بود که دربارهٔ صحت و انتاج استدلال شرحی عمومی بدهد. گرچه استدالاتی عقیم تشخیص داده می‌شد و مورد انتقاد بود، اما چون توضیح عمومی در خصوص دلایل این امر وجود نداشت، پی‌بردن به نادرستی و عُقم بمراتب دشوارتر بود.^{۲۰} پیداست که اهل سفسطه نهایت بهره‌برداری را از این وضع می‌کردند و مردم را فریب می‌دادند و فلسفه را به بدنامی می‌کشاندند. شرح جزئیات نتیجه‌گیری قیاسی از حوصلهٔ این کتاب بیرون است، اما بتحقیق می‌توان گفت که آنالوطیقای اول ارسطو کاری سترگ است. در زمینه‌ای که هیچ کاری در گذشته نشده بود، ارسطو صورت امور را به نحوی سامان داد که تا اوایل قرن بیستم هنوز نظام مسلط در منطق بود.

۲۰. قیاسی که بالذات مستلزم نتیجه باشد، «مُنتج» و فعل و اثر آن، «انتاج» نامیده می‌شود. قیاسی که مستلزم نتیجه نباشد «عقیم» است و حالت آن را که مؤدی به نتیجه نمی‌شود «عُقم» می‌خوانند.

مابعدالطبیعه: در جستجوی جوهر

سؤال محوری در نوشته‌های مابعدالطبیعی ارسطو این است که «جوهر^۱ چیست؟» یا «جوهرها چیستند؟» می‌گوید که، به نظر او، مسأله محوری و هدایتگر در سراسر مکتب فلسفی وی چیزی جز همین پرسش نیست. در مابعدالطبیعه (۶-۱۰۲۸b۲) می‌نویسد:

سوالی که بواقع از مدتها پیش شده است و اکنون نیز همیشه می‌شود و همواره مایه سرگردانی است - یعنی این پرسش که موجود^۲ (to on) چیست - سؤال از این است که جوهر (ousia) چیست، زیرا همین است که بعضی می‌گویند از حیث عدد یکی است، و بعضی می‌گویند بیش از یکی است، و بعضی می‌گویند [از جهت عدد]^۳ محدود^۴ است، و دیگران می‌گویند نامحدود.^۵

سؤال عمومی درباره طبیعت^۶ «آنچه هست» برمی‌گردد به (یا معادل است با) سؤال از بخش یا قسم معینی از آنچه هست، یعنی «اوسیا» (ousia) که معمولاً ترجمه می‌شود «جوهر». («اوسیا» صرفاً حاصل

1. substance

2. being

۳. در ترجمه راس و تریکو.

4. limited

5. unlimited

مصدر است از فعل «بودن»^۶. بداهتاً روشن نیست که این سؤال به چه معناست. برای اینکه تصویری حاصل کنیم از این که نظریه ارسطو چه مقصودی دارد و به چه هدفی می‌رسد، باید نخست بکوشیم سؤال او را بهتر بفهمیم، بدین معنا که ببینیم وقتی کسی به جستجوی جوهر یا جوهرها می‌رود، چه را می‌جوید، و چنین جستجویی پاسخگوی کدام مسأله واقعی است که ممکن است خاطر ما را مشغول کند یا گریبانگیرمان شود.

یافتن ریشه‌های ماقبل فلسفی این مسأله دشوار است، زیرا واژه «اوسیا» در مرتبه نخست واژه‌ای ارسطویی است و تاریخچه آنچنان روشنی، خصوصاً به تفکیک از لفظ *to on* یعنی «آنکه هست» [یا «باشنده» یا «موجود»]، در متون فلسفی و غیرفلسفی قبلی ندارد. خوشبختانه ارسطو در بخشهای بعدی دفتر هفتم مابعدالطبیعه چند شاهد از نظریه‌های راجع به «اوسیا» می‌آورد، و می‌گوید که متفکران آقدم یونانی نیز هنگامی که به بیان نظریه‌های بسیار متفاوت خویش درباره طبیعت جهان می‌پرداختند، در واقع همه می‌خواستند به همین پرسش پاسخ دهند. البته هیچ‌یک از این متفکران، به‌استثنای افلاطون، نه هرگز واژه «اوسیا» را به کار برده و نه اظهار کرده که در جستجوی «اوسیا» است. اما پیداست که، به نظر ارسطو، از جهتی می‌توان انگیزه تحقیقاتشان را سؤالی مشترک دانست که او از آن به نام مسأله «اوسیا» یاد می‌کند. پس، پی‌بردن به دلمشغولی مشترک واضعان آن نظریه‌های قدیمتر به ما کمک خواهد کرد که جستجوی ارسطو را بهتر بفهمیم.

شواهدی که ارسطو ذکر می‌کند به نظر بسیار نامتجانس می‌رسد: یکی اعتقاد به وحدت اصل مادی^۷ در طالس^۸ و آناکساگوراس^۹ است؛

۶. *to be*: حاصل مصدر فعل «بودن» در فارسی «هستی» است. پس به این تعبیر، «جوهر» همان «هستی» است.

دیگری کیهانزایی عددی^{۱۰} فیثاغورس^{۱۱}؛ و سومی نظریهٔ مُثُل در افلاطون. منتها اگر توجه کنیم که ارسطو از این نظریه‌ها به عنوان زمینه و پیشینهٔ تحقیقات خویش در اینجا و جاهای دیگر استفاده می‌کند، به دو سؤال بزرگ و دارای ارتباط نزدیک با یکدیگر برمی‌خوریم که محور کارهای متفکران مذکور و خود او به نظر می‌رسد: یکی سؤال از تغییر و تداوم است، و دیگری پرسش دربارهٔ هویت یا همانی^{۱۲}.

فیلسوفان آقدم یونانی در جهان پیرامون خویش دگرگونی مشاهده می‌کردند - چرخهٔ فصلها، زایش و رشد و مرگ موجودات زنده، بخارشدن آب به هنگام گرما و به جای اول بازگشتن آن از هوا - و به این پرسش برانگیخته می‌شدند که چگونه باید دربارهٔ این تغییرات سخن بگویند و سبب این امور را چطور بیان کنند. در اساطیر دیرین به همین بسنده می‌شد که بگویند ارادهٔ متلون و بلهوسانهٔ برخی موجودات شبیه به انسان و نامقید به قوانین عام طبیعت در این کار دخالت دارد.^{۱۳} از سوی دیگر، نخستین دانشمندان در پی تبیینها یا سبب‌گوییهای بودند که هم امور طبیعی در آنها اصل و اساس قرار گیرد و چیزها و

→ ۸. Thales (۶۴۰-۵۴۶ ق.م.)، فیلسوف و ریاضیدان یونانی.

۹. Anaxagoras (۵۰۰-۴۲۸ ق.م.)، فیلسوف یونانی.

10. number cosmogony

۱۱. Pythagoras، فیلسوف و ریاضیدان یونانی قرن ششم پیش از میلاد.

۱۲. identity؛ افضل‌الدین کاشانی در جاودان‌نامه می‌نویسد: «سبب گوهر بودن گوهر را و پاینده دارندهٔ آن هستی را تا منقطع نگردد، هویت خوانند...» (مصنفات، تصحیح مجتبی مینوی و یحیی مهدوی، ص ۲۹۱). ر.ک. همچنین به ابن‌سینا: تفسیر الصمدیه، اشارات، منطق المشرقین، رساله فی العشق، شفا، نجات؛ مثلاً «کل ماکان وجوده من غیره فخصوصیه وجوده من علته وذلك هو الهویه» (صمدیه)؛ «فکل شیء تحمل علیه امور مختلفه المفهومات فله اشیاء... مقترنه بها اما اجزاء من هویتة وماهیته وحقیقتة واما لوازم او عوارض لها» (منطق). واژهٔ «انیت» نیز اینجا جالب نظر است. سنایی می‌گوید: دست کسی بر نرسد به شاخ هویت او/تا رگ انیت او ز بیخ و بن برنکنی. ابن‌سینا می‌فرماید: «... تسلیم انیتة وماهیته فقط فال موضوع الاول لهذا العلم هو الموجود بما هو موجود» (شفا)؛ «کل ذاتی لایدلُ بوجه علی ماهیه الشیء فهو دالٌ علی الانیتة» (شفا). در تعریفات جرجانی نیز (به نقل از لغت‌نامهٔ دهخدا) آمده است که «انیت تحقق وجود عین است از جهت رتبهٔ ذاتی».

۱۳. یعنی ایزدان اساطیری.

ذوات غیر تجربی را در ساختشان راه نباشد، و هم قانونار^{۱۴} باشند و به قضیه سرگشتگی آور طبیعت نوعی نظم روشن و قابل فهم بدهند. برای رسیدن به مقصود، این دسته از حکما بناچار با چند سؤال متمایز روبرو بودند که خود نیز همیشه میان آنها بوضوح تمیز نمی گذاشتند. نخست، می بایست از خود بپرسند که چه قسم موجودها یا چیزهایی در دنیا موضوع^{۱۵} یا محل^{۱۶} اولیه تغییر قرار می گیرند و، به عبارت دیگر، رشد و صیوریت یا شدن به چه قسم ذوات ماندگار عارض می شود؟ در هر شرح منسجمی درباره تغییر و تبدل، شرط اول بظاهر این است که بتوانیم چیزی بنیادی را از دوروبرش سوا کنیم و هویتش را تشخیص دهیم که «موضوع» یا «زیرنهاد» (یا، به تعبیر ارسطو، «هوپوکیمنون» hupokeimenon) تغییر است: یعنی چیزی که در سراسر مدت تغییر، خودش همان که هست می ماند. افلاطون در رساله ثئی تتوس^{۱۷} از هراکلیتی ها^{۱۸} انتقاد می کند که گفته می شود معتقدند به اینکه همه چیز همیشه از همه جهات در دگرگونی است.

14. lawlike

15. subject

۱۶. substrate؛ این واژه را بعضی از مترجمان متأخر «فرولايه» و «زیرلايه» و مانند آن ترجمه کرده اند که تعبیری تحت اللفظ و غیراصطلاحی است. معادل یونانی آن، hupokeimenon، در مواضع بسیار در آثار ارسطو به معنای «هیولا» به کار می رود که، به اصطلاح فلاسفه ما، «محل» نیازمند حال» است برای صورت، یا به معنای «جوهر» (substance) استعمال می شود که «محل» بی نیاز از حال» است برای عَرَض (attribute) و به آن موضوع هم می گویند (subject)، یا به معنای «حامل» یا «موضوع» در منطق است (subject) که محمول (predicate) بر آن بار می شود (کاربرد «موضوع» به دو معنای اخیر صرفاً به اشتراک لفظی است). این سبب می نویسد: «الاثبات فی الحقیقه ان یحکم بوجود محمول لحامل مثل قولك زید کاتب» (منطق المشرقیین)؛ «الموضوع بالحقیه هو الذی یقیمهما وهو قائم بنفسه» (شفا)؛ «الموضوع یعنی به ماصار بنفسه ونوعیه قائما...» (شفا)؛ در بحث از نفس ناطقه می فرماید: «محل المعقولات» (نجات و شفا)؛ به معنای جوهر: «محلّاً متقوماً بنفسه...» (حدود)؛ «نقول ان الاجسام الطبیعیه مرکبه عن ماده هي محلّ وصورة هي حال فيه» و «فان الثابت والمستفید لذلك یسمی محللاً والاخر یسمی حالاً» (نجات).

17. Theaetetus

۱۸. Heracliteans، یعنی پیروان هراکلیتوس، فیلسوف یونانی پیش از سقراط، که همه چیز را پیوسته در دگرگونی می دانست و می گفت که دوام و پایداری وجود ندارد.

افلاطون گوشزد می‌سازد که کسی که چنین بگوید، هرگونه گفتار منسجم دربارهٔ دگرگونی، از جمله نظریهٔ خودش را، در ردیف محالات درمی‌آورد. تا چیزی را که دگرگونی به آن تعلق می‌گیرد ولی خودش دگرگون نشده می‌ماند مشخص نکنیم، اساساً موضوعی برای سخن گفتن راجع به دگرگونی نخواهیم داشت و نخواهیم توانست چیزی بگوییم — مگر اینکه، به قول افلاطون، احياناً بگوییم «حتی نه چنین، آن هم اگر به طور نامشخص و مبهم گفته شود»^{۱۹} (ثای‌توس، ۱۸۳b). جستجوی جوهر بعضاً مساوی با جستجوی اساسی‌ترین شالوده‌ها یا «محلها»ست، یعنی ذوات پایداری که اساس گفتار ما را در باب دگرگونی تشکیل دهند. به عقیدهٔ ارسطو، این سؤال، دست کم در ابتدا، باید از چند سؤال دیگری که ممکن است دربارهٔ تغییر به میان آید تفکیک شود: یعنی سؤال در خصوص اینکه تغییر در جوهرهای طبیعی از نظر فیزیولوژیک چگونه روی می‌دهد؛ و همچنین پرسش در باب الگوهای مختلف تبیین یا سبب‌گویی که ممکن است هر یک جانشین دیگری شوند، مانند اینکه آیا، در بحث از رشد و حرکت موجودات زنده، سبب‌گویی با توسل به علت فاعلی^{۲۰} مرجح است یا علت غایی^{۲۱}. اما به نظر می‌رسد که پیش از این سؤالات، باید به مسألهٔ

۱۹. متأسفانه خانم نوسباوم در گزینش این جمله حسن انتخاب نشان نداده است، چون خود عبارت به این صورت بسیار مبهم است. برای روشن شدن ذهن خوانندگان عین کلام سقراط را در ثای‌توس از چند جملهٔ پیش می‌آوریم: سقراط: ... خوب، پس روشن شد که اگر همه چیز در دگرگونی باشد، هر پاسخی که به هر پرسشی داده شود متساویا درست است. می‌توانی بگویی فلان چیز چنین است و چنین نیست — یا، اگر ترجیح بدهی ...، چنین «می‌شود»... البته توجه داری که گرچه من الفاظ «چنین» و «نه چنین» را به کار بردم، ولی حق نداریم بگوییم «چنین»، زیرا آنچه «چنین» است، از دگرگونی باز می‌ماند — و حتی «نه چنین» هم نخواهد بود، چون در «نه چنین» هم دگرگونی نیست. باید گویش جدیدی برای طرفداران این نظریه وضع شود، چرا که، در حالت کنونی، هیچ جمله‌ای ندارند که با قضیهٔ اساسی مورد نظرشان سازگار درآید — مگر احياناً این عبارت که: «نه حتی نه چنین»... الی آخر.

«موضوع» یا «زیرنهاد» بپردازیم، زیرا تا ندانیم که آنچه دستخوش تغییر می‌شود چیست، نمی‌توانیم توضیحات مختلف درباره تحول و تکامل آن‌را با هم بسنجیم و ساختار فیزیکی ملموسش را بررسی کنیم.

دومین سؤال عمده، از نظر بیان دشوارتر است، ولی باز یکی از بخشهای عمیق پرسشهای ماقبل فلسفی یونانیان و خود ما درباره جهان است. به این سؤال ارسطو می‌گوید سؤال «ماهو»^{۲۲} یا «آن چیست». فرض کنید من درباره چیز خاصی در تجربیاتم، مثلاً سقراط، بیندیشم. حس می‌کنم که برای پیگیری کنجکاویم درباره این مخلوق، باید پاسخی به این سؤال بیابم که «این چیست؟» می‌خواهم بدانم که این فرد چه چیزی دارد که او را این فردی می‌کند که هست: یعنی چه چیزی مرا قادر به این می‌سازد که وقتی بعد هم به او برمی‌خورم، باز تشخیص بدهم که این همان فردی است که قبلاً دیده‌ام. در واقع به نظر می‌رسد که چیزی که می‌خواهم، تفکیک خاصیت‌های فرد مشاهده‌شده به دو دسته است: یکی خاصیت‌های اتفاقی که ربطی به این ندارند که این فرد سقراط است یا نیست (مثلاً رنگ‌پریدگی که اگر سقراط زیر آفتاب رنگش تیره شود، از بین خواهد رفت بی آنکه سبب شود که او دیگر همان فردی نباشد که بود)؛ دیگری خاصیت‌هایی که زائل‌شدنشان به معنای پایان کار این فرد خاص خواهد بود. سؤال من این است که سقراط تا زمانی که به عنوان همان فرد به هستی ادامه می‌دهد، باید چه ویژگی‌هایی داشته باشد؟ به عبارت دیگر، سقراط حقیقتاً چیست؟ در میان این آمیزه‌ای که به چشم ما می‌آید، سقراط حقیقی چیست؟ در مورد آدمیان، این پرسش حائز اهمیت ویژه است، زیرا با مسائل پیچیده‌ای در اخلاق و سیاست، مانند تشخیص مرگ و درمان

اشخاص بشدت علیل، ربط پیدا می‌کند^{۲۳}. هر پاسخ کافی و مفصلی به این پرسش باید حاوی جدیدترین افکار ما در باب بقای شخص و عضویت او در نوع بشر باشد.

این دو سؤال (که ارسطو چند جا بین آنها تمیز می‌گذارد) پیداست که سخت به یکدیگر گره خورده‌اند. هر نظریه کافی و وافی درباره دگرگونی باید چیزهایی را در مقام «موضوع» یا «زیرنهاد» برگزیند که نه تنها بنسبت پایدارند، بلکه معین و متمایز نیز هستند: چیزهایی که بتوان هویتشان را تشخیص داد و اوصافشان را برشمرد. تا چیزی را برنگزینیم و از پیرامونش متمایز نکنیم و سخنی درباره اینکه چیست نگوییم، نمی‌توانیم آن را اساس تبیین یا سبب‌گویی قرار دهیم. از سوی دیگر، وقتی که می‌پرسیم فلان فرد خاص - فی‌المثل سقراط - چیست، یکی از سؤالهایی که می‌کنیم در واقع این است که سقراط (به عنوان «محل» یا «زیرنهاد») ممکن است دستخوش چه دگرگونی‌هایی شود و باز همان فردی بماند که هست؟ چه چیزی در او باید ثابت بماند در حالی که دیگر خاصیتها یا صفاتش ممکن است پدید بیایند یا زائل شوند؟ پس، هر جوابی که برای پاسخ‌گویی به نخستین پرسش کافی نباشد، برای دومی هم نیست.

به نظر ارسطو، همه دانشمندان طبیعت‌شناس به خطا رفتند زیرا معتقد بودند که سؤال «ماهو» در مورد موجودهای طبیعی برابر است با این پرسش که این چیز «از چه ساخته شده؟»، و فهرستی از اجزای مادی سازنده هر چیز خاصی برای شناخت هویت یا طبیعت آن کافی است. ارسطو ریشه این اعتقاد را توجه شدید آن حکما به تبیین دگرگونی می‌داند. ایشان بر این عقیده بودند که دگرگونی نیازمند

۲۳. از آن رو نویسنده می‌گوید «اشخاص بشدت علیل» که کسی ممکن است مدعی شود که اینگونه اشخاص یا افرادی که بعضی از اعضای بدن خویش را از دست بدهند، دیگر همان نیستند که قبلاً بودند و حتی بشر محسوب نمی‌شوند.

«موضوعی» است [که بر آن عارض شود]، و این «موضوع» باید پایدارترین یا ثابت‌ترین چیزی باشد که بتوان یافت، و چون می‌دیدند که جوهرهایی مانند انسان و اسب می‌میرند و خمیرهٔ مادی می‌ماند، و پس از مرگ شخص (مثلاً سقراط) باز مشتی گوشت و خون و استخوان (یا به تعبیر ابتدایی‌تر، عناصر خاک و هوا و آتش و آب) باقی است، شتابزده نتیجه گرفتند که پس لاجرم ماده باید محل اولیهٔ دگرگونی و، بنابراین، طبیعت اساسی چیزها باشد. اگر کسی دربارهٔ هویت چیزی می‌پرسید، سؤال او حمل بر این می‌شد که باید فهرستی داد از موادی که پیش از آن وجود داشته است و اکنون اجزاء مرکبهٔ آن است و در آینده پس از رخت‌برستن آن نیز باقی خواهد ماند. به نوشتهٔ ارسطو در مابعدالطبیعه (۱۳ – ۹۸۳b۶):

بیشتر نخستین فیلسوفان می‌پنداشتند که تنها اصلهای دارای طبیعت ماده^{۲۴} اصلهای همهٔ چیزهاست. آنچه چیزها [از آن درست شده‌اند و]^{۲۵} نخست از آن پدید می‌آیند و سرانجام تباه می‌شوند و به آن برمی‌گردند، در حالی که جوهر^{۲۶} به‌رغم دگرگونی تعیناتش باقی می‌ماند، این چیز به اعتقاد ایشان اُسْتُطُقْس^{۲۷} و اصل موجودات است. بنابراین، آنان تصور می‌کردند که هیچ چیزی هرگز هست یا نیست نمی‌شود، زیرا این قسم طبیعت [یا وجود] همیشه باقی است.

۲۴. تریکو در حاشیهٔ ترجمهٔ فرانسهٔ به اقتباس از راس متذکر می‌شود که اینجا مقصود خود ماده نیست چون مادهٔ محض (یا هیولا) هنوز تعین نیافته است؛ منظور چیزهایی است دارای طبیعت یا ماهیت ماده، یعنی عناصر چهارگانه که هیولا در آنها صورت پیدا کرده است.

۲۵. این عبارت در ترجمهٔ خانم نوسباوم از قلم افتاده است.

۲۶. در همهٔ ترجمه‌ها «جوهر»؛ در ترجمهٔ خانم نوسباوم «هستی». ولی چنانکه قبلاً در متن دیدیم این هر دو در یونانی یکی است.

۲۷. به یونانی «استوی‌خِیون» (stoicheion) که مترجمان عرب زبان آن را به «اُسْتُطُقْس» تعریب کرده‌اند.

پس می‌بینیم که عقیدهٔ مادیون دربارهٔ همانی و سبب‌گویی به‌چه ضد و نقیض‌گویی‌هایی می‌انجامد. اگر جوهرها چیزی غیر از اجزای سازندهٔ خود نیستند (و همان اجزائند)، پس تا هنگامی که سرجمع اصلهای دارای طبیعت ماده یا خمیرهٔ مادی ثابت بماند هیچ جوهری به معنای حقیقی هرگز تباه و نابود نمی‌شود. در این شرح و توضیح نمی‌توان قائل به تمایزی شد که در گفتار و کردار ما دارای جنبهٔ بنیادی است: یعنی فرق میان دگرگونی خاصیتها (یا به اصطلاح ارسطو «آلوئوسیس» (alloiosis) [= دگرگونی کیفی]) و هست شدن و نیست شدن واقعی؛ فرق میان تغییری که سقراط می‌کند وقتی که زیر آفتاب رنگش تیره می‌شود و تغییری که در جهان روی می‌دهد وقتی که سقراط به دنیا می‌آید یا می‌میرد. ارسطو مصرانه می‌گوید که در هر نظریهٔ خوب دربارهٔ دگرگونی، این فرق باید یکی از خاستگاهها باشد و حفظ شود و اهمیتش نمایان گردد.

پاسخهای افلاطونیان به دو پرسش ما از جهت دیگری عجیب است. در نظریهٔ مُثُل گرایش به این است که هر موجود زنده — مثلاً سقراط — را مخلوطی از مصادیق مُثُل مختلف بشمارند که در آن هیچ مصداقی از حیث تعیین هویت فرد و تبیین آنچه بر او می‌گذرد، جنبهٔ بنیادپتری از سایر مصداقها ندارد. هر چیزی که در مورد سقراط صادق است یا صادق می‌شود، سببش بهره‌مندی^{۲۸} وی از فلان مثال^{۲۹} است یا بهره‌مند شدن او از آن. سقراط انسان است به واسطهٔ بهره‌مندی او از مثال انسانیت؛ سفید است به واسطهٔ بهره‌مندی از مثال سفیدی؛ عادل است به واسطهٔ بهره‌مندی از مثال عدل. ولی در این میانه، خود سقراط کجاست؟ هرگز بوضوح گفته نمی‌شود. یکی از اشکالها

۲۸. participation یا «مشارکت».

۲۹. form، لفظاً به معنای «صورت»، ولی در افلاطون همان «ایده» یا «مثال» که جمعی مُثُل است.

روشن نبودن مفهوم «بهره مندی» است که هیچ‌گاه توضیح کامل درباره آن داده نمی‌شود. اشکال جدی دیگر این است که به هیچ مثالی جایگاه ویژه‌ای برای تعیین هویت فرد تعلق نمی‌گیرد. بنابراین، معلوم نیست که سقراط به عنوان «موضوع» [تغییر] ممکن است دستخوش چه دگرگونی‌هایی شود و باز همان فردی که بوده باقی بماند. اگر رنگ سفیدش زائل شود، باز هم سقراط خواهد بود؟ عدالتش چطور؟ آدمیتش چطور؟ در برابر این سؤال‌های درست - سؤال‌هایی که کردار عادی ما به منظور تشخیص هویت فرد جوابی به آنها می‌دهد که باید بوضوح ثبت و ضبط شود - افلاطون چیزی نمی‌گوید. در رساله فایدون^{۲۰} پاسخی می‌دهد که چیزی به اطلاع ما نمی‌افزاید و می‌گوید من تا هنگامی زنده‌ام که مثال زندگی در من مصداق داشته باشد و نه بیشتر. اما هرگز گفته نمی‌شود که رابطه مثال زندگی (یا زنده بودن فلان فرد بشری خاص) با سفیدی یا آدمیت یا عدالت چه ممکن است باشد. حتی در ثای تتوس در قطعه‌ای که بیشتر درباره آن بحث کردیم، افلاطون فقط مصرانه می‌گوید که در هر موردی از دگرگونی، باید چیز پایدار و ثابتی باشد که دگرگونی به آن تعلق بگیرد؛ دیگر از این حد جلوتر نمی‌رود که پرسد آیا ذوات ثابت و پایداری وجود دارند که نقش این «موضوع» یا «زیر نهاد» را به طرزی ویژه در گفتار و کردار ما به عهده بگیرند؟

چنین بود وضعی که ارسطو با آن روبرو بود. اکنون به تفصیل بیشتر می‌پردازیم به تعقیب مساعی او برای اصلاح آن وضع و پروراندن نظریه‌هایی که حق دگرگونی و هویت افراد یا امور جزئی^{۲۱} را در قبال پیچیدگی کردار انسانی به نحو کافیترا ادا کنند.

چنانکه دیدیم، پیشینیان ارسطو، اعم از افلاطونیان یا مادیون،

فرقی را که ما معمولاً بین جوهرها و خاصیتها [یا اعراض] و همچنین میان دگرگونی جوهری و دگرگونی کیفی یا «استحاله» می‌گذاریم، مغشوش کردند. بنابراین، نخستین گام ارسطو به منظور تأسیس نظریه‌ای در باب هویت چیزهای پایدار، بازگردانیدن فرق مذکور و پژوهش در آن است. در قاطیغوریاس یا مقولات که نوشته‌ای فشرده و احتمالاً از آثار قدیمتر ارسطو است، دستگاه رده‌بندی پیچیده‌ای ایجاد و پرورانده می‌شود تا به یاری آن ببینیم که در رده‌بندی و تشخیص امور جزئی مورد تجربه، آنچه ممکن است تصورات مربوط به نوع^{۳۲} یا جوهر خوانده شود، نقشی محوری ایفا می‌کند. نخست ارسطو به تمایزی چهارگانه قائل می‌شود در خصوص «چیزهایی که هستند» [یا موجودات]. این تمایز دربرگیرنده تمایز بعدی بسیار معروفی است بین «مقولات»^{۳۳} که می‌توان آنها را پاسخهایی دانست به سایر اقسام سؤالهایی که ممکن است درباره هر فرد یا امر جزئی مورد تجربه طرح کرد. (این ده مقوله عبارتند از جوهر و کم و کیف و اضافه و این و متی و وضع و ملک و فعل و انفعال^{۳۴}). تمایز چهارگانه

32. species

33. categories

۳۴. این اسما همه عربی است و از قدیم مصطلح منطقیان اسلامی بوده است. نامهایی که ابن سینا در دانشنامه علایی به فارسی بر این مقولات (به استثنای دو تا) گذاشته چنین است: جوهر، چندی، چگونگی، اضافه، کجایی، کی، نهاد، داشت، کنش، گئیدن. بهترین و ساده‌ترین توضیحها را ارسطو خود در قاطیغوریاس درباره مقولات دهگانه داده است. می‌نویسد: «برای اینکه از آنچه مقصود دارم اجمالی به دست داده باشم، مثال جوهر، «انسان» یا «اسب» است؛ مثال کم، «به طول دو ذراع» یا «به درازای سه ذراع»؛ مثال کیف، صفاتی از قبیل «سفید» یا «بأسود». «دو برابر» و «نیم» و «بزرگتر» تحت مقوله اضافه قرار می‌گیرند؛ «در بازار» و «در لویون» تحت مقوله این؛ و «دیروز» و «پارسا» زیر مقوله متی. «دراز کشیده» و «نشسته» الفاظی است حاکی از وضع؛ «گفتش پوشیده» و «مسلح» ملک را می‌رساند؛ «نشتزدن» و «سوزاندن [زخم]» حکایت از انفعال» (Aristotle, Categories, 1b 27-2a 4.)

شادروان حسن وثوق (وثوق الدوله) این تقسیمات را اینگونه به نظم درآورده است:

موجود منقسم به دو قسم است نزد عقل یا واجب الوجود و یا ممکن الوجود
ممكن بود دو قسم که جوهر شد و عرض جوهر به پنج قسم شود خواننده در حدود

ذکر شده به این کار می خورد که جوهر را از همه مقولات دیگر، و جزیی را از کلی^{۳۵}، در هر مقوله جدا کند:

۱. چیزهای مقول یا محمول بر موضوع، اما نه [موجود] در موضوع (نام بر طبق نامگذاری ارسطو: «جوهرهای ثانی»^{۳۶}؛ مثلاً انسان، اسب).

۲. چیزهای [موجود] در موضوع، ولی نه مقول یا محمول بر موضوع (امور جزئی در مقولات غیر جوهر؛ مثلاً این دانش خاص دستور زبان، این سفید خاص).

۳. چیزهای هم [موجود] در موضوع و هم مقول یا محمول بر موضوع (امور غیر جزئی در مقولات غیر جوهر؛ مثلاً دانش، رنگ).

۴. چیزهای نه [موجود] در موضوع و نه مقول یا محمول بر موضوع («جوهرهای اولی»^{۳۷} در ارسطو؛ مثلاً این انسان، این اسب).^{۳۸}

پس نفس و عقل، این همه را یاد گیر زود در حال نظم جوهر عقلم به من نمود پس ملک و فعل و یتفعل این بایدت شنود نه گشت کم یکی، نه بر آنها یکی فزود کاو بوده خود همیشه و جز او کسی نبود (دیوان وثوق، تهران، ۱۳۶۳، صص ۴۸-۴۷)

جسم و دو جزو آن که هیولا و صورت است نه گشت قسمهای عرض این مقوله را کم است کیف و آیین و متنی و مضاف و وضع اجناس کائنات مقولات عشر شد پس واجب الوجود از آن ده منزله است

35. general or universal

۳۶. secondary substance: حکمای ما نوع را جوهر ثانی و جنس را جوهر ثالث می نامیده اند. طوسی پس از باز نمودن اقسام پنجگانه جوهر، می افزاید: «و این هر پنج یا جزوی باشند: یعنی اشخاص و آن را جواهر اولی خوانند، یا کلی باشند: یعنی انواع و اجناس و آن را جواهر ثانی و ثالثه خوانند» (اساس الاقباس، ص ۳۸)

37. primary substance

۳۸. طوسی می نویسد: «... چیزها از چهار گونه خالی نباشد: یا هم موجود در موضوع و هم مقول بر موضوع باشد، و آن اعراض کلی بود. و یا نه موجود در موضوع و نه مقول بر موضوع بود، و آن جواهر جزوی باشد. و یا موجود در موضوع بود، و مقول بر موضوع نبود، و آن اعراض جزوی بود. و یا موجود در موضوع نبود، و مقول بر موضوع بود، و آن جواهر کلی باشد.» (اساس الاقباس، صص ۳۷-۳۶).

تا اینجا مطلب قدری غامض است. انگیزه واقعی قول به این تمایز بعد آشکار می شود که ارسطو می پردازد به توضیح نقش مفاهیم کلی در رده بندی و اهمیت محوری «جوهر اولی» و «جوهر ثانی» در هر پاسخ شایسته به سؤال ما از دگرگونی و همانی. مقصود از فرق گذاشتن بین اینکه چیزی «مقول یا محمول» بر موضوع یا «در» آن [موجود] باشد، بظاهر به قرار ذیل است. این دو جمله را در نظر بگیرید: «سقراط انسان است» و «سقراط سرخ است». در فلسفه افلاطونی، چنانکه دیدیم، فرق بارزی میان این دو گذاشته نمی شد، و وضعی که در هر یک وصف شده به طرز کاملاً متقارن و در چارچوب بهره مندی از مثال انسانیت و سرخی مورد تحلیل قرار می گرفت. فرض کنیم سقراط اینها همه را، یعنی آدمیت و سرخی و غیره را، در خود داشته باشد. مشکل، چنانکه ملاحظه کردیم، این است که بعد بظاهر هیچ راهی برای فهم این امر نداریم که به سقراط چگونه شخصیت و فردیت بدهیم و هویت خودش را چطور مشخص کنیم. افلاطونیان او را صرفاً ظرفی برای خاصیتها [یا اعراض] تصور می کنند؛ اما به هیچ وجه روشن نیست که چگونه باید به یک ظرف محض تشخص و تعیین بدهیم و ببینیم در زمان و مکان کجاست، حال آنکه این درست همان کاری است که در واقع می کنیم، و هر نظریه ای در باب جوهر باید بازتاب و نشانگر این امر باشد. نظریه مادیون هم آنچنان تفاوتی ندارد، زیرا ایشان سقراط را مجموعه ای از حالات و وجوه خمیره های زیربنایی مادی تصور می کنند و سپس از ما می خواهند که به آن تشخص و تعیین بدهیم و موقعیتش را در زمان و مکان معین کنیم.

ژرف بینی اساسی ارسطو در این است که می گوید ما نه به ظرف محض تشخص و تعیین می دهیم و نه به ماده بحث و بسیط خالی از هرگونه ویژگی. گفتار ما درباره جهان و تجربیاتمان از آن، در اساس

مبتنی بر قسمی رده‌بندی است که بر طبق تصورات جوهری، مانند انسان و سنگ و اسب و درخت، صورت می‌گیرد. سقراط را فقط هنگامی موضوع سخن و موضوع تغییر قرار می‌دهیم که به‌عنوان یک انسان برگزیده باشیم (واژه یونانی «هوپوکیمنون» هم به معنای «نهاد» یا «مسندالیه» در دستور زبان [و «موضوع» در منطق] است و هم «زیرنهاد» یا «محل» برای دگرگونی [و «موضوع» برای عروض أعراض]). فقط تحت اینگونه تصورات نوعی، هویت افراد یا امور جزئی را می‌شناسیم و بازمی‌شناسیم و آنها را می‌شمریم و از پیرامونشان سوا می‌کنیم. پرسشهایی از این قبیل که «چند تا؟» و «آیا این همان است که...» باید به نسبت با اینگونه تصوراتِ دربرگیرنده طرح شوند. این سؤال که «چند تا چیز در این اتاق است؟» پاسخ مشخص نخواهد داشت تا هنگامی که پرسشهای مشخصی مانند «چند انسان؟»، «چند اسب؟»، «چند میز؟» جانشین آن نشوند. همین‌طور، وقتی که با عطف به چیزی در تجربیاتمان، می‌پرسیم «ماهو؟» [یا «این چیست؟»] اگر پاسخ دهیم «یک فرد آدمی» بهتر است از اینکه بگوییم «یک چیز سفید» یا «چیزی به بلندی یک متر و شصت و پنج سانتیمتر»، زیرا پاسخ نخست راههای درخور اعتمادتری برای تعیین موقعیت سقراط در زمان و جوابگویی به سؤالات مربوط به هویت او در اختیار ما می‌گذارد. ارسطو این معنا را چنین بیان می‌کند که جوهرهای ثانی، مانند «انسان» و «اسب»، «هستی [جوهرهای اولی] را آشکار می‌سازند» (مقولات، ۲۸۳۰). رنگ و قامت سقراط ممکن است تغییر کنند، ولی خود او «از حیث عدد همان یکی» می‌ماند؛ نمی‌تواند دیگر انسان نباشد و باز همان یکی بماند. بنابراین، آنچه به ما می‌گوید که سقراط بحقیقت چیست، آدمیت اوست، نه

رنگ او. ۳۹

ارسطو نه تنها می‌گوید که تصور جوهرهای ثانی در تعین و تشخیص دادن به جوهرهای جزئی^{۴۰}، از قبیل سقراط و این اسب، و گفتار ما درباره آنها، نقش محوری دارد، بلکه همچنین می‌خواهد متوجهمان کند که اساسیترین موضوع گفتار ما و «محل» یا «زیرنهاد» هرگونه دگرگونی همان جوهرهای جزئی است که تحت مفهوم جوهر مشخص می‌شود. چنین نیست که یک تکه رنگ سفید را بگیریم و موقعیتش را در زمان و در طول دگرگونی تعیین کنیم یا بتوانیم دست به این کار بزنیم. کلیات متعلق به مقولات غیرجوهری، در رده‌بندی نقش محدود دارند. سفید را به عنوان رنگ رده‌بندی می‌کنیم، و این راهی برای پاسخ گفتن به سؤال «ماهو؟» در خصوص یک تکه رنگ سفید خاص در اختیار ما می‌گذارد. اما این پاسخ خودبسته و قائم بنفس نیست. سفید در گفتار و تجربیات ما همیشه صفت فلان یا بهمان جوهر است، و توانایی ما برای تعین و تشخیص دادن به آن و سایر چیزهای غیرجوهری، وابسته به توانایی قبلی ما برای تعین و تشخیص دادن به جوهرهاست. به نوشته ارسطو (مقولات، ۴a10 به بعد):

چنین می‌نماید که ویژگی جوهر این است که از حیث عدد همان یکی است ولی می‌تواند پذیرنده اعداد باشد. مثلاً، همان یک رنگ، نمی‌تواند هم تیره باشد و هم روشن... ولی یک فرد

۳۹. افضل‌الدین کاشانی در «منهاج‌مبین» می‌نویسد: «چون معانی بسیار بترکیب یکی شوند و از دیگر معانی جدا شوند آن معنی را اجزای بسیار بود، و بعضی از آن اجزای اصلی باشند، و هویت وی از آن اجزای پیاپی بود، و بعضی از آن اجزای اصلی باشند، بلکه آرایش هستیش باشند، چون جسم و تغذی و نامی و گویا و حساس که اجزای معنی مردم باشند، و هویت و مردم‌بودن از آن پیاپی بود، و دیگر خوب و خوشخوی و راست‌قامت که آرایش و زیادات باشند بر هویت مردم، که مردم مردم بود هرچند که ناخوب بود یا بدخوی.» (مصنفات، ص ۴۸۲).

انسانی، گرچه همان یکی است، گاهی رنگش روشن می شود و گاهی تیره، گاهی گرم است و گاهی سرد، گاهی کم مایه می شود و گاه ستودنی.

تغییر خاصیت یا دگرگونی کیفی قابل توضیح منسجم نخواهد بود مگر آنرا به جوهری زیربنایی نسبت دهیم که مشخص آن، تصور جوهری متناسب با آن باشد.

در مقولات، ارسطو چیزی در باب کون و فساد یا هست شدن و تباهی جوهرها نمی گوید. فقط نشان می دهد که جوهر در تبیین سایر اقسام دگرگونی دارای نقش بنیادی است. اما تا درباره، به قول او، «هست شدن ساده»^{۴۱} بحث نشود، شق بدیلی که او به جای نظریات مادیون می آورد ناقص و ناتمام خواهد ماند. چنانکه دیدیم، دانشمندان قدیمتر ادعا می کردند که «زیرنهاد» یا «موضوع» بنیادی دگرگونی، ماده است، به این دلیل که آنچه پس از کون و فساد جوهرهای جزئی بر جای می ماند ماده است. قدرت بزرگ نوشته های ارسطو درباره دگرگونی این است که او نخست این موضع را کاملاً برمی رسد و قدرت آنرا نشان می دهد و سپس گوشزد می کند که بنا به چه ملاحظاتی باید آنرا رد کنیم. در دفتر اول طبیعت [یا فیزیک] و در کون و فساد، به بیان فرقی می پردازد که ما بدهاتاً بین «استحاله»^{۴۲} یا دگرگونی کیفی (alloiosis) و «تکون» یا هست شدن (genesis) یا دگرگونی جوهری می گذاریم^{۴۳}، و چنانکه عادت اوست، این کار را با خاطر نشان ساختن ویژگیهای سخنان ما درباره دگرگونی می کند و بعد

41. simple coming-to-be

42. alteration

۴۳. ابن سینا نیز به پیروی از ارسطو، بوضوح چنین فرقی می گذارد. می نویسد: «هذا التبدل فی الاعراض لیس بکون وفساد بل هو استحالة او نمو او نقلة او غیر ذلك» (نجات)؛ و «الحركة التي من کیف الی کیف تسمى استحالة مثل الايضاض والاسوداد» (عیون الحکمة).

می‌پردازد به نشان دادن اهمیت تمایزاتی که در گفتار بدانها قائل می‌شویم (رجوع کنید بویژه به فصل هفتم از دفتر اول طبیعت). ارسطو (بخصوص در فصلهای هفتم و هشتم از دفتر اول طبیعت، و در فصل سوم از دفتر هفتم مابعدالطبیعه) می‌پذیرد که اگر کسی جستجو برای یافتن جوهر را در مرتبه نخست جستجویی برای یافتن «موضوع» یا «زیرنهاد»ی پایدار و پیوسته بینگارد، ممکن است بپندارد که جوهرهای اولی چیزی جز اصلها یا خمیره مادی نیستند. ولی در ادامه بحث می‌گوید که فیلسوف طبیعی نباید در برابر این پندار تسلیم شود، «زیرا جدایی‌پذیری و این چیز معین بودن به نظر می‌رسد اعراضی بویژه متعلق به جوهر باشند» (مابعدالطبیعه، ۲۸-۲۷a ۱۰۲۹). مطلب این است که در هر توضیح و تبیین برآستی روشنی درباره دگرگونی، باید دگرگونی را به چیزی نسبت دهیم یا عارض بدانیم که معین است و می‌توان آنرا از پیرامونش سوا کرد و نشانه زد و تشخیص داد و بعدها هم باز تشخیص داد که همان است. خمیره مادی، حتی هنگامی که به توده‌ها و «گپه»های مختلف تقسیم شود، باز دارای تعیین کافی نیست و از لحاظ اینکه بدانیم همان است که بوده و پایدار مانده است، معیار آنچنان روشنی ندارد که بتواند نقش مورد نظر را ایفا کند. فرض کنید به فکر بیفتیم که «طبیعت» یا «ماهیت» سقراط را همان ماده تشکیل‌دهنده او قرار دهیم، و نه ساخت او از جهت صورت یا کارکردی که دارد؛ و باز فرض کنید بخواهیم دگرگونیهای را که در عمرش بر او می‌رسد، به عنوان تغییرات آن خمیره مادی اولیه یا عنصری تبیین کنیم. با دو مشکل روبرو خواهیم شد. نخست اینکه ماده حتی در مورد یک جوهر زنده خاص دوام و پایداری ندارد. سقراط اتصالاً در حال دگرگون کردن اجزای سازنده مادی خویش است. غذا به بدن می‌رسد و فضولات دفع می‌شود، حال آنکه سقراط

همان فردی که بوده است باقی می ماند. در نظریه خویش در باب تغییر باید این امر واقع را به حساب بگیریم، و قادر به این کار نخواهیم بود اگر سرسختانه بخواهیم موجود زنده را با هر مجموعه دگرگون شونده خاصی از اجزای سازنده مادی آن یکی بدانیم. دوم اینکه خمیره مادی تعیین کافی ندارد؛ ماده، از حیث ماده بودن، دارای هیچ مبدأ تشخص و تفرد نیست. در فصل شانزدهم از دفتر هفتم مابعدالطبیعه، ارسطو درباره خمیره مادی یا مواد عنصری^{۲۲} می نویسد که «هیچ یک از اینها چیز واحدی نیست، بلکه تا هنگامی که [همه] با هم مخلوط نشوند و چیز واحدی از آنها به وجود نیاید، توده ای بیش نیست.» نتیجه اینکه در هر نظریه ای که بخواهیم دگرگونیهای جوهر طبیعی [یا مادی] را تبیین کنیم، باید از توضیحی در باب خود جوهر پایداری که عامل دگرگونی است شروع کنیم، نه از اجزای سازنده مادی و کنش و واکنش آنها با یکدیگر. به نوشته ارسطو (اعضای حیوان، b ۶۴۰):

کافی نیست بگویم که آنها [یعنی جانوران] از چه جوهرهایی ساخته شده اند، مثلاً «از آتش» یا «از خاک». وقتی که تخت یا هر شیئی از این قبیل را توصیف می کنیم، باید بکوشیم بیشتر وصفی از صورت^{۲۵} آن بدهیم تا از ماده آن (یعنی مفرغ یا چوب) - یا، به هر حال، ماده نیز اگر وصف شود، باید بدین عنوان باشد که متعلق به یک کل مشخص و معین است.

بدیهی است فیلسوف طبیعت شناس باید با بسیاری موارد «هست شدن مطلق»^{۲۶} سروکار پیدا کند که در آنها هیچ جوهری باقی و

۴۴. به تصریح خود ارسطو در همین جا (مابعدالطبیعه، b ۱۰۴۰) این عناصر عبارتند از خاک و آتش و هوا.

45. form

۴۶. absolute coming-to-be: از مثالها آشکار است که اگر بگوییم «کون و فساد مطلق»، به گوش ما امروز آشناتر خواهد بود. اما نباید از نظر دور داشت که ارسطو می گوید هست شدن

پایدار نمی ماند، مانند مرگ سقراط یا، در سطحی حتی بنیادی تر، تبدیل عناصر مختلف به یکدیگر. اما ارسطو باز هم می گوید که اولاً این دلیل نمی شود که فیلسوف فرق مهم میان دو قسم دگرگونی را نادیده بگیرد. ثانیاً، در هر موردی او باید در جستجوی متعین ترین «زیرنهاد» یا «موضوع» موجود باشد. فقط در مورد بالاترین تغییر عنصری است که ارسطو از موجود نظری، یا «ماده اولیه»^{۳۷}، سخن می گوید که مفسران قرون وسطایی او بغلط می پنداشتند که، به عقیده وی، ماده همه دگرگونیهاست. در کون و فساد (دفتر دوم، فصلهای چهارم و پنجم) ارسطو بظاهر اذعان دارد که برای تبیین تبدل و تغیر خاک و هوا و آتش و آب به یکدیگر، نیازی به مطرح ساختن موجود نظری محضی نیست که نه هستی مستقل و جداگانه داشته باشد و نه خاصیتها و کیفیاتی از خودش. اما او از این راه حل خرسند نیست و بوضوح ترجیح می دهد که، تا جایی که ممکن است، دگرگونیهای طبیعی را به عنوان دگرگونیهای متعلق به جوهری متین و پایدار تبیین کند. حتی چند جا مدعی می شود که فی المثل برای مرگ سقراط هیچ «زیرنهاد» یا «محل» مادی پیوسته وجود ندارد؛ زیرا از آنجا که ماده مقوم یا تشکیل دهنده را نمی توان جز به عنوان مقوم و سازنده جوهر تشخیص داد که در حیات جوهر از نظر کارکرد آن نقشی ایفا می کند، پذیرفتنی نیست که بگوییم چیزی که پس از مرگ سقراط باقی می ماند واقعاً «گوشت» یا «خون» است. به گفته ارسطو، آنچه از سقراط می ماند نمی تواند چنین چیزی باشد، چرا که هیچ نقشی از جهت کارکرد در حیات آن فرد ایفا نمی کند، یعنی همان نقشی که با عنایت به آن در وهله نخست می توانستیم آن را تشخیص دهیم و درباره اش سخن

→ یعنی متبدل شدن به ضد خود یا از ضد خود (کون و فساد، ۳۳۱a ۱۵).

۳۷. *prime matter*، یا همان «هیولا» در مقابل «جسم» که مرکب از ماده و صورت است، یعنی «شخص مشارالیه» یا «ماده مشارالیه» (اصطلاح ابن سینا) که تعین و تشخیص دارد.

بگوییم.

پس اگر اصلهای مادی نه «محل» یا «زیرنهاد»ی محسوب شوند که دگرگونی را بتوان بر اساس آن تبیین کرد، و نه پاسخ روشنی به مسأله هویت یا همانی به دست بدهند، چه چیزی این نقش را ایفا می کند؟ «طبیعت» یا ماهیت سقراط چیست که او در سراسر زندگی برآستی با آن یکی است؟ بیشتر دفتر هفتم مابعدالطبیعه (و فصل اول از دفتر دوم طبیعت) مصروف کاویدن این مسأله و دفاع از امر خاصی می شود - یعنی «ایدوس» (eidos) یا «صورت» جوهر متعین و مشخص - که ارسطو از آن بدین منظور نام می برد. در سراسر جریانهای نامنقطع حیات هر موجود طبیعی خاص، آنچه در او همان که بوده باقی می ماند و باید بماند، ترکیب مادی او نیست که پیوسته دگرگون می شود؛ اعراضی مانند رنگ و اندازه و شکل و وضع او هم نیست که می تواند تغییر کند بی آنکه به هستی فرد پایان بدهد. ساختار یا شکل فرد است، یعنی ساخت او از حیث کارکرد و صورت که مشترک میان وی و سایر افراد نوع اوست. سقراط تا زمانی که زنده است، مصداق معینی از تشکلی نوعاً انسانی از لحاظ کارکرد است. وقتی که دیگر آنچنان تشکلی نداشت که به شیوه های نوعاً انسانی بیندیشد و بجند و تغذیه کند، از آن پس وجود نخواهد داشت. سقراط، از جهت نوع، عین هر موجود دیگر انسانی است. به سخن دیگر، هیچ چیزی در زمینه ذاتیات او نیست که بگوییم او را مثلاً از کالیاس^{۲۸} متمایز می کند. ولی فردی از نوع [بشر] است که در زمان و مکان در مسیری منحصر بفرد گام می زند، و این مسیر در قالب مواد تدریجاً متغیر، خارجیت و واقعیت پیدا می کند. آنچه به آن «صورت» می گوییم، جزئی از شیء یا یکی از اجزای مرکبه آن نیست. تنها چیزی است که بتوان

گفت با خود شیء یکی است، شیئیت شیء است؛ شیء عبارت از آن است. و وقتی تباه شود، شیء نیز دیگر وجود نخواهد داشت.

سؤال ارسطو دربارهٔ جوهر، بسیاری از پیچیده‌ترین مسائلی را که به‌طور ضمنی در زندگی و گفتار آدمی به‌میان می‌آید، مطرح می‌کند. تحقیقات او (که ما به‌عمق و پیچیدگی آن در اینجا حتی اشاره هم نکرده‌ایم) این حُسن بزرگ را دارد که بستگی‌های غامض بسیاری مسائل و مشکلات را با یکدیگر در بر می‌گیرد، و در آن سعی می‌شود که این پیچیدگی‌ها در راه حل نظری ارائه‌شده مدّ نظر بماند. به‌این جهات، نظریهٔ او اساسی برای تبیین هویت فرد و بقای آن در طول زمان در اختیار ما می‌گذارد که هنوز در برابر نظریات مادی و تحویلی^{۲۹} امروز قدرت عظیم دارد. نظریات مزبور هنوز هم همان‌قدر در مقابل اشکالات و انتقادات ارسطو آسیب‌پذیرند که نظریات پیشینیان وی در روزگار خود او بودند.

البته سایر زمینه‌های مایه‌ور اندیشهٔ مابعدالطبیعی ارسطو را من حتی مطرح هم نکرده‌ام: اموری مانند شرح و توضیح او در باب اصول اساسی منطق در دفتر چهارم مابعدالطبیعه، یا فلسفهٔ ریاضی غیرافلاطونی او در دفترهای دهم و سیزدهم و چهاردهم مابعدالطبیعه، یا الاهیات استدلالی او در دفتر دوازدهم آن کتاب. من فقط کوشیده‌ام یکی از خطوط فکری او را قدری بتفصیل تعقیب کنم؛ اما زمینه‌های دیگر نیز همین‌قدر از نظر فلسفی درخور توجهند.

فلسفه طبیعی: اقسام تبیین

از آنچه گفتیم می‌توان دید که مابعدالطبیعه و فلسفه طبیعی چقدر تنگاتنگ در اندیشهٔ ارسطو در هم بافته شده‌اند. به نظر او، نمونهٔ جوهرهای واحد و پایدار، موجودات زندهٔ آلی‌اند، یعنی چیزهایی که «در خودشان دارای مبدأ دگرگونی‌اند و دگرگون نشده‌ماندن»^۱ (طبیعت، ۱۴-۱۹۲b۱۳). معیارهای ما برای عینیت و غیریت یا اینهمانی و این‌نه‌آنی^۲ چنین موجوداتی حتی روشتر از جوهرهای دیگر است. (بمراتب روشتر می‌توان دید که چه چیزی مرگ سقراط محسوب می‌شود تا اینکه چه نوع تعمیری خانهٔ مرا از حیث عددی به‌خانهٔ دیگری تبدیل می‌کند). به این دلیل، جستجوی ارسطو برای یافتن جوهر، چنانکه خود وی بارها می‌گوید، در مرتبهٔ نخست به‌معنای تحقیق در طبیعت یا ماهیت موجودات زنده است. مع ذلک، او در دفتر دوم کتاب طبیعت شرحی پیچیده در باب سبب‌گویی یا تبیین می‌دهد و می‌پرسد که هریک از ساختارهای تبیینی رقیب دارای چه محسنات نسبی است. پاره‌ای از این مطالب با مطالب مابعدالطبیعه

۱. در ترجمهٔ هاردی و گی: «هر یک از آنها در درون خودش دارای مبدأ حرکت و سکون است (از حیث مکان یا افزایش و کاستی یا به‌لحاظ استحاله).»

تداخل می‌کند و از نو و با شدت بیشتر به‌صور مختلف مذهب مادی و تحویلی در فلسفه طبیعی یورش می‌برد. اما شرحی که در فصلهای سوم و هفتم از دفتر دوم [طبیعت] در باب «علل چهارگانه» داده شده، بعلاوه حاوی بعضی بینشهای مهم جدید نیز هست.

ارسطو در ضمن برشمردن اقسام مختلف «علل»^۲ یا «آیتیای» (aitiai) اشاره می‌کند به‌وجوه مختلفی که می‌توان به‌سؤال از «چرایی» اشیاء یا رویدادهای مورد تجربه پاسخ داد. چیزی یا پیشامدی را مشاهده می‌کنیم و می‌پرسیم «به‌چه علت» (dia ti) آن پیشامد روی داد، یا چرا فلان چیز چنین است که هست؟ ارسطو می‌خواهد بر گوناگونی اقسام پاسخهایی تأکید کند که بواقع به‌این‌گونه سبب‌خواهیها در گفتار روزانه داده می‌شود، و بر این پایه از دانشمندان طبیعت‌شناس به‌جهت الگوهای تحویلی و زیادی محدودشان در سبب‌گویی یا تبیین علمی انتقاد می‌کند. در دفتر اول مابعدالطبیعه، با تشریح تاریخ علم در روزگار پیش از سقراط، نشان می‌دهد که علم و فلسفه چگونه آهسته‌آهسته به‌پیچیدگی و غنایی در سبب‌گویی بازگشتند که، بر طبق آنچه در دفتر دوم طبیعت آمده، ویژگی گفتار عادی روزانه است.

بر سر ترجمه درست واژه‌های «آیتیای» (aitiai) و «آیتیون» (aition) که اصطلاحات محوری ارسطو در این بحثهاست، گفتگوهای بسیار بوده است. ترجمه متداول بر طبق سنت در سیاق عبارات ارسطو، لفظ «علت» بوده است، و از اینجا است که می‌شنویم درباره «نظریه علل چهارگانه» ارسطو سخن می‌رود. اشکال این تعبیر این است که استعمال واژه را نزد ارسطو از استعمال عادی آن در یونانی جدا می‌کند، و همچنین موجب این پندار نادرست در ما می‌شود که دامنه اموری که او بدانها علاقه دارد محدودتر از آن است که در واقع

هست. متداولترین معنای صفت «آیتیوس» (aitios) در یونانی پیش از ارسطو، چیزی بوده مانند «مسئول» یا «تبیین‌کننده». درخواست دانستن «آیتیون» فلان رویداد، درست چنانکه ارسطو می‌گوید، مساوی با توضیح‌خواستن یا سؤال از «چرایی» است؛ و شخص یا رویداد یا چیزی که «آیتیون» است، به این دلیل چنین است که در پاسخ به سؤال «چرا» ظاهر می‌شود. اگر به جهت γ است که x هست یا روی می‌دهد، پس γ را می‌توان یک «آیتیون» برای x نامید. (چنانکه ممکن است انتظار داشت، این کلمات غالباً هنگام نسبت دادن یا اسناد مسئولیت قانونی به کار می‌روند). واژه انگلیسی cause، به متداولترین معنا، حاکی از طریق خاصی است که چیزی امکان دارد وقوع چیز دیگری را توضیح دهد یا تبیین کند، یعنی به همان طریقی که ارسطو صفت «محرک» یا «فاعلی» را برای «آیتیون» به کار می‌برد [و می‌گوید «علت محرک یا فاعلی»]. وقتی ما این ترجمه را در برابر هر چهار قسم جواب به سؤال «چرا» به کار می‌بریم، و سوسه می‌شویم که هر چهار الگوی توضیح یا تبیین نزد ارسطو را مانند علت فاعلی بگیریم. این کار، چنانکه خواهیم دید، بویژه در مورد تبیین بر مبنای غایت‌شناسی، به سوء تعبیرهای فاجعه‌بار اندیشه ارسطو انجامیده است. پس باید در نظر داشته باشیم که ارسطو از عمومی‌ترین علاقه‌ها به تبیین شروع می‌کند، و می‌خواهد بررسی کند که ما به چه راه‌های گوناگونی در صدد تبیین بر می‌آییم. او می‌خواهد ببیند که ارزش هر یک از اقسام عمده تبیین برای طبیعت‌پژوهان چیست. اشکالی ندارد اگر کماکان از لفظ cause [= علت] استفاده کنیم به شرط آنکه بدانیم این واژه کاملاً درست نیست و از سوء تعبیر در نتیجه کاربرد آن پرهیزیم. هنگامی که ارسطو به بررسی الگوهای تبیینی موجود در سخنان ما درباره چیزها و رویدادهای جهان می‌پردازد، چهار قسم عمده الگو

ملاحظه می‌کند. اول آن است که عموماً به آن «علت مادی»^۴ می‌گویند. «چیزی را می‌گویند تبیین‌کننده» («آیتون») چیزی دیگر است اگر به عنوان مقوم^۵ پایدار بماند و دومی از آن به وجود بیاید، چنانکه مفرغ تبیین‌کننده تندیس است و سیم [تبیین‌کننده] جام.^۶ (طبیعت، ۲۵-۱۹۴b۲۳). اندیشه ارسطو متوجه وضعی است که وقتی پرسند: «چرا این مجسمه (یا انسان یا اسب) چنین است که هست؟»، او پاسخ بدهد: «برای اینکه [یا به علت اینکه] از مفرغ (یا گوشت و خون و استخوان) درست شده است.» چنانکه دیدیم، او بارها تأکید می‌کند که چنین پاسخی نزد متقدمان اهل طبیعت‌شناسی رایج بوده، ولی به خودی خود جواب خوبی نیست. شمارش مقومات یا اجزای مرکب مادی سقراط نه پاسخ شایسته‌ای به این پرسش است که او چگونه هست می‌شود، و نه به سؤال از هویت یا طبیعت ذاتی او. با این مطلب، می‌رسیم به اهمیت محوری دومین قسم تبیین که معمولاً به آن «علت صوری»^۷ می‌گویند، و ارسطو در اینجا آن را «بیان ماهیت» و «جوهر» و «تعریف» می‌نامد. در اینجا، وقتی که می‌پرسند چرا اسب یا انسان چنین است که هست، او در پاسخ هر چیزی را که بتواند دربارهٔ خصلت مشترک همهٔ افراد نوع از جهت صورت و کارکرد بگوید، می‌گوید. ارسطو نهایت دقت را به خرج می‌دهد که تصریح کند مقصودش از «صورت» شکل و شمایل ظاهری نیست؛ ساختار زیربنایی است که هر چیزی به واسطهٔ آن، وظایف یا کارکردی را که خصلت آن قسم چیز است انجام می‌دهد. اینگونه تبیین شیء مقدم بر

4. material cause

5. constituent

۶. در ترجمه هاردی و گی: «پس به یک معنا، (۱) آنچه چیزی از آن به وجود می‌آید و پایدار می‌ماند، «علت» خوانده می‌شود، مثلاً مفرغ در تندیس و تفره در جام، و اجناسی که مفرغ و تفره انواع آنها هستند.»

7. formal cause

شمارش مقومات آن است. تا کسی صورت یا کارکرد مجسمه را مشخص نکند، نمی‌تواند پرسد که مجسمه از چه ساخته شده است. مقومات یا اجزای مرکبه باید به‌عنوان بخشهای یک کل مرکب فهرست شوند.

قسم بعدی تبیین، یعنی «منشأ دگرگونی»، که معمولاً «علت فاعلی»^۸ خوانده می‌شود، با مفهوم ما از «علت» مطابقت نسبتاً نزدیک دارد. آنچه ارسطو در نظر دارد وضعی است که در آن، برای تبیین اینکه چرا پیشامدی شده یا چیزی چنان است که هست، ذکر رویداد یا فاعل دیگری به‌میان می‌آید که به‌نحو مولّد آن رویداد یا شیء عمل کرده است. در مورد موجودات زنده، فکر او خصوصاً متوجه نحوه‌ای است که وجود پدر یا مادر یا سرشت ایشان، سرشت و نشو و نماي کودک را تبیین می‌کند.

سرانجام می‌رسیم به دشوارترین مشکل از جهت تعبیر در این بخش، یعنی تبیین بر مبنای غایت‌شناسی یا «علت غایی»^۹ که ارسطو غالباً آن را «غایت»^{۱۰} می‌خواند، یا «آنچه از برای آن» [چیز دیگری هست می‌شود یا روی می‌دهد]. در این قسم تبیین که ارسطو به آن اهمیت ویژه می‌دهد، می‌گوییم که x از برای y وجود دارد یا روی می‌دهد. او در چند اثر خویش دربارهٔ جانوران بتأکید می‌گوید که رشد و نشو و نما را باید به این شکل شرح دهیم؛ باید تبیین کنیم که فعالیت‌های حیاتی جانور در حال رشد، دارای گرایش به سوی غایت و هدف کارکرد آن در بزرگسالی است - غایتی که در بیان ما از اینکه آن قسم مخلوق بودن چگونه چیزی است مشخص می‌گردد. (در اینجا باید توجه کرد به رابطهٔ نزدیک میان تبیین بر اساس صورت و کارکرد و

8. efficient cause

9. final cause

10. end

تبیین بر پایه غایت‌شناسی که غالباً در ارسطو محل تأکید است).
به‌نوشته او (اعضای حیوان، ۱۸ a ۶۴۰ به بعد):

هست‌شدن از برای هستی («اوسیا») است، نه هستی از برای
هست‌شدن... از این‌رو، اگر ممکن باشد، باید بگوییم که چون
انسان بودن یعنی این، پس انسان دارای این اعضاست، زیرا
نمی‌تواند بدون اینها باشد... و چون او چیزی از این قسم
است، هست‌شدن او باید بدین طریق روی بدهد. و به‌این‌جهت،
این عضو اول می‌آید و سپس آن دیگری.

شاید بهترین راه برخورد با این مسأله دشوار، بیان شمه‌ای از درک
سستی کسانی است که بغلط غایت‌شناسی ارسطو را با آرای بعدی
رواقیان و مسیحیان خلط می‌کنند و سپس می‌خواهند نظر ارسطو را از
آنان متمایز سازند. بر طبق پندار رایج، ارسطو تمام طبیعت را نظامی
هماهنگ و دارای علت غایی می‌داند، بدین معنا که می‌توان دید که
هر موجود طبیعی از جهت کمک به‌نظمی آرمانی جایگاه خودش را
دارد. هر چیزی از برای خیر همه روی می‌دهد. این تعبیر از چند لحاظ
با نصّ نوشته ارسطو متناقض است. (۱) او بارها مؤکداً می‌گوید که
فقط حرکات و اعضای موجودات زنده را باید بدینگونه تبیین کرد که
«از برای» چیزی است. هیچ چیزی نیست که سنگ و خسوف و
کسوف و حتی دستگاههای فاقد وظیفه و کارکرد در جانداران (مانند
آپاندیس) از برای آن وجود داشته باشد. (۲) در فصل هفتم از دفتر
دوم طبیعت، ارسطو تأکید قوی می‌گذارد بر اینکه تبیین بر پایه
غایت‌شناسی [یا علت غایی] باید «نه بتهایی، بلکه با توجه به‌هستی
(ousian) هر قسم چیزی» عرضه شود. به عبارت دیگر، نمی‌شود
تبیین کرد که هیچ چیزی در سگ از برای گاو یا انسان روی می‌دهد.
چنانکه از قطعۀ نقل‌شده می‌توان دید، باید وجود فعالیتها و اندامهای

مختلف در هر جاندار را با عطف نظر به طبیعت یا ماهیت عمومی آن موجود از حیث کارکرد تبیین کنیم. در آثار ارسطو در باب زیست‌شناسی، صدها شاهد و مثال از این امر دیده می‌شود. وقتی فی‌المثل تبیین می‌کنیم که قلب «از برای» فلان وظیفه یا کارکرد اساسی در حیات خاص فلان قسم جانور وجود دارد، شرح حرکت و اعضای گوناگون مخلوقی پیچیده را در توضیحی منظم از کارکرد آن ادغام می‌کنیم.

تبیین بر اساس غایت‌شناسی در ارسطو، هیچ چیز غیر تجربی و اسرارآمیزی وارد بحث نمی‌کند، و یقین حاوی هیچ ادعایی مشعر بر این نیست که هدف، از افق آینده، نیروی مرموز به‌عنوان علت فاعلی وارد می‌آورد و چیزها را به‌عرصه هستی می‌کشانند. (چون اصطلاح ارسطو «علت غایی» ترجمه شده است، گاهی چنین نتیجه نادرستی از آن گرفته‌اند). کاری که تبیین غایت‌شناسانه می‌کند این است که فعالیت‌های بهم‌پیوسته دستگاه‌های پیچیده موجوداتی را می‌نمایاند که «در خودشان دارای مبدأ تغییرند»، و کمکی را که دستگاه‌های مختلف به کارکرد عمومی آن موجودات در مرحله پختگی می‌کنند نشان می‌دهد. تبیین غایت‌شناسانه همچنین سرشت خودنگهدارنده موجودات زنده آلی را آشکار می‌کند، یعنی آنچه ارسطو در کتاب درباره نفس به آن می‌گوید «نخستین و عام‌ترین قوه نفس، قوه‌ای که به‌واسطه آن، جان به‌هر جاندار تعلق می‌گیرد.» مخلوق خودنگهدارنده آنچنان مخلوقی است که در اوضاع مختلف به‌منظور ادامه حیات و تقویت کارکرد خویش عمل کند. صرف‌نظر از اینکه چنین مخلوقی آگاه باشد یا نه که این‌طور عمل می‌کند، به‌هر حال آنچه گفتیم صادق است (و با استناد به آن می‌توان رفتار او را تبیین کرد). گیاهان از برای ادامه زندگی و تغذیه، به‌سوی آفتاب رشد می‌کنند، و به‌این امر

می‌توان به‌منظور تبیین عمومی حرکت‌های مختلف گیاهان در اوضاع گوناگون استناد کرد. به‌این‌جهت، ارسطو معتقد است که تبیینی که نخست بگوید حیات و کارکرد ویژهٔ فلان گیاه عبارت از چیست، و سپس نشان دهد که حرکت‌های گیاه در اوضاع مختلف چگونه به‌نگهداری حیات آن کمک می‌کنند، فهم و دریافتی عمومی از فعالیت‌های آن گیاه به‌ما می‌دهد که دادن آن از عهدهٔ ترکیبی از توضیحات مبتنی بر علت فاعلی بیرون است.

پس پایهٔ غایت‌شناسی ارسطو قسمی جهان‌شناسی دینی نیست؛ فهمی است که زیست‌شناس از خصلت آلی یا انداموار^{۱۱} رشد و خصوصیت ورزپذیری موجودات زنده دارد. غایت‌شناسی او الگویی برای تبیین است. هدف از آن، احاطه‌یافتن بر ویژگی‌های موجود زنده به‌طرزی است که از توان الگوهای پیشین بیرون بوده است. زیست‌شناسان و فیلسوفان زیست‌شناسی جدید تازه اخیراً متوجه عمق و ارزش بینش‌های ارسطو شده‌اند و کم‌کم به‌نوشته‌های او به‌عنوان شقوق دیگری در برابر رفتارگرایی^{۱۲} و شکل‌های دیگر نظریات تحویلی بازمی‌گردند.

در اینجا نیز در این مختصر جز این مقدور نبود که تنها تصویری اجمالی از معدودی موضوعات مورد توجه ارسطو در فلسفهٔ طبیعی به‌دست دهم. کتاب طبیعت حاوی بحث‌های ارزشمند دربارهٔ تصورات ما از زمان و جا و اقسام مختلف دگرگونی و حرکت و پارادوکس‌های زنون^{۱۳} در خصوص حرکت است، و با بحثی عمومی راجع به‌خودجنبی یا حرکت بالذات^{۱۴} موجودات زنده به‌پایان می‌رسد. در

11. organic

12. behaviorism

۱۳. Zeno, (ح. ۴۹۰ - ۴۳۰ ق.م.). فیلسوف یونانی از نحلۃ الثانیی که احتجاج‌های وی در ردّ امکان حرکت معروف است.

14. self-motion

بحث اخیر، استدلال می‌شود که در هر شرح کافی و وافی دربارهٔ حرکت و دگرگونی در کل عالم باید وجود موجودی را خارج از جهان طبیعی مسلم و مفروض بشماریم، یعنی موجودی که به حرکت درمی‌آورد بی‌آنکه خودش به هیچ وجه دگرگون شود [یا متحرک باشد]. بدین ترتیب، خدای ارسطو از طریق دلایل تفصیلی و دقیق وارد بحث می‌شود. در دفتر دوازدهم مابعدالطبیعه، ارسطو بحث می‌کند که این ذات ایزدی (که جوهری است بدون جسم و صفت ذاتی او فعالیت دائمی و پایان‌نیافتنی عقل است) افلاک را (که به عقیدهٔ ارسطو موجوداتی زنده‌اند) با عشق و شوق به خویشتن به حرکت درمی‌آورد.

کتاب دربارهٔ آسمان حاوی جهان‌شناسی ارسطو است که بیشتر بر اساس آثار ائودوکسوس^{۱۵} پرورانده شده است تا بر مبنای پژوهشهای دست اول، و از جمله شامل نظریه‌ای در باب «حرکات طبیعی» اجسام عنصری است که خواننده را از فرط سادگی ناامید می‌کند. در کون و فساد بحثی ارزشمند دربارهٔ فرق بین هست شدن و دگرگونی کیفی یا استحاله آمده است که، چنانکه دیدیم، پرسشهای عمیق راجع به تبیین دگرگونیهای سطوح پایین در آن مطرح می‌شود. متأسفانه نوشته‌های ارسطو در زیست‌شناسی بندرت مورد مراجعه قرار می‌گیرد، حال آنکه از بسیاری جهات - به لحاظ علمی و از نظر مسأله تبیین و همانی (بوژه در دفتر اول اعضای حیوان و در حرکت حیوان) - آثاری مفتون‌کننده است و غالباً سایر مسائل مهم فلسفی را نیز به نحوی تازه روشن می‌کند.

۱۵. Eudoxus، دانشور یونانی اوایل قرن چهارم پیش از میلاد.

نفس و عقل

پیش از آنکه بتوانیم بحث راجع به نوشته ارسطو درباره نفس را آغاز کنیم، باید مختصری در این باب بگوییم که واژه *soul* [= نفس] از چه جهاتی برگردان بالقوه گمراه کننده لفظ یونانی «پسوخه» (*psuché*) است. فرض ما این است که فیلسوفی که معتقد به وجود نفوس باشد و تصمیم به نوشتن کتابی درباره نفس بگیرد، لابد در خصوص اشخاص و قوای آنان نظری متمایز دارد، بدین معنا که باید بگوید شخص، مرکب از جسم و جوهری غیرمادی است. برطبق چنین رأی، جوهر غیرمادی با کارکردها یا وظایف «عالیتر» شخص - یعنی تفکر و تأمل، به تفکیک از شهوت و حرکتهای جسمی و تغذیه - رابطه مخصوص دارد. بنابراین، انتظار داریم که نوشته‌ای درباره نفس در مرتبه نخست با آن کارکردها و موجودات قادر به ادای آن وظایف سروکار داشته باشد. و سرانجام اینکه اعتقاد به وجود نفس معمولاً پیوستگی دارد با اعتقاد به حیات اخروی و، از این رو، متوقعیم که کتابی درباره نفس به معتقدات دینی نیز پردازد.

اما واژه یونانی «پسوخه» دارای هیچ‌یک از این دلالت‌های التزامی نیست. لفظی عام است دال بر هر چیزی که موجودات زنده از برکت

آن زنده باشند. در یونانی به «موجود زنده» می‌گویند «امپسوخون» (empsuchon) یعنی «محتوی پسوخه». وقتی کسی معتقد باشد که چیزی به نام «پسوخه» موجود است، فقط به این معتقد است که میان جاندار و بیجان تفاوتی وجود دارد. تحقیق در باب «پسوخه» به معنای تحقیق درباره ماهیت آن تفاوت است. متفکران قدیمتر یونانی (که بسیاری از آراءشان در دفتر اول کتاب درباره نفس ارسطو مورد بحث قرار می‌گیرد) آرای بسیار متنوع در خصوص «پسوخه» داشتند. این آراء بندرت ممکن است به معنایی که ما اراده می‌کنیم نظریاتی در باب نفس به شمار روند، زیرا در آنها به وجود هیچ چیز غیر مادی تصدیق نمی‌شود. بعضی از این متفکران معتقد بودند که «پسوخه» یکی از مقوات یا اجزای مادی شخص است؛ عده‌ای می‌گفتند که دسته‌ای از آن اجزاست که به طرزی ویژه با هم مخلوط شده‌اند؛ جمعی اعتقاد داشتند که عبارت از هماهنگی و تلائم کلیه اجزاء جسمانی است؛ و سرانجام گروهی، که افلاطون مهمترینشان بود، بر این قول می‌رفتند که «پسوخه» جوهری مفارق یا جدایی‌پذیر و غیرجسمانی است که موقتاً در بدن منزل کرده است. چنین می‌نماید که آنچه امروز به تعبیر ما اختلاف بین معتقدان و منکران نفس است، در سنت فکری یونانی منازعه بر سر این بوده که بهترین نظریه درباره «پسوخه» چیست. نظریه پردازان در خصوص تعییرات و الفاظی مانند حرکت و رشد و احساس و تخیل و تفکر که معنایشان می‌بایست تبیین شود، همداستان بودند. اختلافشان بر سر بهترین نظریه تبیینی بود. از این رو، ارسطو در کتاب درباره نفس نه تنها قائل به هیچ پیش فرضی دایر بر قول به اصلین یا دوگانگی^۱ نیست، بلکه رساله او نیاز ندارد که هیچ بستگی خاصی منحصرأ با «قوای عالتر»، بدون رابطه با قوای پایینتر، داشته باشد.

به این جهت، او در آغاز کتاب به خود حق می دهد که پیشینیان را به دلیل حصر توجه به آدمی و به قوای عالتر نکوهش کند، و صرفاً از آن رو به خود اجازه چنین انتقادی را می دهد که می بیند کسانی که در باب «پسوخه» نظریه می پردازند، می خواهند جاندار بودن جاندار را یکجا از بدو تا ختم تبیین کنند. و سرانجام باید توجه داشت که نظریات راجع به «پسوخه» ضروری نیست که حتماً شامل آخرت شناسی^۲ نیز بشود: این امر یکسره به ماهیت نظریه بستگی دارد، زیرا قول به اصلین در افلاطون به نحوی غیر از مذهب مادی با بقای [نفس] فردی سازگار است. نظریه خود ارسطو در باب «پسوخه»، چنانکه می توان انتظار داشت، رابطه بسیار نزدیک دارد با نظریه دایر بر هویت امور جزئی در مابعدالطبیعه که قبلاً ذکر آن گذشت. حتی در آنجا هم او واژه «پسوخه» را به طور مترادف با «صورت جوهری» در مقام دلالت بر موجودات زنده به کار می برد. در کتاب درباره نفس، او نخست به رد نظریه کسانی می کوشد که «پسوخه» را صفت یا یکی از اعراض معرفی می کنند، و می گوید «پسوخه» را باید «اوسیا» برای موجود زنده بدانیم، یعنی آنچه موجود زنده را آن چیزی می کند که هست. امر مورد نظر، همان طور که پیشتر در مابعدالطبیعه بحث شد، عبارت از فهرستی از اجزاء مادی موجود زنده نیست، بلکه نحوه خاص تشکّل اجزاء به منظور ایجاد کارکرد است. تعریف ارسطو از «پسوخه» در فصل اول از دفتر دوم درباره نفس بدین شرح است: «[نفس] کمال اول^۳ برای جسم طبیعی آلی است.» او «کمال اول» را به جای واژه «صورت» (eidos) می گذارد که قبلاً آن را در همان فصل به کار برده بود تا تأکید کند که غرض از «پسوخه»، تشکّل به منظور ایجاد قوه کارکرد است، نه کارکرد بالفعل (مثلاً اندیشیدن یا دیدن بالفعل). کسی

که به خواب می‌رود و قوای حیاتی خویش را به کار نمی‌اندازد، به این جهت مرده محسوب نمی‌شود. مراد ارسطو از «آلی» (organic) بظاهر «مجهز بودن به موادی در خور انجام آن کارها» است (واژه یونانی organon به معنای آلت است [که صفت آن می‌شود «آلی»]). پس مقصود او این است که جاندار بودن ذاتی سقراط، یعنی آنچه سقراط بدون آن زنده نخواهد بود، به قسم معینی از ساختار یا تشکل کارکردی وابسته است که به او امکان می‌دهد فعالیت‌های خاص انسانی را به انجام برساند.

این نظریه درباره «پسوخه» ممکن است هم جانشین مذهب مادی و هم عقاید افلاطونی رایج در روزگار ارسطو شود. اولاً مخالف مذهب مادی است زیرا (در اینجا نیز مانند مابعدالطبیعه) در آن تأکید می‌شود که هیچ فهرستی از اجزاء [مادی] به ما نمی‌گوید که فلان چیز چیست یا چگونه دارای این حیات خاص خود می‌شود. فقط توضیح درباره کارکرد یا ساختار ممکن است از عهده چنین کاری برآید، زیرا کارکردهای مورد نظر صرفاً ممکن است در بستر موادی پیوسته در دگرگونی صورت بگیرند. پس مخالفت ارسطو با کسانی که بخواهند اعمال نفسانی را به اعمال جسمانی برگردانند یا تحویل کنند از این جهت نیست که جوهرهای غیرمادی در اعمال نفسانی دخالت دارند؛ از این روست که چنین کسان خصوصیات واقعاً ذیمدخل در تداوم و تعلیل اعمال مورد نظر را به حساب نمی‌گیرند، حال آنکه اعمال مذکور هر بار می‌توانند در بستر موادی اندک متفاوت انجام شوند. پیرو مذهب مادی فهم به ما نمی‌دهد، زیرا توضیحات او بناچار فاقد جامعیت و قدرت یک کاسه کردن [عوامل مختلف] است. ثانیاً ارسطو مخالف رأی افلاطون است که نفس در آن جوهری غیرمادی لحاظ می‌شود. ایراد او این است که افلاطون حجت کافی

برنمی‌انگیزد که اغلب فعالیتهای حیاتی شخص دارای ماهیت غیرجسمانی است. ارسطو بدقت تغذی و تخیل و احساس و حرکت گیاهان و جانوران دارای این قوا را عموماً بررسی می‌کند، و از بررسیهای او چنین برمی‌آید که هیچ دلیل قوی در دست نیست که این فعالیتهای موجودات زنده آلی را در هر مورد فعالیتی ندانیم که در بستر قسمی ماده مناسب صورت می‌گیرد. بیشتر دفترهای اول و دوم کتاب درباره نفس مصروف پژوهشهای بسیار جالب توجه در خصوص این کارکردهای حیاتی می‌شود.

در مورد عقل^۴، ارسطو به نتیجه‌ای دیگر می‌رسد. در فصلهای چهارم و پنجم از دفتر سوم کتاب درباره نفس، نتیجه می‌گیرد که به دلایل قوی می‌توان فکر کرد که چیزی غیرجسمانی در کار است. توجه او در مورد عقل به دو چیز بیش از همه جلب می‌شود: نخست اینکه عقل بظاهر انعطاف‌پذیری بی‌پایان دارد و می‌تواند «همه چیز بشود»^۵؛ دوم اینکه گزینشی عمل می‌کند، یعنی، به رغم انعطاف‌پذیری، صرفاً از هر چیزی انطباع یا ارتسام^۶ نمی‌پذیرد، بلکه به طور فعال و ظاهراً آزادانه گاهی روی چیزی متمرکز می‌شود و گاهی روی چیز دیگر. به عقیده ارسطو، این جنبه دوم عقل - یعنی عقل «فعال»^۷، یا عقلی که اندیشه را «می‌سازد» - غیرجسمانی و مفارق یا جدایی‌پذیر از جسم موجود زنده است. شاید این عقیده ناشی از ماهیت نظریه خاص او درباره ماده باشد که، بر طبق آن، تبیین اینگونه عمل پیچیده گزینشی آسان نیست. شاید هم ارسطو اینجا نگران مسأله جبر علی است، و عقیده دارد که هرگونه توضیح کلاً مادی درباره عقل، اندیشه را از انتخاب آزادانه متعلق یا مورد فکر محروم خواهد

4. intellect

۵. یعنی اتحاد عقل و معقول.

6. impression

7. «active» intellect

کرد.

متأسفانه نمی‌توان بحقیقت گفت که انگیزهٔ ارسطو در اینجا چه بوده است. این فصل معروف یکی از مختصرترین و صیقل‌نیافته‌ترین فصول در سراسر آثار اوست. اما می‌توان چندکلمه‌ای به کسانی گفت که از آن به‌عنوان دلیل نوعی تکامل زمانی نظریات ارسطو دربارهٔ نفس استفاده می‌کنند، و می‌گویند که نزدیکی مطالب به آرای افلاطون حکایت از آن دارد که این فصل متعلق به اوایل کار ارسطو است. قائلان به این «توضیح» واقعاً ارسطو را به‌عنوان فیلسوف جدی نمی‌گیرند. وقتی ارسطو می‌گوید که هیچ دلیل قوی در دست نیست که قول افلاطون به‌اصلین یا دوگانگی در مورد قوای A و B و C صحیح باشد، ولی دلیل قوی وجود دارد که در مورد قوهٔ D صحیح است، زیرا قوهٔ D از جهات منظور نظر با قوای A و B و C تفاوت می‌کند، استدلال او از حیث فلسفی کاملاً متین و منسجم است. چرا باید یک فیلسوف معتبر، یا فلان نظریه را با همهٔ جزئیات بپذیرد یا کلاً به آن لعنت بفرستد؟ چرا باید ارسطو تنها به این دلیل نظریهٔ افلاطون را از بعضی جهات شایسته دیده باشد که هنوز شاگرد مدرسه و تحت تأثیر استاد بوده است؟ اتفاقاً دقت و وسعت مشرب او در اینجا می‌تواند در هر دوره‌ای برای همهٔ فیلسوفانی که در زمینهٔ نفس و روان کار می‌کنند سرمشق باشد. آنچه متأسفانه غالباً با آن روبرو بوده‌ایم، فقط کلی‌گویی دربارهٔ «نفسانیات» بوده است، نه مساعی دقیق از قبیل کوششهای ارسطو برای فرق‌گذاشتن میان معانی مختلفی که باید تبیین شوند، و تحقیق در اینکه آیا یک تبیین در همهٔ موارد به کار می‌خورد یا نه.

از توفیقه‌های دیگری که در کتاب دربارهٔ نفس (و همچنین در خرده‌طبیعیات و حرکت حیوان) نصیب ارسطو شده است، می‌توان از

موارد زیر نام برد: نظریه‌ای پیچیده دربارهٔ احساس [یا ادراک حسی]^۸ و تخیل یا ادراک تخیلی^۹ که تأکید در آن بر جنبه‌های فعال و گزینشی این اعمال است؛ نظریهٔ دیگری مرتبط با آن در خصوص فعالیت حیوان که در آن مؤکداً گفته می‌شود که حرکات جانوران را باید با عطف نظر به جهان به نحوی که نزد آنها تجربه و تعبیر می‌شود، تبیین کنیم؛ شرواحی در باب حافظه و رؤیا که از حیث روانشناسی و فلسفه بسیار جالب خاطر است.

اخلاق و سیاست

رساله‌های ارسطو در اخلاق از بزرگترین آثاری است که هرگز دربارهٔ اختیار آدمی و ارزشهای انسانی نوشته شده است. راههایی که آدمی در زندگی مخیر به اختیار کردن آنهاست پیچیده‌اند، و کسی که بخواهد نیک زندگی کند باید در راهی دشوار و بهم‌ریخته گام بگذارد. آثار اخلاقی ارسطو به این امتیاز ویژه ممتاز می‌شوند که قدرت عقلی و نظری را با حساسیت عملی نسبت به اموری که گفتیم، جمع می‌کنند. متأسفانه امروز بازیابی قدرت کامل این متون نیازمند کوشش بسیار برای تفسیر و حتی رمزگشایی است، زیرا سنتهایی که در ترجمه و تأویل آنها وجود داشته، از پاره‌ای جهات مهم معنای اصلی را از دیده پنهان کرده است. مختصری دربارهٔ چنین بدفهمیها و سوء تعبیرها مقدمه‌ای خواهد بود برای روشن ساختن ویژگیهای برجستهٔ نظریهٔ ارسطو.

دو مکتب فکری بر اندیشهٔ اخلاقی عصر جدید چیره بوده‌اند: یکی مکتب کانت^۱، و دیگری مکتب اصالت سودمندی. این دو نظریه در باب نسبت حق و نیکی، و حتی دربارهٔ آن دسته مسائل اساسی که

۱. Immanuel Kant (۱۷۲۴-۱۸۰۴). فیلسوف آلمانی.

اخلاق نظری پاسخگوی آنهاست، گرچه در شرح حق و نیکی از جهت اخلاقی با هم از بنیاد تفاوت دارند، جامع کلیه شقوق تلقی شده‌اند. عقیده بر این بوده که اخلاق نظری باید در اساس متعلق به یکی از آن دو مکتب باشد. کسی که سودمندی را اصل قرار می‌دهد، مسئله بنیادی اخلاق را چنین بیان می‌کند که: «من چگونه می‌توانم خوش باشم؟» یا اگر دگرخواه باشد: «ما چگونه می‌توانیم خوش باشیم؟» غایت یا خیر، رسانیدن قسمی حالت روانی (یعنی خوشی یا خرسندی^۲ یا لذت) به حد اعلا دانسته می‌شود؛ و حق در مواردی که عملاً اختیار با ماست، هر چیزی انگاشته می‌شود که به رسانیدن آن خیر به حد اعلا کمک کند. از سوی دیگر، به عقیده پیروان کانت، نخستین سؤالی که باید طرح کرد سؤال از حق یا تکلیف است، نه سؤال درباره خیر. وقتی که کسی بخواهد راهی را انتخاب کند، باید از خود پرسد که، در این اوضاع و احوال، بدون اینکه تحت تأثیر ملاحظات مربوط به لذت یا خوشی قرار بگیرم، مسؤولیت یا تکلیف من چیست؟ حال اگر آثار اخلاقی ارسطو را (خصوصاً به یکی از ترجمه‌های انگلیسی) بخوانیم، به نظر بدیهی خواهد رسید که اولویت در آنها با مسائل مربوط به خوشی است. در واقع، واضح خواهد نمود که مسئله محوری و شکل‌دهنده به حکمت عملی ارسطو، مسئله «اثودایمونیا» (eudaimonia) است که همیشه آن را happiness [= خوشی، خوشبختی، سعادت] ترجمه می‌کنند. این مسئله را معادل مسئله «خیر انسانی» می‌گیرند و تحت همین عنوان مورد بحث و فحص قرار می‌دهند. از این رو، به نظر مفسران، بویژه مفسران کانت، طبیعی رسیده که نظریه ارسطو، بنا به فرض، مقدمه‌ای برای اصالت سودمندی بوده است، چرا که او خیر یا غایت انسانی را

خوشی، یعنی حالت روانی خرسندی یا لذت، دانسته و دربارهٔ وسایل و ابزارهای رسیدن به این حالت سؤال کرده است. می‌گویند درست است که سؤالی که وی ادعای طرح آن را دارد این است که: «اثودایمونیا چیست؟»، اما کاری که او می‌کند ممکن نیست طرح این پرسش باشد، زیرا واضح است که خوشی چیست. بنابراین، سؤال او همه جا لاجرم به وسایل مولّد آن حالت روانی مطلوب مربوط است. در این طرز تعبیر، به بخشهای متعدد دفترهای سوم و ششم اخلاق نیکوماخوس استشهاد می‌شود که ارسطو (بر اساس ترجمهٔ تمام مترجمان از سدهٔ هجدهم به بعد) در آنها می‌گوید: «ما دربارهٔ وسایل رسیدن به غایات تدبّر و تعمق^۳ می‌کنیم، نه دربارهٔ غایات.» نتیجهٔ چنین برداشتی این است که کلیهٔ ملکات فاضله‌ای - مانند شجاعت و اعتدال و عدالت و جز اینها - که ارسطو دربارهٔ آنها پژوهش می‌کند، به علاوهٔ دوستی که دو دفتر کامل اخلاق نیکوماخوس به آن اختصاص یافته، همه به مقام وسایل سودمند نیل به حالت خرسندی نزول می‌کنند، و هر ارزش ذاتی از آنها سلب می‌شود. شخص باید تنها به این دلیل آراسته به صفات مذکور شود که آنها را مولّد غایت روانی مطلوب می‌داند، و فقط در چنین اوقاتی این اخلاق را اختیار کند.

اما پیداست که آنچه ارسطو در نظر دارد ممکن نیست بدینگونه باشد. او بارها مصرانه می‌گوید که دوستی و اعمال فاضله غایت بالذات است، و حتی شرط می‌کند که کردار در صورتی براستی مقرون به فضیلت است که لذاته انتخاب شود. در اوایل دفتر اول چند خیر را برمی‌شمرد که «از برای خودشان و از برای 'اثودایمونیا'» انتخاب می‌شوند، و سپس نتیجه می‌گیرد که «خیر برای آدمی عبارت

از فعالیت 'پسوخه' بر وفق فضل و بزرگواری^۲ است.» (اخلاق نیکوماخوس، ۱۷-۱۰۹۸a). بنابراین، به خواننده خالی از پیشداوری چنین می‌نماید که هدف بقیه نوشته ارسطو فراهم آوردن مشخصات ملموستر «فعالیت بر وفق فضل و بزرگواری» است از راه تحقیق در اینکه در زمینه‌های مختلفی که آدمی آزادی انتخاب دارد، کردار افضل یا برتر چگونه است. ممکن است بظاهر به نظر برسد که تعبیر واژه «خوشی» بنا به مذهب اهل اصالت سودمندی، برداشت مدعیان را تأیید می‌کند. ولی تحقیق بیشتر، نادرستی این امر را ثابت می‌کند. «خوشی» از آنجا که مرتبط با حالت روانی خرسندی یا لذت است، واژه شایسته‌ای برای ترجمه اصل یونانی «اثودایمونیا» نیست که ارسطو با استفاده از کلمات «نیک‌زیستن و نیک عمل کردن» مفهوم آن‌را می‌رساند. «اثودایمونیا» یکی از حالت‌های روانی نیست؛ قسمی زندگی انسانی است که فرد سزاوار ستایش آن‌را برای خویشتن برمی‌گزیند و به آن می‌رسد، مگر شوربختیهای شدید سدّ راه او شوند. (جان کوپر^۵، یکی از منتقدان اخیر، برای رسانیدن پیوستگی «اثودایمونیا» با فعال بودن، تعبیر «شکوفندگی انسانی»^۶ را در ترجمه آن پیشنهاد کرده است). ارسطو، در دفتر دهم اخلاق نیکوماخوس، اضافه می‌کند که لذت بعد در پی اینگونه فعالیت نیکو می‌آید و به آن کمال می‌بخشد، ولی حالت روانی یکنواخت یا یگانه‌ای نیست که

۴. excellence؛ در ترجمه راس: virtue (فضیلت)؛ در ترجمه تامسن: goodness (خوبی، نیکی)؛ در همان ترجمه راس که جی. بارنز در آن تجدید نظر کرده و جزء مجموعه آثار ارسطو در ۱۹۸۴ به وسیله انتشارات دانشگاه آکسفورد انتشار یافته: excellence. «افضلیت» نیز ممکن است گفت. به هر حال، همه این واژه‌ها ترجمه اصل یونانی «آرته» (areté) است که صفت آن می‌شود «آگاثوس» (agathos) یعنی «خوب» و کلیه این معانی و باز بعضی معانی دیگر (هنر و شرف و برتری و مانند آن) را نیز در بر می‌گیرد، و نه در انگلیسی و فرانسه و نه در فارسی و عربی، تا جایی که می‌دانیم، معادلی از هر جهت خرسندکننده برای آن یافت نشده و همواره محل ابتلا بوده است.

کسی آن را از خود فعالیت جدا کند و لذاته به دنبالش برود.

پس اخلاق نظری ارسطو نه حول محور این سؤال شکل می گیرد که: «چگونه می توانم احساس خوشی را به حد اعلا برسانم؟» و نه این پرسش که: «تکلیف یا وظیفه من چیست؟»، بلکه دایرمدار این سؤال بسیار کلی است که: «چگونه باید نیک زندگی کنم؟» این سؤال لازم نیست ما را به هیچ گونه خودخواهی سوق دهد، زیرا ممکن است معلوم شود - و می شود - که بخشی از نیک زیستن برای هر کسی، سودمند واقع شدن برای دوستان «به جهت خودشان» و منصفانه رفتار کردن با دیگر شهروندان است. منتها نکته اینجاست که شخص در آغاز با مبهمترین و کلی ترین تصور از این امر گام در راه می گذارد که می خواهم زندگی داشته باشم که برای فرد انسانی زندگی خوبی است. سپس در ادامه راه، می پرسد که زندگی انسانی خوب چیست، و از چه اجزایی درست می شود، و وسایل رسیدن به آن اجزاء کدام است، و بدین سان پیوسته بر مشخصات عینی آن گونه زندگی می افزاید. در دفتر اول اخلاق، ارسطو چند نشانه عمومی زندگی خوب را برمی شمارد که، به تصور او، اکثر مردم درباره آنها همداستانند. زندگی خوب باید فعال باشد، زیرا هیچ کس بر این عقیده نیست که کسی که همه عمر خویش را در بزرگسالی در خواب بگذراند خوب زندگی می کند، ولو دارای بهترین منش و شخصیت باشد. زندگی خوب باید سرشار باشد، یعنی تمامی خوبیهای را در خود جمع کند که، اگر نیک نظر کنیم، در این گونه زندگی باید موجود باشد. و سرانجام زندگی خوب باید [در نفس خویش] «غایت» باشد، یعنی به خودی خود خواستنی باشد، نه از برای چیزی دیگر. در دفترهای بعد، ارسطو بسیاری زمینه ها را بنوبت وجهه نظر قرار می دهد که آدمیان خصلتاً در آنها از شقوق مختلف یکی را

برمی‌گزینند، و می‌کوشد به نحو غیرقطعی و غیرجامع ویژگی‌هایی را برای کردار برتر در هر زمینه بیان کند که بدهتاً با ادراک عملی ما سازگار باشد. می‌گوید فرض را بر این می‌گذارم که مخاطبان من مردمی پخته و کارآزموده‌اند و از ادراک عملی و واکنشهای پرورش‌یافته برخوردارند و حاضرند ادراکات و واکنشهای خویش را به طرز عقلانی مورد تعمق و عاقبت‌اندیشی قرار دهند و ظرفتر سازند تا نسبت به ارزشها و هدفهای خود - یعنی زندگی خوبی که هدفشان است - نظری روش‌تر کسب کنند. (ارسطو این شیوه را تشبیه می‌کند به نحوه عمل کمانگیری که به هدف نشانه می‌رود، و می‌گوید غرض از نوشته‌های اخلاقی من این است که به مخاطبانم دید روش‌تری از هدفشان بدهم). این روش، چنانکه می‌بینیم، روشی سقراطی است، زیرا مواد بحث از مجربات و ادراکات خود همسخن یا خواننده گرفته می‌شود، و او خود در هر مورد، مجملی را که ارسطو به دست می‌دهد، به محک تجربیات خویش می‌زند.

ولی ممکن است پرسیم که اگر هدف واقعی اخلاق ارسطو کارکردن بر سر این مسأله است که «چگونه باید زندگی کنم؟» - یعنی بیان مشخصات «اثودایمونیا»، و نه ذکر وسایل رسیدن به فلان حالت روانی از پیش تعیین شده - چه تعبیری باید از این ادعای مکرر کسانی داشته باشیم که می‌گویند ما فقط درباره وسایل نیل به غایات تدبّر و تعمق می‌کنیم، نه درباره خود غایات؟ چنین ادعایی مسلماً با این معنا منافات دارد که تدبّر عقلانی ممکن است به ما در مشخص کردن اجزای خود غایت کمک کند. نخستین نکته‌ای که باید بر آن تأکید گذاشت این است که نصّ نوشته ارسطو در این قسمتها واقعاً چنین چیزی نمی‌گوید. ارسطو می‌نویسد: «ما درباره آنچه به سوی غایت^۷

است تدبّر می‌کنیم، نه درباره‌ی غایات»، یعنی «آنچه مربوط به غایت است». هیچ چیز اینجا حکایت از آن ندارد که مسأله فقط بر سر وسایل است. در واقع، مثالهای ارسطو چند جا قویاً حاکی از این است که او می‌خواهد هم درباره‌ی اجزاء و مؤلفه‌های غایت بیندیشیم و هم راجع به یافتن وسایل رسیدن به آنها. (برگردان تحت‌اللفظی درست در ترجمه‌ی تامس تیلر^۸ آمده که در قرن هجدهم صورت گرفته است و از آن‌پس، با ظهور مذهب اصالت سودمندی، ناپدید می‌شود). مقصود ارسطو فقط این است که در ازای هر تدبّر و تعمقی، باید چیزی باشد که درباره‌ی آن تدبّر می‌شود و خود در آن تدبّر خاص محل شک و سؤال نیست. ولی در ضمن آن تدبّر خاص، ممکن است هم طالب وسایل نیل به غایت مورد نظر شد و هم مشخصات بیشتری در خصوص آن مطالبه کرد. تدبّر دیگری امکان دارد خود غایتی را که در تدبّر پیشین چون و چرا نداشت، مورد سؤال قرار دهد. مثلاً فرض کنید سؤال من این است که «چگونه می‌توانم دانشمند خوبی شوم؟» مراد ارسطو این است که تا وقتی که مشغول تعقیب این سؤال باشم، نمی‌توانم در عین حال بپرسم که آیا اساساً خوب است که دانشمند شوم. اما می‌توانم هم در این باره سؤال کنم که راههای دانشمند شدن چیست (فی‌المثل، چگونه باید وارد دوره‌های بالاتر از لیسانس شد)، و هم در این باره که دانشمند خوب به‌طور مشخصتر به چه معناست، و من چه صفاتی را، مانند مهارت و سخت‌کوشی و حساسیت و منش اخلاقی، باید در خویشتن پرورش دهم اگر بخواهم دانشمند خوبی باشم. این صفات از ذاتیات و مقومات دانشمند خوب بودن است، نه صرفاً وسیله رسیدن به آن مقام. و البته در ضمن تدبّر درباره‌ی مسأله‌ای دیگر - مثلاً این سؤال که «چگونه می‌توانم به پیشبرد عدالت در

کشورم کمک کنم؟» - بسیار احتمال دارد که بپرسم آیا دانشمند خوب بودن اساساً با تعقیب آن ارزش مهم سازگار است؟ پس ارسطو نمی‌گوید که هر سؤال مورد تدبّر صرفاً به وسایل حصول مقصود برمی‌گردد؛ همواره ممکن است که شخص طالب مشخصات بیشتری درباره خود غایت شود. همچنین او معتقد نیست که هر غایت مورد تدبّر - به استثنای غایت قصوای «نیک‌زیستن» و احیاناً تندرستی - غایتی است که هیچ تدبّری درباره آن امکان‌پذیر نمی‌شود.

پس تدبّر و تعمق، به نظر ارسطو، چگونه چیزی است؟ واضح است که به شکل محاسبه دقیق سود و فایده نیست که تعدد ظاهری ارزشها را برگرداند به قسمی وجه مشترک و بخواهد آن را به حد اعلا برساند. (در مثالی که زدیم، تدبّر عبارت از این نیست که بخواهیم دانش و عدالت سیاسی را در مقیاسی واحد - مانند لذت شخصی - با هم وفق دهیم و بعد راهی برای رساندن آن به حد اعلا برگزینیم). همچنین تدبّر به شکل قسمی ژرف‌اندیشی نیز در نمی‌آید که فیلسوفان کاتتی و مسیحی، از جمله ارسطوئیان مسیحی، غالباً از آن دفاع می‌کنند، و بر طبق آن، فلان مورد خاص را تحت قاعده‌ای ثابت و از پیش مقرر شده می‌گنجانیم که بخشی از نظامی بسته و مرکب از اصول کلی عملی است. ارسطو همیشه بدقت تأکید می‌کند که قاعده هرگز مقدم بر داوریه‌های متین یک داور روشن‌بین نیست. قاعده، به نظر وی، در تربیت اخلاقی سودمند است، و همچنین هنگامی که وقت کافی برای تدبّر و تعمق کامل وجود نداشته باشد، یا جایی که پیشداوری ممکن است عینیت دآوری ما را مخدوش کند. به عقیده ارسطو، قاعده حتی در بهترین حالت چیزی جز سرجمع و خلاصه داوریه‌های خاص افراد بهره‌مند از فرزاندگی عملی نیست، و اگر از آن به‌رغم ادراکات شهودی خویش پیروی کنیم، درست همان جا‌هایی خشک و انعطاف‌پذیر

می‌شویم که باید بیش از هر وقت نرم و حساس باشیم. در دفتر پنجم / اخلاق نیکوماخوس، ارسطو تشبیهی به معماری به کار می‌برد و می‌گوید کسی که بخواهد هر تصمیمی را بر طبق اصول متصلب و انعطاف‌ناپذیر اخذ کند، مانند معماری است که بکوشد انحنا را پیچیده یک ستون قاشقی تراش را با خط کش راست اندازه بگیرد، حال آنکه معمار ورزیده از وسیله‌ای به نام «خط کش لِسبوسی»^۹ استفاده می‌کند که نواری فلزی است و «ثابت نیست و برای سازگار شدن با شکل سنگ، خم می‌شود» (۱۱۳۷ب۳۰). بدین ترتیب، در مثالی که قبلاً زدیم، وقتی کسی بخواهد ببیند که تعقیب دانش و تحقیق به چه نحو باید صورت بگیرد تا با دلبستگی به عدالت اجتماعی سازگار باشد، نباید به نظامی مرکب از قواعد ثابت رجوع کند که از قبل وجود داشته است و راهی را که باید انتخاب شود پیشاپیش تعیین می‌کند. بعلاوه، برخلاف آنچه از رأی کسانی بر می‌آید که معتقدند قواعد باید به طور منظم در یک نظام شکل بگیرند، چنین کسی نباید متوقع باشد که همه علائق و دلمشغولیهایش در نظامی منسجم جا بیفتند و خواسته‌هایش با هم مابینت نداشته باشند. به همان نسبت که او در حین تصمیم‌گیری درباره غایات خویش تدبّر و تعمق می‌کند، به آنچه از آن زمان به بعد نزد وی زندگی انسانی خوب محسوب می‌شود نیز جامه عمل می‌پوشاند. او توقع نخواهد داشت که کلیه غایاتی که نزد وی ارزشمند است در جریان حادثات دنیا برآورده شود. این بخشی از معنایی است که ارسطو در نظر دارد وقتی که می‌گوید خردمندی عملی با درک علمی یکی نیست: به عبارت دیگر، «امور عملی» طوری است که همسازی و عدم مابینت علمی نه در آنها دستیاب است و نه مطلوب.

شخص دارای خرد و فرزانه‌گی عملی، در هر وضع معین چندین
 علاقه و تعهد ناهمگون را به حساب می‌گیرد که بیشترشان مدتها پیش
 از سن تأمل و تمیز در بزرگسالی، از سرچشمه تربیت اخلاقی کودکی
 آب خورده‌اند. او همچنین تأملات ظاهری^{۱۰} خویش را به حساب
 می‌گیرد درباره آنچه، به نظر خودش، زندگی خوب برای آدمی است،
 یعنی تأملاتی از قبیل آنها که مصادیقشان در بحثهای مبسوط ارسطو
 در خصوص «بزرگ‌منشی» [یا «بزرگواری»] دیده می‌شود. از برکت
 اینگونه تأملات، وی با «هدف» و خواستها و دلبستگیها و تعهدات
 خویش بخوبی آشنا می‌شود، و در هر وضع جدید، برخلاف کودکان
 یا افراد نامتأمل، می‌تواند ویژگیهای مرتبط با تصور خود از خیر را
 متمایز سازد و ببیند که این خصوصیات چه رابطه‌ای با یکدیگر دارند.
 در عادی‌ترین موارد، خواهد توانست به نحوی انتخاب طریق کند که
 به اجابت و احیاناً تکامل بیشتر نظام ارزشهایش بینجامد؛ خودشناسی
 وی و حساسیت ظریفش نسبت به پیچیدگیهای هر مورد (یا، به قول
 ارسطو، «ادراکش») غالباً او را، بی آنکه متوجه باشد یا به تأملات
 مفصل بپردازد، به انتخابی منطبق با تصور متکاملش [از خیر]
 راهنمایی خواهد کرد. ولی گاهی ممکن است وضعی بیسابقه پیش
 بیاید که نیازمند تدبّر و تعمق درباره غایات عمده وی باشد و به تعیین
 مشخصه جدیدی از فلان غایت عمده بینجامد، یا، به نحو بنیادی‌تر،
 به حصول طرحی نو از خود «اثودایمونیا» منجر شود. فی‌المثل،
 شخص ممکن است سرانجام نتیجه بگیرد که کشاکش بین غایات
 مورد نظر بقدری عمیق است که باید خویشتن را منحصرأوقف یکی
 کند یا دیگری.

تأکید ارسطو بر اهمیت انسانی موفقیت‌های فکری و علمی، از

یک سو، و اقدام و فعالیت اجتماعی، از سوی دیگر، به منزله هشدار می‌باشد که انتخاب یکی از این دو، گرچه ممکن است به اقتضای اوضاع و احوال دنیا صورت بگیرد، باید با توجه به این امر انجام شود که غالباً مستلزم فدا کردن خیری مهم است، نه صرفاً تغییر برنامه و اختیار کردن خیری دیگر به همان شایستگی. به اعتقاد ارسطو، بسیار بندرت ممکن است در ژرف‌اندیشیهای خویش دلیلی بیابیم که هیچ‌یک از ارزشهای عمده‌ای را که در نتیجه تربیت کودکی بدان دبستگی پیدا کرده‌ایم بکل از برنامه خود حذف کنیم. اگر به علت موانع و تنگناهایی که دنیا از نظر زمان و مکان و موقعیت اجتماعی پیش می‌آورد، نتوانیم کل تصور جامعی را که داریم به نحو هماهنگ دنبال کنیم (چنانکه خود ارسطو به علت اینکه شهروند آتن نبود، نتوانست به فعالیت سیاسی بپردازد)، باید بدانیم که دنیا از خوبی زندگی خوبی که ممکن بود داشته باشیم بدین شیوه کاسته است، و بهتر است به جای تظاهر به اینکه، با وجود اوضاع و احوال، باز هم به همان خوبی زندگی می‌کنیم، به این واقعیت اذعان بیاوریم.

بنابراین، یکی از تفاوت‌های عمده آرای اخلاقی ارسطو با بیشتر نظریه‌های جدید این است که زندگی خوب، به عقیده وی، آسیب‌پذیر است. او معتقد است که جهان و حوادث جهان می‌تواند نه تنها در خوشی من، بلکه در کیفیت مطلوب زندگی من نیز تأثیر بگذارد. چه در اخلاق نظری جدید و چه در افلاطون و چه در مکتب‌های رواقی و اپیکوری، کوشش همواره بر توصیف قسمی زندگی آرمانی برای آدمی مقصور بوده است که از بخت و تصادف گزند نیابد. بالاترین ارزش در اینگونه نظریه‌ها به اموری در زندگی بشر تعلق می‌گیرد که بظاهر کاملاً به اختیار خود اوست و فراز و نشیب روزگار را به آن دسترس نیست. از اینجا سرچشمه می‌گیرد دفاع اپیکوروس از زندگی

آرام مصروف فکر و مراقبه و برکنار از گود خطرناک سیاست و مخاطرات عشق. همچنین از اینجا ناشی می‌شود تصویر رواقیان از حکیم فرزانه‌ای که حتی هنگامی که زیر شکنجه بند از بندش می‌گسلانند، با وجود تنگنایی که در آن افتاده است و عذابی که می‌کشد، به علت برتری منش و شخصیت همچنان خوش و خوشحال است. و باز از اینجا مصدر می‌یابد تصویر کانت از «اراده یا نیت خیر» که، به رغم یغماگریها و تطاول «طبیعت زن پدرمنش»، هنوز «مانند گوهری تابناک خود بخود می‌درخشد».

اما ارسطو، برعکس، در نظریه اخلاقی خویش محکم بر سر این عقیده می‌ایستد که بعضی از ارزشهای عمیق و مهم انسانی نه مکتفی بذات و نه مصون از دستبرد بخت و اتفاقند، ولی اگر آدمی بخواهد از پابندی به این ارزشها شانه خالی کند، زندگی خویش را از نظر انسانی بی‌مقدار و از معنا تهی کرده است. از باب مثال، ارسطو یک‌پنجم اخلاق نیکوماخوس را مصروف بحث درباره مهر و دوستی می‌کند و نشان می‌دهد که اقسام مختلف دلبستگی، بویژه دلبستگیهای استوار بر احترام متقابل و آرزوهای مشترک، چه ارزشی به زندگانی ما می‌بخشند. این معنا در آن روزگار نیاز به تأکید داشت. افلاطون و هم‌روزگاران از مدتها پیش گفته بودند که شخص نیکوکردار، برای پروراندن خلوص فکری آسیب‌ناپذیر در خویش، باید از افراد ممکن‌الوجودی که می‌توانند بروند یا بمیرند، ترک علاقه کند. ارسطو در تحقیقات خویش در باب مهر و فعالیت سیاسی نشان می‌دهد که اینگونه آسیب‌ناپذیری به‌بهایی هنگفت از نظر غناء و ارزش زندگی تمام می‌شود. او بحث می‌کند که مهر گرم و پایدار میان افراد، گذشته از اینکه در نفس خویش خوب است، به پرورش اخلاقی و فکری شخص نیز یاری گرانبها می‌رساند. دیدن زندگی خوب کسی که به او مهر

می‌ورزیم و احترام می‌گذاریم سبب می‌شود که آرزوهای خویش را بهتر بفهمیم؛ و وقتی از پشتیبانی کسی بهره می‌بریم که در هدفهای ما شریک است و از او الهام می‌گیریم، در کوششهای عقلی و فکری خود استوارتر می‌شویم.

در زمینه عمل سیاسی، استدلال ارسطو بظاهر این است که زندگی خوب، نیازمند داشتن حق ابراز رأی و عقیده در تعیین محیط سیاسی خویش است. تفکر سیاسی باید از ملاحظه نیازهای انسانی آغاز شود، و سیاست باید آنچه را آدمیان برای زندگی خوب بدان نیازمندند به‌ایشان بدهد. به اعتقاد ارسطو، یکی از ژرفترین نیازهای ما نیاز به استدلال و انتخاب در امور عملی است. اگر کسی نتواند شخصاً ارزشها و فعالیت‌های خویش را برگزیند، هر قدر هم زندگی ارزشمندی داشته باشد، نمی‌توان گفت که خوب زندگی می‌کند. بر پایه این ملاحظات، ارسطو در دفتر سوم سیاست به‌طرفداری از آنگونه نظام سیاسی بحث می‌کند که مقام شهروندی و حقوق مرتبط با آن را نسبتاً به‌طور گسترده‌تر به مردم اعطا کند. اگر کسی مانند دیگران در رژیمی که تحت آن به سر می‌برد شهروند «آزاد» و «برابر» نباشد، از یکی از خیرهای مهمی که به آدمی تعلق می‌گیرد محروم می‌ماند. با اینهمه، ارسطو بظاهر می‌پذیرد که شرایط و مقتضیات اقتصادی جامعه همچنان عده‌ای را که طبیعتاً لیاقت شهروندی دارند مجبور به قبول کارها و مشاغل خفت‌آوری خواهد کرد که مجالی برای کسب آموزش و پرورش لازم برای شهروندی باقی نخواهد گذاشت. ارسطو نه می‌کوشد چهره‌ای زیبا به این واقعیت بدهد، و نه سعی دارد محرومیت اینگونه افراد را جز آنچه هست بنمایاند. از بحث او درباره «بردگی طبیعی» در دفتر دهم کتاب پیداست که، به عقیده وی، مجبور کردن اشخاص بالغ فقط هنگامی موجه است که توان آینده‌نگری و

برنامه‌ریزی عقلایی فطرتاً در ایشان موجود نباشد.

شرح ارسطو دربارهٔ فضیلت اخلاقی نیز مانند بخشهای دیگر آرای او که باختصار دربارهٔ آنها بحث کردیم، اسباب شگفتی نظریه‌پردازانی خواهد شد که می‌کوشند بخت و اتفاق را از صحنهٔ اخلاق بیرون برانند. اولاً خود اصطلاح «فضیلت اخلاقی»^{۱۱} به‌عنوان اسم عام در ترجمهٔ آنچه ارسطو به آن «بزرگ‌منشی» [یا «بزرگواری»] می‌گوید، آشکارا نامناسب است. بزرگیها یا برتریهای که ارسطو آنها را اجزاء مهم زندگی انسانی خوب توصیف می‌کند، بسیار متفاوتند؛ و او، برخلاف نظریه‌پردازان جدیدی که فضایل «اخلاقی» را از سایر محسنات منش و خلق و خو تفکیک می‌کنند، گروهی از آن بزرگیها را تافتهٔ جدا بافته‌ای نمی‌داند که بویژه درخور ستایش باشد. ظرافت طبع و نکته‌سنجی و ارزیابی درست توان و استعدادهای خویش نیز همچون عدالت و شجاعت جایگاه خود را دارند. روش ارسطو این است که نخست زمینه‌های مختلف زندگی را که آدمیان در آنها دست به‌عمل می‌زنند و انتخاب طریق می‌کنند، در نظر بگیرد، سپس پرسد که شخص برخوردار از فرزاندگی عملی در هر مورد چه رفتار و واکنشی را مناسب می‌داند. (حد مناسب اغلب نفیاً به‌دست می‌آید، یعنی با ملاحظهٔ اینکه افراط و تفریط چیست؛ به‌این‌جهت، ارسطو می‌گوید که برتری یا بزرگی به‌معنای تمایل به‌گزینش «حد وسط»^{۱۲} است. البته این سخن به‌معنای آن نیست که همیشه باید راه میانی امن را برگزینیم، یا هرگز مناسب نیست که کردار یا احساسمان شدید باشد؛ بلکه صرفاً بدین معناست که باید بسنجیم که چه چیزی برای وضع خاصی که در آن هستیم مناسب است، یعنی نه در حد افراط است و نه تفریط). این روش به‌بحث پیچیده‌ای در باب بزرگیها یا

برتریهای انسانی می‌انجامد که در آن اولویت به هیچ صفتی تعلق نمی‌گیرد و خصایصی که احیاناً مهارشان به دست اراده عقلانی^{۱۳} نیست در آن نقشی ایفا می‌کنند. ارسطو تأکید می‌گوید که آموزش و عادت مهمترین عوامل در پرورش همه این برتریهاست؛ ولی هیچ گروهی از آنها را که بخت و طبیعت در پرورش آنها مؤثر نباشد بخصوص مورد ستایش قرار نمی‌دهد.

جنبه دیگر نظریه ارسطو درباره فضل و برتری که احیاناً باعث تشویش خاطر پیروان کانت می‌شود، نقشی است که او به احساسات و واکنشهای عاطفی اختصاص می‌دهد. به نظر ارسطو، منش خوب داشتن صرفاً مساوی با انتخاب صحیح - یا حتی تمایل به انتخاب صحیح - نیست. مسأله ابراز واکنش انفعالی مناسب^{۱۴} نیز مطرح است. کسی که همیشه، ولی پیوسته با سعی و اکراه، به مقدار مناسب بخورد و بنوشد در چشم ارسطو کمتر از کسی بزرگ منش است که تمایلات خویش را به هماهنگ شدن با راه برگزیده اش آمخته کرده است. تعارض بین انتخاب عقلانی و انفعالات^{۱۵}، به نظر ارسطو، نشانه ناپختگی اخلاقی است. «انکراتیا» (encrateia)، یا تسلط به نفس بدون زحمت، آنچنان مانند فضل و برتری کامل ستودنی نیست که به هماهنگی فعل و انفعال نیاز دارد. از آن بدتر «اکراسیا» (akrasia)، یا گزینش راه بدتر با وجود علم به راه بهتر است که، به عقیده ارسطو، نتیجه آمخته کردن نادرست یا ناقص انفعالات است.

پس ارسطو، برخلاف کانت و برخلاف افلاطون در رساله‌های دوره میانی، واکنش عاطفی و شهوانی را جزء کامل فضل و برتری قرار می‌دهد. این تفاوت چند دلیل دارد. نخست، ارسطو آشکارا معتقد

13. rational will

14. appropriate passional response

15. passions

است که عواطف و حتی شهوات می‌توانند آموزش ببینند تا به چیزهای مناسب تعلق بگیرند و به طرز مناسب متجلی شوند. عاطفه (چنانکه بویژه در دفتر دوم فن خطابه می‌بینیم) صرفاً خیزش کور انفعال نیست؛ مجموعه‌ای پیچیده از اعتقاد و احساس است؛ در برابر عقل واکنش نشان می‌دهد، و در افراد پخته حتی غالباً عقل را یاری و راهنمایی می‌کند. دوم، چنانکه پیشتر هم گفتیم، ارسطو بیش از بسیاری از نظریه‌پردازان جدید حاضر است بپذیرد که ویژگی‌های محتمل و نه کاملاً ارادی شخص ممکن است دست‌کم جزئاً در خوب بودن او دخالت داشته باشند. او بدون شک به آنچه نزد ما مسئله مسئولیت نامیده می‌شود توجه دارد، و می‌خواهد ببیند در چه شرایطی ستایش و نکوهش موجّه و مطابق با عقل است. اما بظاهر معتقد است که کسی ممکن است بر طبق تصویری از نیکی بزرگ شده باشد که در محیط او رایج بوده و به احساسات و تصمیماتش شکل داده است، و با اینکه فعلها و انفعالاتی او محصول الگوی عادی اجتماعی شدن^{۱۶} و فرهنگ‌پذیری^{۱۷} است و نه محصول انتخاب آزادانه و ارادی، باز هم ستودن وی به جهت نیکی کنشها و واکنشهایش عاقلانه محسوب شود. به همین وجه، اگر کسی سودی از اینگونه تربیت عادی برنگیرد و منش بد پیدا کند یا نتواند به ثبات شخصیت دست یابد، عاقلانه است که او را نکوهش کنیم. به مسئله تربیت ناقص کمتر اشاره‌ای می‌شود؛ اما در دفتر هفتم اخلاق نیکوماخوس در بحث از «رذیلت بهیمی»^{۱۸}، ارسطو تذکر می‌دهد که حاصل بعضی از اقسام تربیت ناقص ممکن است چنان باشد که اساساً نتوان شخص را لایق هیچ گونه‌ای ارزیابی اخلاقی دانست.

16. socialization

17. acculturation

18. bestial vice

دفتر دهم اخلاق نیکوماخوس مفسر را با مشکلی بویژه بزرگ روبرو می‌سازد. از دفتر اول تا دهم، ارسطو گفته است که خوبی انسان عبارت از اعمال متعددی بر وفق فضل و بزرگواری است که فعالیت عقلی نیز، همچون کردار منطبق با بزرگ‌منشی و عمل کردن به سود دوستان، یکی از اجزاء و عناصر آن در کنار سایر فعالیت‌های ذاتاً ارزشمند است. بیشتر دفتر دهم صرف پروراندن این نظریه می‌شود. اما در فصل هفتم آن دفتر، ارسطو بناگاه به دفاع از آنگونه زندگی می‌پردازد که با عزم راسخ وقف تفکر و تعقل نظری شود، و درصدد برمی‌آید که این طریقه را یگانه خیر بالذات معرفی کند. مفسران به شیوه‌های گوناگون کوشیده‌اند این مطلب را کم‌اهمیت جلوه دهند، اما مشکل همچنان به جای خود باقی است. برطبق مندرجات این فصل، دوستی و بزرگ‌منشی ممکن نیست ذاتاً ارزشمند باشند، و اگر کسی در پی آنها برود، صرفاً به این دلیل و تنها تا جایی است که این امور تفکر و مراقبه را افزایش بخشند. با اینهمه، در سایر دفترهای کتاب، از ارزش ذاتی دوستی و بزرگ‌منشی آشکارا دفاع می‌شود. به همین وجه، ارسطو در دفترهایی از اخلاق نیکوماخوس، که در آنها بحث دوستی در میان است، می‌گوید که وقتی راجع به خیر تدبّر و تعمق می‌کنیم، مابینت پیش می‌آید اگر درباره خیر نوعی دیگر از موجودات، مثلاً خدایان، بیندیشیم. ولی در همان فصل هفتم می‌گوید که باید «تا حد امکان جاودان شویم» و خویشان را [نه مصداقی از] سرشت متکثر انسان، بلکه همان عنصر عقلی در آن بدانیم.^{۱۹}

۱۹. پس‌نجد با این سخن معروف مولوی: «ای برادر تو همین اندیشه‌ای/ مابقی تو استخوان و ریشه‌ای». عین کلام ارسطو در این قسمت (اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۷۸a۹-۱۱۷۷b۳۱) چنین است: «ما نباید از کسانی پیروی کنیم که به ما اندرز می‌دهند که چون انسانیم، باید به فکر چیزهای انسانی باشیم؛ و چون فانی هستیم، درباره امور فانی بیندیشیم؛ بلکه باید تا جایی که در توان داریم خویشان را جاودان سازیم و نهایت کوشش را به کار ببریم تا مطابق بهترین چیزی که در ماست زندگی کنیم؛ چیزی که هرچند از حیث مقدار کوچک باشد، از جهت نیرو و ارزش از

فوق‌العاده دشوار است که بدانیم چه معنایی باید از این فصل برداشت کنیم، زیرا در اخلاق کبیر و اخلاق ائودموس نیز از نظریهٔ تکثری و همه‌گیر [دربارهٔ آدمی] حتی به وجه روشنتر دفاع می‌شود. شاید بهترین تعبیر این باشد که بگوییم ارسطو نیز مانند هر کسی که خویشتن را در زندگی بجدّ وقف دانش و تحقیق و اندیشه بکند، فهمیده است که اینگونه زندگی اگر به نحو کامل و درست دنبال شود، مقتضیاتی دارد که هر کار دیگری را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد. او سعی در بیان تصویری از زندگی داشته که به‌طور چندجانبه وقف سیاست و مهر و دوستی شود، ولی در عین حال (خواه در اوقات مختلف و خواه در حالات مختلف در آن واحد) احساس می‌کرده که هیچ چیزی را یارای برابری با تفکر و تأمل برآستی دقیق نیست. بنابراین، دست به کاری زده است که شخص متفکری که پیشتر مثال زدم در ضمن تدبّر و تعمق می‌کرد، یعنی بر پایهٔ درکی جدید از تعارض یک ارزش‌گرانبها با همهٔ ارزشهای دیگر، تصور پیشین خویش را مورد تجدید نظر قرار داده است. می‌دانم که این برآستی راهی برای خروج از بن‌بست نیست، ولی لااقل دارای این امتیاز است که، برخلاف فرضیه‌های مصنوعی دربارهٔ توالی زمانی نوشته‌های ارسطو، مبین حقیقتی زیسته در خصوص گزینشهای آدمی است، و همین، به نظر من، آنرا بیش از سایر فرضیه‌ها شایستهٔ شأن ارسطو می‌کند.

من وارد بررسی تطبیقی رساله‌های مختلف ارسطو در اخلاق نشده‌ام، بلکه، چنانکه مرسوم است، عمدتاً به اخلاق نیکوماخوس

→ همه چیز بالاتر است. چنین می‌نماید که این در واقع همان است که هر کس هست، زیرا بخش معتبر و بهتر اوست. بنابراین، شکفت خواهد بود اگر او نه زندگی خودش، بلکه زندگی چیزی دیگر را برگزیند. و آنچه پیشتر گفتیم، اکنون مصداق دارد، بدین معنا که آنچه خاص هر چیز است بطبع بهترین و خوشایندترین امور برای اوست؛ و، از این رو، زندگی بر وفق عقل برای آدمی بهترین و خوشایندترین امور است، زیرا عقل بیش از هر چیزی خود انسان است. پس اینگونه زندگی خوشترین زندگی نیز هست.»

توجه کرده‌ام. منتها چند مشکل بزرگ اینجا پیش می‌آید: نخست، مسأله اینکه اخلاق کبیر آیا براستی از خود ارسطو است؛ دوم، مسأله تقدم و تأخر زمانی اخلاق ائودموس و اخلاق نیکوماخوس؛ و سوم، این مسأله که آیا سه دفتر مشترک میان این دو، متعلق به اولی است یا دومی یا هر دو. اخیراً مقدار زیادی مطلب در این باره نوشته شده است که بزرگترین حُسن آن یادآوری این معنا بوده که اخلاق ائودموس نیز در نفس خویش اثر فلسفی جالب نظری است و بمراتب بیش از اینها درخور دقت و کندوکاو جدی است. مسأله دفترهای مشترک اخلاق نیکوماخوس و اخلاق ائودموس، همچنان مسأله‌ای دشوار است. شواهد مبتنی بر سبک سنجی و منجر به این ادعا که دفترهای مذکور به اخلاق ائودموس تعلق دارند، قاطع نیست، زیرا نمی‌تواند ثابت کند که به فرض که ارسطو آن سه دفتر را همزمان با اخلاق ائودموس نوشته باشد، خودش آنها را احیاناً با بعضی تغییرات فلسفی مهم به اخلاق نیکوماخوس منتقل نکرده است. هر کس که مدتی به تدریس دوره‌ای از دروس اشتغال ورزیده و در بعضی قسمت‌ها تغییرات مهم داده باشد، مسلماً با این امکان آشناست. اخلاق کبیر یقیناً از قلم ارسطو تترائیده است، و حتی مدافعانش قبول دارند که سبک نگارش آن بسیار ناهمانند با سبک اوست. ولی احتمالاً گزارشی کمابیش مقرون به امانت از برخی درسهای اولیه ارسطو درباره موضوعات اخلاقی است و در باب چند موضوع اطلاعات جالب و اصیل در بر دارد.

شعر و خطابه

افلاطون در جمهوری این ادعای قدیمی را رد می‌کند که شعر دراماتیک یکی از منابع تربیت اخلاقی است. او دو دلیل در رد این ادعا می‌آورد. نخست، می‌گوید که متنهای شعری نمی‌توانند حقیقت چیزی را به کسی بیاموزند، زیرا ما حد و ماهیت فضیلت‌های اخلاقی را می‌خواهیم و این متون و سراینده‌گانشان از برآوردن خواست ما عاجزند، و تا اینگونه تعریف‌های کلی وجود نداشته باشند، داستانهای منظوم، هر قدر هم به قصد سرمشق‌دادن پرداخته شده باشند، برای تعلیم اخلاقی حقیقی کفایت نخواهند کرد. دوم، هر شعر دراماتیک — بویژه هر شعر تراژیک — عواطف نیرومند غم و ترس و شفقت و عشق شورانگیز را در آدمی ترسیم می‌کند و نزد وی از جهت این عواطف مقبول می‌افتد و، بنابراین، آنها را «فربه» می‌سازد و، از نظر عقل عملی، مایه دردسر و پریشانی خاطر می‌شود، حال آنکه آموزش راستین باید به ما بیاموزد که عنصر عقلی، کامل و جداست، و باید به آن اجازه دهد که، تا حد امکان، «خود بتنهایی» عمل کند و «روشن» و «پاک» (katharos)، بدون آرایش به تأثیر عناصر پست نفسانی، به ادراک [کلیات] مشغول باشد (رجوع کنید خصوصاً به فایدون

c-۶۶، و جمهوری از ۶۰۶ به بعد).

باسانی دیده می‌شود که پایه این استدلالها در رد شعر، خصوصیاتی در نظریه افلاطون در باب روانشناسی اخلاق است که ارسطو قاطعانه آنها را مردود شمرده است. به عقیده ارسطو، چنانکه دیدیم، دریافت حقایق اخلاقی به معنای ادراک قواعد عام یا تعاریف کلی نیست، بلکه مستلزم درک شهودی ظریفتر ویژگیهای برجسته اوضاع مختلف پیچیده‌ای است که در زندگی با آنها روبرو می‌شویم. «از میان قضایای مربوط به رفتار، قضایای کلی^۱ مصداقهای بیشتر دارند، ولی قضایای جزئی^۲ صادق‌ترند، زیرا عمل با موارد جزئی^۳ سروکار دارد، و قضایا باید با موارد سازگار باشند» (اخلاق نیکوماخوس، ۳۲-۱۱۰۷a۲۹). شرحی که حاوی جزئیات فلان مورد پیچیده باشد، «صدق بیشتر»ی دارد تا شرح کلی. اگر داور واجد صلاحیتی را سرمشق قرار دهیم و از او تقلید کنیم، بهتر یاد می‌گیریم تا برده‌وار بخواهیم پیرو قواعد کلی شویم. از این سخنان چنین برمی‌آید که شاعران و دیگر داستان‌سرایانی که نشان می‌دهند افراد عاقل چگونه تدبیر و تعمق می‌کنند و ما را به ارزیابی و ابراز واکنش در برابر آنان می‌خوانند، می‌توانند [مطابق نظر ارسطو] مدعی آموزش راستین ما شوند. موضع ارسطو در این خصوص غامض است. در فصل نهم فن شعر، او شعر را از حیث ارزش فلسفی بالاتر از تاریخ می‌شمارد، زیرا می‌گوید داستانهایی که به شعر سروده شوند نمونه‌وارترند و، بنابراین، به کسانی که طالب درک و فهم بیشتریند، بهتر کمک می‌کنند. برای آموزش اخلاقی، فقط داستانهایی وافی به مقصودند که «ممکن است روی بدهند»، نه هر داستان حقیقی. از

1. general

2. particular

3. particular cases

نظر انسان، احتمال مهمتر از حقیقت خشک تاریخی است که امکان دارد آن قدر به اوضاع و احوال شخصی بستگی داشته باشد که نتواند چیزی به ما دربارهٔ پیچیدگی تصمیمات انسانی یاد بدهد. با اینهمه، این واقعیت همچنان برجاست که داستانهای مربوط به موارد خاص آموزنده ترند تا ضوابط انتزاعی، زیرا به «ماده» تدبیرات واقعی ما نزدیکترند که ممکن نیست به طور جامع و مانع در نظامی از قواعد خلاصه شوند.

پاسخ ارسطو به دومین اعتراض افلاطون این است که عواطف همیشه مایهٔ آشفتگی و کشاکش نیستند، بلکه غالباً ممکن است منشأ آموزش و ارشاد واقع شوند. اغلب تشخیص می دهیم که چه کنیم و چه کرداری با منش و اصول اعتقادی ما سازگار است نه از طریق تعقل محض، بلکه با توجه به اینکه چه احساسی داریم. بعلاوه، ارسطو استدلال می کند که واکنش عاطفی مناسب خود بخشی از منش نیک است، و بدون آن، شخص نیکوکردار دیگر به آن نیکویی نخواهد بود. پس بخش بسیار مهمی از برنامه تربیت اخلاقی ارسطو از آموزش مناسب عاطفی و احساسی تشکیل می شود. به نظر او، این مقصود به بهترین وجه حاصل نخواهد شد مگر با آشنایی با آثاری در موسیقی و شعر که عاطفهٔ انسانی یا تدبیر آدمی یا هر دو را بنمایاند. (این عقیده از خلال مطالب دفترهای هفتم و هشتم کتاب سیاست نیز هویدا است). متن فن شعر ارسطو به طور ناقص در دست است. بیشتر بخشی که در دست داریم به تراژدی مربوط است، ولی حتی اینجا هم قسمتهای مهمی از بحث ارسطو به ما نرسیده است. کتاب با بحث عمومی دربارهٔ «می مسیس» (mimésis) یا نمایش یا باز نمود^۴ آغاز می شود. ارسطو

۴. representation: «می مسیس» یکی از مهمترین اصطلاحها در فلسفهٔ ارسطو و افلاطون است. در انگلیسی imitation و representation و در آثار مترجمان و شارحان قدیم ارسطو (از جمله ابوبشر متی و ابن سینا و ابن رشد و خواجه نصیر طوسی) «تخیل» و «تشبیه» و «محاکات»

در فصل چهارم ادعا می‌کند که «می‌مسیس» گرایشی طبیعی در افراد انسانی است و با عشق ما به آموختن و فرق گذاشتن بستگی دارد. متأسفانه فن شعر، به صورتی که هست، چیز دیگری دربارهٔ ارتباط شعر با تربیت اخلاقی نمی‌گوید. اما تصور اینکه چگونه شرحی ممکن بود در این خصوص داده شود که با آثار ارسطو در اخلاق هماهنگ باشد، دشوار نیست. به طور کلی، فن شعر را هرگز نباید بپتنباهی خواند، بلکه باید هم با عنایت به رساله‌های اخلاقی و سیاسی و هم با توجه به بحث مبسوط ارسطو در دفتر دوم فن خطابه در خصوص عواطف مختلف مطالعه کرد.

بنا به تعریف ارسطو:^۵

→ و در نوشته‌های متأخران، علاوه بر اینها، «تقلید» و «حکایت» نیز ترجمه شده است. «نمودن» و «نمایاندن» و «نمایش» و «بازنمود» و «بازنمایی» و حتی «جلوه دادن» نیز همه درست است، بویژه با توجه به این نکته که ارسطو این اصطلاح را نه در گفتگو از هر نوع شعر، بلکه در بحث از تراژدی و کمدی به کار می‌برد که هر دو به صحنه نمایش می‌آیند و رویدادها و شخصیتها را می‌نمایانند یا نمایش می‌دهند.

۵. تعریفی که ذیل به فارسی آمده، مبتنی بر چهار ترجمهٔ انگلیسی خانم نوسباوم و بای و اتر و گروب و هابرد است. غرض این بوده که حداکثر دقت در برگرداندن این سخن جاودان ارسطو به فارسی رعایت شود. تعبیراتی که با بررسیهای دقیق به نظر ما از همه بهتر رسیده اول آمده است، و آنها که کمتر مرجح نموده، بعد میان دو قلاب ذکر شده است. برای مزید فایده، سه ترجمهٔ فارسی دیگر نیز (اولی از سهیل محسن افغان، دومی از دکتر عبدالحسین زرین کوب و سومی از فتح الله مجتبیانی) در اینجا عیناً نقل می‌شود:

(۱) «پس تراگودیا تشبیه کرداری است جدی و کامل، دارای یک اندازه بزرگی، در سخنی چاشنی‌دار، هر یک از انواع چاشنی جداگانه در اجزا موجود، در شکل نمایش نه داستان سرایی، از راه وقایعی که شفقت و ترس برانگیزد پاکسازی (کثارسیس) این عواطف را انجام داده.» (نامهٔ ارسطو طالیس دربارهٔ هنر شعر، ص ۱۰۲).

(۲) «پس تراژدی تقلید است از کار و کرداری شگرف [؟] و تمام دارای درازی و اندازه‌ای معین، به وسیلهٔ کلامی به انواع زینت‌ها آراسته و آن زینت‌ها نیز هر یک بر حسب اختلاف اجزاء مختلف، و این تقلید به وسیلهٔ کردار اشخاص تمام می‌گردد، نه اینکه به واسطهٔ نقل و روایت انجام پذیرد و شفقت و هراس را برانگیزد تا سبب تزکیهٔ نفس انسان [؟] از این عواطف و انفعالات گردد.» (ارسطو و فن شعر، ص ۱۲۱).

(۳) «پس تراژدی عبارت است از تقلید یک عمل جدی و کامل که دارای طول معینی باشد، سخن در هر قسمت آن به وسیله‌ای مطبوع و دلنشین گردد، تقلید به صورت روایت نباشد و در صحنه نمایش به عمل درآید و وقایع باید حس رحم و ترس را برانگیزد تا تزکیهٔ این عواطف را

تراژدی نمایش [یا تقلید یا «می‌میسس»] کرداری جدی [یا عالی یا نیکو] و کامل است به طول [یا اندازه‌ای] معین، به‌زیانی [یا سبکی] آراسته [یا خوش] که هر قسم آرایش آن در بخشهای مختلف [یا جداگانه] بیاید، به‌شکل بازیگری [یا دراماتیک] نه روایت [یا گزارش] که از راه برانگیختن [یا به‌وسیلهٔ وقایع برانگیزاننده] شفقت و ترس، به‌پالایش [یا «کاتارسیس»] اینگونه عواطف [یا تجربه‌ها] بینجامد. (فن شعر، ۲۸-۱۴۴۹b۲۴)

این تعریف مشهور که غرض ارسطو از آن، بیش از ایجاد قیدوبند برای شاعران آینده، فراهم ساختن پایه‌ای برای بحثهای انتقادی مقرون به‌اطلاع و آگاهی بوده است، احتمالاً زیاده‌تر از هر جمله دیگری در آثار وی باعث شرح و تفسیر شده است. مرموزترین کلام در آن که موضوع شدیدترین مناقشه‌ها بوده مربوط است به‌عمل یا تأثیر تراژدی که بعید نیست در ضمن مطالب دیگری که اکنون گم شده است، مورد بحث مفصل‌تر قرار گرفته باشد. ناقدان دورهٔ رنسانس بر این نظر بودند که «کاتارسیس» قسمی تزکیهٔ اخلاقی است، بدین معنا که شفقت و ترس ما از دیدن شور و انفعالات مفرط شخصیت‌های تراژدی برانگیخته می‌شود و، در نتیجه، گرایشمان را به‌اعمال غیرعقلانی در زندگی واقعی مهار می‌کند.

→ موجب گردد. (هنر شاعری، ص ۶۷).

۶. مترجم فارسی گاهی با این مشکل روبروست که برای بعضی اصطلاحهای فرنگی واژه واحد نمی‌یابد، و گاهی سرگردان می‌شود که از میان اصطلاحهای متعدد در زبان خودش کدام را برگزیند. یکی از مصداق‌های حالت اخیر همین لفظ یونانی *katharsis* است که می‌توان آن را (بر حسب زیربوم معنا) پالایش، تزکیه، تصفیه، تنقیح، تهذیب، تطهیر، و تنقی و تنظف (ترجمه ابویشر متی) و حتی تنقیه اصطلاح کرد. ما در این بحث، هر واژه‌ای را که در سیاق عبارت بهتر وافی به‌معنای مراد بوده است برگزیده‌ایم، چنانکه بالاتر در ترجمهٔ تعریف ارسطو کلمهٔ «پالایش» را به‌کار بردیم و اینجا «تزکیه» تعبیر کرده‌ایم.

در قرن نوزدهم، جای این تعبیر تعالی بخش و روح پرور را تعبیری یکسره مادی گرفت. یاکوب برنایس^۷ و جانشینان او این قطعه را به متون پزشکی روزگار خویش و اشاراتی در کتابی جعل شده از قول ارسطو به نام اسثله^۸ ربط دادند و بحث کردند که «کاتارسیس» چیزی مگر تنقیه بدنی نیست. بیننده در نتیجه عواطف و هیجانهایی که به او در تئاتر دست می دهد، از آبگونه ها یا خلطهایی^۹ که در تن وی احتقان یا تراکم یافته و ممکن است اگر تنقیه نشود تعادل او را برهم بزند، پاک می شود. این تعبیر نه بر هیچ شاهدی در نص فن شعر متکی است و نه از هیچ چیزی در نظریه اخلاقی ارسطو مایه می گیرد. در هیچ متنی که بر راستی از خود ارسطو باشد، دلیلی بر اعتقاد او به نظریه خلطها [ی چهارگانه] نمی توان به دست آورد. وانگهی، تعبیر ذکر شده، بر تحویل و برگردانیدن [نفسانیات به امور جسمانی] مبتنی است، و این به هیچ وجه از ویژگیهای روانشناسی ارسطو نیست. راست است که ارسطو احتمالاً معتقد بوده که همه تجربه ها و فعالیت های آدمی (احیاناً به استثنای تعقل و تفکر) هر بار در بستر قسمی ماده صورت می گیرند. ولی این ابدأ بدان معنا نیست که جریان مورد نظر را شرحی مادی به نحو کافی تبیین کرده و زبان و بیان روانشناختی را از فایده انداخته باشد. ارسطو مؤکداً می گوید که هیچ شرحی مادی بتنهایی هرگز تبیین کننده نیست. در مابعد الطبیعه (۹-۱۰۳۵۸۸) آمده است که: «هرگز نباید گفت که هیچ چیزی [عبارت از] همان عنصر مادی بتنهایی است.» بنابراین، حتی اگر «کاتارسیس» نیز مانند تقریباً هر چیز دیگر مربوط به انسان، امری جسمانی باشد، باز هم این جوابی

۷. Jakob Bernay (۱۸۲۴-۱۸۸۱). زبان شناس و فلسفه نگار آلمانی.

8. *Problemata*

۹. humors؛ منظور خون و بلغم و صفرا و سوداء است که، به عقیده قدما، منشأ طبایع چهارگانه در آدمیان بود.

به سؤال ما نخواهد بود که «کاتارسیس» چه قسم جریانی از نظر روانی است و چگونه در حیات کسی که آن را تجربه می‌کند، تأثیر می‌گذارد. جواب پزشکی، صرف نظر از درستی یا نادرستی آن، پاسخ واقعی به پرسش ما نیست. و سرانجام اینکه، نظریه تنقیه به فرض هم که پاسخی به سؤال ما درباره عملکرد هنر باشد، به نحو نومیذکننده‌ای ساده است. لوکاس^{۱۰}، یکی از طرفداران برجسته این نظریه، می‌نویسد: «از حیث نظری، 'کاتارسیس' ممکن است به همان خوبی با یک وعده دارو انجام بگیرد، منتها پزشکان یونانی ظاهراً به قدرت خود برای مهارکردن سوداء اطمینان نداشتند.» به عبارت دیگر، تنها دلیل وجود آثار هنری در زندگی ما این است که پزشکانمان به داروهایشان اطمینان ندارند. اگر ارسطو واقعاً به چنین چیزی اعتقاد داشت، بسیار بعید می‌نماید که اینهمه به آثار هنری توجه کرده و احترام گذاشته باشد، در حالی که می‌توانست مانند هر دانشمند عصر خویش به پژوهش پزشکی لازم بپردازد. به گفتن نیاز ندارد که او هیچ جا از هیچ گونه برنامه پژوهشی سخن نمی‌گوید که اگر با توفیق قرین می‌شد، احتیاج به هنر را از بین می‌برد. حتی احتمالاً مانند سایر اقسام نظریات شبه علمی دایر بر تحویل [نفسانیات به امور جسمانی] از آن انتقاد می‌کرد.

اگر بخواهیم اهمیت «کاتارسیس» را از جهت روانشناسی و معرفت‌شناسی درست بفهمیم، بهتر است از افلاطون شروع کنیم. در رساله‌های دوره میانی افلاطون، این واژه و واژه‌های مرتبط با آن غالباً هنگامی می‌آیند که از حالت «ناب» یا «پاک» یا «روشن» نفس ناطقه پس از آزادی آن از تأثیرات تیرگی آور و مغشوش‌کننده حواس و عواطف بحث می‌شود. عقل فقط وقتی به «پاکی» و «صفا» می‌رسد

— یا چون این لفظ آشکارا ملتزم معانی معرفتی نیز هست، هنگامی «روشن» می شود — که «خود بتنهایی» به راه خویش برود. هر کسی از پیروان مکتب افلاطون عمیقاً ضربه خواهد خورد اگر در جایی بخواند که عقل عملی در نتیجه تأثیر شفقت و ترس روشن می شود: یعنی درست همان عواطفی که در جمهوری، در بحث از شعر، به نام مساعدترین وجه از آنها یاد شده است. اما ارسطو وارد کردن اینگونه ضربه ها را دوست دارد. بنا به آرای اخلاقی او، شک نیست که ما از طریق ابراز واکنشهای عاطفی نسبت به اوضاع تراژیک، چیزهای تازه درباره «هدف» و منش خویش و محتوای اصول معتقداتمان می آموزیم. وقتی می بینیم که آگاممنون^{۱۱} چگونه با خود در نبرد است که آیا از فرمان یکی از خدایان سر پیچد یا دست به کاری همان قدر وحشتناک بزند و دختر خویش را بکشد، از مشاهده او بر سر این دوراهی سهمگین به شفقت می آیم و می ترسیم که مبادا خود نیز روزی گرفتار چنین تعارض اخلاقی لاینحلی شویم. وقتی که چنین واکنشی نشان می دهیم و به واکنشهای خود توجه می کنیم، احتمالاً درباره ارزشی که شخصاً برای پرهیزگاری و حفظ و حراست فرزندانمان قائلیم، به نکته های تازه پی می بریم، و همچنین ممکن است از ماهیت تعارض اخلاقی و جبر طبیعی درک روشنتری پیدا

۱۱. Agamemnon، شاه موکنای و فرمانده کل نیروهای یونان در جنگ ترویا. این جنگ برای پس گرفتن هلن، زن برادر آگاممنون، برپا شد و بعد از ده سال نبرد به اتمام کامل آن شهر انجامید. هنگامی که قوای یونانی بر کشتی نشسته و عازم جنگ بودند، باد در دریا از وزیدن ایستاد و یونانیان بیچاره ماندند. آگاممنون برای آنکه ایزدان را بر سر مهر بیاورد تا باد را دوباره به وزش برانگیزند و کشتیها را به حرکت درآورند، به توصیه غیبگویی به نام کالکاس، دختر خویش ایفگیکیا را قربان کرد، و پس از پایان جنگ و بازگشت به میهن، به کیفر این بزهکاری به دست همسر خویش کلوتایمنسترا و معشوق او کشته شد. انتقام این قتل را بعدها پسرش، اورستس، از آن دو گرفت. این داستانها و سایر وقایع مرتبط با آنها در چند نمایشنامه آیسخولوس، پدر تراژدی یونانی، و اتورپیدس، یکی دیگر از سه تراژدی نویس نامدار آن سرزمین، به عالیترین وجه به نظم درآمده است.

کنیم. (مصدقاً برجسته اینگونه تدبّر و ژرف اندیشی، گروه همخوانان در تراژدی آگاممنون [اثر آیسخولوس] است). بنابراین «روشنی» یا «نوری» حاصل می‌کنیم.

خوشبختانه، بر پایه نص فن شعر می‌توانیم از این تعبیر دفاع کنیم. غالباً بدین نکته توجه شده است که هر جزء یا عنصری در تعریف ارسطو از تراژدی از بخشی از پنج فصل اول آن کتاب می‌آید. پیش از تعریف تراژدی، ارسطو مقدّمات می‌گوید که «تعریف ماهیت آن، از آنچه گفته‌ایم به وجود می‌آید.» فقط «کاتارسیس» - خواه به معنای پالایش و تهذیب اخلاقی گرفته شود و خواه به معنای تنقیه - از این امر مستثناست. اگر بشود نشان داد که از «کاتارسیس» هم در واقع به نحوی در بخشهای گذشته کتاب بحث شده است، این کار مزیتی برای آن خواهد بود. در فصل چهارم، ارسطو بحث می‌کند که علاقه ما به «می‌سیس» علاقه‌ای از جهت کسب شناخت و معرفت است، و می‌گوید: «دلیل لذت بردن آدمیان از نمایش این است که وقتی آن را مشاهده می‌کنند، یاد می‌گیرند و درباره این که هر چیزی چیست - مثلاً اینکه این، فلان است - دلیل می‌آورند.» براساس تعبیر ما از «کاتارسیس» (که دو تن از دانشوران، کیتو^{۱۲} و گولدن^{۱۳}، نیز به وجوهی اندک متفاوت از آن دفاع کرده‌اند) ابراز واکنش در برابر رویدادهای تراژدی، به ما درس اخلاق می‌دهد و «ادراکات» عملی ما را ظرفیت می‌کند به نحوی که در آینده در تجربیات خودمان نیز خواهیم توانست، در هر وضع پیچیده، ویژگیهای اخلاقاً دخیل و مربوط را بهتر تشخیص دهیم. پیداست که ارسطو در آثار اخلاقی خویش، برای عواطف سهمی از لحاظ حصول معرفت قائل است؛ از این رو، مانعی ندارد که فکر کنیم پندآمोختن از تراژدی، از راه واکنشهای عاطفی ما

صورت می‌گیرد. (گولدن، به‌تصور اینکه این کار مانعی دارد، «از راه شفقت و ترس» را [در تعریف تراژدی] تعبیر می‌کند به «از راه نمایش رویدادهای شفقت‌انگیز و ترسناک»؛ ولی این تعبیر بیش از حد لزوم به‌مطلب شاخ‌وبرگ می‌دهد).

عبارتی که من ترجمه کرده‌ام «اینگونه تجربه‌ها» [رجوع کنید بالاتر به تعریف تراژدی]، هنوز ایهام دارد. مفسران متقدم «تجربه‌ها»ی مورد بحث را به معنای واکنشهای عاطفی ما می‌گرفتند که می‌بایست از طریق خودمان پالوده یا پاک شوند. مفسران متأخر، مانند اِلِس^{۱۴} و گولدن، یادآور شده‌اند که واژه یونانی مورد نظر در سیاق این عبارت، بر خود رویدادهای تراژدی دلالت می‌کند، و مقصود ارسطو را چنین فهمیده‌اند که «کاتارسیس» به آن رویدادها مربوط می‌شود. (به عقیده اِلِس، «کاتارسیس» نه در بیننده که در جریان بسط پیدا کردن طرح داستان صورت می‌گیرد و قهرمان را در چشم ما پاک و تطهیر می‌کند). هریک از این دو برداشت می‌تواند با تعبیر عمومی ما سازگار شود. وقتی که کسی از رویدادهای تراژدی پند می‌آموزد، ضمیرش در مورد «تجربه‌هایی همانند با آنگونه» رویدادها روشن می‌شود. ولی بی‌یقین بخشی از پندآموزی وی با عواطف و نقش آنها در نیک‌زیستن ارتباط دارد. شاید برداشت اول مرجح باشد. زیرا به تعبیر جامع‌تری از پندآموزی از تراژدی مجال عرض اندام می‌دهد و آن را به یادگرفتن چیزهای تازه درباره عواطف محدود نمی‌کند.

دو مسأله معروف دیگر نیز در فن شعر که مورد توجه ناقدان بوده، درخور بحث است: یکی ماهیت «هامارتیا» (hamartia)^{۱۵} در

14. Gerald F. Else

۱۵. مترجمان این واژه را به‌صورت‌های مختلف ترجمه کرده‌اند: بی‌اطلاعی (هابرد)، داوری نادرست (بای‌واتر)، عیب (گروپ): بنا به توضیح خود مترجم، به معنای ضعف فکری یا اخلاقی. ابویشر متی «خطا» ترجمه کرده است، و افنان، «اشتباهکاری».

تراژدی، دیگری رابطه طرح داستان با شخصیت. در فصل سیزدهم، ارسطو می‌گوید که قهرمان تراژدی باید شخصی باشد «که از حیث بزرگی و دادگری برتر از دیگران نباشد، بلکه بخت از او بگردد در نتیجه نوعی 'هامارتیا'، نه به واسطه عیب و بدمنشی.» این جمله منشأ نظریه مشهور «نقص تراژیک»^{۱۶} بوده است که، برطبق آن، قهرمان تراژدی باید دارای عیب یا نقیصه‌ای در منش و شخصیت خویش باشد که به سقوطش منجر شود. اخیراً تشخیص داده شده است که چنین برداشتی درست نیست، زیرا «هامارتیا» اینجا در تضاد با عیب شخصیتی قرار گرفته است. عده‌ای کوشیده‌اند برگردند و به کاربرد کلمه در آن روزگار بنگرند و همچنین به بحث آموزنده خود ارسطو در فصل هشتم از دفتر پنجم اخلاق نیکوماخوس (از ۱۱۳۷b ۱۱ به بعد) و فصل سیزدهم از دفتر اول فن خطابه (از ۱۳۷۴b ۶ به بعد). پیداست که مراد از «هامارتیا» گونه‌ای خطا در داوری یا کردار و «عدم اصابت نظر» است، نه ملکه‌ای ثابت در منش و شخصیت. فعلاً مناقشه بر سر این است که آیا «هامارتیا»، به نحوی که در نوشته ارسطو به کار رفته، هم شامل خطاهای نکوهیدنی می‌شود و هم شامل خطاهای بخشودنی، یا تنها یکی از این دو؛ و اگر فقط یکی از این دو، کدام یک؟ اهمیت قضیه از اینجا است که بعد که ارسطو درباره «بازشناسی» یا «کشف [حقیقت]» بحث می‌کند، طرحهایی را مرجح می‌شمارد که، مانند نمایشنامه اودیپ^{۱۷}، قهرمان داستان از سر نوعی بی‌اطلاعی (بظاهر بخشودنی) مرتکب کار نادرست شود.

مطابق نظریات اخلاقی ارسطو (در اخلاق نیکوماخوس، دفتر

16. tragic flaw

۱۷. Oedipus، اثر سوفوکلس (ترجمه فارسی: شاهرخ مسکوب، تهران، نشر اندیشه، ۱۳۴۶). اودیپ به علت بازی روزگار، باشتباه پدر خود را کشت و با مادر خویش ازدواج کرد، زیرا هیچ‌یک را نمی‌شناخت.

سوم، فصل اول)، چند قسم خطا وجود دارد که نه از بدمنشی سرچشمه می‌گیرد و نه بخشودنی است. یکی از این اقسام، اعمال ناشی از «آکراسیا» [یعنی گزینش راه بدتر با علم به راه بهتر] است که در آنها انفعالات آموزش‌نندیده بر حُسن داوری چیره می‌شوند. همین‌طورند اعمالی که بدون اطلاع از فلان ویژگی اساسی موقعیت صورت بگیرند، و تشخیص دهیم که فاعل می‌بایست از ویژگی مورد نظر مطلع باشد، مانند هنگامی که بی‌اطلاعی، معلول تقصیری مانند مستی است. کار بد کاملاً بخشودنی است اگر بدانیم که اجبار مستقیم جسمی در میان بوده است یا فاعل از سر نوعی بی‌اطلاعی که تقصیر خودش نبوده عمل کرده است. جایی که اجبار غیرمستقیم در میان باشد (مثلاً هنگامی که فاعل تهدید شده باشد یا تحت تأثیر تعارض اخلاقی قرار گرفته باشد) عمل وی کمتر سزاوار نکوهش است، اما کاملاً هم بخشودنی نیست. از بحث ارسطو در اخلاق نیکوماخوس راجع به فرق میان «هامارتما» (hamartéma) و سایر اقسام کارهای بد، بخوبی روشن است که «هامارتما» از آنگونه خطاکاریها نیست که از بدمنشی نشأت بگیرد. اما شرحی که درباره تفاوت آن با «آتوخما» (atuchéma)، یعنی بخت بدمحض (بدون تقصیر)، داده شده است به آن روشنی نیست. ارسطو دو چیز در فرق بین آن دو می‌گوید:

(۱) «هامارتما» برخلاف انتظار نیست، هرچند به علت بی‌اطلاعی درباره اشخاص یا وسایل یا عواقب و غیر آن صورت می‌گیرد؛ «آتوخما»، هم از سر بی‌اطلاعی انجام می‌شود و هم «برخلاف انتظار» است. (۲) فاعل مرتکب «هامارتما» می‌شود «وقتی که منشأ علت در خود اوست»، و دست به «آتوخما» می‌زند هنگامی که علت «از بیرون» است. اشکال در این است که این معیارها بوضوح به ما نمی‌گویند که کارهایی مانند اعمال اودیپ (که مثال بارزی است که ارسطو می‌زند و

بظاهر از سربى اطلاعى كاملاً بخشودنى عمل كرده است) به کدام قسم تعلق دارد. ماهيت واقعى اعمال اودىپ بدون شك «برخلاف انتظار» بوده است: و نه فقط برخلاف انتظار واقعى خود او، بلكه برخلاف هرگونه انتظار عقلى در آن اوضاع و احوال. ولى (به موجب معيارهاى ظاهرى فصل اول دفتر سوم اخلاق نيكوماخوس) «منشأ» عمل اودىپ در خود او بوده، نه بيرون از او، زيرا هيچگونه اجبار خارجى وجود نداشته است. پس اشتباه او، بنا به معيار اول، «آتوخما» از آب درمى آيد و، بنا به معيار دوم، «هامارتما». پيدا است كه، بنا به معيار دوم، مى توانيم هم خطاهاى نكوهيدنى و هم خطاهاى كاملاً بخشودنى را جزء «هامارتما» حساب كنيم، ولى، بنا به معيار اول، «هامارتما» فقط به خطاهاى نكوهيدنى محدود مى شود.

شايد گره از اين راه گشوده شود كه «برخلاف انتظار» را، نه به معنای «برخلاف انتظار عقلانى فاعلى نيكوكردار در آن اوضاع و احوال»، بلكه به معنای «برخلاف انتظار كسى داراى كليۀ اطلاعات مربوط» بگيريم. داستان اودىپ، داستان تيره بختى مطلقاً اتفاقى نيست. كسى كه همه اشخاص و علتهاى دخیل را كاملاً بشناسد، بدون هيچ اشكال مى تواند سقوط اودىپ را پيش بينى كند. بخشى از قدرت اسطوره اودىپ احياناً از همين تركيب تجزيه ناپذير منطق علت و معلول با بى اطلاعى بخشودنى مايه مى گيرد. ما كه بيننده داستانيم، مى توانيم پيش بينى كنيم كه چه روى خواهد داد و در واقع پيش بينى هم مى كنيم، هرچند با در نظر گرفتن محدوديت اطلاعات خود اودىپ، پيش بينى نكردن او را مى بخشيم. پس مقصود ارسطو اين است كه ما نمى خواهيم پايه تراژدى تصادف محض باشد و هيچگونه منطق علت و معلول در طرح داستان ديده نشود و آنچه بر قهرمان تراژدى مى رسد از بيرون سرچشمه بگيرد، نه از دلايل و تصميمهاى خود او.

(مثالی که ارسطو در اخلاق نیکوماخوس می زند، مثال کسی است که باد او را از جا می کند و به نحوی پرتاب می کند که از افتادنش آسیبی برسد). به سخن دیگر، تراژدی هایی می خواهیم که کردار در آنها «برخلاف انتظار نباشد». ولی قهرمان ممکن است، به علت موقعیت خاصی که دارد، از سر بی اطلاعی کاملاً بخشودنی مرتکب اشتباه شود، همان گونه که ممکن است به دلیل بی اطلاعی نکوهیدنی خطا کند، البته تا جایی که خطا از بدمنشی (مثلاً از شهوترانی یا بزدلی) نشأت نگیرد. این تعبیر جامع احتمالاً حق «هامارتما» را که ارسطو اینچنین توجهی به آن داشته است، بهتر از تعبیرهای دیگر ادا می کند.

اما در مورد اینکه قهرمان تراژدی «از حیث بزرگی و دادگری برتر از دیگران نباشد». این عبارت نباید به این معنا گرفته شود که پس باید عیبی در شخصیت او موجود باشد. سیاق عبارت صریحاً چنین چیزی را — دست کم به عنوان مایه سقوط قهرمان — منع می کند. آنچه باید محل تأکید قرار گیرد، «برتر از دیگران» است. این جمله را باید با بحث ارسطو در دفتر هفتم اخلاق نیکوماخوس در خصوص فضل و بزرگی «قهرمانی» یا «ایزدی» بسنجیم. او در آنجا اینگونه فضل و بزرگی را خارج از موضوع می شمارد چرا که به کار آدمیانی که می خواهند ببینند بزرگی انسانی در چیست، نمی آید. اگر قهرمان تراژدی های ما بیشتر همانند خدایان بودند تا آدمیان، دیگر چیزی از ایشان نمی آموختیم که به تدبیرات ما ارتباط پیدا کند. در فن خطابه رابطه برقرار می شود میان احساس ترس در تراژدی و ادراک همانندی ما با کسی که بخت از او برمی گردد. وانگهی، برتری واقعی از جهت فضل و بزرگی احیاناً مستلزم همه دانی یا علم مطلق خواهد بود که امکان اغلب «هامارتما» ها در قلب تراژدی را منتفی خواهد ساخت.

یکی دیگر از مسائلی که خاطر خوانندگان فن شعر را همیشه

سخت مشغول داشته این است که ارسطو بظاهر طرح داستان را بالاتر از شخصیت می‌داند. متأسفانه بحث مبسوط در این باره اینجا مقدور نیست. ولی توجه به این نکته مهم است که وقتی که او می‌گوید اولویت با طرح داستان است، مقصودش چهره‌نگاری ادبی بدون کنش و کردار است، نه تراژدی، که شخصیت در آن کاملاً از جهت روانی پرورانده می‌شود. نمونه نوع ادبی چهره‌نگاری، شخصیتها^{۱۸} نوشته تئوفراستوس، شاگرد ارشد ارسطو، است که با آن آشنایی داریم و ارسطو می‌خواست آن را از درام تفکیک کند که، چنانکه از نامش پیداست، با کنش و عمل پیوند ناگسستنی دارد. چهره‌نگاری تئوفراستوس دراماتیک نیست. درام باید شخصیتها را در عمل و تصمیم‌گیری نشان دهد. اگر ارسطو وارد این بحث می‌شد، احتمالاً می‌گفت که نگاشتن چهره شخص فقط با ذکر خصایص عمومی و بدون ارائه تصویری از تصمیمهای واقعی او، بهترین راه نمایاندن منش وی نیست. او بارها می‌گوید که ما با دیدن ماهیت تصمیمهایی که مردم می‌گیرند و راههایی که برمی‌گزینند درباره منش آنان داوری می‌کنیم. از این گذشته، او تأکید دارد که ملکات فاضله بتهایی و بدون امکان عمل، برای نیک‌زیستن کافی نیست. فرزانه‌ای که بند از بندش می‌گسلانند نمی‌تواند خوب زندگی کند زیرا، هر قدر هم نیک منش باشد، قادر به عمل نیک نیست. پس از این جهت نیز ترسیم دراماتیک خوی و منش اشخاص بیش از چهره‌نگاریهایی بی‌تحرك تئوفراستوس آموزنده است و بهتر می‌تواند کنش و واکنش میان شخصیت و شرایط و اهمیت هریک را برای نیک‌زیستن نشان دهد. اگر در ضمن خواندن فن شعر، اینگونه اشارات را پی بگیریم، خواهیم دید که ارسطو شخصیت را فرع بر طرح داستان قرار نمی‌دهد، بلکه آشکار می‌کند که

طرح تراژدیهای بزرگ چگونه وسیله بررسی شخصیت آدمی و فراز و نشیبهای آن در جهان واقع می شود.

ارسطو در رساله سترگ خویش در آیین سخنوری، در مخالفت با انتقادهای افلاطون استدلال می کند که خطابه^{۱۹} موضوعی است که می توان از آن به طور روشمند بحث کرد. او خطابه را «توان تشخیص وسایل ممکن اقناع»^{۲۰} در هر مورد» تعریف می کند و می گوید خطابه، «تخنه» (techné)، یعنی صناعت یا فن^{۲۱} یا علمی^{۲۲} است که باید مستقل باشد، و سپس وارد بحث جامع درباره اقناع از طریق سخن می شود. گرچه بخشی از این بحث با موضوعاتی همچون ساختار و صورت و احتجاج و سبک سروکار دارد، بیشتر آن به اموری مربوط می شود مانند علت‌های کردار آدمی و ماهیت لذت و شکل‌گیری عواطف مختلف و اقسام خوی و منش بشری که ممکن است، به نظر ما، به اخلاق ربط پیدا کند. این مطالب که از نظر پژوهندگان فلسفه اخلاق ارسطو نیز جالب خاطر است، به رساله او در فن خطابه عمق و غنایی می دهد که بندرت در آثار موجود در این زمینه به چشم می خورد. کار ارسطو در آیین سخنوری در طول قرنهای متمادی تأثیر عظیم بر جای گذاشته است، و حتی امروز هم می بینیم که در نوشته‌های ناقدان ادبی معاصر دوباره به مقام برجسته پیشین بازمی گردد.

فلسفه ارسطو دشوار و دقیق است و، به این جهت، ممکن است به نظر خوانندگانی که با آن آشنا نباشند رشته‌ای دور و نامأنوس و کمتر مرتبط با عالم زندگی روزانه و مباحث عادی بنماید. ولی خود او همواره بر پیوستگی آن با خواستها و علاقه‌های اساسی بشری تأکید

19. rhetoric

20. persuasion

21. art

22. science

می‌ورزد و بدین وسیله به مخاطبانش انگیزه‌ای برای چیره‌شدن بر این مانع می‌دهد. مابعدالطبیعه با این گفته آغاز می‌شود که «همهٔ آدمیان بطبع می‌خواهند بفهمند [یا خواهان دانستن‌اند].» پس از این کلام مشهور، بحثی می‌آید که در ضمن آن علت اصلی رشد و نمو فلسفه، گرایش فطری همهٔ افراد بشر به تمیزگذاشتن میان امور جهان و تعبیر و تفسیر و روشن ساختن آنها معرفی می‌شود و توضیح و تبیین آنچه به نظر شگفت و اعجاب‌انگیز می‌رسد. مخلوقات دیگر با تأثرات و سائقه‌های آنی خویش زندگی می‌کنند؛ آدمیان می‌خواهند جهان را بنا به اصلی کلی بفهمند: اصلی که نظم نهفته در پس اینهمه تعدد و تکثر امور عالم را به ایشان بنمایاند. بخش اعظم این کوشش انسانی صرف یافتن توضیحاتی عام و ساده‌تر برای انواع پدیدارها می‌شود. تا هنگامی که چیزی بظاهر بی‌قاعده وجود داشته باشد که در فهم ما ننگبد، خواسته‌های طبیعی ما برآورده نخواهند شد. رشد فلسفه مبین این تمایل طبیعی به دریافتن و تنفر از سرگردان ماندن در جهان است. به دلیل شگفتی و اعجاب است که آدمیان، چه اکنون و چه در آغاز، به فلسفه پرداخته‌اند... کسی که سرگردان و در حالت شگفتی است، فکر می‌کند که چیزی هست که آن را در نمی‌یابد؛ ازین‌رو، دوستدار داستان نیز به یک معنا فیلسوف است، زیرا داستان نیز مرکب از شگفتی‌هاست. (مابعدالطبیعه، ۹۸۲b ۱۲-۱۹).

ارسطو ادامه می‌دهد که رویارویی ما با جهان مانند آن است که به تماشای خیمه‌شب‌بازی رفته باشیم که عروسک‌هایی در آن بظاهر بدون دخالت انسان ایفای نقش می‌کنند. در شگفت می‌شویم و به دنبال توضیحی برای آن حرکتهای اعجاب‌انگیز می‌گردیم. قسمی درجات متصل وجود دارد میان اعجاب و داستان‌سرایی، و بین

داستان سربازی و نظریه پردازی. پیوسته می خواهیم که دریافتمان را جامعتر کنیم.

اما در سراسر این تکاپو برای یافتن نظم، خطری که همواره با آن مواجهیم تحویل امور به یکدیگر و ساده ساختن بیش از حد قضایاست. از این رو، فلسفه ارسطو باید با داستانها و گفتارهایی که ریشه آن بوده اند در تماس بماند و (چنانکه دیدیم) مخالفت خویش را با سازه سازیهای مفرط در فلسفه های دیگر همچنان حفظ کند. این عزم به بازگشت به «نمودها» ممکن است از جهت دیگری نیز برای خواننده ایجاد اشکال کند. آثار ارسطو امکان دارد دنیوی و ناسوتی و انباشته از مطالب بنماید و آنگونه مانند بنای لاهوتی فلسفه افلاطون هیجان برنیانگیزد. ولی همان بازگشت به نمودها، اگر درست فهمیده شود، دیده خواهد شد که بزرگترین منشأ قدرت آن است. فلسفه ارسطو جوای نظم و وضوح است، اما از وضوح ظاهر فرب یا گمراه کننده پرهیز می کند؛ ما را در راه فهم امور پیش می برد، بی آنکه پیچیدگیهایی را که شالوده یک زندگی برآستی انسانی است محو کند؛ مانند فطرت بشری خود ما (و در واقع به عنوان بخشی از آن)، پیوسته میان دو قطب نظم مفرط و بی نظمی، بلندپروازی و بی اعتنائی، زیادت و نقصان، امور فوق بشری و حد حیوانی محض در نوسان است. فیلسوف خوب آنچنان کسی است که از خطر از هر دو سو بر حذر بماند و به شیوه انسانی به ابداع حد وسط همت بگمارد. وقتی که چنین کند، به همه آدمیان به منظور برآوردن خواسته های طبیعی شان یاری رسانده است. چنین کاری، همان گونه که ارسطو در یکایک آثار خویش یادآور می شود، مساوی است با اقدام به کاری «نادر و ستودنی و والا» (اخلاق نیکوماخوس، ۳۰-۱۱۰۹a۲۹).

نظریهٔ سیاسی ارسطو^{۲۳}

آدمیان افرادی منزوی و تنها نیستند، و فضایل انسانی را گوشه‌نشینان منفرد نمی‌توانند به‌حیطهٔ عمل درآورند. ارسطو می‌گوید: «آدمی بطبع جانوری اجتماعی است^{۲۴}». (واژه‌ای که من آن را «اجتماعی» (social) ترجمه کرده‌ام، معمولاً ترجمه می‌شود «سیاسی» (political).)^{۲۵} این

۲۳. برگرفته از: Jonathan Barnes, op. cit., pp. 171-174.

۲۴. سیاست، ۱۲۵۳a۲.

۲۵. مشکل مترجمان در زبانهای امروزی این است که مصداق حقیقی بعضی از مصطلحات سیاسی و حقوقی یونانی اکنون از میان رفته است. چنانکه می‌دانیم، در روزگار افلاطون و ارسطو و تا پیش از برآمدن اسکندر، یونان قدیم به‌چند «پولیس» (polis) بخش می‌شد، مانند آتن و اسپارت، که هیچ‌کدام از یک شهرک امروزی بزرگتر نبود و جمعیتی بیش از چند هزار تن نداشت، اما از نظر سیاسی واحدی مستقل بود و جامعه و قوانینی از خود داشت و کشور یا دولتی به‌شمار می‌رفت و حتی به‌کشورگشایی و ایجاد مهاجرنشین و مستعمره در سرزمینهای دیگر مشغول می‌شد. به‌این‌جهت، بتازگی این واحدهای سیاسی یا «پولیس»ها را در فارسی «دولت‌شهر» یا «کشورشهر» می‌نامیم. واژهٔ «پولیس» برخی مشتقات نیز داشت، همچون «پولیتیا» (politeia) یعنی نظام حکومتی حاکم بر دولت‌شهر، یا «پولیتس» (polites) که ما اکنون از آن به‌«شهروند» تعبیر می‌کنیم. الفاظ فعلی politics (= سیاست) و political (= سیاسی) و غیره در انگلیسی و نظایر آن در دیگر زبانهای اروپایی نیز از همان مادهٔ می‌آید. مراد ارسطو این است که آدمی به‌حکم طبیعت خویش باید در «پولیس» یا دولت‌شهر یا مدینه و تحت نظام اجتماعی و حقوقی آن به‌سر برد و، باصطلاح، شهری و متمدن و مدینه‌نشین باشد. از این‌رو، هیچ‌یک از دو صفت «اجتماعی» یا «سیاسی» که نویسنده در متن به‌کار برده برآستی‌گویای این معنا نیست و همان عبارت قدیمی خودمان در ترجمهٔ این جملهٔ ارسطو — «انسان جانوری است مدنی‌الطبع» — از همه بهتر است. همین قید باید در مورد لفظ «دولت» (State) نیز وارد شود که در سراسر این نوشته به‌چشم می‌خورد و باز ترجمهٔ دیگری از همان واژهٔ «پولیس» است، و اگر می‌خواستیم

سخن از نغزگویی‌هایی نیست که اتفاقاً به زبان آمده باشد؛ بخشی از نظریه‌ای در زیست‌شناسی است. «جانوران اجتماعی آنچنان جانورانی‌اند که وجه مشترکشان فعالیتی واحد است (و این امر در مورد همه جانوران گروه‌زی^{۲۶} صادق نیست). چنین‌اند آدمیان و زنبوران عسل و [سایر] زنبورها و مورچگان و دُرناها.^{۲۷}» «خصوصیت آدمیان در قیاس با جانوران دیگر این است که فقط ایشان قادر به ادراک خوب و بد و عدل و ظلم و بقیه امورند - و بهره‌مندی از این چیزهاست که خانوار و دولت^{۲۸} را پدید می‌آورد.^{۲۹}» جامعه و دولت زیور و زیادتی نیست که بر انسان طبیعی تحمیل شده باشد؛ مظهر طبیعت یا فطرت آدمی است.

جوامع به صورتهای گوناگون ظهور می‌کنند. نخستین نکته‌ای که باید درباره مفهوم ارسطو از دولت مورد تأکید قرار گیرد؛ وسعت آن است. «از ده نفر دولت به وجود نمی‌آید، و آن‌که با صد هزار تن ایجاد شود دیگر دولت نیست.^{۳۰}» دولت‌شهرهای یونان که نظریه سیاسی ارسطو بر شالوده واقعیت سرگذشت آنها استوار است، بسیار کوچک و اغلب دستخوش تفرقه بودند و استقلالشان سرانجام با پیشرفت قدرت مقدونیه نابود شد. ارسطو با آفت فرقه‌گرایی آشنا بود (دفتر پنجم سیاست وقف تحلیل علت‌های ستیزه‌گری‌های داخلی است) و درباره مقدونیه را از نزدیک می‌شناخت، اما هرگز از این اعتقاد راسخ دست نکشید که همان دولت‌شهر کوچک، شکل درست - و طبیعی - جامعه مدنی است.

دولت مجموعه‌ای از شهروندان است و، به نظر ارسطو، «هیچ چیز

→ دقیق آن را به فارسی برگردانیم، می‌بایست بگوییم «دولت‌شهر» یا «مدینه».

26. gregarious

۲۷. تاریخ حیوان، ۴۸۸a۸.

۲۸. State، رجوع کنید به توضیحاتی که پیشتر داده شد.

۳۰. اخلاق نیکوماخوس، ۲-۱۱۷۰b۳۱.

۲۹. سیاست، ۱۸-۱۲۵۳a۱۵.

دیگری بخوبی مشارکت در کارهای قضایی و سمتهای سیاسی معرّف [شهروند] نیست.^{۳۱} امور دولت را شهروندان مستقیماً می‌گردانند. هر شهروند باید عضو مجمع شورای ملی باشد و بتواند به احراز سمتهای مختلف دولتی، از جمله مناصب مالی و نظامی، موفق شود و در قوه قضایی شرکت جوید. (مطابق آیین دادگستری یونان، وظایف قاضی و عضو هیأت منصفه از یکدیگر متمایز نبود).

اینکه شهروند تا چه حد دارای اختیارات سیاسی است، بستگی دارد به نوع حکومت در دولت او، زیرا در شکل‌های مختلف حکومت اختیار وضع قوانین و تعیین سیاست‌های همگانی به اشخاص و نهادهای مختلف سپرده می‌شود. ارسطو رده‌بندی پیچیده‌ای از انواع حکومت به دست می‌دهد که اقسام عمده آن حکومت فردی [یا سلطنتی]^{۳۲} و حکومت اشراف یا آریستوکراسی و حکومت مردم یا دموکراسی است. در بعضی اوضاع و احوال، ارسطو حکومت فردی [یا سلطنتی] را ترجیح می‌دهد: «هرگاه یک خانواده یا یک فرد آنچنان از نظر فضل و هنر برجسته باشد که از این جهت سرآمد همگان باشد، عادلانه این است که آن خانواده یا آن فرد پادشاه و حاکم بر همه امور باشد.^{۳۳} اما اینگونه اوضاع و احوال نادر است، و ارسطو عملاً دموکراسی را مرجح می‌شمارد. «این نظر که خلق، به جای فقط چند تن از نیکان انگشت‌شمار، حکومت کنند... احیاناً درست نمی‌نماید. زیرا گرچه هیچ فردی از افراد خلق بتنهایی انسان خوبی نیست، همچنان این امکان هست که وقتی همه گرد هم آیند، بهتر باشند — البته نه منفرداً بلکه مجتمعاً، همان‌گونه که ضیافتی که بسیاری مشترکاً هزینه آن را بدهند بهتر است از آن که فقط به حساب یک تن برپا شود.^{۳۴}»

ولی، به هر حال، صرف نظر از نوع حکومت، دولت باید خودبسنده

۳۱. سیاست، ۳-۱۲۷۵a۲۲.

باشد و به هدف یا غایتی دست یابد که هر دولتی از برای آن پا به عرصه هستی می گذارد.

پس آشکار است که دولت صرفاً از اشتراک محل به منظور جلوگیری از آسیب متقابل و پیشبرد دادوستد درست نمی شود. این امور بضرورت باید باشند اگر بناست دولت وجود داشته باشد؛ ولی حتی با بودن همه این امور، باز هم فقط به این دلیل دولت به وجود نمی آید. دولت به معنای سهیم بودن خانوارها و خاندانها در نیک زیستی به منظور بهره مندی از زندگی سرشار و خودبسنده است.^{۳۵}

هدف از ایجاد دولت «نیک زیستی» است که با «اثودایمونیا» که هدف افراد است یکی معرفی می شود. دولت موجودی طبیعی است و، همچون چیزهای طبیعی دیگر، دارای هدف یا غایتی است. غایت نگری همان گونه که از ویژگیهای زیست شناسی ارسطو است، یکی از خصایص نظریه سیاسی او نیز هست.

مفهوم هدفمندی دولت پیوند داده می شود با یکی از سایر آرمانهای والا. «از اصول بنیادی نوع دموکراتیک حکومت، یکی هم آزادی است... یکی از اقسام آزادی فرمان راندن و، به نوبت، فرمان بردن است... قسم دیگر این است که شخص مطابق میلش زندگی کند، زیرا که می گویند برخلاف میل خویش زندگی کردن نشانه بردگی است.^{۳۶}» آزادی در درون کشور با سیاست خارجی صلح جوانه تکمیل می شود. دولت مطمح نظر ارسطو، گرچه به منظور دفاع مسلح است، اما سوداهای گسترش طلبانه در سر نمی پرورد. (با اینهمه، گفته می شود که ارسطو اسکندر را تشویق می کرد که «با یونانیان به روش رهبران و با بیگانگان به شیوه خواجهگان رفتار کند، و

۳۵. سیاست، ۳۴-۱۲۸۰b۲۹.

۳۶. سیاست، ۳۴۰a۱۳۱۷b۲-۱۳: ۱۳۱۷b۱۱.

یونانیان را مانند دوستان و بستگان خویش بنوازد و بیگانگان را به چشم جانور یا گیاه بنگرد. ^{۳۷})

دامنه شمول آزادی در دولت ارسطو سخت محدود است. آزادی حق ویژه شهروندان است، نه اکثریت معتنابه جمعیت که از شهروندی برخوردار نیستند. زنان آزادی ندارند. به همین سان، بردگان. ارسطو می گوید که بعضی از آدمیان بر حسب طبیعت یا فطرت، برده اند و، بنابراین، برده کردنشان در عمل نیز رواست. «کسی که انسان است ولی فطرتاً متعلق به دیگری است نه از آن خویشتن، فطرتاً برده است. اگر انسان است اما به دیگری تعلق دارد، یکی از اموال [او] است، و مال، ابزاری است برای کمک به کارهای صاحب مال و از وی تفکیک پذیر است. ^{۳۸}» بردگان نیز اگر خواجگان مهربان داشته باشند، ممکن است از نیک زیستن بهره ببرند. اما نه حقوقی دارند و نه آزادی.

شهروندان همان طور که بردگانی دارند، صاحب اموال دیگر نیز هستند. ارسطو در رد اشتراک اموال بتفصیل بحث می کند و نتیجه می گیرد: «پس آشکارا بهتر است که اموال خصوصی باشند، ولی آدمیان استفاده از آن را مشترک سازند. ^{۳۹}» متنها بلافاصله می افزاید: «وظیفه قانونگذار است که مراقبت کند شهروندان بدین خوی نیک آراسته شوند. ^{۴۰}» دولت مورد نظر ارسطو نباید مالک وسایل تولید باشد یا اقتصاد را هدایت کند؛ ولی دستگاه قانونگذاری باید اطمینان حاصل کند که کردار اقتصادی شهروندان به نحو درست اداره می شود. دولت در امور اقتصادی چندان دخالتی ندارد، اما در امور اجتماعی با قدرت مداخله می کند و حتی پیش از تولد فرد، وارد میدان

37. M. Pleizia (ed.), *Aristoteles: Privatorum ecriptorum fragmenta* (Leipzig, 1977), fragment 6a.

به نقل از: Plutarch, *On the Fortune of Alexander*, 329 B.

۳۸. سیاست، ۴۰-۳۸a۱۲۶۳.

۳۹. سیاست، ۱۷-۱۴a۱۲۵۴.

۴۰. همان.

می شود. به نوشته ارسطو: «چون قانونگذار از آغاز باید بیندیشد که کودکانی که تربیت می شوند چگونه بناست هر چه تندرست تر باشند، باید نخست ازدواج را مورد نظر قرار دهد و تعیین کند که کی و میان چه قسم افرادی رابطه همسری به وجود آید.^{۴۱}» دخالت در ایام کودکی، بویژه در زمینه آموزش و پرورش، همچنان ادامه می یابد. ارسطو می نویسد:

هیچ کس شک ندارد که قانونگذار باید به آموزش و پرورش نوجوانان توجه خاص داشته باشد... از آنجا که کشور سراسر دارای یک هدف است، بوضوح آموزش و پرورش نیز باید برای همه یکسان و سرپرستی آن همگانی [یا دولتی] باشد نه خصوصی... امور همگانی باید به نحو همگانی [یا دولتی] اداره شوند، و نباید بپنداریم که هر شهروند متعلق به خویشتن است، زیرا همه ایشان به دولت تعلق دارند.^{۴۲}

ارسطو بتفصیل شرح می دهد که دولت از چه راههایی باید زندگانی شهروندان را تحت نظم و قاعده درآورد. اما هر قاعده ای، هر قدر هم مقصود از آن خیرخواهانه باشد، به معنای محدود کردن آزادی است، و خواننده می تواند در این ادعای ارسطو که شهروندان همه به دولت تعلق دارند، صدای توتالیتاریسم [یا دیکتاتوری یکه تاز] را در ایام نوباوگی آن بشنود. به فرض هم که ارسطو آزادی را دوست می داشته، به قدر کافی به آن عشق نمی ورزیده است. دولت او دولتی بسیار قدرتمدار است.

پس چه عیبی در کار پیش آمده است؟ عده ای ممکن است بگویند که او از گام نخست به خطا رفته است. ارسطو فرض را بر این می گذارد که هدف دولت کمک به نیک زیستن است و، بنابراین، با اطمینان خاطر

۴۱. سیاست، ۳۲-۱۳۳۴b۲۹.

۴۲. سیاست، ۱۲-۱۳۳۷a۱۱؛ ۴-۱۳۳۷a۲۱؛ ۹-۱۳۳۷a۲۶.

قائل به نقشی مثبت برای آن می شود. و چون فرض بر این است، بآسانی می توان تصور کرد که دولت بنا به اشتیاقی که به بهکرد حال و روز آدمیان دارد، صحیح است که در هر جنبه ای از زندگی آنان مداخله ورزد و اتباع خود را به هر کاری وادارد که ایشان را به سعادت برساند. ولی کسانی که دولت را تأمین کننده خیر می انگارند، غالباً کارشان به هواخواهی سرکوب می انجامد. عاشقان آزادی ترجیح می دهند نقشی منفی به دولت بسپارند و در آن به چشم سپر و حفاظی در برابر شرّ بنگرند.

سیر تاریخی و تأثیر مکتب ارسطو^{۴۳}

۱. از ثئوفراستوس تا اعصار تاریک

فرزانگی سقراط در پیشگویی پیامبرانه او بود. فلسفه افلاطون شهودی باطنی بود که تنها نیمی به زبان آمد، و مرگ وی بازماندگانش را به میدان توان آزمایی کشانید تا جهانگشایی او را در عالم اندیشه تمام کنند. ارسطو تکلیفی را که به ارث برده بود چندان پیروزمندانه انجام داد و به آنچنان اوجی رسانید که موج فکر و نظر از آن پس راهی جز پس نشستن نداشت. جانشینان او را در لوکیون در طول دو قرن و نیم بعد می شناسیم، اما هر یک چهره‌ای کم فروغتر از سلف خویش دارد. برخی از نبوغ همه گیر ارسطو هنوز در ثئوفراستوس دیده می شد، و نسلهای بعد هنوز می توانستند شهرت او را با آوازه بلند استادش بسنجند. ولی استراتون^{۴۴} همت خویش را یکسره وقت علوم طبیعی کرد، و وجه امتیاز برادرش لوکون^{۴۵}، چهارمین رئیس مدرسه ارسطو، عمدتاً شوق به آموزش نوجوانان و فصاحت در سخنوری بود

۴۳. برگرفته از:

G. R. G. Mure, *Aristotle* (1932), New York: Oxford University Press, 1964, pp. 233-252.

۴۴. Straton (معروف به استراتون لامپساکوسی). فیلسوف مشائی یونانی و جانشین ثئوفراستوس در مقام ریاست لوکیون (۲۸۰ ق م).

۴۵. Lyco. فیلسوف یونانی و رئیس لوکیون پس از استراتون (از ۲۷۰ تا ۲۲۶ ق م).

که آن هم متأسفانه وقتی که نوبت به نگارش رسید، ناپدید شد. دیوگنس لائرتیوس^{۴۶} که سخنانش همیشه موثق نیست، آثار ثوفراستوس و استرابون^{۴۷} را فهرست کرده است، ولی چنین می نماید که رکن اصلی برنامه درسی در لوکیون همچنان رسائل ارسطو بوده است. استراتون و پلوتارخوس^{۴۸} و آتانیوس^{۴۹} روایاتی ضدونقیض نگاشته اند از اینکه ثوفراستوس نوشته های خودش و ارسطو را به یکی از شاگردانش موسوم به نلهئوس^{۵۰} سپرد، و او آنها را به اسکسیس در تروآد برد. پس از مرگ نلهئوس، وارثانش نوشته ها را در سردابی پنهان کردند زیرا می ترسیدند که اثومنس دوم^{۵۱} طمع کند و بخواهد آنها را به کتابخانه پרגامون^{۵۲} ببرد که در آن هنگام کم کم در عالم ادب به رقابت با اسکندریه برمی خاست. در حدود سال ۱۰۰ ق م، آپلیکون نامی اهل تئوس^{۵۳} آن نوشته ها را خرید و به آتن بازگردانید. اما این داستان مشکوک قصه ای شاخدار می شود اگر ما نیز مانند استرابون آن را به این معنا بگیریم که نلهئوس اجازه یافت دستنوشته هایی منحصر بفرد را به جایی دیگر ببرد، و در یکصد و پنجاه سال بعد هیچ نسخه ای از آثار مهم ارسطو و ثوفراستوس در لوکیون یافت نمی شد.

-
۴۶. Diogenes Laertius (سده سوم میلادی). زندگینامه نویس یونانی که شرح حال بسیاری از فیلسوفان یونان را نگاشته است.
 ۴۷. Strabo (۶۳ ق م تا ۲۴ م). جغرافیادان یونانی، متوطن در روم، صاحب کتابی معروف در جغرافیای آن روزگار.
 ۴۸. Plutarch (۱۲۰ - ۴۶ میلادی). زندگینامه نویس یونانی.
 ۴۹. Athenaeus (اواخر قرن دوم و اوایل قرن سوم میلادی). نویسنده و دانشور یونانی متولد مصر.

50. Nelaus

۵۱. Eumenes II (وفات ۱۶۰ ق م). شاه پרגامون که از طرف رومیان به امارت بخش بزرگی از آسیای صغیر گماشته شد و پרגامون را به صورت یکی از مراکز مهم علمی و فرهنگی روزگار باستان درآورد و کتابخانه ای بزرگ در آن بنیاد کرد.
 ۵۲. Pergamon. خطه ای شامل بیشتر غرب آسیای صغیر.
 ۵۳. Teos. شهری باستانی در ساحل آسیای صغیر.

در اواخر سده نخست پیش از میلاد، آندروونیکوس اهل رودس^{۵۴}، آخرین رئیس لوکیون که نامی از او مانده است، رساله‌های ارسطو را تهذیب کرد و ویراست، و مجموعه‌ای که از زیر دست او درآمده با مجموعه کنونی آثار ارسطو مطابقت نزدیک دارد. در سال ۸۶ ق م، سولا آتن را تاراج کرد و انبوهی از متون آثار ارسطو را به روم برد. استرابون می‌گوید که او کتابخانه آپلیکون را که نسخ خطی اسکپسیس هنوز در آن بود، با خود برد. در روم، یکی از مشائیان و محارم سیسرون به نام تورانیون^{۵۵} شروع به تتبع و تحقیق در دستنوشته‌ها کرد و بعید نیست که با آندروونیکوس همکاری کرده باشد.

تقریباً قطعی است که تا پیش از این زمان، رساله‌های ارسطو خارج از لوکیون انتشار نیافته بود، و او خود عمدتاً به واسطه متن «مکالماتش» به مردم باسواد شناخته بود. ولی حتی زحمتی که تورانیون کشید جرقه‌ای در پیشوایان رنسانس ادبی روم برنیافروخت و چندان شوقی به فلسفه ارسطو برنیانگیخت. سیسرون با «مکالمات» ارسطو و ریطوریکا [در فن خطابه] و طوبیقا [در فن جدل] آشنا بود و شناختی مبهم از نظریات اخلاقی وی نشان می‌داد؛ اما رومیان عموماً نبوغ و استعدادی برای مباحث مابعدالطبیعی نداشتند و بیشتر به تعالیم اخلاقی اپیکوروس [ایقور] و مشائیان همروزگار خویش دل بسته بودند و اخلاق عملی رواقی را به خوی و منش رومی پیوند زدند. فیلسوفان بزرگ یونانی را می‌ستودند ولی نمی‌فهمیدند. هوراس^{۵۶} البته بوطیقا [یا فن شعر ارسطو] را می‌شناخت، ولی تا پیش از سده چهارم [میلادی] حتی منطقیات نیز چندان جلب نظر نمی‌کرد. در اواخر آن قرن، آنالوطیقا دست کم دو بار به لاتین ترجمه شد، و

۵۴ Andronicus of Rhodes (قرن اول ق م). فیلسوف مشائی یونانی.

55. Tyrannion.

۵۶ Horace (یا به لاتین، هوراتیوس: ۶۵ تا ۸ ق م). شاعر رومی.

پیداست که آوگوستینوس^{۵۷}، گرچه از میان اندیشه‌وران مشرک پیش از مسیح عمدتاً از افلاطون و نوافلاطونیان الهام می‌گرفت، قاطیغوریاس [یا مقولات ارسطو] را مطالعه کرده بود.

آوگوستینوس در حینی که واندا^{۵۸} شهر هیپو^{۵۹} را در محاصره داشتند، در ۴۳۰ [میلادی] در آن سامان درگذشت. بیست سال پیش، آلاریک^{۶۰} روم را تاراج کرده بود، و در این زمان، آتیلا پس از ویرانگری و وحشت‌آفرینی در ایران و اروپای خاوری، هر دو امپراتوری را تهدید می‌کرد. در دورهٔ سیصدسالهٔ پیش از شارلمانی، دانش و پژوهش در غرب رو به انحطاط گذاشت و علوم نظری متوقف شد. بوی تیوس^{۶۱} آخرین کسی از رومیان بود که به زبان و ادبیات یونانی احاطهٔ کامل و از فکر یونانی درک و فهمی داشت. در اعتقاد به مسیحیت از جزمیت روی‌گردان بود و فلسفه‌ای التقاطی پدید آورد. کتاب وی، دل‌داری فلسفه^{۶۲}، گفت‌و شنودی دل‌انگیز در اخلاق است که نویسنده جای‌جای در آن شعرهای نغز گنجانیده و از افلاطون در رسالهٔ تیمائوس^{۶۳} و از ارسطو و از رواقیان الهام گرفته است. اما از نظر ما، قدر و اهمیت او بدین لحاظ است که وی با ارغنون^{۶۴} [یا مجموعهٔ رسائل منطقی ارسطو] آشنا بوده است، و ترجمهٔ او از دو کتاب اول آن و شرحی که بر آنها نگاشته آنقدر باقی ماند تا عاقبت خاستگاه مکتب ارسطو در قرون وسطا شد.

جهان یونانی‌زبان در روزگار مورد بحث، تحت تأثیر نوشته‌های

۵۷. Augustine (۴۳۰-۴۵۳ میلادی). قدیس و متکلم مسیحی و از آباء کلیسا.

۵۸. Vandals. یکی از قبایل قدیم ژرمن که به جنگاوری و یغماگری شهره بودند. به اتفاق دیگر قبایل ژرمن در قرن چهارم میلادی نخست به روم و سپس به فرانسه و اسپانیا هجوم بردند و در سدهٔ بعد شمال آفریقا را تسخیر کردند و شهر رم را در ۴۵۵ میلادی به تصرف درآوردند و دست به تاراج آن زدند.

۵۹. Hippo در شمال آفریقا.

۶۰. Alaric (۴۱۰-۳۷۰ میلادی). پادشاه گوت.

۶۱. Boethius (۵۲۴-۴۸۰). فیلسوف رومی.

جالینوس^{۶۵} پزشک عالیقدر اهل پرگامون بود، و این تنها نشانهٔ علاقهٔ زندهٔ علمی به روش ارسطو به شمار می‌رفت. جالینوس نویسنده‌ای پرکار و متوجه موضوعات گوناگون بود و شرحی بر قاطیغوریاس و آنالوطیقا نیز نوشت و ابن رشد می‌گوید که مبدع شکل چهارم قیاس بود. اما ادامه‌دهندگان سنت ارسطو، سلسله‌ای از شارحان و مفسران متخصص در اسکندریه و آتن و سپس در قسطنطنیه بودند که آثار او را شرح می‌کردند. نخستین کسی که نامی از او در دست داریم اسپاسیوس^{۶۶} است که در حدود سال ۱۷۵ میلادی به اوج فعالیت رسید، ولی نمی‌دانیم که رابطهٔ او با آندرونیکوس چه بوده است. نشانه‌های این مکتب حتی در سدهٔ چهارم [میلادی] نیز هویداست که به راهبی موسوم به سوفونیاس^{۶۷} برمی‌خوریم، لیکن در قرنهای نهم و دهم و سیزدهم اثری از آن دیده نمی‌شود. بهترین این شارحان اسکندر افرودیسی^{۶۸} بود که شروح باریک‌بینانه و روشمند او هنوز نه تنها در نفس خویش، بلکه به جهت روشن کردن نصّ نوشتهٔ ارسطو و تاریخ اندیشهٔ یونانی بسیار گرانبهاست.^{۶۹} پس از او از لحاظ اهمیت، فروریوس^{۷۰} بود که هم در آتن و هم در روم درس می‌داد و از شاگردان فلوطین^{۷۱} به شمار می‌رفت که آخرین میراث اندیشهٔ هلنی، یعنی نظریات نوافلاطونی، را پرورانده و به‌طور مکتوب صورت‌بندی کرده بود. مکتب نوافلاطونی پاره‌ای عناصر را از «مکالمات» ارسطو گرفته و با برخی چیزها از سایر منابع یکسره غیرافلاطونی آمیخته بود

۶۵. Galen (سدهٔ دوم میلادی). پزشک یونانی که بعدها در روم سکونت گزید.

66. Aspasius

67. Sophonias.

68. Alexander Aphrodisiensis.

۶۹. شرح مابعدالطبیعه ارسطو که مدتهای دراز به اسکندر افرودیسی نسبت داده می‌شد، فقط تا پایان دفتر پنجم از اوست. (یادداشت نویسنده)

۷۰. Porphyry (حدود ۳۰۱-۲۳۳ میلادی). فیلسوف و دانشمند یونانی.

۷۱. Plotinus (۲۷۰-۲۰۵ میلادی). فیلسوف نوافلاطونی رومی، متولد مصر.

و ذاتاً تعبیری عرفانی از نظریهٔ مُثل^{۷۲} بود. بنابراین، تحقیقات ارسطویی فروریوس در واقع بر سیل استطراد صورت می‌گرفت و قصد عمدهٔ او دفاع از ادیان مشرکان پیش از مسیح بود. اما در مقدمه‌ای که وی بر قاطیغوریاس نگاشته است به طرح بعضی مسائل در باب کلیات^{۷۳} (بدون حل آنها) پرداخته که بعدها در بوی تیوس و، از طریق او، در متفکران قرون وسطا تأثیر عمیق گذاشت و باعث مناقشهٔ معروف میان معتقدان به اصالت واقع و اصالت تسمیه شد. سوربانوس^{۷۴} و آمونیوس^{۷۵} اسکندرانی نیز هر دو نوافلاطونی بودند. نخستین مسیحی در میان شارحان یونانی [ارسطو]، شخصی درازگو به نام فیلوپونوس^{۷۶} بود که گفته‌هایش کمتر کمکی به روشن شدن مسائل می‌کرد.

در ۵۲۹ میلادی، یوستیانوس^{۷۷} مدرسه‌های آتن را بست، و بسیاری از معلمان و مدرسان اخراج شده، از جمله یکی از ارسطوپژوهان به نام سیمپلی کیوس^{۷۸}، به دربار خسرو پادشاه ایران پناهنده شدند. به وساطت او، گروه مذکور اجازه یافتند در اسکندریه سکنا گیرند. اما چشمهٔ مکتب ارسطو از راهی دیگر به مسیر شکفت خود افتاد و کرانهٔ جنوبی مدیترانه را دور زد. هنوز دیری از بنیانگذاری قسطنطنیه نگذشته، تمیستیوس^{۷۹} در آن شهر به تشریح آرای ارسطو مشغول شد، و این سنت چندصد سال ادامه یافت. اما از آن مهمتر، تأثیر این مکتب ارسطویی بیزانسی در سُرانیان و عربان بود. از قرن پنجم تا قرن دوازدهم [میلادی] ترجمه‌های سریانی رسائل ارسطو

72. theory of Forms

73. universals

74. Syrianus

۷۵. Ammonius (سدهٔ سوم میلادی). فیلسوف مسیحی اهل اسکندریه

76. Philoponus

۷۷. Justinian (۴۸۳-۵۶۵ میلادی). امپراتور بزرگ روم شرقی از ۵۲۷ تا زمان مرگ.

۷۸. Simplicius (سدهٔ ششم میلادی). فیلسوف نوافلاطونی یونانی.

۷۹. Themistius (سدهٔ چهارم میلادی). فیلسوف یونانی (در مآخذ اسلامی ثامسطیوس).

کم‌کم پدید آمد، و ارسطوشناسی رفته‌رفته از مراکز هم‌چون گندیشاپور به جنوب سرایت کرد تا در دوره خلافت مأمون پسر و جانشین هارون الرشید از سریانی به عربی ترجمه شد. از مهمترین شارحان ارسطو می‌توان از فارابی نام برد که گرایشهای نوافلاطونی داشت، و نیز از پزشک نامدار [ایرانی] ابن سینا که تعالیم ارسطو را با شوق تمام پذیرفت، و همچنین از غزالی که به جهات دینی با او مخالفت می‌ورزید.

از اوایل سده هشتم [میلادی]، عربها در اسپانیا مستقر شدند، و ارسطوپژوهی رفته‌رفته در مسیر ایشان به سوی باختر گسترش یافت.

۲. از آلكوين تا آكویناس

نوزایی مکتب ارسطو در اروپا سراسر مسیر فرهنگ قرون وسطا و عصر جدید را تعیین کرد. در اینجا تنها به ذکر چند ویژگی برجسته این دوره پیچیده و شلوغ بسنده می‌کنیم.

در سده هشتم [میلادی]، شارلمانی عزم کرد که امر آموزش را نیز مانند اوضاع سیاسی سامان بدهد. در نتیجه کوششهای او، مدرسه‌هایی در سراسر فرانسه تأسیس شد، و اصطلاح «مدرسی» (scholastic) نخست در مورد معلمان این مدارس به کار می‌رفت. در این امر خطیر، دانشمندانی از کشورهای دیگر نیز به‌وی یاری می‌دادند. برجسته‌ترین ایشان آلكوين^{۸۰} اهل شهر یورک [در انگلستان] بود که برنامه‌ای درسی مشتمل بر فنون یا صناعات آزاد هفتگانه بنیاد نهاد که ریشه درخت تناور آموزش و پرورش اروپایی شد و مرکب از دو بخش بود: نخست، دستور زبان و بلاغت و جدل؛ و دوم، حساب و هندسه و هیأت و موسیقی و بعدها پزشکی. اولی را Trivium و دومی را Quadrivium می‌نامیدند. فلسفه و کلام نیز که،

۸۰. Alcuin (یا آلبینوس: ۸۰۴-۷۳۵ میلادی). دانشور انگلیسی.

به نظر آلفکون، بر سر مراحل تمهیدی فنون مزبور افسر بود، تدریس می‌شد، منتها بدو در ارتباط نزدیک با جدل. مهمترین متفکر عصر رنسانس کارولنژی^{۸۱}، ایرلندی بسیار هوشمند و درخشانی به نام یوآنس اسکوتوس اریگنا^{۸۲} بود که تعارضی بین ایمان و عقل نمی‌دید و، بنابراین، نیازی به مهار کردن فعالیت‌های نظری خویش احساس نمی‌کرد. کتاب او، درباره بخش‌بندی طبیعت^{۸۳}، مؤسس بر تیمائوس (یعنی یگانه رساله شناخته‌شده افلاطون در اعصار تاریک) و نیز نوشته‌های آوگوستینوس بود، اما شدیدترین تأثیر را یکی از نوافلاطونیان عیسوی به نام دیونوسیوس آریوپاگوسی^{۸۴} در او داشت. اریگنا جهان را مخلوق خداوند و مشتمل بر سلسله مراتبی از فیضانها می‌دانست و معتقد بود که سرنوشت آن انجذاب مجدد در ذات ایزدی است. با اینهمه، ارسطو نیز در افکار او سهمی داشت. گرچه مثل، نخستین و بالاترین مرتبه آفرینش محسوب می‌شدند، مقولات دهگانه نیز عناصری در ساختار نظام پرمحتوا ولی نه کاملاً منسجم طبیعت مخلوق در نظر اریگنا به‌شمار می‌آمدند. اریگنا آنقدر یونانی می‌دانست که نوشته‌های دیونوسیوس را ترجمه کند، و همچنین پیدا است که با باری/ارمیناس [ارسطو] آشنا بوده است، زیرا در مدافعات پر قدرتی که در برابر متکلمان از خود می‌کند (متکلمان او را وحدت وجودی می‌شمردند) از معلومات خویش از آن رساله سود می‌برد.

در مناقشه‌ای که در سده نهم [میلادی] بر سر واقعیت وجود

۸۱. شاهان سلسله کارولنژی از ۷۵۱ تا ۹۸۷ میلادی بر فرانسه فرمان می‌راندند.

۸۲. Joannes Scotus Erigena (نام اول او یوهانس نیز ضبط شده است: ۸۷۷-۸۱۵ میلادی). فیلسوف و متکلم قرون وسطایی.

83. *De Divisione Naturae*

۸۴. Dionysius Areopagite (سده نخست میلادی). از مردم آتن که پولس حواری او را مسیحی کرد و نوشته‌هایی به او منسوب کرد که در فلسفه مدرسی تأثیر گذاشت و بعدها معلوم شد از او نیست و، به این جهت، نویسنده آنها را دیونوسیوس کاذب می‌نامند.

اجناس^{۸۵} و انواع^{۸۶} جریان داشت و از بوی تیوس همچنان حل نشده به ارث رسیده بود، طرفین از سلاحهای زرادخانه جدل بهره می بردند. ژربر دوریاک^{۸۷}، تنها محقق برجسته قرن دهم [میلادی]، یعنی عصر «سُربی» تهاجمات نورمنها، احتمالاً با طویقا نیز آشنا بود^{۸۸}. در قرن بعد، فنون سه گانه Trivium شوری شگرف در متعلمان برانگیخت. از آنجا که محرک فلسفی نوینی وجود نداشت، جدل به ساطوری برای تکه تکه کردن منطق مبدل شد، و جدلیهایی مانند برانژه دوتور^{۸۹} اصولی در شرع مانند تبدیل جوهری^{۹۰} را به تیغ جدل آزمودند و طوفانی در عرصه الاهیات برانگیختند. در نتیجه، فلسفه تا حدی بی آبرو شد، و مناقشات قائلان به اصالت واقع با اهل تسمیه، بدون توجه به نتایج فلسفی آن بحث، همچنان ادامه یافت. از سوی دیگر، گرچه مطالعه تیمائوس و تعبیر جدید نوافلاطونیان از مُثُل رویهمرفته در دو قرن گذشته به این نظر انجامیده بود که کلیات وجود واقعی دارند و از لحاظ هستی بر جزئیات مقدمند^{۹۱}، تأثیر قاطیغوریاس ارسطو کم کم به راه حلی بر وفق مشرب اهل تسمیه منجر شد. روسکلینوس^{۹۲} نظریه جوهر را که در آن نوشته بیان شده بود بیشتر توسعه داد و از این مقدمه که شخص یا امر جزئی واجد وجود واقعی است نتیجه گرفت که اجناس و انواع فقط از گونه ای وجود اسمی بهره می برند و، بدین ترتیب، با اسماء لفظی خودشان فرقی ندارند. اگر مابعدالطبیعه ارسطو در این هنگام به طرفین دعوا شناخته بود، کل این مناقشه امکان

85. genera

86. species

87. Gerbert d'Aurillac

88. E. Gilson, *La Philosophie au Moyen Age*, p. 36.

۸۹. Béranger de Tours (۱۰۸۸-۹۹۸). روحانی فرانسوی.

90. transubstantiation

۹۱. تقدم وجودی کلیات بر جزئیات را در فلسفه قرون وسطا ante res می گفتند.

۹۲. Roscellinus (یا به تلفظ منطق با زبانهای امروزی اروپا، روسلینوس: وفات حدود ۱۱۲۰ میلادی). فیلسوف و متکلم عیسوی.

داشت بمراتب ثمربخش‌تر باشد. از آنسلم^{۹۳} به بعد (که هنگام مرگ در ۱۱۰۹ [میلادی] سراسقف کنتربری بود^{۹۴}) ورود به دورهٔ مدرسی به معنای اخص آغاز می‌شود. او اصل را بر این قرار داده بود که «ایمان می‌ورزم برای اینکه به عقل دریابم». این اصل حد میانی بین جدلیان و متکلمان بود، و آنسلم با توسل به آن، به طرفداری از اصالت واقع در برابر اصالت تسمیهٔ روسکلینوس برخاست و با ابداع برهان معروف خویش برای اثبات وجود خداوند، به عرصهٔ فلسفه که در نتیجهٔ برخورد رسمی با اریگنا تنگ شده بود، دوباره وسعت بخشید. اندیشهٔ او گرچه متأثر از آوگوستینوس است، اما راه را برای آکویناس هموار می‌کند.

مکتب ارسطو تا اوایل سدهٔ دوازدهم [میلادی] نزد عربان به اوج رونق رسیده بود و مشتمل بر عناصری از فلسفهٔ نوافلاطونی و از خود ایشان بود و سبب معارضات روزافزون پیروان آن با متشرعین می‌شد. ابن رشد^{۹۵}، بزرگترین پیرو آن مکتب، در ۱۱۹۵ [میلادی] اندکی پیش از پایان سلطهٔ عرب بر اسپانیا، زندیق و خارج از دین اسلام خوانده شد. ولی عربها بخش اعظم آثار ارسطو را، ولو به صورت ترجمه از سریانی، در دست داشتند^{۹۶}، در حالی که فیلسوف درخشانی همچون آبلار^{۹۷} که ارسطو را بالاترین مرجع در فن جدل می‌دانست، در اواسط قرن دوازدهم [میلادی] درگذشت بی آنکه هرگز چیزی جز قاطیغوریاس و باریارمیناس و آنالوطیقای اول از او دیده باشد. با اینهمه، ویژگی مهم قرن این بود که از ۱۱۳۲ [میلادی] به بعد ترجمه‌های لاتین متون و شروح عربی که بیشتر از قلم یهودیان

۹۳. Anselm (۱۱۰۹–۱۰۳۳ میلادی). فیلسوف و متکلم مسیحی. برهان وجودی او در اثبات وجود خداوند معروف است.

94. Archbishop of Canterbury

۹۵. ابوالولید محمد بن احمد (۱۱۹۸–۱۱۲۶ میلادی). فیلسوف مسلمان متولد قرطبه در اسپانیا.

۹۶. البته نه متن «مکالمات» او را که گم شده بود و هرگز دیگر پیدا نشد. (یادداشت نویسنده)

۹۷. Pierre Abelard (۱۱۲۴–۱۰۷۹ میلادی). فیلسوف و متکلم فرانسوی.

اسپانیایی آشنا با هر دو زبان تراویده بود کم‌کم به اروپا راه یافت. نخست بقیه ارغنون ترجمه شد. کتاب *فرامنطق*^{۹۸} جان سالزبرایی^{۹۹} حاکی از آشنایی او با سراسر آن اثر است. جان به پیروی از روند فکری حاکم در آن روزگار، تعالیم مندرج در *ارغنون* را در مورد مسأله کلیات به کار می‌بندد و گرچه امیدی به یافتن هیچ‌گونه راه‌حلی ندارد، سخت از تصور جدلی محدودی که از منطق وجود دارد انتقاد می‌کند.

نخستین کسی از اهل مدرسه که با همه رسائل [ارسطو] و شروح عربان بر آنها آشنایی پیدا کرد الکزاندر هیلزی^{۱۰۰} بود. تا اوایل سده سیزدهم [میلادی]، این سیل مطالب جدید محصل و نظری به جایی رسیده بود که اروپا را برای جذب آن به جوش آورده بود. منتها ارسطو همراه ابن رشد آمده بود، و اوایل بین مرید و مراد چندان فرقی گذاشته نمی‌شد. ابن رشد از بیانات ارسطو چنین تعبیر می‌کرد که او افلاک را دارای عقل می‌دانسته است و قائل به سرمدیت ماده و وحدت و تعالی عقل فاعل^{۱۰۱} و، در نتیجه، فنای نفس فردی بوده است. از این‌رو، دانشگاه نوبنیاد پاریس که منبع فرهنگ اروپا شده بود و در امور کلامی زیر نظارت شدید دستگاه پاپ عمل می‌کرد، خواندن آثار ارسطو در حکمت طبیعی را در ۱۲۰۵ منع کرد و در ۱۲۱۵ [میلادی] کتاب طبیعت [فیزیک] و *مابعدالطبیعه* [متافیزیک] او را در شمار کتب ممنوعه قرار داد. [پاپ] اوربانوس چهارم^{۱۰۲} حتی در ۱۲۶۳ [میلادی] این ممنوعیت را تجدید کرد، ولی فتح قسطنطنیه به دست سپاهیان عیسوی در جنگهای صلیبی در ۱۲۰۴ [میلادی] نسخه‌های خطی یونانی رسائل [ارسطو] را در دسترس گذاشته بود و، بنابراین، کلیسا عملاً آن حکم را تا انجام بررسی این مدارک جدید معلق گذاشت.

98. *Metaphysics*

99. John of Salisbury (وفات ۱۱۸۰ میلادی). متاله و دانشمند انگلیسی.

100. Alexander of Hales (وفات ۱۲۴۵ میلادی). فیلسوف و متکلم انگلیسی.

101. efficient reason

102. Urban IV

کم کم ترجمه‌هایی به دور از تأثیر عربها عرضه شد (ولی به‌کندی به دلیل بی‌اطلاعی عمومی در اروپا از زبان یونانی)، و در ۱۲۳۱ [میلادی] هیأتی مأمور «پاکسازی نص نوشته‌های ارسطو از خطاها» شد.

دو کشیش دومینیکن - آلبرت کبیر^{۱۰۲} و شاگردش توماس آکویناس^{۱۰۴} که حتی از او مقامی بلندتر پیدا کرد - به‌طور غیررسمی به این کار مشغول شدند. هیچ‌یک از آنان یونانی نمی‌دانست^{۱۰۵}، ولی درک و فهمی که متفقاً از ارسطو پیدا کردند به‌نحو شگفت‌آوری روشن و تعبیرشان از او غیر از برداشت ابن‌رشد بود^{۱۰۶}. رگه‌های گوناگون اندیشه فلسفی در آن زمان به‌علت هم‌چشمی فرقه‌های مختلف روحانیان، آشفته و تشخیصشان از یکدیگر دشوار است؛ اما به‌طور تقریبی می‌توان گفت که روحانی فرانسوی «اسرافیلی نهادی^{۱۰۷}» مانند بوناوتورا^{۱۰۸} طرفدار مکتب محافظه‌کار آوگوستینی بود و مرد مرموزی همچون سیژه برابانی^{۱۰۹} مدافع مکتب ابن‌رشد، و هر دو در پاریس درس می‌دادند. دستگاه پاپ در این ایام به‌همین بسنده می‌کرد که گاهی چیزی را ممنوع اعلام کند و منتظر نتیجه کار بود. در ۱۲۶۸ [میلادی] آکویناس به‌ترک ایتالیا برانگیخته شد و به پاریس رفت و در مناظره‌های لفظی و قلمی، مکتب سیژه را

۱۰۳. Albert the Great یا Albertus Magnus (۱۲۸۰ - ۱۱۹۳ میلادی). فیلسوف و متکلم آلمانی.

۱۰۴. Thomas Aquinas (۱۲۷۴ - ۱۲۲۵ میلادی). بزرگترین متکلم و فیلسوف مسیحی در اواخر قرون وسطا، متولد آکوئینو در ایتالیا.

۱۰۵. ویلیام موربکی (William of Moerbeke) به سفارش آکویناس ترجمه‌هایی به لاتین برای او تهیه می‌کرد. (یادداشت نویسنده)

۱۰۶. چنانکه دیدیم، نگرش ارسطو گاهی مبهم است و، به این جهت، نظریات او را در اینگونه مواقع می‌توان به‌نحوه‌های مختلف تعبیر و تفسیر کرد. (یادداشت نویسنده)

107. «seraphic»

۱۰۸. Bonaventura (۱۲۷۴ - ۱۲۲۱). فیلسوف و متکلم ایتالیایی.

۱۰۹. Siger de Brabant (۱۲۸۱ - ۱۲۳۵ میلادی). فیلسوف فرانسوی.

بکل در هم شکست. دو سال بعد، اسقف پاریس هفتاد قضیه از قضایایی را که سیئه طرح کرده بود رسماً محکوم و مردود شناخت. نقاشی ترینی^{۱۱۰} در محراب کلیسای شهر پیزا [در ایتالیا] به یادگار پیروزی آکویناس ترسیم شده است. ابن رشد زیر پای آکویناس افتاده است. ارسطو و افلاطون بترتیب دست راست و دست چپ آکویناس قرار دارند؛ اولی کتاب اخلاق را باز نگهداشته است و دومی تیمائوس را. در این صحنه تمثیلی، حقیقتی نهفته است. فلسفه آکویناس گرچه در اساس قسم جدیدی از مکتب اسطوبی است، اما شامل عناصری از فلسفه افلاطون نیز هست و ترکیب و تألیف تازه‌ای به دست متفکری بزرگ محسوب می‌شود. غرض او از عرضه نظام فلسفی خویش به جهانیان نشان دادن حقیقت است، نه صرفاً تعبیر درست آراء ارسطو. آکویناس می‌گوید از ارسطو تبعیت می‌کنم تنها «به این دلیل که تقریباً بل مطلقاً هیچ محظوری از نظریات او لازم نمی‌آید.» او فرشتگان را جانشین عقول فلکی می‌سازد. تعارض ازلیت ماده را با «سفر تکوین^{۱۱۱}» [در کتاب مقدس] از این راه حل می‌کند که می‌گوید طرح مسأله به این صورت اگر نادرست هم نباشد، دست کم در درجه دوم اهمیت است. آکویناس یادآور می‌شود که مقصود از آفرینش، آفرینش کل جهان است نه بخشی از آن؛ و ثانیاً آفرینش از عدم صورت می‌گیرد، اما چون زمان مقیاس دگرگونی در جهان مخلوق است، خلقت در زمان انجام نمی‌پذیرد، بلکه نسبتی است بین خالق و مخلوق (و هیچ تغییری تحت مقوله نسبت نمی‌گنجد). این نسبت را آکویناس گاهی بهره‌مندی یا مشارکت^{۱۱۲} و گاهی فیضان یا صدور^{۱۱۳} می‌نامد، ولی به هر حال آنرا شبیه عروض اعراض در جوهر می‌شمارد، زیرا می‌گوید دوسویه نیست: ذات خداوند را جهان مخلوقی که با او نسبت

110. Traini

111. Book of Genesis

112. participation

113. emanation

دارد به هیچ روی تعیین نمی‌کند. او وقتی زیر فشار قرار می‌گیرد، می‌پذیرد که کنه مفهوم آفرینش، هم با قول به قدم [یعنی بی‌آغازی] جهان سازگار است و هم با حدوث [یعنی آغازمندی] آن، ولی در برابر حقیقتی که در «سفر تکوین» به وحی آشکار شده است سر تعظیم فروود می‌آورد. در باب بقای فرد، آکویناس هم با نظر آوگوستینیان (و مآلاً نوافلاطونیان) مخالفت می‌ورزد که نفس را ذاتاً کامل و موقتاً متمکن در بدن می‌شمارند و هم با رأی پیروان ابن‌رشد، و با ارسطو هماوا می‌شود و می‌گوید نفس «صورتِ صورت‌بخش» به جسم است و اصل تفرد و تشخیص در ماده جای دارد. لیکن او در عین حال قائل به آن است که برخلاف صورت افراد موجودات پایتتر که ماده و صورت معقولشان مکمل یکدیگر و از هم جدانشدنی است، نفس هم عاقل است و هم معقول. بنابراین، برخلاف تفاوت بین انواع، تفاوت نفوس با یکدیگر تفاوتی جوهری است، اما ذاتی و ماهوی نیست؛ تفاوتی از جهت «وفق» است که هر نفسی را با جسم فردی متعلق به آن سازگار می‌کند. تفاوتی که بدین‌گونه پدید می‌آید پس از مرگ هم پایدار می‌ماند. در تأیید این مطلب، آکویناس از ابن‌سینا نقل قول می‌کند دایر بر اینکه تفرد و تکثر نفوس به جسم بستگی دارد، اما به عنوان مبدأ نه به عنوان مآل^{۱۱۴}. پس نتیجتاً او نفوس آدمیان را به فرشتگان، یعنی جوهرهای ناب، مانند می‌کند، نه به صورتهای متصل به ماده در جهان دون آدمی، و ترجیح می‌دهد که گسست را واقع در زنجیرهٔ تکاملی دون انسان بشمارد، نه فوق او.

تعقیب کوششهای آکویناس به منظور درآمیختن عقاید مسیحی با نظریات ارسطو در اینجا مقدور نیست. همین قدر می‌گوییم که او دو مفهوم «فعل» و «قوه» را با باریک‌بینی و به طور ثمربخش پرورانید و مانند رقصنده‌ای بود که گرچه زنجیر شده می‌رقصید، لااقل حرکاتش

موزون و شاداب بود...

۳. دوره آخر فلسفه مدرسی

ارسطو به جزمیات کلامی انعطاف و دقت بخشیده بود، ولی در عوض گرفتار جمودی شد که سرنوشت همه مذاهب رسمی است. پاداشی که ناروا به وی داده شد، قسمی لغزش ناپذیری ثانوی بود. مکتب ارسطویی به عنوان انگیزه‌ای زنده، همزمان با مرگ آکویناس در ۱۲۷۲ [میلادی] مرد، و آنچه از آن باقی ماند، جمود حجیت بود. قرن‌ها بنیاد آموزش در مدرسه‌ها و دانشگاه‌ها همان‌که بود ماند. مدیر دروس در دانشگاه پاریس در قرن چهاردهم سوگند خورد که هیچ چیزی که با نظریات ارسطو منافات داشته باشد درس ندهد، و حتی در ۱۶۲۴ پارلمان پاریس با صدور فرمانی هر کسی را که قائل به نظریه‌ای برخلاف تعالیم او شود یا به تدریس چنین نظریه‌ای بپردازد، تهدید به مجازات اعدام کرد. پس از آکویناس، فلسفه ارسطو تنها یک بار دیگر عمر از سر گرفت و آن هم به صورت قلب شده در کم‌دی الهی [دانت] بود.

ولی حتی پیش از رنسانس نیز بذر آزادی جدیدی در حال جوانه زدن بود، و با توجه به سه نام بلند، حقاً می‌توان این دوره را روزگار گذر و انتقال خواند و نه صرفاً عصر راکد جدلهای بی‌اعتنا به تجربه و موشکافیهای لفظی بی‌حاصلی که نسل‌های بعد تصور می‌کردند.

دانز اسکوتوس^{۱۱۵}، ملقب به مجتهد باریک‌بین^{۱۱۶}، نخستین کسی بود که تومیسیم [یا مکتب توماس آکویناس] را با سلاح خود آن به‌توان آزمایی فراخواند. او با آگوستینیان همدل بود و ایمان را

۱۱۵. Duns Scotus (۱۳۰۸-۱۲۶۵ میلادی). متکلم اسکاتلندی. دانز نام محل تولد او در اسکاتلند بوده است.

116. the Subtle Doctor [Doctor Subtilis]

بمراتب به عقل برتری می داد تا عرصه را بر الاهیات گشاده تر و کلام را از فلسفه جدا کند. فقط قیاسهای مقدم بر تجربه را مفید یقین می دانست و به براهین تومیسستها در اثبات وجود باری معترض بود که چرا وابسته و مسبوق به تجربه و شبیه برهان ارسطو بر ضرورت وجود محرک اول است. سخت قائل به وجود واقعی کلیات و با اهل تسمیه مخالف بود و اصل تفرد و تشخیص را فقط در صور جاری می دانست، نه در ماده. آنچه او را مبشر آینده ای دیگر می کند، انتقادهای او از توماس آکویناس است، نه افکار سازنده ای که داشته است. در واقع همان روشهای خشک و دقیق او عمدتاً سبب شد که ادبای انسانگرای عصر رنسانس چنان تصویر خنده آوری از فلسفه مدرسی ترسیم کنند و هر خشک مغز احمق بی اعتنا به دانش نوین را «دانس»^{۱۱۷} بخوانند.

اسکوتوس در آکسفورد درس می داد که همیشه در آنجا خطر مراجع متأله خفیفتر و مواد چهارگانه Quadrvium مقبولتر از بقیه اروپا بود. این یکی از جهاتی بود که رسائل ارسطو در طبیعیات تکان سخت تری در آنجا به علوم طبیعی داده بود. راجر بیکن^{۱۱۸} نمونه بسیار بهتری از روح حاکم بر آکسفورد در آن روزگار است تا دانز اسکوتوس. خوی تند و ستیزه جویی وی و مطالعاتش در کیمیاگری و احکام نجوم او را در معرض بدگمانی قشریون قرار می داد و حتی مدتها بعد سبب شد که به حقه بازی شهرت پیدا کند، اما در حقیقت او شورشگری بی غل و غش و آینده بینی راستین بود. یونانی می دانست و نه تنها با ارسطو مخالفتی نداشت، بلکه معتقد بود که او فلسفه را در عصر خویش به کمال رسانده است منتها امروز بد ترجمه می شود و گرچه آثارش را همه می خوانند، تنها کسی که از او سر درمی آورد

۱۱۷. «dunce» در انگلیسی امروز به معنای کُندذهن و کودن که ریشه لغوی آن، چنانکه نویسنده اشاره کرده، نام دانز اسکوتوس است.

۱۱۸. Roger Bacon (۱۲۹۴ - ۱۲۱۴ میلادی). فیلسوف و دانشمند انگلیسی.

رابرت گروس تست^{۱۱۹} معلم خود اوست. عشق یکن به ریاضیات و عشق حتی شورانگیزترش به آزمایشهای علمی در واقع مبشر عصر جدیدی در عالم اندیشه بود.

آخرین فرد از مدرسیون بزرگ ویلیام آکمی^{۱۲۰} بود که در ۱۳۴۷ [میلادی] درگذشت. او نیز محصول آکسفورد و از افراطیون اهل تسمیه بود و با همین سلاح در برابر اسکوتوس علم مخالفت برافراشت. نظریه ارسطو در باب مقولات را صرفاً راجع به دستور زبان می دانست و بنیاد معرفت را دریافت شهودی از افراد یا تک چیزها می شمرد و می گفت معنا یا تصور کلی فقط شناختی مبهم و مغشوش از جزئیات نیست. قاعده ای که وی آورد این بود:

entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem^{۱۲۱}

او بر طبق این قاعده — ولی یقین براساس سوء تعبیر نظریه آکویناس — وجود *intellectus agens* [یا عقل فعال] و هرگونه صورت ذهنی دیگر بین تصور شناسنده و متعلق شناسایی را [در مورد تک چیزها] رد می کند. عمل شهود تک چیزها هیچ اثری از خود باقی نمی گذارد غیر از قسمی آمادگی در عقل. این عقیده بسیار شبیه رأی هیوم و تدبیری مصلحتی است برای تبیین علم کلی از تک چیزهای غایب و بی چون و چرا تسمیه را اصل می گیرد و خبر از ایجاد قسمی منطق صرفاً صوری در آینده می دهد. معرفت شناسی ویلیام آکمی حاکی از قرابت آراء او با راجر بیکن است و راه را برای ظهور مکتب تجربی و منطق استقرایی فرانسیس بیکن^{۱۲۲} هموار می کند...

۱۱۹. Robert Grosseteste (وفات ۱۲۵۳ میلادی). متکلم انگلیسی که به نیابت ریاست آکسفورد

رسید.

۱۲۰. William of Ockham (۱۳۴۷ - ۱۳۰۰ میلادی). فیلسوف انگلیسی.

۱۲۱. « [عده] موجودها را نباید بیش از حد ضرور افزایش داد ».

۱۲۲. Francis Bacon (۱۶۲۶ - ۱۵۶۱). فیلسوف انگلیسی.

۴. از رنسانس تا سده هجدهم

در ۱۴۵۳ [میلادی] قسطنطنیه به تصرف ترکها درآمد، و انتقال نسخ خطی به اروپا که نیم قرن پیش آغاز شده بود به چهار برابر رسید. دوره مطالعه و جذب معارف یونانی با ولعی بیشتر تجدید شد، منتها دانشوران انسانگرای رنسانس طبعاً می خواستند به حوزه های دیگر روی بیاورند و دانش یونانی نویافته خویش را برای خواندن آثار کسانی غیر از ارسطو به کار بیندازند. استثنای مهم در این زمینه، مکتب شارحان و مفسران ارسطو در شهر پادوا [در ایتالیا] بود که بیش از دو قرن دوام یافت و با کارهای تسارابلا^{۱۲۳} (وفات ۱۵۸۹) و شاگردش پاکیوس^{۱۲۴} به اوج رسید. پس از مرگ آکویناس، مکتب ابن رشد حتی در پاریس تا حدی احیا شده بود. شهرت وی در ایتالیا بمراتب کمتر از فرانسه آسیب دیده بود. در چشم داتته، ابن رشد «کسی است که آن شرح کبیر را نگاشت»، و آکویناس گرچه نماینده الاهیات معرفی می شود، سیژه نیز از «خردمندان جاوید» است. مناقشه دیرین [بر سر کلیات] در میان مفسران پادوایی، از جمله تومیسیت معروف کایتان^{۱۲۵} (۱۵۳۴ - ۱۴۶۹)، همچنان ادامه یافت، هرچند هنگامی که نوبت به تسارابلا رسید، دشمنیها تمام شده بود. تسارابلا منتقدی قوی و مستقل الفکر و احیاناً بهترین شارحی بوده که هرگز کمر به باز نمودن اندیشه های دیگری بسته است. اما، به هر حال، پژوهشگر است، نه فیلسوف. فهم کامل ارسطو دیر به بار نشست. به نوشته پروفیسور استاکس^{۱۲۶}: «درست هنگامی که ارسطوی واقعی سرانجام از میان فضای مه آلود افسانه و روایت و حکایت آشکار شد، روح انسان سر زیر بار مرجعیت و حجیت او زد. خطه ای را که سایه او فتح کرده بود، شخص واقعی خودش نتوانست نگهدارد»^{۱۲۷}.

123. Zarabella

124. Pacius

125. Caietan

126. Stocks

127. *Aristotelianism*, p. 133.

در این اثنا، جهان ارسطو نیز رفته رفته فرومی ریخت. گرچه پاراکلسوس^{۱۲۸} علمی به نام «شیمی پزشکی»^{۱۲۹} را جانشین کیمیاگری کرده و با این کار شیمی را در راه خردمندانه تری انداخته بود، ولی تا انتشار کتاب بویل^{۱۳۰}، شیمیدان شکاک^{۱۳۱}، در ۱۶۶۱، حد تجزیه و تحلیل هنوز همان عناصر ارسطویی بود. نظریه خورشیدمرکزی کوپرنیک^{۱۳۲} در ۱۵۴۳ انتشار یافت و شصت سال بعد کپلر^{۱۳۳} ثابت کرد که مدار سیارات بیضی است، و دیری نگذشت که تلسکوپهای او و گالیله سرانجام پندار پوچ افلاک اثری را برانداخت.

لاک در ۱۶۳۲ به دنیا آمده بود، ولی هنوز می دید که مکتب مدرسی در آکسفورد حاکم است. تا پایان سده هفدهم، خندیدن به ارسطو همچنان باب روز بود (هرچند کشیشان پروتستان و کاتولیک هنوز به او اقبال داشتند). نگرش عمومی آن روزگار در این چند خط شعر درآیدن^{۱۳۴} خلاصه می شود:

درازترین استبدادی که هرگز اعمال شد

آن بود که نیاکان ما زیر یوغ آن

خرد آزادزاده خویش را به آن استاگیری فروختند

و شعله لرزان مشعل او را جانشین نور جهان ساختند^{۱۳۵}.

با این حال، اغلب بزرگانی که پس از رنسانس آمدند مدرسیون

۱۲۸. P. A. Paracelsus (نام او را امروز بیشتر پاراسلسوس تلفظ می کنند: ۱۵۴۱-۱۴۹۳). پزشکی و کیمیاگر سوییسی.

129. iatrochemistry

۱۳۰. Robert Boyle (۱۶۹۱-۱۶۲۷). فیزیكدان و شیمیدان انگلیسی.

131. *The Sceptical Chemist*

۱۳۲. N. Copernicus (۱۵۴۳-۱۴۷۳). اخترشناس لهستانی.

۱۳۳. J. Kepler (۱۶۳۰-۱۵۷۱). اخترشناس آلمانی.

۱۳۴. John Dryden (۱۷۰۰-۱۶۳۱). شاعر انگلیسی.

۱۳۵. به نقل از نامه‌ای به چارلتون (Charleton) که در ۱۶۶۲ در فضای ناشی از تأسیس انجمن سلطنتی نوشته شده است. (یادداشت نویسنده)

متأخر را به جای ارسطو هدف طعن و تحقیر قرار می دادند. فرانسیس بیکن مخالف سرسخت منطق قیاسی بود، ولی نوشت: «همان گونه که آب هرگز از سطح نخستین منبع خود که از آن فرود آمده است بالاتر نخواهد رفت، به همان نحو دانش برگرفته از ارسطو و بیرون از حیطه آزادی بررسی نیز هرگز از دانش ارسطو بالاتر نخواهد شد.^{۱۳۶}» احتمالاً او تا حدی آگاه بوده است که روح پژوهش تجربی چیره بر خودش نیز بعضاً از ارسطو مایه می گیرد. هابز که هیچ گاه از نیش زدن به ارسطو فروگذار نمی کرد، آثار وی را عمیقاً مطالعه کرده بود و بسیاری چیزها را از او گرفته بود.

با آغاز سده هجدهم، اینگونه واکنش در برابر ارسطو سست شد. بل^{۱۳۷} فقط به نقل شایعات درباره او می پردازد. مقاله ولتر درباره ارسطو در فرهنگ فلسفی^{۱۳۸} تا جایی که طول آن نوشته مختصر اجازه می دهد حاوی خطاهای خنده آور است، ولی وی اعتراف می کند که متعلق به عصری است که مردم دیگر ارسطو را نمی فهمند. بارکلی حتی اسف می خورد که «در این ایام خدانشناسی، هستند خیلی از تهی مغزانی که هم در برابر ارسطو سر به افسوس می جنبانند و هم در برابر کتاب آسمانی.»

مدرسیون متأخر منطق صوری قیاسی را بر پایه ارغنون ارسطو توسعه دادند، اما چون نظریات او را در آنالوطیکای دوم حذف کردند، بیضه آن را کشیدند. کانت به آن قداست داد ولی در عین حال نابودش کرد. در دانشگاههای اروپا، تعلیم آن براساس کتابهای خشک رسمی که هرچه می گذرد از اصل دورتر و بیگانه تر می شوند، تا امروز ادامه دارد، و مقام آن در برنامه های درسی کم کم از اهمیت می افتد. از مدتها پیش انواع دیگری از منطق صوری از بطن آن زاییده می شوند که

136. *Advancement of Learning*, I, iv, 12.

۱۳۷. Pierre Bayle (۱۷۰۶ - ۱۶۴۷). فیلسوف و منتقد و دانشنامه نویس فرانسوی.

138. *Dictionnaire Philosophique*

تاکنون چندان امیدی به زنده ماندنشان نیست. ارسطو تنها در یک زمینه — آن هم دور از محور اندیشه خود — همچنان زنده و نیرومند ماند. در سراسر قرون ذکر شده، بوطیقا [یا فن شعر] او پیوسته سرچشمه تأثیر عظیم در ادبیات بود. ناقدان دوره رنسانس این کودک یتیم را به سینه فشردند، و نمایشنامه نویسان — بویژه نمایشنامه نویسان فرانسوی سده های هفدهم و هجدهم — اصل سه وحدت در درام^{۱۳۹} را که معتقد بودند از آن نوشته سرچشمه می گیرد، به صورت یکی از اصول مرامی خویش درآوردند (غافل از اینکه در مورد وحدت زمان و وحدت مکان به خطا می روند)^{۱۴۰}. درآیدن، ارسطو را فقط در مقام ناقد می ستود، ولی پوپ^{۱۴۱} در ۱۷۰۹ سرود:

نه تنها طبیعت مطیع قوانین او بود،

ملک ناپیدا کرانه خیال نیز فرمانش را گردن می نهاد.^{۱۴۲}

تیریت^{۱۴۳} متن بوطیقا را تصحیح و تهذیب کرد، اما دانشوران بزرگ سده هجدهم، مانند بنتلی^{۱۴۴} و پورسن^{۱۴۵} و برنک^{۱۴۶}، اعتنایی به ارسطو نداشتند. تا قرن نوزدهم هنوز کسی همت نکرده بود که مجهز به همه ابزارهای پژوهشی، کمر به نقادی و تفسیر براساس نص نوشته های خود او ببندد.

۱۳۹. غرض وحدت زمان و وحدت مکان و وحدت منش است که در نقد دوره رنسانس و بخصوص در درام کلاسیک فرانسه (از قبیل نمایشنامه های گرنی و راسین) همواره نصب العین بود.

۱۴۰. باید افزود که کتاب سیاست ارسطو نیز — چنانکه از مطالعه شهریار ماکیاولی می توان دریافت — در دوره رنسانس بسیار خوانده می شد و هنوز در سده های هفدهم و هجدهم خالی از نفوذ و تأثیر نبود. (یادداشت نویسنده)

۱۴۱. Alexander Pope (۱۷۴۴ — ۱۶۸۸). شاعر انگلیسی.

142. Essay on Criticism

۱۴۳. Thomas Tyrwhitt (۱۷۸۶ — ۱۷۳۰). دانشور انگلیسی، متخصص معارف روم و یونان.

۱۴۴. Richard Bentley (۱۷۴۲ — ۱۷۶۲). کشیش و دانشور و منتقد انگلیسی.

۱۴۵. Richard Porson (۱۸۰۸ — ۱۷۵۹). دانشور یونان شناس انگلیسی.

۱۴۶. P. Brunck (۱۸۰۳ — ۱۷۲۹). دانشور یونان شناس فرانسوی.

لیکن مخیله پژوهندگان و دانشوران فقط قادر به بازآفرینی چهره‌ای است که با گذشت سالها کوچکتر ولو واضح‌تر می‌شود. در ۱۸۷۹، پاپ لئوی سیزدهم کلیسای کاتولیک را به تجدید بررسی توماس آکویناس برانگیخت؛ اما شاهد جاودانگی ارسطو، نه احیای پژوهش در آثار وی، بلکه سراسر مصطلحات ما برای ابراز مکنونات فکری و عقلی و حتی گفتار روزانه ماست. و این نیست مگر نشانه‌ای از ژرفا و پهنای قضیه. در اندیشه ارسطو شمول و کلیتی عظیم نهفته است که به شخص او ارتباط ندارد. تخم هر روندی در عالم نظر در افکار او موجود است. کارشناسان مفهوم انرژی در فیزیک و تکامل در زیست‌شناسی را چنان به تواتر از نو شکل می‌دهند و در قالبهای جدید می‌ریزند که خیره‌کننده است. ولی اگر جهانی نبود که قرن‌ها بر حسب صورت و ماده و قوه و فعل بیندیشد، همان‌طور که دیالکتیک هگل نمی‌توانست از آن مایه بگیرد، مراحل گوناگون تعبیرات آن کارشناسان هم هرگز سرچشمه‌ای نمی‌داشت که از آن برخیزد.

کتابنامه گزیده

متون یونانی آثار ارسطو

Bekker, Immanuel. ed. *Aristotelis Opera* 1 & 2. Berlin, 1831. The classic edition, on whose pages and columns modern reference numbers are based. In most cases, however, Bekker's text has been superseded by more recent editions, and editions of most of Aristotle's works may be found in several series. Oxford Classical Texts (OCT, Clarendon Press, London), Teubner (Leipzig), Budé (Paris), and Loeb (Cambridge, Mass., and London). In most cases, the Loeb does not present a new edition of the Greek text. The following is a list of recommendations in the order of works according to Bekker's numbers.

Minio-Paluello, L., ed. *Categories, De Interpretatione*. Oxford, 1949. OCT.

Ross, W. D., ed. *Prior and Posterior Analytics*. Oxford, 1964. OCT.

— *Topics and Sophistical Elenchi*. Oxford, 1958. OCT.

Brunschwig, J., ed. *Topics* 1–4. Paris, 1967. Budé.

Ross, W. D., ed. *Physics*. Oxford, 1950. OCT.

Allan, D. J., ed. *De Caelo*. Oxford, 1936. OCT.

- Morau, P., ed. *De Caelo*. Paris, 1965. Budé.
- Joachim, H. H., ed. *De Generatione et Corruptione*. Oxford, 1922.
Reprinted Olms, 1970.
- Fobes, F., ed. *Meteorologica*. Cambridge, Mass., 1919.
- Ross, W. D., ed. *De Anima*. Oxford, 1956. OCT.
- *Parva Naturalia*. Oxford, 1955. OCT.
- Dittmeyer, L., ed. *Historia Animalium*, books 1–6. Leipzig, 1907.
Teubner.
- Peck, A. L., ed. *Historia Animalium*, books 1–6. Cambridge,
Mass., and London, 1965; 1970. Loeb. Vol. 3 is in preparation.
- *De Partibus Animalium*. Cambridge, Mass., and London.
1968. Loeb.
- Nussbaum, M. C., ed. *De Motu Animalium*. Princeton, 1978.
- Jaeger, W., ed. *De Incessu Animalium*. Leipzig, 1913. Teubner.
- Drossaart Lulofs, H. J., ed. *De Generatione Animalium*. Oxford,
1965. OCT.
- Hett, W. S., ed. *Mechanics*. Cambridge, Mass., and London,
1936. Loeb.
- Ruelle, C. A., ed. *Problems*. Leipzig, 1922. Teubner.
- Jaeger, W. ed. *Metaphysics*. Oxford, 1958. OCT.
- Ross, W. D., ed. *Metaphysics*. Oxford, 1924.
- Bywater, I., ed. *Nicomachean Ethics*. Oxford, 1894. OCT.
- Susemihl, F., ed. *Magna Moralia*. Leipzig, 1883. Teubner.
- *Eudemian Ethics*. Leipzig, 1884. Teubner.
- Dreizehnter, Alois, ed. *Politik*. Munich, 1970.
- Kassel, R., ed. *Rhetoric*. Berlin, 1976. Vastly superior to the
Teubner and OCT editions.
- *Poetics*. Oxford, 1965. OCT.

ترجمه‌های آثار ارسطو

Smith, J. A., and W. D. Ross, eds. *The Works of Aristotle Translated into English*. Oxford, 1912–1952. The basic English translation of Aristotle's work, soon to be reissued, with some useful corrections and substitutions, by Princeton University Press, and edited by J. Barnes.

شرحها و تفسیرها

Commentaria in Aristotelem Graeca. Berlin, 1882–1909; with *Supplementum Aristotelicum*. Berlin, 1882–1903. The ancient Greek commentaries on Aristotle, some of which are extremely valuable.

Aquinas, Thomas. *On De Interpretatione, Posterior Analytics, Physics, De Caelo, De Generatione et Corruptione, Meteorologica*. Rome, 1882–1886.

On De Anima, Metaphysics. Turin, 1924–1926. The commentary on *Posterior Analytics* has been translated into English by F. R. Larcher (New York, 1970). The following modern commentaries are listed in the order of works by Bekker's numbers:

Ackrill, J. L. *Aristotle's Categories and De Interpretatione*. Oxford, 1963. Clarendon Aristotle Series (CAS). The most serious defect of the Oxford translation is its rendering of the *Categories*; Ackrill's will replace the old Oxford version in the forthcoming Barners ed.

Ross, W. D. *Aristotle: Prior and Posterior Analytics*. Oxford, 1949.

Brunschwig, J. *Aristotle: Topiques 1–4*. Paris, 1967. Budé.

Ross, W. D. *Aristotle: Physics*. Oxford. 1936.

Charlton, W. *Aristotle's Physics 1 & 2*. Oxford, 1970. Clarendon Aristotle Series.

- Morau, P. *Aristote: du Ciel*. Paris, 1965. Budé.
- Elders, L. *Aristotle's Cosmology*. Assen, 1966.
- Joachim, H. H. *Aristotle on Coming-to-Be and Passing-Away*. Oxford, 1922. Reprinted Olms, 1970.
- Düring, I. *Aristotle's Chemical Treatise*. Göteborg, 1944.
- Rodier, G. *Aristote: Traite de l'Ame*. Paris, 1900.
- Hicks, R. D. *Aristotle: De Anima*. Cambridge, 1907.
- Ross, W. D. *Aristotle's de Anima*. Oxford, 1956.
- Hamlyn, D. W. *Aristotle's De Anima 2 & 3*. Oxford, 1968. Clarendon Aristotle Series.
- Ross, W. D. *Aristotle: Parva Naturalia*. Oxford, 1955.
- Sorabji, R. R. K. *Aristotle on Memory*. Providence, 1972.
- Ross, G. R. T. *De Sensu et De Memoria*. Cambridge, 1906.
- Peck, A. L. *Historia Animalium, 1–6*. Cambridge, Mass., 1965; 1970. Loeb.
- *De Partibus Animalium*. Cambridge, Mass., 1937. Loeb.
- McKeon, R., ed. *The Basic Works of Aristotle*. New York, 1941. Useful short version of the Oxford trans.
- *An Introduction to Aristotle*. Chicago, 1973. An even more abridged version of the Oxford trans.

ترجمه‌های جدیدتر آثار ارسطو که از آنها ممکن است به جای ترجمه‌های چاپ آکسفورد استفاده کرد.

- Barnes, J., trans. *Aristotle's Posterior Analytics*. Oxford, 1975. CAS. In some respects a clear improvement over the Oxford.
- Charlton, W., trans. *Aristotle's Physics 1 & 2*. Oxford, 1970. CAS.
- Hamlyn, D. W., trans. *Aristotle's De Anima 2 & 3*. Oxford, 1968. CAS.
- Sorabji, R. R. K., trans. *Aristotle on Memory*. Providence, 1972.

- Peck, A. L., trans. *Historia Animalium* 1–6. Cambridge, Mass., 1965; 1970. Loeb.
- Balme, D. M., trans. *Aristotle's De Partibus Animalium I and De Generatione Animalium I*. Oxford, 1972. CAS.
- Nussbaum, M.C., trans. *Aristotle's De Motu Animalium*. Princeton. 1978.
- Kirwan, C., trans. *Aristotle's Metaphysics Γ, Δ, E*. Oxford, 1971. CAS.
- Annas, J., trans. *Aristotle's Metaphysics M & N*. Oxford, 1976. CAS.
- Robinson, R., trans. *Aristotle's Politics* 3 & 4. Oxford, 1962. CAS.
- Golden, L., trans. *Aristotle's Poetics*. Englewood Cliffs, N.J., 1968.
- Butcher, S. H. trans. *Aristotle's Theory of Poetry and Fine Art*. New York, 1951.
- von Fritz, K., and E. Kapp, trans. *Aristotle: Constitution of Athens*. New York, 1966.
- Ross, W. D. *Aristotle: Metaphysics*. Oxford, 1924.
- Burnyeat, M. F., et al. *Notes on Z*. Study Aids Monograph No. 1. Sub-Faculty of Philosophy, Oxford, 1979.
- Gauthier, R. A., and J. Y. Jolif. *Aristote: L'Éthique à Nicomaque*. 2 vols. Louvain, 1970. Best commentary on the *Nicomachean Ethics*.
- Grant, A., *The Ethics of Aristotle*. London, 1885.
- Stewart, J. *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*. Oxford, 1892.
- Burnet, J. *The Ethics of Aristotle*. London, 1900.
- Joachim, H. H. *Aristotle: The Nicomachean Ethics*. Oxford, 1955.
- Dirlmeier, F. *Aristoteles: Nikomachische Ethik*. Berlin, 1966.
- Jackson, H. *Aristotle: the Fifth Book of the Nicomachean Ethics*.

- London, 1879.
- Greenwood, L. H. G. *Aristotle: Nichomachean Ethics, Book 6*, Cambridge, 1908.
- Rodier, G. *Aristotle: Éthique à Nicomaque, livre 10*. Paris, 1897.
- Dirlmeier, F. *Aristoteles: Magna Moralia*. Berlin, 1968.
- *Aristoteles: Eudemische Ethik*. Berlin, 1962.
- Newman, W. L. *The Politics of Aristotle*. Oxford, 1887–1902.
- Susemihl, F., and R. D. Hicks. *The Politics of Aristotle*. London, 1894.
- Barker, E. *The Politics of Aristotle*. Oxford, 1966.
- Cope, E.M. *The Rhetoric of Aristotle with a Commentary*. Cambridge, 1887.
- Else, G. M. *Aristotle's Poetics: the Argument*. Cambridge, Mass., 1957.
- Lucas, D. W. *Aristotle: Poetics*. Oxford, 1968.

فهرستها

- Bonitz, H. *Index Aristotelicus*. Berlin, 1870.
- Organ, T.W. *An Index to Aristotle in English Translation*. Princeton, 1949.

پژوهشهای عمومی

- Allan, D. J. *The Philosophy of Aristotle*. Oxford, 1952.
- Düring, I. *Aristoteles*. Heidelberg, 1966. In German, but the most complete and detailed work: a shortened version may be found in Düring, *Aristoteles*. Stuttgart, 1968.
- Grene, M. *A Portrait of Aristotle*. Chicago, 1963.
- Lloyd, G. E. R. *Aristotle*. Cambridge, 1968.
- Randall, J. H. *Aristotle*. New York, 1960.

Ross, W. D. *Aristotle*. London, 1923. Still the best general book in English.

مجموعه‌های مقالات تحقیقی

Barnes, J., M. Schofield, and R. R. K. Sorabji, eds. *Articles on Aristotle*. 4 vols. London, 1975–1979. Excellent collection of modern scholarship, with some new translations of French and German pieces; full bibliographies. (Hereafter referred to as Barnes, *Articles*.)

Moravcsik, J. M. E., ed. *Aristotle*. Garden City, N.Y., 1967. (Hereafter referred to as Moravcsik.)

Rorty, Amélie, ed. *Mind and the Good: Essays in Aristotle's Moral Psychology*. Berkeley, 1980. Mixture of new and reprinted pieces on ethical topics.

سمپوزیوم بین‌المللی ارسطو

Proceedings of triennial international meetings; articles appear in the author's language of presentation.

Aubenque, P., ed. *Études sur la Métaphysique d'Aristote*. Paris, 1977.

Berti, E., and M. Mignucci, eds. *Aristotle on Science: The "Posterior Analytic"*. Padua, 1981.

Düring, I., and G.E.L. Owen, eds. *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*. Göteborg, 1960.

Düring, I., ed. *Naturforschung bei Aristoteles und Theophrast*. Heidelberg, 1969.

Mansion, S., ed. *Aristote et les problèmes de méthode*. Louvain, 1961.

Morau, P., ed. *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*. Berlin,

1970.

Owen, G. E. L., ed *Aristotle on Dialectic*. Oxford, 1968.

Owen, G. E. L., and G. E. R. Lloyd, eds. *Aristotle on Mind and the Senses*. Cambridge, 1978.

There are also excellent German language collections in the *Wege der Forschung* series.

تحقیقات درباره موضوعهای خاص

زندگی و آثار (علاوه بر پژوهشهای عمومی)

Chrout, A. H. *Aristotle*. London, 1973.

Düring, I. *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*. Göteborg, 1957.

Morau, P. *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*. Louvain, 1951.

Morau, P. *Der Aristotelismus bei den Griechen*. Peripatoi 5. Berlin, 1973.

سیر تحولی و رابطه با افلاطون

Block, I. "The Order of Aristotle's Psychological Writings." *American Journal of Philology* 82:50-77 (1961).

Cherniss, H. *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*. Baltimore, 1944.

Jaeger, W. *Aristotle*. Translated by R. Robinson. Oxford, 1948. First German ed. Berlin, 1923.

Nuyens, F. J. *L'Évolution de la psychologie d'Aristote*. Louvain, 1948. Originally published in Flemish in 1939.

Owen, G. E. L. "The Platonism of Aristotle." *Proceedings of the British Academy* 50:125-150 (1965). Reprinted in Strawson, P. F., ed., *Studies in the Philosophy of Thought and Action*.

- Oxford, 1968. Also in Barnes, *Articles*, 1.
- "A Proof in the *Peri Ideōn*." *Journal of Hellenic Studies* 77:103–111 (1957). Reprinted in R. E. Allen, ed., *Studies in Plato's Metaphysics*. London, 1965.
- "Dialectic and Eristic in the Treatment of the Forms." In Owen, ed., *Aristotle on Dialectic* (see above).
- Ross, W. D. "The Development of Aristotle's Thought." *Proceedings of the British Academy* 43:63–78 (1957). Reprinted in Düring and Owen, *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century* (see under "سمپوزیوم بین‌المللی ارسطو" above) and in Barnes, *Articles*, 1.

منطق

- Anscombe, G. E. M. "Aristotle and the Sea-Battle." *Mind* 65:1–15 (1956). Reprinted in Moravcsik.
- Hintikka, J. *Time and Necessity: Studies in Aristotle's Theory of Modality*. Oxford, 1973.
- Kneale, W. C., and M. Kneale, *The Development of Logic*. Oxford, 1962.
- Lear, J. *Aristotle and Modern Logic*. Cambridge, 1980.
- Lukasiewicz, J. *Aristotle's Syllogistic*. Oxford, 1957.
- Patzig, G. *Aristotle's Theory of the Syllogism*. Translated by J. Barnes. Dordrecht, 1969.

روش

- Barnes, J. "Aristotle's Theory of Demonstration". *Phronesis* 14:123–152 (1969). Reprinted in Barnes, *Articles*, 1.
- Burnyeat, M. F. "Aristotle on Understanding Knowledge." In Berti and Mignucci (see above).

- Evans, J. D. G. *Aristotle's Concept of Dialectic*. Cambridge, 1977.
- Kosman, A. "Explanation and Understanding in Aristotle's *Posterior Analytics*." In *Exegesis and Argument*, edited by E. N. Lee, A. P. D. Mourelatos, and R. Rorty. Assen, 1973.
- Leshner, J. "The Role of *Nous* in Aristotle's *Posterior Analytics*." *Phronesis* 18:44–68 (1973).
- Nussbaum, M. C. "The *De Motu Animalium* and Aristotle's Scientific Method." Essay 2 in Nussbaum's *Aristotle's De Motu Animalium*. Princeton, 1978.
- "Saving Aristotle's Appearance", In *Language and Logos*, edited by M. C. Nussbaum and M. Schofield, Cambridge, 1982.
- Owen, G. E. L. "'Tithenai ta Phainomena.'" In *Aristote et les problèmes*, edited by S. Mansion (see above). Reprinted in Barnes, *Articles*, 1, and in Moravcsik.

ما بعد الطبیعه
آثار عمومی

- Anscombe, G. E. M. "Aristotle." In Anscombe and Geach, *Three Philosophers*. Oxford, 1961.
- Aubenque, P. *Le Problème de L'Être chez Aristote*. Paris, 1966.
- Jaeger, W. *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*. Berlin, 1912.
- Leszl, W. *Aristotle's Conception of Ontology*. Padua, 1975.
- Owens, J. *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*. 3rd ed. Toronto, 1978.

ماهیت فلسفه اولی

- Irwin, T. M. "Aristotle's Discovery of Metaphysics." *Review of Metaphysics* 31:210–29 (1977).

- Merlan, P. *From Platonism to Neoplatonism*. The Hague, 1960.
- Owen, G. E. L. "Logic and Metaphysics In Some Earlier Works of Aristotle." In Düring and Owen, *Aristotle and Plato* and in Barnes, *Articles*, 3.

جوهر و ماهیت و هویت

- Albritton, R. "Forms of Particular Substances in Aristotle's *Metaphysics*." *Journal of Philosophy* 54:699–708 (1957).
- Bolton, R. "Essentialism and Semantic Theory in Aristotle." *Philosophical Review* 85:514–545 (1976).
- Cohen, S. M. "Essentialism in Aristotle." *Review of Metaphysics* 31:387–405 (1977–1978).
- Dancy, R. M. "On Some of Aristotle's First Thoughts About Substance." *Philosophical Review* 84:338–373 (1974).
- Hartman, E. *Substance, Body and Soul*. Princeton, 1977.
- Leshner, J. H. "Aristotle on Form, Substance, and Universals." *Phronesis* 16:169–178 (1971).
- Matthews, G., and S. M. Cohen. "The One and the Many." *Review of Metaphysics* 21:630–655 (1967–1968).
- Miller, F. D. "Did Aristotle Have a Concept of Identity?" *Philosophical Review* 82:483–490 (1973).
- Owen, G. E. L. "Inherence." *Phronesis* 10:97–105 (1965).
- "Particular and General." *Proceedings of the Aristotelian Society* (1979–1980).
- White, N. P. "Aristotle on Sameness and Oneness", *Philosophical Review* 80:177–197 (1971).
- "Origins of Aristotle's Essentialism." *Review of Metaphysics* 26:57–85 (1972–1973).
- Wiggins, D. *Sameness and Substance*. Oxford and Cambridge,

Mass., 1980.

Woods, M. J. "Problems in Metaphysics Z, Chapter 13." in Moravcsik.

ماده

Code, A. "The Persistence of Aristotelian Matter." *Philosophical Studies* 29:357–367 (1976).

Jones, B. "Aristotle's Introduction of Matter." *Philosophical Review* 83:474–500 (1974).

Lukasiewicz, J., G. E. M. Anscombe, and K. Popper. "The Principle of Individuation." *Proceedings of the Aristotelian Society Supplement* 27:69–120 (1953).

McMullin, E. ed. *The Concept of Matter In Greek and Mediaeval Philosophy*. Notre Dame, 1963.

Miller, F. D. "Aristotle's Use of Matter." *Paideia* (1978). Special Aristotle issue.

Robinson, H. M. "Prime Matter in Aristotle." *Phronesis* 19:168–188 (1974).

تناقض

Barnes, J. "The Law of Contradiction." *Philosophical Quarterly* 19:302–309 (1969).

Dancy, R. M. *Sense and Contradiction*. Dordrecht, 1975.

Lukasiewicz, J. "On the Principle of Contradiction in Aristotle." *Review of Metaphysics* 95:485–509 (1971).

قوه و فعل و ضرورت و وجوب

Ackrill, J. L. "Aristotle's Distinction between *energia* and *kinesis*." In *New Essays on Plato and Aristotle*, edited by R. Bambrough,

London, 1965, pp. 121–141.

Hintikka, J. *Time and Necessity: Studies in Aristotle's Theory of Modality*. Oxford, 1973.

—. "Aristotle on Modality and Determinism." *Acta Philosophica Fennica* 29:1–124 (1977).

Penner, T. "Verbs of Identity and Actions." In *Ryle*, edited by G. Pitcher and O. Wood. New York, 1970, pp. 393–453.

Sorabji, R. R. K. *Necessity, Cause and Blame*. Ithaca, N.Y., 1979.

فیزیک و طبیعت و تبیین آثار عمومی

Mansion, A. *Introduction à la physique aristotelienne*. Louvain, 1945.

Solmsen, F. *Aristotle's System of the Physical World*. Ithaca, N.Y., 1960.

Wieland, W. *Die aristotelische Physik*. Göttingen, 1970. Two long excerpts are translated in Barnes, *Articles*, 1.

تبیین

Balme, D. M. *Aristotle's Use of Teleological Explanation*. London, 1965.

Brody, B. A. "Towards an Aristotelian Theory of Scientific Explanation." *Philosophy of Science* 39:20–31 (1972).

Gotthelf, A. "Aristotle's Conception of Final Causality." *Review of Metaphysics* 30:226–254 (1976–1977).

Hocutt, M. "Aristotle's Four Beauses." *Philosophy* 49:385–399 (1974).

Moravcsik, J. M. E. "Aristotle on Adequate Explanations." *Synthese* 28:3–17 (1974).

- "Aitia as Generative Factor in Aristotle's Philosophy." *Dialogue* 14:622–638 (1975).
- Nussbaum, M. C. "Aristotle's Use of Teleological Explanation." *Essay 1 in Aristotle's De Motu Animalium* (see "Commentaries").

حرکت و مکان و زمان

- Annas, J. "Aristotle, Number and Time." *Philosophical Quarterly* 25:97–113 (1975).
- Carteron, H. *La notion de force dans le système d'Aristote*. Paris, 1923. Partly translated in Barnes. *Articles*, 1.
- Furley, D. J. *Two Studies of the Greek Atomists*. Princeton, 1967.
- "Aristotle and the Atomists on Infinity." In Düring, *Naturforschung* (see above).
- "Aristotle and the Atomists on Motion in a Void." In *Motion and Time, Space and Matter*, edited by P. K. Machamer and R. J. Turnbull. Columbus, Ohio, 1976.
- Kosman, A. "Aristotle's Definition of Motion." *Phronesis* 14:40–62 (1969).
- Miller, F. D. "Aristotle on the Reality of Time." *Archiv für Geschichte der Philosophie* 56:132–155 (1974).
- Owen, G. E. L. "Aristotle on Time." In *Motion and Time, Space and Matter* (see above).

پاسخ ارسطو به پارادکسهای زنون

- "Zeno and the Mathematicians." *Proceedings of the Aristotelian Society* 58:199–222 (1957–1958). Also appears in Salmon (see immediately below).
- Salmon, W. C., ed. *Zeno's Paradoxes*. Indianapolis, 1969.

Vlastos, G. "Zeno." In *Encyclopedia of Philosophy*, edited by P. Edwards. London, 1967.

نفس و عقل

Ackrill, J. L. "Aristotle's Definitions of *Psuchē*." *Proceedings of the Aristotelian Society* 76:119–133 (1972–1973). Also in Barnes, *Articles*, 4.

Barnes, J. "Aristotle's Concept of Mind." *Proceedings of the Aristotelian Society* 75:101–114 (1971–1972). Also in Barnes, *Articles*, 4.

Hartman, E. *Substance, Body and Soul*. Princeton, 1977.

Kahn, C. "Sensation and Consciousness in Aristotle's Psychology." *Archiv für Geschichte der Philosophie* 48:43–81 (1966). Also in Barnes, *Articles*, 4.

Nussbaum, M. C. *Aristotle's De Motu Animalium* (see "شرحها و تفسیرها" above). Especially essays 3 and 5.

Schofield, M. "Aristotle on the Imagination." In Barnes, *Articles*, 4, pp. 103–32.

Sorabji, R. R. K. "Body and Soul in Aristotle." *Philosophy* 49:63–89 (1974). Also in Barnes, *Articles*, 4.

Wiggins, D. *Sameness and Substance*. Oxford and Cambridge, Mass., 1980.

اخلاق

آثار عمومی

Cooper, J. *Reason and Human Good in Aristotle*. Cambridge, Mass., 1975.

Gauthier, R. A. *La morale d'Aristote*. Paris, 1963.

Hardie, W. F. R. *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford, 1968.

Rorty, A., ed. *Mind and the Good* (see under "مجموعه‌های مقالات" above).
 "تحقیقی".

پژوهشهای تطبیقی درباره آثار سه گانه ارسطو در اخلاق

Cooper, J. "The *Magna Moralia* and Aristotle's Moral Philosophy."
American Journal of Philology 94:327–349 (1973).

— Review of Kenny, *The Aristotelian Ethics*. *Nous* 13 (1979).

Kenny, A. *The Aristotelian Ethics*. Oxford, 1978.

Rowe, C. J. *The Eudemian and Nicomachean Ethics*. Cambridge,
 1971.

اثودایمونیا

Ackrill, J. L. "Aristotle on *Eudaimonia*." *Proceedings of the British Academy* 60:339–360 (1974). Also available as a separate pamphlet.

Austin, J. L. "Agathon and *eudaimonia* in the Ethics of Aristotle." In Moravcsik and in Austin, *Philosophical Papers*. Oxford, 1970. pp. 1–31.

Kenny, A. "Happiness". *Proceedings of the Aristotelian Society* 66:93–102 (1965–1966). Also in Barnes, *Articles*, 2.

Nagel, T. "Aristotle on *Eudaimonia*." *Phronesis* 17:252–259 (1972).
 Also in Rorty (see above).

Prichard, H. A. "The Meaning of *agathon* in the Ethics of Aristotle." *Philosophy* 10:27–39 (1935). Also in Moravcsik.

تدبر و گزینش

Anscombe, G. E. M. "Thought and Action in Aristotle." In *New Essays on Plato and Aristotle*, edited by R. Bambrough. London, 1965. Also in Barnes, *Articles*, 3.

Irwin, T. H. "Aristotle on Reason, Desire and Virtue." *Journal of Philosophy* 72:567–578 (1975).

— "Reason and Responsibility in Aristotle." In Rorty (see above).

Kenny, A. *Aristotle's Theory of the Will*. London, 1979.

Wiggins, D. "Deliberation and Practical Reason." *Proceedings of the Aristotelian Society* 76:29–51 (1975–1976). Also in Rorty (see above).

فضیلت

Burnyeat, M. F. "Aristotle on Learning to Be Good." In Rorty (see above).

Hardie, W. F. R. "Aristotle's Doctrine that Virtue is a Mean." *Proceedings of the Aristotelian Society* 66:133–184 (1964–1965). Also in Barnes, *Articles*, 2.

Sorabji, R. R. K. "Aristotle on the Role of Intellect in Virtue." *Proceedings of the Aristotelian Society* 74:107–129 (1973–1974).

Urmson, J. O. "Aristotle's Doctrine of the Mean." *American Philosophical Quarterly* 10:223–230 (1973).

عدالت و دوستی

Cooper, J. "Aristotle on Friendship." In Rorty (see above).

Williams, B. A. O. "Aristotle on Justice." In Rorty (see above).

گزینش بدتر با علم به بهتر

Davidson, D. "How Is Weakness of Will Possible?" In *Moral Concepts*, edited by J. Feinberg. Oxford, 1969.

Santas, G. "Aristotle on Practical Inference, the Explanation of Action, and Akrasia." *Phronesis* 14:162–189 (1969).

- Walsh, J. *Aristotle's Conception of Moral Weakness*. New York, 1963.
- Watson, G. "Skepticism About Weakness of Will." *Philosophical Review* 86:316–339 (1977).
- Wiggins, D. "Weakness of Will, Commensurability, and the Objects of Deliberation and Desire." *Proceedings of the Aristotelian Society* 79:251–277 (1978–1979). Also in Rorty (see above).

لذت

- Festugiere, A. J. *Aristote: le plaisir*. Paris, 1964.
- Gosling, J. C. B. "More Aristotelian Pleasures." *Proceedings of the Aristotelian Society* 74:15–34 (1973–1974).
- Kenny, A. *Action, Emotion and Will*. London, 1963, Chapter 6.
- Lieberg, G. *Die Lehre von der Lust in den Ethiken des Aristoteles*. Munich, 1958.
- Owen, G. E. L. "Aristotelian Pleasures." *Proceedings of the Aristotelian Society* 72:135–152 (1971–1972).
- Ricken, F. *Der Lustbegriff in der Nikomachischen Ethik*. Göttingen, 1976.
- Rorty, A. D. "The Place of Pleasure in Aristotle's Ethics." *Mind* 83:481–493 (1974).

سیاست

- Barker, E. *The Politics of Aristotle*. Oxford, 1966.
- Mulgan, R. G. *Aristotle's Political Theory*. Oxford, 1977.
- von Fritz, K., and E. Kapp. *Aristotle's Constitution of Athens and Related Texts*. New York, 1950.

خطابه

- Cope, E. M. *Introduction to Aristotle's Rhetoric*. London, 1967.
- Fortenbaugh, W. *Aristotle on Emotion*. London, 1975.
- Grimaldi, W. M. A. *Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric*. Wiesbaden, 1972.

شعر

آثار عمومی

- Butcher, S. *Aristotle's Theory of Poetry and Fine Art*. London, 1932.
- Bywater, I. *Aristotle on the Art of Poetry*. Oxford, 1909.
- Cooper, L. *The Poetics of Aristotle, Its Meaning and Influence*. New York, 1927.
- Else, G. *Aristotle's Poetics: the Argument*. Cambridge, Mass., 1957.
- Gulley, N. *Aristotle on the Purposes of Literature*. Cardiff, 1971.
- Jones, J. *Aristotle and Greek Tragedy*. London, 1962.
- Lucas, D. W. *Aristotle: Poetics*. Oxford, 1968.

کاتارسیس

- Bernays, J. *Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie*. Breslav, 1857. Reprinted Olms and Hildesheim, 1970.
- Golden, L. "Catharsis." *Transactions of the American Philological Association* 93:51–60 (1962).
- "Mimesis and Catharsis." *Classical Philology* 64:145–153 (1969).

هامارتيا

- Bremer, J. M. *Hamartia*. Amsterdam, 1969.
- Dawe, R. D. "Some Reflections on Ate and Hamartia." *Harvard Studies in Classical Philology* 72:89–123 (1967).
- Dodds, E. R. "On Misunderstanding the *Oedipus Rex*." *Greece and Rome* 13:37–49 (1966).
- Harsh, P. W. "Hamartia Again." *Transactions of the American Philological Association* 76:47–58 (1945).
- Stinton, T. C. W. "Hamartia in Aristotle and Greek Tragedy." *Classical Quarterly* 25:221–254 (1975).

کتابنامه ها

- Barnes, J., M. Schofield, and R. Sorabji. *Aristotle: A Bibliography*. Study Aids, vol. 7. Sub-Faculty of Philosophy, Oxford, 1977.
- Philippe, M. D. *Aristoteles*. Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie, 8. Berne, 1948.
- Schwab, M. *Bibliographie d'Aristote*. Paris, 1896.

فهرست راهنما

آبلار ۱۳۶	اثودوکسوس ۷۵
آپلیکون ۲۶، ۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹	اثومنس دوم ۱۲۸
آتنا یوس ۱۲۸	ابن ابی اصیبعه ۱۰
آتیلا ۱۳۰	ابن رشد ۸، ۱۰۳، ۱۳۶-۱۳۸، ۱۴۴
آریوپاگوسی، دیونوسیوس ۱۳۴	ابن سینا ۹، ۳۶، ۳۹، ۴۸، ۴۹، ۵۶، ۶۱
آسپاسیوس ۱۳۱	۶۴، ۱۰۴، ۱۳۳
آکمی، ویلیام ۱۴۳	ابن طیب ۹، ۱۰
آکوناس، توماس ۱۳۸-۱۴۴، ۱۴۸	ابن المقفع ۸
آگامنون ۱۰۹	ابوسلیمان سجستانی منطقی ۹
آلاریک ۱۳۰	ابوعلی بن زرعة ۸
آلبرت کبیر ۱۳۸	اپیکوروس ۲۶، ۹۳، ۱۲۹
آلکون ۱۳۳، ۱۳۴	اریگنا، یوانس اسکوتوس ۱۳۴
آموناس دوم ۱۹	۱۳۶
آمونوس ۱۳۲	اسپوسیپوس ۲۱
آناکساگوراس ۳۷	استاکس ۱۴۴
آندرونیکوس ۲۷، ۲۸، ۱۲۹، ۱۳۱	استرابون ۱۲۸
آنسلم ۱۳۶	استراتون ۱۲۷
آوگوستینوس ۱۳۰، ۱۳۴، ۱۳۶	اسحق ابن حنین ۸
آیسخولوس ۱۰۹، ۱۱۰	اسکندر آفرودیسی ۲۸، ۱۳۱
	اسکندر کبیر ۱۸، ۲۱، ۲۲، ۲۵، ۱۲۰
اثودموس ۲۳	۱۲۳
اثوریپیدس ۱۰۹	اسکوتوس، دانز ۱۴۱-۱۴۳

پاراکلوس ۱۴۵	افضل الدين كاشانى ۴۸، ۶۰
پلوتارخوس ۱۲۸	افلاطون ۷، ۸، ۱۰، ۱۸-۲۲، ۲۴، ۳۰
پوپ، الكزاندر ۱۴۷	۳۳، ۳۴، ۴۳، ۴۷-۵۰، ۵۴، ۵۵
پوپر، كارل ۳۸	۷۷، ۷۸، ۸۱، ۹۴، ۹۷، ۱۰۲-۱۰۴
پوتياس ۲۴، ۲۱	۱۰۸، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۷، ۱۳۰
پورسن، ريچارد ۱۴۷	۱۳۴، ۱۳۹
پولس ايرانى ۷	افنان، سهيل ۹، ۱۰۵، ۱۱۱
پولس حواری ۱۳۴	إلس، جرالذ اف. ۱۱۱
	انوشروان، خسرو ۷، ۸، ۱۳۲
تامسن ۳۷، ۸۶	اودیپ ۱۱۲-۱۱۴
تريكو ۴۲، ۴۶، ۵۳	اوربانوس چهارم ۱۳۷
ترینى ۱۳۹	اورستس ۱۰۹
تسارابلا ۱۴۴	ایفینگنیا ۱۰۹
تمیستیوس ۱۳۲	
تور، برانژ دو ۱۳۵	بارکلی، جرج ۱۴۶
تورانئون ۱۲۹	بارنز، جاناثان ۱۱، ۸۶
تیریت، تامس ۱۴۷	بای وائر ۱۰۵، ۱۱۱
تیلر، تامس ۸۹	بدوی، عبدالرحمن ۱۴
	برابانى، سیژه ۱۳۸، ۱۴۴
جالینوس ۱۳۱	برنایس، یاکوب ۱۰۷
جرجانی ۴۸	برنک، پی. ۱۴۷
	بتلی، ریچارد ۱۴۷
خراسانی، شرف‌الدین ۹	بهار، مهرداد ۴۳
خوانساری، محمد ۴۲	پل، جان ۱۴۶
	بوی تیوس ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۳۵
داروین، چارلز ۲۱	بویل، رابرت ۱۴۵
دانه ۱۵-۱۷، ۱۴۱	بیکن، راجر ۱۴۲، ۱۴۳
داودی، علیمراد ۹	بیکن، فرانسیس ۳۷، ۱۴۳، ۱۴۶

- طالس ۴۷
طوسی، خواجه نصیرالدین ۱۴، ۴۲، ۵۷، ۱۰۴
- درآیدن، جان ۱۴۵، ۱۴۷
دوریاک، ژربر ۱۳۵
دیوگنس، لائرتیوس ۱۲۸
- عنایت، حمید ۹
غزالی، امام محمد ۱۳۳
فارابی، ابونصر ۸-۱۰
فراستوس، تثو ۲۳، ۲۶، ۱۱۶، ۱۲۷، ۱۲۸
فروریوس ۱۳۱
فلوطین ۱۳۱
فولادوند، عزت الله ۱۱
فیثاغورس ۴۸
فیلوپونوس ۱۳۲
فیلیپ مقدونی ۱۸، ۲۱
قطب الدین شیرازی ۱۴
کاردان، علیمحمد ۱۰
کالخاص ۱۰۹
کانت، ایمانوئل ۷، ۸۳، ۸۴، ۹۴، ۹۷، ۱۴۶
کایتان ۱۴۴
کپلر، یوهانس ۱۴۵
کرنی، پی‌یر ۱۴۷
کیروان ۴۲
- راس ۳۳، ۳۷، ۴۲، ۴۶، ۵۳، ۸۶
راسین ۱۴۷
رضوی، مدرس ۴۲
روسکلینوس ۱۳۵، ۱۳۶
زرین کوب، عبدالحسین ۹، ۱۰۵
زنون ۷۴
سالزبریانی، جان ۱۳۷
سقراط ۲۵، ۵۰
سنایی ۴۸
سوریانوس ۱۳۲
سوفوکلس ۱۱۲
سوفونیاس ۱۳۱
سولا، فلیکس ۲۷، ۱۲۹
سیسرون ۲۷، ۱۲۹
سیمپلی کیوس ۱۳۲
شارلمانی ۱۳۰، ۱۳۳
شهابی خراسانی، محمود ۴۲
شیخ الاسلامی، جواد ۱۰
صفا، ذبیح الله ۷، ۸

ناصر خسرو ۳۹	کلوتا یمنسترا ۱۰۹
نله ثوس ۱۲۸	کوپر، جان ۸۶
نوسباوم، مارتا ۱۱، ۳۷، ۴۲، ۵۰، ۵۳، ۱۰۵	کوپرنیک ۱۴۵
نویسن، اِف ۳۳	کیتو، اچ. دی. اف ۱۱۰
نیکوماخوس ۱۹، ۲۴	گروب ۱۰۵، ۱۱۱
وثوق، حسن (وثوق الدوله) ۵۶	گروس تست، رابرت ۱۴۳
ولتر، فرانسوا ۱۴۶	گولدن، لئون ۱۱۰، ۱۱۱
ونتورا، بونا ۱۳۸	گی ۶۷، ۷۰
هابرد ۱۰۵، ۱۱۱	لاک، جان ۱۴۵
هابر، تامس ۱۴۶	لوکاس، دی، دلبیو ۱۰۸
هاردی ۶۷، ۷۰	لوکون ۱۲۷
هارون الرشید ۱۳۳	ماکیاولی ۱۴۷
هاروی، ویلیام ۲۱	مأمون ۱۳۳
هراکلیتوس ۱۶	متی بن یونس القنائی، ابوبشر، ۸
هرپولیس ۲۴	۱۰۴، ۱۰۶، ۱۱۱
هرمیس ۱۸، ۲۱	مجتبائی، فتح الله ۹، ۱۰۵
هگل ۱۴۸	مسکوب، شاهرخ ۱۱۲
هلن ۱۰۹	مگی، براین ۱۱
هوراس ۱۲۹	موریک، ویلیام ۱۳۸
هیلزی، الکزاندر ۱۳۷	مولوی، مولانا جلال الدین محمد
هیوم، دیوید ۱۴۳	۹۹
یحیی بن عدی، ابوزکریا ۸	مهدوی، یحیی ۴۸
یوستیانوس ۱۳۲	مینوی، مجتبی ۴۸
یگر، ورنر ۳۳	میور، جی. آر. جی. ۱۲