

اسطو
منافیل
(ما بعد الطیعه)

ترجمه
بر پایه متن یونانی
از دکتر شرف الدین حسنان - شرف

انتشارات بخت



ارسطو، ۳۸۴-۳۲۲ ق.م.

[مابعدالطبيعه، فارسي]

متافيزيك (مابعدالطبيعه) / ارسطو / ترجمه بر

پايه من بنواني از شرف الدین خراساني شرف.

تهران: حکمت، ۱۳۷۷

صد و شش، ۵۲۱ - آشنایی با فلسفه غرب (۷)

شابک ۲-۰۴-۵۶۱۶-۹۶۴ ISBN 964-5616-04-2

فهرستويسي بر اساس اطلاعات فيما.

Aristotle. The metaphysics. Ch. ع. به انگلسي:

واژه‌نامه.

كتابنامه به صورت زيرنويس.

چاپ چهارم: ۱۳۸۵

۱ - مابعدالطبيعه، الف. شرف خراساني،

شرف الدین، ۱۳۰۶ - ، مترجم. ب. عنوان.

ج. عنوان: مابعدالطبيعه. فارسي.

۲ ف ۲۸ / ۳۴۳۴ ۱۱۰

كتابخانه ملي ايران ۱۳۶۳۴ - ۷۸

متافيزيك (مابعدالطبيعه) ارسطو

ارسطو - ترجمه: شرف الدین خراساني

چاپ چهارم: ۱۳۸۵؛ ۱۳۲۷

نيراز: ۲۰۰۰ نسخه

قيمت: ۵۹۰۰ تoman

موسسه انتشارات حکمت

تهران، خيابان انقلاب، بنداي خيابان ابوریحان

شارع ۳، کد پستي ۱۶۴۱۶۳۱۵۶۹۴

تلفن: ۰۲۶۱۲۹۲ - ۶۶۴۱۵۸۷۹

فاكس: ۰۲۶۰۵۰۵

info@hekmatpub.com

www.hekmatPub.com

(كلیه حقوق محفوظ و مخصوص ناشر می باشد)

چاپ و لیتوگرافی: چاپخانه انتشارات حکمت

حروفچيني و صفحه آرائي: واحد حروفچيني انتشارات حکمت

فهرست

یازده	سخنی از ناشر
سیزده	دیباچه
نوزده	پیشگفتار مترجم

کتاب یکم (آلفای بزرگ)

۳	فصل یکم: ادراک حسی، تجربه، هنر یا فن، دانش و حکمت
۷	فصل دوم: مشخصات حکمت یا فرزانگی
۱۱	فصل سوم: عقاید فیلسفان باستان درباره مبادی و علتها
۱۶	فصل چهارم: دنباله عقاید فیلسفان باستان
۱۹	فصل پنجم: دنباله نظریات فیلسفان باستان، پستاگوریان و فیلسفان مکتب ایثا
۲۴	فصل ششم: نظریه افلاطون درباره مبادی
۲۷	فصل هفتم: فیلسفان پیشین و علتهای چهارگانه
۲۹	فصل هشتم: انتقاد از نظریات فیلسفان پیشین، — پیش از افلاطون
۳۴	فصل نهم: انتقاد از عقاید و نظریات افلاطون
۴۴	فصل دهم: نتیجه گیری از مباحث کتاب یکم

کتاب دوم (آلفای کوجک)

۴۷	فصل یکم: فلسفه چونان دانش یا شناخت حقیقت
۴۹	فصل دوم: سلسله علت‌ها نمی‌تواند بی‌پایان باشد
۵۳	فصل سوم: ملاحظاتی درباره روش

کتاب سوم (بتا)

۵۷	فصل یکم: مسائل دشوار و انواع آنها
۶۱	فصل دوم: دشواریهای: ۱، ۲، ۳، ۴، ۵
۶۸	فصل سوم: دشواریهای: ۶ و ۷
۷۱	فصل چهارم: دشواریهای: ۸، ۹، ۱۰، ۱۱
۷۹	فصل پنجم: دشواری ۱۴
۸۲	فصل ششم: دشواریهای ۱۲ و ۱۳

کتاب چهارم (گاما)

۸۷	فصل یکم: دانش یا شناخت موجود چونان (بماهو) موجود
۸۹	فصل دوم: موجود و معانی گوناگون آن
۹۵	فصل سوم: اصول بدیهی یا «علوم متعارفه» و اصل عدم تناقض
۹۸	فصل چهارم: نظریات و مسائل درباره قانون تناقض
۱۰۹	فصل پنجم: دنباله اصل عدم تناقض و نقد نظریه پروتاگوراس
۱۱۶	فصل ششم: دنباله نقد نظریه پروتاگوراس
۱۱۹	فصل هفتم: اصل منطقی: سوم حذف شده
۱۲۲	فصل هشتم: نادرستی گفته‌های یکسویه

کتاب پنجم (دلتا)

فصل یکم: مبدأ یا اصل

۱۲۹	فصل دوم: علت
۱۳۳	فصل سوم: عنصر
۱۳۵	فصل چهارم: طبیعت
۱۳۸	فصل پنجم: ضروری یا واجب
۱۴۰	فصل ششم: واحد
۱۴۵	فصل هفتم: موجود
۱۴۷	فصل هشتم: جوهر
۱۴۹	فصل نهم: همان، دیگری یا غیر، اختلاف، همانند، ناهمانند
۱۵۱	فصل دهم: تقابل یا متقابل
۱۵۳	فصل یازدهم: پیشین و پسین، یا قبل و بعد، مقدم و مؤخر
۱۵۶	فصل دوازدهم: توانمندی یا قوه، امکان
۱۵۹	فصل سیزدهم: کمیت یا کم، چندی یا چند
۱۶۱	فصل چهاردهم: کیفیت یا چونی
۱۶۳	فصل پانزدهم: اضافه یا مضاف، یا نسبت و پیوند
۱۶۶	فصل شانزدهم: کامل یا نام
۱۶۸	فصل هفدهم: پایان، مرز
۱۶۹	فصل هجدهم: برطبق آن یا بحسب آن، به خودی خود یا بذاته وبالذات
۱۷۱	فصل نوزدهم: حالت، وضع
۱۷۲	فصل بیست: دارندگی یا خصلت پایدار یا ملکه
۱۷۳	فصل بیست و یکم: انفعال
۱۷۴	فصل بیست و دوم: فقدان، عدم
۱۷۶	فصل بیست و سوم: داشتن، تملک، ملک، جده
۱۷۸	فصل بیست و چهارم: از چیزی بودن یا پدید آمدن، خاستگاه
۱۸۰	فصل بیست و پنجم: جزء
۱۸۱	فصل بیست و ششم: کُل
۱۸۳	فصل بیست و هفتم: کاهیده، شکسته، ناقص
۱۸۵	فصل بیست و هشتم: جنس، تزاد
۱۸۷	فصل بیست و نهم: دروغ یا دروغین
۱۸۹	فصل سی ام: غرّض

کتاب ششم (ایسیلن)

- ۱۹۳ فصل یکم: فلسفه نخستین یا فلسفه اولی، حکمت
- ۹۷ فصل دوم: معانی «موجود»، عرض
- ۲۰۱ فصل سوم: علت‌های اعراض
- ۲۰۳ فصل چهارم: موجود و ناموجود، حقیقی و باطل یا راست و دروغ

کتاب هفتم (زنما)

- ۲۰۷ فصل یکم: جوهر، و مسئله بنیادی فلسفه
- ۲۰۹ فصل دوم: عقاید و نظریات گوناگون درباره جوهر
- ۲۱۱ فصل سوم: چهارگونه جوهر، موضوع، تعریفی از ماده
- ۲۱۵ فصل چهارم: چیستی یا ماهیت
- ۲۱۹ فصل پنجم: آیا برای چیزهای برهم نهاده تعریفی هست؟
- ۲۲۱ فصل ششم: آیا چیستی یا ماهیت همان «تک چیز» یا شئ منفرد است؟ آری!
- ۲۲۵ فصل هفتم: پیدایش و انواع آن
- ۲۲۹ فصل هشتم: روند پیدایش
- ۲۳۲ فصل نهم: پیدایش خودبه خودی و پیدایش بر حسب مقولات مختلف
- ۲۳۵ فصل دهم: تعریف جزء و تعریف کل
- ۲۴۰ فصل یازدهم: اجزاء صورت و اجزاء شئ بهم گرد آمده
- ۲۴۴ فصل دوازدهم: وحدت تعریف
- ۲۴۷ فصل سیزدهم: گلی را نمی توان جوهر دانست
- ۲۵۱ فصل چهاردهم: مُثُل نمی توانند جوهرها بشمار روند
- ۲۵۳ فصل پانزدهم: تک چیز یا افراد اشیاء و مُثُل تعریف ناپذیراند
- ۲۵۶ فصل شانزدهم: واحد و موجود را نیز نمی توان جوهر دانست
- ۲۵۸ فصل هفدهم: جوهر صورت است

کتاب هشتم (ایانا)

۲۶۳	فصل یکم: ماده چونان جوهر
۲۶۶	فصل دوم: جوهر چیزهای محسوس چونان فعلیت
۲۶۹	فصل سوم: آیا نام دان بر جوهر مرکب است یا فعلیت و صورت
۲۷۲	فصل چهارم: ماده گوناگون و علتها م مختلف در طبیعت
۲۷۴	فصل پنجم: ماده و اضداد
۲۷۵	فصل ششم: وحدت تعریف

کتاب نهم (ئشا)

۲۸۱	فصل یکم: قوه چونان حرکت
۲۸۳	فصل دوم: توانمندیهای دارای مفهوم و بی مفهوم
۲۸۵	فصل سوم: توانمندی و فعلیت
۲۸۸	فصل چهارم: توانمند و ناتوانمند یا ممکن و ناممکن
۲۹۰	فصل پنجم: قوه یا توانمندی و فعلیت
۲۹۲	فصل ششم: فعلیت و فرق آن با توانمندی و حرکت
۲۹۵	فصل هفتم: درباره موجود بالقوه
۲۹۷	فصل هشتم: فعلیت مقدم بر توانمندی یا بالقوه است
۳۰۲	فصل نهم: دنباله مبحث فعلیت و توانمندی
۳۰۵	فصل دهم: صدق و کذب، راست و دروغ و تعریف منطقی حقیقت

کتاب دهم (یونا)

۳۱۱	فصل یکم: چهار معنای اساسی «واحد»
۳۱۶	فصل دوم: «(واحد)» جوهر نیست
۳۱۹	فصل سوم: یکی و بسیار یا واحد و کثیر
۳۲۲	فصل چهارم: تضاد
۳۲۵	فصل پنجم: همانند، بزرگ و کوچک

۳۲۸	فصل ششم: واحد و کثرتها
۳۲۹	فصل هفتم: میانی
۳۳۴	فصل هشتم: مختلف یا دیگری از لحاظ نوع
۳۳۶	فصل نهم: چه نضادی موجب اختلاف از لحاظ نوع است؟
۳۳۸	فصل دهم: تباہی پذیر و تباہی ناپذیر به حسب جنس مختلفند

کتاب بازدهم (کاتبا)

۳۴۳	فصل یکم: حکمت یا فرزانگی، تکرار مطالب کتاب سوم، از فصلهای دوم، سوم
۳۴۷	فصل دوم: حکمت، تکرار مطالب کتاب سوم، فصلهای چهارم تا ششم
	فصل سوم: موضوع فلسفه نخستین (فلسفه اولی) شکل دیگری از
۳۵۱	مطالب کتاب چهارم، فصل یکم و فصل دوم
	فصل چهارم: فرق میان فلسفه نخستین با ریاضیات و دانش طبیعی،
۳۵۴	تکرار مطالبی از کتاب چهارم، فصل سوم
	فصل پنجم: اصل عدم تنافض، مطالبی از کتاب چهارم،
۳۵۵	فصلهای سوم، چهارم و هشتم
	فصل ششم: دنباله اصل عدم تنافض، مطالبی از کتاب چهارم،
۳۵۸	فصلهای پنجم و هشتم
	فصل هفتم: خداشناسی (الاھیات)، ریاضیات و دانش طبیعی،
۳۶۳	شکل دیگری از مطالب کتاب ششم، فصل یکم
	فصل هشتم: موجود بالعرض و موجود همچون راست یا صادق،
	شکل دیگری از مطالب کتاب ششم، فصل دوم تا چهارم
۳۶۶	واز کتاب «طبیعت»، کتاب دوم، فصلهای پنجم و هشتم
	فصل نهم: حرکت: فشرده‌ئی از مطالب کتاب «طبیعت»،
۳۶۹	کتاب سوم، فصلهای یکم تا سوم
	فصل دهم: نامتناهی یا نامحدود، خلاصه‌ئی از مطالب کتاب «طبیعت»،
۳۷۲	کتاب سوم، فصلهای چهارم، پنجم و هشتم
	فصل بازدهم: دگرگونی و حرکت، خلاصه‌ئی از کتاب «طبیعت»،
۳۷۶	کتاب یکم، فصل پنجم

فصل دوازدهم: دگرگونی دگرگونی ممکن نیست، خلاصه‌ئی از کتاب «طبیعت»، کتاب یکم، فصلهای یکم و سوم

۳۷۹

کتاب دوازدهم (لامبدا)

- | | |
|-----|---|
| ۳۸۵ | فصل یکم: جوهر و انواع آن |
| ۳۸۷ | فصل دوم: ماده و دگرگونی |
| ۳۸۹ | فصل سوم: ماده و صورت و پیدایش |
| ۳۹۱ | فصل چهارم: همانبودی و اختلاف علل و مبادی |
| ۳۹۳ | فصل پنجم: توانندی و فعلیت — قوه و فعل — همچون مبادی و علل |
| ۳۹۵ | فصل ششم: ضرورت یک نخستین محرك |
| ۳۹۹ | فصل هفتم: محرك نخستین و فعالیت او |
| ۴۰۳ | فصل هشتم: شمار جوهرهای متحرک |
| ۴۰۸ | فصل نهم: عقل الاہی |
| ۴۱۰ | فصل دهم: خیر و بهترین در طبع گلن |

کتاب سیزدهم (مو)

- | | |
|-----|---|
| ۴۱۷ | فصل یکم: چیزهای ریاضی |
| ۴۱۹ | فصل دوم: چیزهای ریاضی نمی توانند همچون جوهرهای مفارق وجود داشته باشند |
| ۴۲۴ | فصل سوم: ریاضیات و موضوعهای آن |
| ۴۲۸ | فصل چهارم: انتقاد نظریه مُثُل یا «ایده‌ها» |
| ۴۳۲ | فصل پنجم: مُثُل نمی توانند علل دگرگونی محسوسات باشند |
| ۴۳۴ | فصل ششم: نظریات درباره اعداد همچون جوهرهای مفارق |
| ۴۳۷ | فصل هفتم: معارضه با نظریات افلاطون |
| ۴۴۳ | فصل هشتم: معارضه با نظریات افلاطون، اسپوپیوس، کیسوکراتس و پیتاگوریان |
| ۴۵۰ | فصل نهم: دنباله انتقاد از نظریات مربوط به عذد |
| ۴۵۶ | فصل دهم: معارضه با نظریه وجود جداگانه یا مفارق کلیات |

کتاب چهاردهم (نو)

۴۶۱	فصل یکم: بحث درباره نظریاتی که اضداد را مبادی می سازند
۴۶۶	فصل دوم: دنباله فصل پیشین و نقد نظریه افلاطونی عدد
۴۷۲	فصل سوم: دنباله نقد نظریه اعداد
۴۷۶	فصل چهارم: مبادی نخستین و خیر
۴۸۰	فصل پنجم: آیا پیدایش یا تکوین اعداد علت جوهرهای است؟
۴۸۴	فصل ششم: پیگیری نقد نظریه اعداد

دیباچه

کتاب میتافوسيکا (مابعدالطبعه) در میان آثار ارسطويکی از دشوارترین آنهاست. اين دشواری را علت‌هایی چند است، که ما در پيشگفتار مترجم به برخی از آنها خواهيم پرداخت. اما می توان گفت که مهمترین علت اين دشواری شيوه نگارش و نثر یوناني ارسطواست. برجسته‌ترین خصلت نثر ارسطو، بویژه در اين كتاب، گرايش به ايجاز در بيان مفاهيم فلسفی است، ايجازی که گاه به گاه مخلل می شود، و چنانکه خواهيم دید، علت اصلی آن اين است که ارسطو برخی از فصلهاي اين كتاب را به شکل يادداشت به منظور تدریس و سخنرانی برای شاگردان و شنوندگان خود در فواصل زمانی متعدد، و گاه بسیار طولانی که حتی تا چندین سال را دربر می گرفته است، فراهم آورده بوده است، و سرانجام خودش نیز فرصت تنظیم و تدوین بسیاري از مطالب را به صورت کتابی مستقل نیافهه است.

در برگرداندن اين اثر به فارسي، مترجم کوشیده است که تا موز امکان اصالت یوناني متن، زبان و تعابير ارسطوي را حفظ کند و همراه حداکثر وفاداري و رعایت امامت در برابر متن یوناني، روانی، آراستگی و پيراستگی زيان فارسي نيز، در حد توافق مترجم، رعایت شود، تا زيان علمی و خشك ارسطوي خواننده را خوشتر آيد. بویژه کوشش شده است که جز در مواردي که ايجاز مخلل نثر ارسطو فهم معنا را دشوار می سازد، بر ساختار جمله‌های متن چيزی افزوده نشود، می توان گفت که بيشتر ترجمه‌های اين كتاب در زبانهای اروپائی، ترجمه‌های به اصطلاح تفسيري است، يعني متن ارسطو را نقل به معنا کرده‌اند و آنچه را که خود مترجم از متن فهمیده یا آنرا بهتر یافته است، همچون عبارات توضیحی در ترجمه آورده است. البته، چنانکه اشاره شد، اين کار با توجه به شيوه نگارش و خصلت يادداشت گونه برخی از مطالب كتاب، گاه به گاه نه تنها مفید بلکه لازم

است. و نیز از اینجاست تفاسیر و شروح فراوان بر آثار او و از جمله این کتاب، از بلافصله پس از مرگ وی تاکنون بدبینسان این مترجم نیز گاه به گاه ناگزیر شده است که عبارات یا واژه‌های اضافی و توضیحی را، یا در متن جملات ارسسطو، یا در برانتز یا کروشه بگنجاند تا فهم مطلب را آسانتر کند.

مترجم همچنین کوشیده است که در برابر اصطلاحات فلسفی یونانی ارسسطو، تا حدامکان همان اصطلاحات، واژه‌ها و تعابیر متداول در زبان عربی و فارسی را به کاربرد، که همه یا برخی از آنها را قدمای مترجمان به عربی و نیز قدما و متأخرین از فیلسوفان اسلامی به کار برده‌اند. البته در جاهایی که ناگزیر و مقدور بوده است، از ساختن و به کار بردن برابرهای فارسی ناب دریغ نشده است. در بعضی موارد نیز به ریشه‌های زبانشناسانه و دنبالگیری اصطلاحات ارسسطو در مجموعه آثار وی پرداخته‌ایم. در این گونه موارد مقصود از وضع مقابله‌ای فارسی، نشان دادن دقّت تعابیر ارسسطوی و مفزو مفاهیم اوست، که بعدها در ترجمه‌های گوناگون به زبانهای دیگر گم شده است.

مترجم به منظور یاری به خواننده برای هر فصلی از کتابهای چهارده‌گانه، عنوانی برگزیده است که محتوای اصلی مطالب هر فصل را نشان می‌دهد؛ و نیز در سراسر ترجمه زیرنویسها یا حواشی شامل توضیحات برخی از عبارات متن، اشاره به مطالب مشابه یا مکمل مطلب متن در سراسر این کتاب ارسسطو، یا در نوشته‌های دیگر وی، و همچنین اعلام تاریخی و منابع عقاید و اقوال، گنجانده شده است.

در اینجا برای آماده کردن ذهن خوانندگان، اشاره به این نکات لازم است به معتبرترین متن چاپ مجموعه آثار ارسسطو، که از یک قرن پیش تاکنون، یگانه مرجع همگانی ارسسطوشناسان، مترجمان و پژوهشگران درباره ارسسطو بوده و هست، متنی است که داشمند و محقق زبانشناس آلمانی ایمانوئل بکر (Immanuel Bekker ۱۷۸۵-۱۸۷۱) در سلسله انتشارات آکادمی سلطنتی پروسیا در برلین، در فاصله سالهای ۱۸۳۶ تا ۱۸۴۱ و نیز تا سال ۱۸۷۰، تدوین، تصحیح و منتشر کرده است.^۱ از آن زمان تاکنون شماره صفحات، ستون متن و شماره سطرهای آثار

۱ - عنوان اصلی این مجموعه چنین است:

ارسطو در این مجموعه، از سوی همهٔ محققان و مترجمان از این چاپ نقل و به آن ارجاع می‌شود. ترجمه در دست نیز بر پایهٔ متن «متافیزیک» ارسطو در همین مجموعه انجام گرفته است.

از «مابعدالطبیعه» در طی صد و اندی سال گذشته چندین ترجمه معتبر به زبانهای مهم اروپایی انجام گرفته است، که از آن میان مترجم از ترجمه‌های زیر به زبانهای آلمانی، انگلیسی و فرانسه بهره برده است:

1- Aristoteles, *Metaphysik ins Deutsche übertr*, von A, Lasson. Jena 1907, 1928

2- Aristoteles, *Metaphysik. übersetzt von F. Bassenge*. Berlin 1960
جلد هشتم از ترجمه مجموعه آثار ارسطو به انگلیسی:

3- W.D. Ross, *Metaphysica* 2nd. ed. Oxford 1960

متن یونانی «متافیزیک» با مقدمه و شرح از همان Ross

4- Aristotle's Metaphysics. A revised text with introduction and Commentary, 2vols - Oxford 1924, 2nd. ed. 1958

متن یونانی با ترجمه انگلیسی:

5- Aristotle, *The Metaphysics*, with an English translation by H. Tredennick, and G.C. Armstrong. The Loeb Classical Library 2vols. 1961, 1962

متن یونانی این چاپ در ترجمه دردست، متن اصلی فرار گرفته است.

← Aristotelis Opera. Ex recensione I. Bekkeri ed. Academia Regia Borussica, Berlin 1831-1870

در این مجموعه جلد یکم و دوم متن آثار ارسطو؛ جلد سوم ترجمه‌های لاتینی سده‌های میانه و نیز دوره رنسانس از آثار ارسطو؛ جلد چهارم حواشی، و جلد پنجم قطعات بازمانده از آثار گم شده ارسطو را دربر می‌گیرد. متن «مابعدالطبیعه» در جلد دوم از صفحه ۹۸۰ تا ۱۰۹۳ را در دو سوی a (الف) و b (ب) دربر گرفته است. چاپ افست دوم این مجموعه در سال ۱۹۶۱ از سوی بنگاه انتشارات W. de Gruyter در برلن غربی منتشر شده است.

- 6- Aristotle, Metaphysics - Newly trans. as a postscript to natural science... by R. Hope, New York 1953
- 7- Aristoteles, Metaphysik, Schriften zur Ersten Philosophie, übersetzt von Franz Schwarz. Philipp Reclam, Stuttgart 1970
- 8- Aristote, La Metaphysique. Nouvelle ed. avec commentaire par J. Tricot 2vols. Paris 1964
9. Aristotle's Metaphysics, translated with commentary and glossary by. G. Apostle Bloomington, London 1966
- 10- Aristotele's Metaphysik, Griechisch - deutsch, in der Übersetzung Hermann Bonitz, Neu bearbeitet, mit Einleitung und Kommentar, herausgegeben von Horst Seidl, Griechischer Text in der Edition von Wilhelm Christ. Felix Meiner Verlag, 2 Bände, 1978-1980. Hamburg

تنهای ترجمه قدیم عربی کتاب یکم تا دوازدهم (کتابهای یازدهم و سیزدهم و چهاردهم ظاهرآ به عربی ترجمه نشده بوده است) در ضمن تفسیر مابعدالطیعه از ابن رشد فیلسوف بزرگ مسلمان در سه جلد به وسیله محقق فرانسوی موریس بویز (Maurice Bouyges) (در فاصله سالهای ۱۹۲۴ و ۱۹۴۲ و نیز در سال ۱۹۶۸ در سلسله انتشارات «کتابخانه عربی اسکولاستیکی» در بیروت منتشر شده است.

مترجم همچنین در پیشگفتاری تفصیلی به بررسی تاریخی درباره مابعدالطیعه و پژوهشهاي گذشتگان و معاصران در این باره و نیز محتوای هریک از چهارده کتاب و توضیح و تفسیر مطالب آنها و سرانجام به مسائل اصلی و مهم «فلسفه نخستین» (فلسفه اولی، علم کلی، دانش برین) و «تولوژی یا الهیات» ارسطو پرداخته است. گزیده‌های از مهمترین پژوهشها در زبان اروپایی در فهرست کتابشناسی ارسطو در پایان کتاب و نیز فهرستی از مصطلحات یونانی و فارسی مابعدالطیعه به ترتیب الفباگی گنجانده شده است.

این نکته را نیز می‌افزاییم که فهرست کامل مطالب و مصطلحات ارسطورا محقق آلمانی هرمان بونیش (Herman Bonitz) در سال ۱۸۷۰ زیر عنوان لاتینی Index Aristotelicus با

«فهرست ارسطوبی» منتشر کرده است که چاپ افست آن در سال ۱۹۶۰ در برلین انتشار یافته است. شروح یونانی و لاتینی آثار ارسطوبیز در فاصله سالهای ۱۸۸۲ تا ۱۹۰۹ به وسیله محققان متعدد از سوی آکادمی سلطنتی پروسیا زیر عنوان لاتینی *Commentarii in Aristotelem Graeca* در ۲۳ جلد منتشر شده است.

ارسطو (۳۲۲-۳۸۴ق.م)

بخش یکم - زندگی و سرگذشت

نام یونانی وی آریستوتلیس^۱ است که عربی شده آن به شکل‌های ارسطاطالیس، ارسطوطالیس، ارسطاطالیس، ارسطوطیلیس و ارسطوطیلیس آمده است. از زندگی نامه ارسطو اکنون چند متن یونانی، سریانی، لاتینی و عربی در دست است. در این میان، مهم‌ترین منابع درباره زندگی و سرگذشت ارسطو و آثار وی که از دوران باستان به ما رسیده، اینهاست: ۱. کتاب دیوگنس لاپرتوس^۲ با عنوان «زندگی و عقاید فیلسوفان مشهور»^۳، در ۱۰ کتاب، کتاب ۵، فصلهای ۱-۲؛ ۴. «زندگی نامه ارسطو» از هیسوخیوس^۴ (سدۀ ۵م)؛ ۵. «زندگی نامه ارسطو مارسیانا»^۵؛ ۶. «زندگی نامه ارسطو» به لاتین؛ ۷. دو «زندگی نامه ارسطو» به سریانی؛ ۸. چهار «زندگی نامه ارسطو»^۶؛ ۹. «زندگی نامه ارسطو» به لاتین، مختار الحكم و محاسن الكلم ابن فاتک، تاریخ الحکماء فقط، عبون الانباء ابن ابی اصیعه). منع اصلی همه اینها، از یک سو «زندگی نامه ارسطو» از هرمیپوس^۷ (دح ۲۰۰ق.م)، آخرین زندگی نامه‌نویس بزرگ دوران هلنیسم؛ پیرو فلسفه ارسطو و سربرست کتابخانه مشهور اسکندریه، و از سوی دیگر «زندگی نامه ارسطو» از پтолمایوس^۸ - که در منابع عربی وی را «بطلمیوس الغریب» می‌نامند - بوده است.

در این میان، زندگی نامه دیوگنس، و نیز زندگی نامه کوتاهی از هسوخیوس، فرهنگ‌نویس مشهور اسکندرانی، از منابع دیگری بهره گرفته‌اند. درباره پтолمایوس آگاهی اندکی در دست است. پژوهشگران مدتها وی را با پтолمایوس خنوس، یکی از اعضای مکتب ارسطوگراپیان اسکندری

1- Aristotèles

2- Diogenes Laertios

3- biōn...

4- Vita Aristotelis Hesychii.

5- Vita Aristotelis Marciana.

6- Vita Aristotelis Vulgata.

7- Hermippus.

8- Ptolémaios.

در آغاز امپراتوری روم (نیمة دوم سده ۱ و نیمة اول سده ۲ م) یکی می‌شمردند، اما این نظر اخیراً از سوی ارسطوشناس بزرگ معاصر اینگمار دورینگ (د ۱۹۸۴ م)، نقی شده است. به عقیده او شخصی که در منابع عربی بطلمیوس الغریب نامیده می‌شود، پтолئمایوس کیسنوس^۱ (یگانه)، یکی از پیروان مکتب نوافلاطونی اسکندریه است که زندگی نامه ارسطو را در نیمة اول سده ۳ م نوشته بوده است. لقب «الغریب» از آن روی به وی داده شده بود که از بطلمیوس مؤلف کتاب المخطو بازشناخته شود (ص ۲۰۸ به بعد، نیز ۴۶۹، ۴۷۵، ۴۷۲-۴۷۴). دورینگ همچنین به این نتیجه می‌رسد که ۳ زندگی نامه نوافلاطونی مارسیانا، ولگاتا و لاتینی (شم ۴ و ۵) مختصر شده‌هایی از زندگی نامه بطلمیوس غریب به شمار می‌روند و دو زندگی نامه سریانی موجود نیز خلاصه‌ای از همان زندگی نامه است و تقریباً به همان دوران باز می‌گردد؛ همچنین ۴ زندگی نامه عربی ارسطو، خلاصه‌هایی از ترجمه عربی و ترجمه سریانی زندگی نامه بطلمیوس غریب است (ص ۴۷۲-۴۷۴). متن یونانی این نوشته از میان رفته است و ترجمه عربی آن از ترجمه سریانی، احتمالاً از اسحاق بن حنین (د ۲۹۸ ق / ۹۱۱ م) است.

چنانکه اشاره شد، زندگی نامه ارسطو در ۴ منبع عربی آمده است: ۱. فهرست ابن نديم (ص ۲۴۶-۲۵۲)؛ ۲. مختارالحكم و محاسن الكلم ابن فاتک (ص ۱۷۸-۱۸۴)؛ ۳. تاریخ الحكماء قسطنطی (ص ۴۹-۲۷)؛ ۴. عيون الانباء ابن ابی اصیبیع (۱۵۴-۲/۵۴). همچنین گفته شد که این ۴ زندگی نامه، خلاصه‌هایی از ترجمه عربی زندگی نامه بطلمیوس غریب است، هرچند در برخی از آنها نکاتی یافتد می‌شود که احتمالاً از منابع دیگری گرفته شده است. اصل متن عربی زندگی نامه بطلمیوس غریب که همه منابع عربی دیگر از آن بهره گرفته‌اند، تا چندی پیش به دست نیامده بود. یگانه دست نوشته آن، اخیراً در کتابخانه ایاصوفیه (اکنون در کتابخانه سلیمانیه استانبول) به شماره ۴۸۳۲ یافت شده است که نسخه‌ای عکسی از آن را در دست داریم. این دست نوشته مجموعه‌ای است شامل آثار افلاطون و فلسفه او، زندگی نامه ارسطو و آثار او و نیز خلاصه‌ای از فلسفه ارسطو منسوب به فارابی. در این مجموعه زندگی نامه ارسطو و نوشته‌هایش برگ ۱۰ ب تا ۱۸ الف را دربر می‌گیرد. غلطها و تحریفهای بسیاری از سوی ناسخ در این نوشته به چشم می‌خورد. نوشته پس از بسمله چنین آغاز می‌شود: «هذا [هذه] مقالة بطلمیوس و فيها وصیة ارسطوطالیس و فهرست کتبه و شیء من اخباره الى غلیس [گالیس^۲]». سپس نویسنده می‌گوید که چون گالس از وی خواسته است تا کتابی

در باره نوشهای ارسطو تألیف کند، وی نوشهای مختصر درباره ارسطو تألیف می‌کند و از بیان هدف ارسطو از نوشهایش، به سبب اطالة سخن، احتراز خواهد کرد. سپس با اشاره به نوشه آندرونیکس رُدّسی^۱ می‌افزاید که این نوشه نتیجه کوشش خود اوست و کتابی است یگانه که وی در نوشن آن، از هیچ کس یاری نگرفته، زیرا نوشه آندرونیکس در دسترس وی نبوده است. بنابراین، نوشه وی مانع از آن نیست که گالس از نوشه آندرونیکس نیز سود جوید؛ چه، آندرونیکس در نوشه‌اش از نزدیک به هزار اثر ارسطو نام برده است، اما آنچه وی (بظلمیوس) از آنها نام می‌برد کمتر از آن است (گ ۱۱ الف). بظلمیوس سپس به اختصار از سرگذشت ارسطو آغاز می‌کند، آنگاه به تقل وصیت‌نامه وی می‌پردازد و سپس فهرست نوشهای او را می‌آورد.

مقایسه زندگی نامه سریانی و عربی ارسطو با زندگی نامه‌های دیگری که از آنها نام برده شد، نشان می‌دهد که می‌توان آنها را مکمل یکدیگر دانست، در حالی که خود زندگی نامه سریانی چندان اهمیتی ندارد. زندگی نامه‌های عربی شامل انبوهی از آگاهیهای تازه و بسیار بالرزشند، هرچند گزارش‌های افسانه‌ای و به ویژه گرافه‌آمیز درباره ارسطو نیز در آنها یافت می‌شود و همچنین آکنده از بدفهمیها، تحریفها و ترجمه‌های نادرست است که همه ناشی از برخورد غیرانتقادی به منظور بزرگ ساختن اغراق‌آمیز ارسطوست، یعنی گرایشی که در منابع نوافلاطونی - از جمله درگزارش بظلمیوس غریب - یافت می‌شود. در اینجا باید به این نکته نیز اشاره شود که در گزارش‌های منابع عربی درباره زندگی نامه ارسطو که بیشتر آنها از متن گزارش بظلمیوس نقل شده است، پیش‌گفتار گزارش وی - که نکات مهم آن نقل شد - حذف شده است. اگر آن پیش‌گفتار نیز در منابع عربی کاملاً نقل شده بود، کار پژوهشگران درباره ارسطو، بسی آسان‌تر می‌شد و دیگر جایی برای حدسه‌ها و استنباطهای متفاوت، و در نتیجه اختلاف نظرهای فراوان باقی نمی‌ماند. اکنون این نکته روش می‌شود که برخلاف آنچه بیشتر پژوهشگران تاکنون به آن باور داشته‌اند، نوشه آندرونیکس رسی الگوی کار بظلمیوس نبوده است، به ویژه فهرستی که وی از آثار ارسطو فراهم کرده، غیر از فهرستی است که در نوشه آندرونیکس یافت می‌شود.

در اینجا ما با بهره گرفتن از همه منابع موجود درباره ارسطو، می‌کوشیم که تصویری تا حد امکان واقعی از زندگی و سرگذشت ارسطو عرضه کیم:

ارسطو در تابستان ۳۸۴ قم در شهر استاگیرا^۲ در جزیره خالکیدیکه، در شمال دریای اژه، از

نواحی تراکیا، زاده شد. پدر ارسطو نیکماخس^۱، و مادرش فایستیس^۲ نام داشت. نسب پدرش به نیکماخس دیگری می‌رسد که از نسل ماخائون^۳ فرزند آسکلپیوس^۴ بوده‌اند. نام این دو در شمار قهرمانان حمامه ایلیاد هُمّر آمده است. مادر ارسطو نیز از همان نسل بوده است. پدر ارسطو دوست و پزشک پادشاه مقدونیه به نام آمونتاس^۵ سوم (۳۷۰-۳۶۳ق.م) بوده است و گفته می‌شود که مردی دانشمند بوده، و نوشته‌هایی در پزشکی و طبیعت داشته است. وی از دارایی و رفاه نیز برخوردار بوده است. پدر ارسطو در حدود ۳۶۷ق.م، و مادرش نیز در جوانی ارسطو درگذشت و پرکیس^۶، شوهر خواهر ارسطو، سربرستی وی را بر عهده گرفت. وی از خواهر ارسطو پسری داشت به نام نیکانور^۷ که ارسطو در وصیت‌نامه‌اش چندبار از وی نام می‌برد.

از دوران کودکی و نوجوانی ارسطو آگاهی چندانی در دست نیست، اما از آنجا که پدرش پزشک آمونتاس بوده است، می‌توان حدس زد که وی دوران کودکی را در شهر پلا، پایتخت مقدونیه گذرانده، و در همانجا نیز نخستین آموزشهاش را فراگرفته بوده است. در همه زندگی نامه‌های ارسطو گفته می‌شود که وی در ۱۷ سالگی (۳۶۷ق.م) به همراهی پرکیس - که گفته می‌شود از دوستان افلاطون بوده است - به آتن آمده، و به حلقه شاگردان افلاطون در مکتب فلسفی وی به نام آکادمیا^۸ پیوسته، و ۲۰ سال در آنجا گذرانیده است.

باید اشاره کنیم هنگامی که ارسطو در بهار ۳۶۷ق.م به آتن آمد، افلاطون پیش از آن به سیراکوس در جزیره سیلی سفر کرده و در غیاب خود او^۹ کیس^{۱۰}، شاگرد برجسته خویش را به سربرستی موقت آکادمیا گمارده بود. افلاطون در ۳۶۵-۳۶۴ق.م از این سفر به آتن بازگشت. بدین سان می‌توان گفت که ارسطو در حدود ۳ سال پس از ورود به آتن با افلاطون دیدار کرده، و به مکتب وی پیوسته بوده است. وی در این مدت چه می‌کرده است؟ در برخی منابع از جمله در مختار الحکم آمده است که ارسطو پیش از پیوستن به مکتب افلاطون، به آموختن شعر، نحو و سخنوری پرداخته، و سپس از آنها رویگردان شده بود (ابن فاتک، ص ۱۷۹-۱۸۰). از سوی دیگر می‌دانیم که در آن دوران، مکتب سخنوری و استاد مشهور آن ایشکراتیس^{۱۱} (۴۳۸-۴۲۶ق.م) در آن، از اهمیت و اعتبار فراوان برخودار بوده، و شاگردان بسیاری از همه سرزمینهای یونان داشته

1- Nikomakhos

2- Phaistis

3- Makhaön

4- Asklepios

5- Amontas

6- Proxenos

7- Nikanör

8- Akadēmeia

9- Eudoxos

10- Isokratis

است. موضوع اصلی آموزش‌های ایسکراتس، سخنوری سیاسی بوده است. بدین‌سان، می‌توان فرض کرد که ارسطو پیش از پیوستن به آکادمیای افلاطون، مدتها را در مکتب ایسکراتس به فراگرفتن هنر سخنوری (خطابه و بلاغت) گذرانده بوده است. از سوی دیگر، در گزارش مختار الحکم آمده است که ارسطو هنگام ورود به آتن در جایی به نام لوکین^۱، اقامت گزیده بود که گردشگاهی در بخش خاوری آتن بوده است (همو، ص ۱۷۹). طبق روایات، مکتب ایسکراتس در نزدیکی لوکین قرار داشته است. همچنین در گزارشها آمده است که آغاز فعالیتهای ادبی ارسطو در زمینه سخنوری بوده، و نخستین نوشته او گرولس^۲، یا «درباره سخنوری» عنوان داشته است و نیز نوشته گمشده دیگر وی پرترپتیکس^۳ (ترغیب به فلسفه) نام داشته است که می‌توان آن را در انتقاد و رد آموزش‌های ایسکراتس در نوشته او با عنوان آنتی دُبس^۴ (مبادله یا بازپرداخت) دانست که در آن نظریات ارسطونی شده بوده است. به هر روی، احتمالاً ارسطو پیش از پیوستن به آکادمیای افلاطون، مدتها در مکتب ایسکراتس، رفت و آمد داشته است.

چنانکه اشاره شد، ارسطو ۲۰ سال را نزد افلاطون همچون عضواً آکادمیای وی گذرانیده بود. در چندین گزارش آمده است که افلاطون، در میان شاگردانش توجه و دلیستگی ویژه‌ای به ارسطو داشته، و وی را هوشمندترین و پراستعدادترین شاگرد خود می‌شمرده است. گفته می‌شود که افلاطون جلسات تدریس خود را بحضور ارسطو آغاز نمی‌کرده، و می‌گفته است که «صبر کنید تا همه بیایند» و با آمدن ارسطو می‌گفته است: اکنون خواندن را آغاز کنید، چون همه هستند و شنوندگان کامل شده‌اند؛ یا غالباً می‌گفته است: درس را شروع نکنیم تا «عقل» اینجا باشد؛ هرگاه ارسطو در مجلس درس نبوده، افلاطون می‌گفته است: عقل غایب است. افلاطون همچنین وی را «خواننده کتابها» می‌نامیده است. اکنون می‌توان پرسید که آیا ارسطو در مدت ۲۰ سالی که در مکتب افلاطون گذرانده بود، تنها می‌آموخته است، یا همچنین می‌اندیشه‌ید، و می‌نوشته است؟ گفته شد که ارسطو پیش از پیوستن به آکادمیای افلاطون، زمانی که مدت آن معلوم نیست، در مکتب ایسکراتس رفت و آمد داشته است. در اینجا باید اشاره کنیم که ایسکراتس و پیروان وی از مخالفان سرخست افلاطون و مکتب وی بوده‌اند. ارسطو پس از گستن از مدرسه ایسکراتس و پیوستن به آکادمیای افلاطون معارضه‌ای سرخستانه با ایسکراتس و نظریات سیاسی و آموزش‌های سخنوری وی آغاز کرده بود که نوشته گرولس، یا «درباره سخنوری» نمونه آن است. از این نوشته

جوانی ارسطو اکنون جز پاره‌هایی به نقل مؤلفان دیگر، چیزی در دست نیست. همچنین اشاره شد که نوشته آتنی دُسیس ایسکراتس پاسخ تهاجم آمیزی به آن نوشته ارسطو بوده است. ارسطو مدتی به تدریس آین سخنوری می‌پرداخته است. وی این درسها را در جلسات بعدازظهر می‌داده، و به شاگردانش می‌گفته است که دوگونه اقنان شفاخی یافت می‌شود: سخنوری و دیالکتیک. شعار وی در این درسها این بوده است: شرم آور است که ماساکت بمانیم و ایسکراتس سخن بگوید. طبق نظر پژوهشگران، ارسطو دیالوگ گرولس رادر حدود ۳۶۰ قم، یعنی نزدیک به ۶ سال پس از ورود به آکادمیای افلاطون نوشته بوده است. این اثر نخستین محصول مهم فعالیت ادبی وی به شمار می‌رود. ایسکراتس نیز همچنان به معارضه با ارسطو و دیگر پیروان مکتب افلاطون ادامه می‌داده است. از سوی دیگر، فیلسوف جوان معاصر ارسطو، اپیکور^۱ (۲۷۰-۳۴۱ قم)، و پیروان او نیز با ارسطو سرخтанه معارضه و حتی دشمنی داشته‌اند. برخی از ارسطوشناسان بر این عقیده‌اند که در کتاب «سخنوری» یا «خطابه» ارسطو - که اکنون در دست است - می‌توان نشانه‌هایی از نخستین درس‌های او در این زمینه یافت. افزون بر این، ارسطو در مدتی که در آکادمیای افلاطون روزگار عی‌گذرانده، نوشه‌های دیگری، بیشتر در شکل دیالوگ یا محاوره به شیوه افلاطون، و نیز بخش‌هایی از دیگر آثار بر جای مانده خویش را پدید آورده بوده است.

افلاطون در بهار ۳۴۷ قم در ۸۰ سالگی درگذشت. در همه منابع آمده است که ارسطو پس از مرگ استادش، آتن را ترک کرد. درباره انگیزه رفتن ارسطو از آتن نظر غالب این است که هرچند افلاطون به تواناییهای عقلی و دست‌آوردهای اندیشه‌ای ارسطو بسیار ارج می‌نهاده، و وی را اصیل‌ترین شاگرد خود می‌شمرده است، خواهرزاده‌اش اسپوسيپس را همچون جانشین و سرپرست آکادمیای خود برگزیده بود. ارسطو که از این امر سرخورده و نومید شده بود، تصمیم گرفت که از آتن برود. اما آیا این رویداد برای توضیح رفتن ناگهانی ارسطو از آتن کافی است؟

از سوی دیگر گفته می‌شود که مدت‌ها پیش از مرگ افلاطون، ارسطو در جهان‌بینی فلسفی خود به مرحله‌ای رسیده بود که در بسیاری از موارد با اصول نظریات و عقاید افلاطون سازگاری نداشت و بدین سان، اندک اندک میان شاگرد و استاد گونه‌ای ییگانگی نظری و اعتقادی پدید آمده بود. با وجود این، ارسطو به علت احترام و دلستگی بسیاری که به افلاطون داشت، گستن از مکتب وی را شایسته نمی‌دید و آن را به تأخیر می‌انداخت. این اختلاف‌نظرها را در نوشه‌های آن زمان ارسطو

-که پاره‌هایی از آنها مانده است - آشکارا می‌توان دید، مثلاً در دیالوگ‌های «درباره خیر (نیک)» و «درباره ایده‌ها (مثل)»، یا در پرترپتیکس و «درباره فلسفه». اما هرچند اختلاف نظرها و عقاید میان ارسطو و افلاطون و شاگردان دیگر وی می‌تواند انگیزه‌ای برای رفتن ارسطواز آتن باشد، اما نمی‌توان آن را تنها انگیزه به شمار آورد.

از سوی دیگر، باید به این نکته توجه داشت که ارسطو از سرزمینی دیگر (تراکیا) غیر از سرزمین اصلی یونان آمده بود و بدین‌سان، از دیدگاه اهالی آتن همچون «ساکنی بیگانه^۱» و محروم از حقوق مدنی به شمار می‌رفت. بنابراین، می‌توان تصور کرد که ارسطو پس از مرگ افلاطون، دلخوشی و پشتیبانی دیگری در آتن نداشته است؛ اما این نیز نمی‌تواند انگیزه عمدی و مؤثری برای رفتن ارسطواز آتن باشد. برای این تصمیم وی باید انگیزه‌های نیرومندتری جست و جو کرد.

در طی چند سال پیش از مرگ افلاطون، در تاریخ یونان آن زمان رویدادهای مهم و تکان دهنده‌ای دیده می‌شود که احتمالاً با سرگذشت ارسطو پیوندی استوار داشته است. در این فاصله زمانی، در مقدونیه - که یونانیان ساکنان آن را نیمه وحشی^۲ می‌شمردند - حوادثی پیش آمده بود که بعدها چهره تاریخ یونان - و پیش از همه آتن - را دگرگون ساخت. آمونتاس سوم، دوست و حامی پدر ارسطو در ۳۷۰ قم درگذشت. وی ۳ بسر داشت به نامهای آلكساندرس دوم، پرديکاس و فیلیپ. آلكساندرس دوم، جانشین پدر شد. اما چون در آن زمان کودک بود، عمویش پتولمایوس مقدونیه اعلام کرد. اما پرديکاس به نوبه خود پتولمایوس را در ۳۶۵ قم از میان برداشت و پادشاه شد. وی که فرزند و جانشینی به نام آمونتاس چهارم داشت، در تبردی در ۳۶۰ قم کشته شد. پس از مرگ او فیلیپ سرپرستی آمونتاس چهارم را که در آن زمان کودک بود، بر عهده گرفت و نایب‌السلطنه مقدونیه شد. اما در ۳۵۶ قم، خود را شهریار اعلام کرد. فرمانروایی فیلیپ و کشورگشاییها و بر روی هم سیاستهای او از عواملی است که در زندگانی و سرگذشت ارسطو نقش بسیار مهمی داشته است. در اینجا باید یادآور شد که نویسنده‌گان زندگی نامه‌های ارسطو، بنابر سنت نادرست آن روزگار، به اوضاع و احوال، عوامل و رویدادهای عینی تاریخی و سیاسی دوران ارسطو کمتر توجه داشته‌اند و کمتر از آن به پیوندانها با سرگذشت وی پرداخته‌اند و این کمبود در

زندگی نامه ارسطو باید جبران شود.

پس از مرگ افلاطون، ارسطو دعوتی از هرمیاس فرمانروای شهر آثارنوس، دریافت داشت. این شهر در ساحل غربی آسیای صغیر در بخش مسیا قرار داشت. گفته می‌شود که هرمیاس از پیروان مکتب افلاطون و نیز از دوستان ارسطو بوده است و نیز گفته می‌شود که پرکنس، شوهر خواهر و سرپرست ارسطو پس از مرگ پدرش، از همشهربیان و دوستان هرمیان بوده است. به هر روی، ارسطو در بهار ۳۴۷ قم به همراهی شاگرد برجسته دیگر افلاطون کیسکراتس^۱، آتن را ترک کرد و به شهر آثارنوس، مقبر فرمانروایی هرمیاس رفت.

ارسطو ۲ سال را نزد هرمیاس در آشیانه گذرانید. در این میان هرمیاس، خواهرزاده و یا به قولی دیگر، خواهر خود به نام پوئیاس^۲ را به همسری ارسطو درآورد/ ارسطو سپس از آسین به میتوله^۳، مرکز جزیره لیسبُس، در کرانه غربی آسیای صغیر رفت و تا ۳۴۲ یا ۳۴۳ قم در آنجا اقامت گزید. مدتی که ارسطو در آن جزیره گذرانده، برای پژوهش‌های علمی و تجربی، به ویژه در زمینه زیست‌شناسی و جانور‌شناسی بسیار سودمند و ثمریخش بوده است. از سوی دیگر، در این فاصله زمانی پنهان سیاسی سرزمین یونان دستخوش رویدادهای سرنوشت‌ساز شده بود. فیلیپ شهریار مقدونیه کشورگشایهای خود را آغاز کرده، و شهرهای خالکدیکه را به تصرف درآورده بود، از جمله در ۳۴۹ قم شهر استاگیرا، زادگاه ارسطو را تصرف، و ویران کرده بود. این شهر بعدها ظاهرآ در پی وساطت ارسطو نزد فیلیپ یا پسرش اسکندر بازسازی شد.

در ۳۴۲ قم ارسطو از فیلیپ دعوتی دریافت کرد که به دربار وی برود و سرپرستی و استادی پرسش اسکندر را که در آن زمان ۱۴ یا ۱۳ ساله بود، بر عهده گیرد. ارسطو این دعوت را پذیرفت. علت رفتن وی به مقدونیه به احتمال زیاد از یک سو پیوندهای خانوادگی وی با دربار آنجا، و از سوی دیگر دوستی وی با شخص فیلیپ، و نیز احتمالاً تشویق دوستان و به ویژه سفارش هرمیاس بوده است؛ زیرا هرمیاس در آن زمان از دوستان و متحدان سیاسی فیلیپ به شمار می‌رفته است و چنانکه خواهیم دید، سرانجام زندگیش را در راه وفاداری به فیلیپ از دست داد.

از سوی دیگر، در این باره که آیا ارسطو در واقع استاد و سرپرست اسکندر بوده است، نمی‌توان داوری قطعی کرد؛ اما در برخی منابع از آن سخن رفته است. بطلمیوس غریب، تنها به این نکته اشاره می‌کند که پس از مرگ هرمیاس، ارسطو به آتن بازگشت و فیلیپ از وی دعوت کرد و او

در بین این دعوت به مقدونیه رفت و در آنجا تا هنگامی که اسکندر به سرزمینهای آسیا روانه شد، به آموزش پرداخت (گ ۱۱ ب). به هر روی، ممکن است که ارسسطو طی سالها، گاه به گاه و به نحوی راهنماییها و آموزشها به اسکندر داده باشد و نیز احتمالاً هدف ارسسطو از آموزش اسکندر، پرورش وی برای رهبری آینده یونان بوده است. آنچه درباره پیوندهای ارسسطو با اسکندر در منابع آمده است، ساخته و پرداخته دورانهای بعدی، به ویژه دوران هلنیسم است.

ارسطو ۸ سال را در مقدونیه گذرانید. نزدیک ۲ سال از اقامت او در آنجا گذشته بود که خبر پایان کار و مرگ هرمیاس به وی رسید. در این دوران، درگیری میان فیلیپ و دشمن بزرگ سیاسی او، یعنی ایران پدید آمده بود. آتن نیز به رهبری دمُستین (۳۸۴-۳۲۲ قم) سخنران و سیاستمرد برجسته خود به رقابت و مخالفت سرخستانه با سیاست مقدونیه و فیلیپ برخاسته بود. در این زمان اردشیر سوم (۳۵۹-۳۲۸ قم) بر ایران فرمانروایی می‌کرد. سرفرمانده نظامی وی در آسیا صفت، مردی به نام میثرا از اهالی رُدُس بود. وی به سرکوبی و از میان برداشت متحдан و دوستان فیلیپ پرداخت. در این میان، همکاری هرمیاس که از دوستان و متحدان سیاسی فیلیپ بود، برای فرمانروای مقدونیه اهمیت بسیار داشت، زیرا در آن زمان فیلیپ نقشه هجوم به آسیا و نبرد با ایران را در سر داشت، نقشه‌ای که پس از چندی پرسش اسکندر به آن تحقق یخشد. بدین سان حوزه فرمانروایی هرمیاس، از آن روی که بر سر راه آسیای صغیر و در همسایگی قلمرو سیاسی ایران قرار داشت می‌توانست برای نقشه‌های آینده فیلیپ بسیار سودمند و مؤثر باشد.

بنابرگارش دیوگرس لاثرتبوس (کتاب ۷ فصل ۲۷)، ارسسطونامه‌هایی به میثرا نوشته بوده است، به این قصد که وی را از همکاری با ایران منصرف، و به پیوستن به فیلیپ ترغیب کند؛ اما میثرا پذیرفته بود. وی نخست مدتنی شهر آثارنوس مرکز فرمانروایی هرمیاس را محاصره کرد و چون از این کار نتیجه‌ای نگرفت، هرمیاس را برای شرکت در گفت‌وگوهای صلح دعوت کرد و مهمنانی باشکوهی برپا ساخت و در این مهمانی او را دستگیر کرد و به شوش پایتخت ایران فرستاد. هرمیاس به فرمان اردشیر سوم به دارآویخته شد (۳۶۱ قم). چنین نقل شده است که او پیش از مرگ گفت: به دوستان و همتشینان من بگویید که هیچ کاری که ناشایسته باشد و سزاوار فلسفه نباشد، انجام ندادم. هیچ دور نیست که این واپسین پیام برای ارسسطو و نیز ایراشُس و گُرسیکُس بوده باشد. خبر مرگ هرمیاس، ارسسطو را سخت آشفته و غمگین ساخت، بدان سان که وی سرودی به

یاد و در ستایش هر میاس و نیز لوحه‌ای برای تندیس وی در معبد دلفی نوشته که هر دو در دست است (نک: همو، کتاب ۷، فصلهای ۶-۸).

ارسطو در ۳۲۵ قم از مقدونیه به آتن بازگشت. درباره انگیزه این بازگشت، در زندگی نامه‌های ارسطو آگاهی روشنی یافت نمی‌شود. دریشتر این منابع آمده است که چون اسکندر در ۳۲۴ قم قصد حمله به آسیا را داشت، ارسطو که ظاهراً با این نقشه اسکندر موافق نبود، فرصتی یافت که مقدونیه را ترک کند و به آتن بازگردد. بنابر گزارش بطلمیوس غریب، وی خویشاوند خود، کلایستیس را در مقدونیه تزد اسکندر نهاد و به آتن بازگشت (گ ۱۱ ب). از سوی دیگر، در برخی منابع کهن آمده است که علت بازگشت ارسطو به آتن، ییگانگی فراینده‌ای بود که میان وی و اسکندر پدید آمده بود. پلوتارک (دح ۱۲۰ م) گزارش می‌دهد که اسکندر در آغاز - چنانکه خود می‌گفت - ارسطو را حتی پیشتر از پدرش (فیلیپ) می‌ستود و دوست می‌داشت، زیرا این یکی به وی زندگی بخشیده، و آن یکی زندگی او را زیبا و شایسته ساخته بود؛ با وجود این، اسکندر بعداً به ارسطو بدگمان شد، ته بدان اندازه که به وی آزاری برساند، بلکه توجه مهراًمیزش نسبت به او، شور و لطف پیشین را از دست داده بود (VII/242-244). اما بازگشت ارسطو به آتن را همچنین می‌توان به رویدادهای سیاسی آن مرحله از تاریخ یونان بازگردانید. پس از کشته شدن فیلیپ در تابستان ۳۲۶ قم، پرسش اسکندر به قدرت رسید. پیش از آن در ۳۲۸ قم، فیلیپ در نبرد خابریا^۱، ارتش آتن و متحдан آن را شکست داده، و آتن را زیر سلطه خود گرفته بود. با شنیدن خبر از میان رفتن فیلیپ، اهالی شهرهای یونانی و از جمله آتن سر به شورش برداشتند؛ آتن می‌پنداشتند که از اسکندر جوان تازه کار و بی تجربه اقدامی بر ضد ایشان بر تمنی آید. وطن پرستان آتنی دشمن دیرین مقدونیه و فیلیپ - امیدی تازه یافتند و ساده‌اندیشانه و بی‌باقانه دست به اقدام زدند. اما اسکندر با سرعتی برق آسا، شورشها شهرهای یونانی را یکی پس از دیگری سرکوب کرد و در این میان شهرتی^۲ را تسخیر، و بی‌رحمانه ویران کرد و سپس به سوی آتن روانه شد، اما این شهر دست از مقاومت برداشت و فوراً تسلیم شد (پاییز ۳۲۵ قم).

ارسطو در همین زمان به آتن بازگشت. چنین پیداست که بازگشت وی تقریباً در همراهی نخستین صفوں ارتش اسکندر بوده است. از سوی دیگر، اسکندر به رغم اقدامات آتن بر ضد مقدونیه و به ویژه گشودن درهای گفت‌وگو و سازش با ایران، در برابر آن شهر از خود نرمش و

بزرگ منشی نشان داد و از ویرانگری در آن صرف نظر کرد. اینگونه رفتار اسکندر با آتن می‌تواند تا اندازه‌ای موجب شگفتی شود. چنانکه اشاره شد، ارسسطو در ۳۴۸ قم، به علت برانگیخته شدن احساسات ضد مقدونیه، در بین ویرانگری فیلیپ در شهر آلونتوس که متعدد آتن بود، این شهر را ترک کرد و نزد هرمیاس رفت و سپس در مقدونیه به فیلیپ پیوست و خدمات شایانی در زمینه سیاست خارجی به وی کرد که از آن میان کوشش برای هماهنگ ساختن سیاست هرمیاس با سیاست فیلیپ بود. بدین سان، احتمال دارد که در ۳۴۵ قم نیز ارسسطو شخصاً از آتن نزد اسکندر وساطت کرده باشد تا در آن به خشونت رفتار نکند.

از سوی دیگر، چنانکه در برخی زندگی نامه‌های ارسسطو آمده است، اهالی آتن به پاس نیکیهایی که از ارسسطو دیده بودند، نوشته‌ای را بر ستونی سنگی بر برج بلند شهر آکروپولیس در آتن [نصب کردند، و در آن نوشته خدمات وی را به شهر آتن و وساطت او را نزد فیلیپ ستایش کرده بودند (بطلمیوس غریب، گ ۱۲ ب؛ قس: ابن ابی اصیعه، ۱/۵۵). هرچند در این گزارش به اسکندر اشاره نمی‌شود، اما پیداست که حق شناسی آتنیان را باید بیشتر به وساطت ارسسطو از ایشان نزد اسکندر بازگردانید، تا به وساطت وی نزد فیلیپ، ارسسطو در ۳۴۷ یا ۳۴۸ قم ناگزیر شد که آتن را ترک کند، زیرا در آن زمان احساسات ضد مقدونیه و به ویژه بر ضد فیلیپ در آتن برانگیخته شده بود و ارسسطو به نزدیکی و دوستی با مقدونیه و خاندان سلطنتی آنجا مشهور بود و آتنیان او را حتی از خبرچینان دربار مقدونیه می‌شمردند.

ارسطو پس از بازگشت به آتن، در گردشگاههای لوکین - که در ورزشگاهی در شمال شهر قرار داشت - فعالیت آموزشی خود را آغاز کرد. نام مکتب ارسسطو پرپیاپس^۱ (= گردشگه) - که در عربی مکتب «مشاء» نامیده می‌شود - نیز از آنجا آمده است. محل آموزشگاه ارسسطو در مالکیت او نبود، زیرا چنانکه اشاره شد، ارسسطو در آتن «ساکن بیگانه» به شمار می‌رفت و طبق قانون آتن نمی‌توانست در آنجا ملکی از آن خود داشته باشد. وصف محل مدرسه ارسسطو در وصیت‌نامه شاگرد و جانشینش یثوفراستس^۲ دیده می‌شود (نک: دیوگس، کتاب ۷، فصل ۵۱ به بعد). این مدرسه یک بار در ۲۹۴ قم، و بار دیگر در ۲۰۰ قم، و سرانجام در ۸۷ قم دچار ویرانی شده بود (درباره مکتب مشاء، نک: پاولی، ذیل، VII/899 به بعد، به ویژه 905).

ارسطو ۱۲ سال را در آتن به تدریس، پژوهش و تألیف گذرانید. وی در ۳۲۳ قم بار دیگر آتن

را ترک کرد و به خالکیس رفت. انگیزه رفتن دوباره او از آتن، در منابع اینگونه آمده است که کاهنی به نام اوژین و مرد دیگری به نام دمپلیس، ارسطو را به اهانت به مقدسات دینی متهم کردند و سرود ستایش آمیز ارسطو برای هرمیاس و نیز لوح سنگی برای او در معبد دلفی را بهانه آن قرار دادند (دیوگنس، کتاب ۷، فصل ۵)؛ در زندگی نامه ارسطو از بطلمیوس غریب نیز آمده است که مردی به نام اوژین، ارسطو را به کفر و خودداری از بزرگ داشتن بتها تسبت داد و علت آن کینه‌ای بود که ازوی در دل داشت. ارسطو چون از این ماجرا آگاه شد، آتن را ترک کرد و به شهرش خالکیس رفت؛ زیرا نمی‌خواست که به سرنوشت سفراط و آنچه اهل آتن با او کردند، دچار شود. وی به اختیار خود رفت و کسی از رفتن او جلوگیری نکرد و به وی آزاری نرسانید. ارسطو نیز در برابر این اتهام پوزش نخواست و آنچه در این باره گفته می‌شود، به ارسطو بسته‌اند (بطلمیوس غریب، گ ۱۲ الف؛ قس: این ابی اصیعه، ۱/۵۴).

اما رفتن ارسطو از آتن، این بار نیز در بی رویدادهای سیاسی در آتن بوده است. از ۳۲۵ قم به بعد که آتن در برابر اسکندر تسليم شد، گروههای هوادار مقدونیه با حمایت اسکندر و سرفرامانده او آتنی پائزس، خود را در اینمنی می‌یافتند، اما از سوی دیگر بخش وطن پرست و ضد مقدونیه آتن که از سلطه اسکندر بر خود سخت خشمگین بودند، از آنان کینه و تقرت داشتند.

در آن زمان، پیوندهای شخصی و نیز رسمی ارسطو با فلیپ، اسکندر و سپس آتنی پاترس، در میان آتنیان شناخته شده بود و چنین پیداست که ارسطو پس از بازگشت به آتن در ۳۲۵ قم، از حمایت آتنی پاترس برخوردار بوده است. به علتهای ناشناخته، میان ارسطو و آتنی پاترس دوستی استواری وجود داشته است، چنانکه ارسطو، وی را وصی خود قرار داده بود. بدین سان ارسطو، از سیاستها و کارهای آتنی پاترس، پشتیبانی می‌کرده است. بنابراین، جای شگفتی نیست که آتنیان وطن پرست، در وی دشمن بزرگ خود و نیز عامل سیاستهای مقدونیه را می‌دیدند و ازوی بیزار بودند.

از سوی دیگر، ناگهان خبر رسید که اسکندر در بایبل مرده است (زون ۲۲۳ قم). اسکندر پیش از مرگش، آتنی پاترس را که نماینده وی در مقدونیه و یونان بود، به آسیا فراخوانده بود و بدین سان وی دیگر نمی‌توانست از ارسطو پشتیبانی کند. در گزارش بطلمیوس غریب آمده است که پس از اقدام آتنیان برای بزرگداشت ارسطو، با برپا داشتن ستون سنگی و نوشته ستایش آمیز بر آن از ارسطو، ناگهان مردی از اهالی آتن به نام هیمراپس به مخالفت برخاست و آن ستون سنگی را از جا کند (گ ۱۲ ب). می‌دانیم که این مرد یکی از برجستگان آتن و نیز از اعضای فعال گروه ضد

مقدونیه در آتن، و شاید هم دشمن شخص ارسطو بوده است. وی در اکبر ۳۲۳ قم همراه دیگر رهبران سیاسی ضد مقدونیه، پس از نبرد کرائون^۱ و اشغال آتن از سوی مقدونیان، به فرمان آتنی پاترس اعدام شد. بدین سان، می‌توان آشکارا نتیجه گرفت که وضع سیاسی آتن در تابستان ۳۲۳ قم رفتن ارسطو به خالکیس را تسریع کرده بود. اتهام بی‌دینی و مانند آن از سوی آتنیان وطن‌پرست، بیانه‌ای بیش نبوده است، تا خشم و نفرت خود را در برابر هرآنچه مقدونی است - به ویژه بر ارسطو همچون عامل مظنون سیاسی مقدونیه - آشکار کنند. از سوی دیگر، گفته می‌شود که ارسطو پس از ترک آتن در نامه‌ای به آتنی پاترس شکایت می‌کند که آتن آکنده از خبرچینان، و برای بیگانه‌ای مقدونی [یعنی ارسطو] خطرناک است، زیرا چیزهایی که برای یک شهر وند آتنی مجاز است، برای بیگانه مقدونی مجاز نیست.

سرانجام یک سال پس از ترک آتن و رفتن به خالکیس در جزیره اویا^۲ ارسطو در پایان تابستان یا آغاز پاییز ۳۲۲ قم، بر اثر بیماری که مدت‌ها دچار آن بود، درگذشت. گفته می‌شود که اهالی شهر استاگیرا، زادگاه ارسطو، جسد او را از خالکیس به جایی که به گفته بطلمیوس غریب «ارسطو طالیسی» نامیده می‌شود، منتقل کردند و در کارهای بزرگ و آنچه علت اندوه ایشان می‌شد، در آنجا گرد می‌آمدند و به مشورت می‌پرداختند، زیرا ارسطو کسی بود که برای استاگیرا قانونهایی نهاده بود (گ ۱۲ الف). برای آگاهی از زندگی و سرگذشت ارسطو، افزون بر آنچه در متن مقاله آمده است، می‌توان به پژوهش مهم کروست با عنوان «ارسطو، برتوی تازه بر زندگی و برخی از آثار گمته او»^۳، به ویژه ج ۱-۱۲ و همچنین کتاب دورینگ «ارسطو در سنت...»^۴ (نک: مأخذ) مراجعه کرد.

بخش دوم - نوشته‌های ارسطو و سرنوشت آنها

ارسطو بی‌گمان نویسنده‌ای بسیار پرکار بوده است. دانش فرهنگ نامه‌ای او شگفت‌انگیز است. وی در زمینه همه دانشها اندیشیده و نوشته است، چنانکه در برخی از دانشها، می‌توان او را بنیان‌گذار آنها، و نیز بنیان‌گذار روش علمی پرداختن به آنها دانست. از سوی دیگر نوشته‌های

۱- Krannon

2- Euboia

3- Chroust, A. H., *Aristotle, New Light on his Life and on some of his lost Works*, London, 1973.

4- Aristotle...

ارسطو سرنوشت ویژه‌ای داشته است. ارسطو برخی از نوشته‌هایش را خود برای علوم خوانندگان بیرون از حلقه شاگردانش در لوکین تنظیم و تدوین کرده، و انتشار داده بود. این دسته نوشته‌هایی بوده است که از لحاظ ادبی و شیوه نگارش، از سوی خود ارسطو ویراستاری شده، و شامل چند دیالوگ (مُحاوره) و رساله بوده است که ارسطو آنها را «نوشته‌های بیرونی^۱» می‌نامیده است. از این نوشته‌ها اکنون جز باره‌هایی که مؤلفان بعدی در آثار خود نقل کرده‌اند، چیزی بر جای نمانده است. دسته دیگر از نوشته‌های ارسطو، انبوهی از یادداشت‌ها، طرحها و مواد گوناگون پژوهشی بوده که ارسطو آنها را برای تدریس تهیه می‌کرده است و «نوشته‌های شنیدنی^۲» نامیده می‌شده، و به شکل ویراسته شده برای علوم خوانندگان بوده است. گاه ارسطو خود برخی از آنها را به دست نسخه‌نویسان می‌داده است که رونوشت‌هایی از آنها تهیه کنند، یا شاگردانش خود از آنها نسخه بر می‌داشته‌اند. این نوشته‌ها یا در کتابخانه لوکین نگهداری می‌شده، یا نزد شاگردان باقی می‌مانده، و به هیچ روی در اختیار کتاب‌فروشان و در دسترس همگان قرار نداده است. پیشتر این نوشته‌ها تخصصی بوده، و خصلت ادبی و زیبانيویسی نداده است. شیوه نگارش ارسطو در این آثار غالباً خشک و موجز است، چنانکه گاه فهمیدن مطالب آنها دشوار می‌نماید؛ از اینجاست که در زمانهای بعد، شرحها و تفسیرهای متعدد بر نوشته‌های ارسطو نوشته می‌شود؛ اما او در برخی دیگر از نوشته‌هایش دارای نثر علمی روشن است (مثلًا در فیزیک، کتابهای III-VI، فصلهای ۱-۱۹، متأفیزیک، کتاب XII، «اخلاق نیکوماخص^۳»، کتاب III).

پس از مرگ ارسطو، شاگرد برجسته‌ی شورفاراستس (حو ۲۸۶ - ۲۷۰ قم) جانشین وی، و سرپرست لوکین شد. او نیز وصیت کرده بود که پس از مرگش همه کتابخانه‌اش به نیلوس^۴ - که از شاگردان خود او و ارسطو بود - سپرده شود و به احتمال زیاد او را پس از خود نامزد سرپرستی مکتب «مشاء» کرده بود، اما پس از مرگش، شاگرد برجسته‌ی او و ارسطو، استراتون^۵، سرپرست لوکین شد (از ۲۶۸ تا ۲۸۶ قم). بدین سان نیلوس احتمالاً به علت نومیدی و سرخوردگی آتن را ترک کرد و به زادگاهش اسکپسیس بازگشت و کتابهای شورفاراستس را - که نوشته‌های ارسطو نیز در میان آنها بود - همراه خود به آنجا برداشت. گفته می‌شود که خود او بخشی از کتابخانه‌اش را به فرمانروایی

1- exöterikoilogoi 2- akroamatikoi logoi

3- Ethica Nicomachea.

4- Neleus

5- Stratōn

مصر پтолوایوس فیلادلفوس^۱ (۲۸۳-۲۴۶ قم) فروخته، اما نوشته‌های آموزشی ارسطو را نزد خود نگهداشته بود. پس از آن، سرنوشت نوشته‌های ارسطو را در دو گزارش می‌باییم: گزارش نخست از مورخ و جغرافی دان مشهور استراین (۶۴ قم - ح ۷) است. در آنجا گفته می‌شود که نلئوس کتابخانه ثوفراستس را - که شامل نوشته‌های ارسطو نیز بود - با خود به شهر زادگاهش اسکپسیس برد و آنها را برای وارثان خود باقی گذارد. اینان که افرادی عامی بودند، آنها را در جایی انبار کردند. پس از آنکه پادشاهان پرگامن - که شهر اسکپسیس نیز در قلمرو ایشان بود - برای تأسیس کتابخانه خود به جست و جوی آنها برخاستند، وارثان نلئوس کتابها را در حفراهی پنهان کردند. مدتها گذشت تا اولاد ایشان کتابخانه ارسطو و ثوفراستس را که از رطوبت و حشرات بچشم بود، به مردی به نام آپلیگن به بهای گراف فروختند. وی که بیشتر مردی کتاب دوست آسب دیده بود، به مردی به نام آپلیگن به بهای گراف فروختند. بود، تا فیلسوف، نسخه‌هایی از آنها تهیه کرد و جاهای خالی را خودش نادرست پر کرد و کتابها را بود، تا فیلسوف، نسخه‌هایی از آنها تهیه کرد و جاهای خالی را خودش نادرست پر کرد و کتابها را پرسنل همان منظر ساخت. سپس هنگامی که سولا (فرمانروای روم) آتن را تسخیر کرد (۸۶م) پرسنل غلط و اشتباه منتشر ساخت. سپس هنگامی که سولا (فرمانروای روم) آتن را تسخیر کرد (۸۶م) کتابخانه آپلیگن را به روم منتقل ساخت و در آنجا تواریث نحوی^۲ که از مشتاقان ارسطو بود، آن کتابها را با دلچسپی از کتابدار به دست آورد (استراین، کتاب XIII، فصل ۵۴).

گزارش دوم از پلوتارک است. در آنجا نیز آمده است که سولا، کتابخانه آپلیگن را که بیشتر رساله‌های ارسطو و ثوفراستس در آن یافت می‌شد و در آن زمان برای عامه ناشناخته بود، در اختیار گرفت. آنگاه پس از انتقال آنها به روم، تورانین نحوی، بیشتر آنها را تنظیم کرد و سپس نسخه‌هایی را در اختیار آندرنیکس ردمی نهاد و وی آنها را انتشار داد و نیز فهرستی از آنها را که اکنون رایج است، تهیه کرد (پلوتارک، ج IV، فصل ۲۶؛ درباره آپلیگن و تورانین و ارزیابی گزارش‌های استراین و پلوتارک، نک: مژو ۴۴-۳۳-۳۱، I/29).

آندرنیکس ردمی با تدوین نوشته‌های ارسطو، دوران نوینی از ارسطوگرایی و پژوهش درباره آثار او را آغاز کرد. درباره این شخصیت - که در منابع عربی نیاز از وی نام برده می‌شود - و فعالیت مهم وی در تنظیم و ویراستاری آثار ارسطو، در میان پژوهشگران عقاید و نظریات مختلفی یافت می‌شود؛ حتی درباره زمان زندگی و محل فعالیت وی نیز آگاهی دقیق در دست نیست. آیا وی در آتن فعالیت داشته است یا در رم؟ بعضی از پژوهشگران فعالیت وی را در نیمه نخست سده ۱ قم در آتن می‌دانند؛ بعضی دیگر برآند که وی بسی دیرتر، میان سالهای ۴۰-۲۰ م در رم فعالیت داشته

است، چنانکه در گزارش پلوتارک دیدیم، تورانین آثار ارسطو را در اختیار آندرنیکس نهاده بود؛ بنابراین وی همزمان با تورانین در رم به سر می‌برده است. تورانین در سنین بالای عمر در ۲۶ م درگذشته بود. از سوی دیگر گفته می‌شود که آندرنیکس دهمین یا یازدهمین جانشین ارسطو در مکتب مشاء در آتن بوده است (یعنی تقریباً میان سالهای ۴۶-۱۲۵ قم). بعضی دیگر از پژوهشگران، زمان زندگی او را میان سالهای ۴۷-۷۸ قم می‌دانند. بنابر پژوهشهاي پل مرو، وی میان سالهای ۷۸-۸۰ قم سرپرست مکتب مشاء در آتن بوده است. بدینسان، می‌توان نتیجه گرفت که وی پیش از این تاریخ در رم یا آتن نوشه‌های آموزشی ارسطو را تدوین و منتشر کده بوده است (درباره او و شیوه کارش در تدوین و انتشار نوشه‌های ارسطو و شرح برخی از آنها، نک: مرو، ۹۴-۹۷-۱۴۱).^(۱)

در اینجا باید اشاره کرد که آنچه درباره سرنوشت آثار ارسطو پس از مرگ وی، در گزارشها آمده است - حتی اگر آنها را درست و موثق هم بدانیم - دلیل بر آن نیست که نوشه‌های ارسطو، یکباره ناپدید، و پس از نزدیک به دو سده دوباره کشف شده باشد. در میان شاگردان مکتب ارسطو، بیشتر زندگی خود را در شهر زادگاهش رُدس گذرانیده، و در آنجا شاخه‌ای از مکتب ارسطویی را بربا کرده بوده است. از این رو، نمی‌توان به آسانی تصور کرد که مجموعه‌ای از نوشه‌های ارسطو در اختیار او، یا دیگر شاگردان ارسطو نبوده است. از سوی دیگر، کاملاً محتمل است که نسخه‌های دیگری از آثار ارسطو نزد دیگران، از جمله فیلسوفان بعدی مانند اپیکور و رواقیان یافت می‌شده است و ایشان از راه آنها با اندیشه‌های فلسفی ارسطو کاملاً آشنا بوده‌اند. آنچه اکنون از نوشه‌های ارسطو و فهرست آنها در دست است، یکی فهرستی است که دیوگنس لائزپوس، در کتاب خود گردآورده، دیگری فهرست هسوخیوس است که در سده عム در اسکندریه فراهم آمده بوده، و سرانجام فهرست بطلمیوس غریب است که در منابع عربی یافت می‌شود. چنانکه اشاره شد، بطلمیوس غریب در گزارش خود، به نقل از آندرنیکس ردی، به هزار نوشتۀ ارسطو اشاره می‌کند (گ ۱۱ الف)، اما خود وی در فهرستش از ۱۰۱ نوشته نام می‌برد (گ ۱۴ ب - ۱۸ الف) که بیشتر آنها در تاریخ الحکماء فقط و عيون الانباء ابن ابی اصیعه با افزوده‌های نقل شده است.

اما فهرست نوشه‌های ارسطو که در دوران هلنیسم پایه آشنایی با فلسفه او به شمار می‌رفته، دارای دو بخش بوده است: بخش نخست شامل ۱۹ نوشته و عنوان که منحصرأ به شکل دیالوگ بوده، و اکنون، جز پاره‌هایی از آنها همه از میان رفته است. بخش دوم ۱۲۴ عنوان را در بر می‌گرفته،

و شامل مهم ترین نوشته های آموزشی ارسطو بوده است. در کنار اینها در طی دورانها نوشته هایی از سوی مؤلفان دیگر بر ساخته و به ارسطو منسوب شده بود (برای بررسی فهرستهای آثار ارسطو، نک: مرو، «فهرستهای کهن آثار ارسطو»^۱).

در سده ۱۹ م، پژوهشگر نامدار آلمانی بکر^۲ آثار ارسطو را در سالهای ۱۸۳۱ تا ۱۸۷۰ م تنظیم و ویراستاری کرد که از سوی آکادمی سلطنتی پروس منتشر شد^۳. این مجموعه متن معتبر نوشته های ارسطو به شمار می رود، و از آن زمان تاکنون، شماره گذاری ستونها و سطرهای آن، تنها مرجع نقل نویسنده گان و پژوهشگران درباره ارسطو و آثار اوست. جلد ۱ و ۲ آن شامل متن آثار ارسطو، جلد ۳ ترجمه های لاتینی آنها در دوران رنسانس، جلد ۴ حواشی بر آنها و جلد ۵ پاره های بازمانده از آثار ارسطوست. مجموعه ویراسته بکر، شامل ۱۰۶ رساله یا مقاله است که در حدود ۲۵۰۰ سوتون، ۸۷۵۰۰ سطر و ۸۷۵ هزار کلمه را دربر می گیرد. چاپ اُفت آنها نیز در ۱۹۶۰ م منتشر شده است. پژوهشگر دیگر آلمانی بونیتس در ۱۸۷۰ م «فهرست ارسطویی»^۴ را که شامل فهرست علمی واژه ها و اصطلاحات ارسطویی بود، منتشر کرد. همه آثار ارسطو، به زبانهای معتبر اروپایی نیز ترجمه شده است.

در اینجا فهرست آثار ارسطو را براساس مجموعه بکر می آوریم (همراه با عنوانین لاتینی در پانویس): ۱. مقولات^۵; ۲. پری هرمنیاس^۶ (کتاب «العبارة»); ۲. «تحلیلهای نخستین یا پیشین»^۷، شامل ۲ کتاب؛ ۴. «تحلیلهای پسین یا دومین»^۸، درباره برهان، شامل ۲ کتاب؛ ۵. توبیکا^۹، یا کتاب جدل و استدلالهای دیالکتیکی، در ۸ کتاب؛ ۶. «رد بر سفسطه گران»^{۱۰}، یک کتاب در ۳۴ فصل؛ ۷. الطیعة، یا سماع طبیعی، فیزیک^{۱۱}، درباره طبیعت؛ ۸. فی السماء، یا «درباره آسمان»^{۱۲}، در ۴ کتاب؛ ۹. «درباره پیدایش و تباہی»^{۱۳} (کون و فساد). در ۲ کتاب؛ ۱۰. الآثار العلوية^{۱۴}، درباره پدیده های جتوی؛ ۱۱. «درباره روان»^{۱۵} (نفس)، در ۳ کتاب؛ ۱۲. پارواناتورالیا^{۱۶} (طبیعت کوچک)، که

1- *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain, 1951. 2- Immanuel Bekker

3- *Aristotelis Opera*, ed. Immanuel Bekker, Berlin.

4- Bonitz, H., *Indes Aristotelicus*, Berlin.

5- *Categoriae*.

6- *Perihermeneias*. 7- *Analyтика priora*.

8- *Analyтика posteriora*.

9- *Topica*.

10- *Sophistici elenchi*.

11- *Physica*.

12- *De Caelo*.

13- *De generatione et corruptione*.

14- *Meteorologica*.

15- *De Anima*.

16- *Parva naturalia*.

شامل این نوشته‌هایست: درباره حس و محسوس، درباره حافظه و یادآوری، درباره خواب و بیداری، درباره رؤیاها، درباره پیشگویی از رؤیا، درباره درازی و کوتاهی زندگی، درباره تنفس، درباره زندگی و مرگ؛^{۱۳} «تاریخ جانوران»^۱، در ۱۰ کتاب؛^{۱۴} «درباره اجزاء جانوران»^۲، در ۴ کتاب؛^{۱۵} «درباره پیدایش جانوران»^۳، در ۵ کتاب؛^{۱۶} «درباره راه رفتن جانوران»^۴؛^{۱۷} «درباره حرکت جانوران»^۵؛^{۱۸} «اخلاق بزرگ»^۶، این نوشته پس از ثوفراستس پدید آمده، و در آن آموزش‌های اخلاقی ارسطو پایه فرار گرفته است؛^{۱۹} «اخلاق نیک‌گام‌خس»^۷، در ۱۰ کتاب؛^{۲۰} «اخلاق او دمُس»^۸، در ۸ کتاب؛^{۲۱} سیاست^۹، در ۸ کتاب؛^{۲۲} «ستخوری»، یا خطابه^{۱۰}، در ۳ کتاب؛^{۲۳} شعر^{۱۱}، در ۲۶ فصل، ناتمام؛^{۲۴} «درباره فضایل و رذائل»^{۱۲}؛^{۲۵} متافیزیک^{۱۳}، یا مابعدالطبيعه، در ۱۳ کتاب (با آلفای کوجک ۱۴ کتاب).

افزون بر اینها، ارسطو مجموعه‌ای درباره ۱۵۸ قانون اساسی دولت شهرهای یونان گردآورده بود که همه از میان رفته، و تنها بخش مربوط به جمهوری آتن، در ۱۸۹۰ م، در لندن یافت شده است و اکنون با عنوان «قانون اساسی آتن» منتشر شده، و در دست است. پاره‌های بازمانده از دیالوگهای ارسطو نیز از سوی دو پژوهشگر و ارسطوشناس معاصر گردآوری، ویراستاری و منتشر شده است: ۱. راس^{۱۴}، «گزیده پاره‌هایی از ارسطو»، آکسفورد، ۱۹۵۵ م، ترجمه انگلیسی از همو، آکسفورد، ۱۹۵۲ و ۱۹۶۷ م؛^۲ ۲. والتیر^{۱۵}، «پاره‌هایی از دیالوگهای ارسطو». همچنین در مجموعه آثار ارسطو از بکر، نوشته‌هایی آمده است که از ارسطو نیست، ولی در فهرستهای پیشینیان یافت می‌شود که ما از آوردن آنها چشم می‌پوشیم.

- | | |
|---|--|
| 1- <i>Historia animalium.</i> | 2- <i>De partibus animalium.</i> |
| 3- <i>De generatione animalium.</i> | 4- <i>De incessu animalium.</i> |
| 5- <i>de motu animalium.</i> | 6- <i>magna moralia.</i> |
| 7- <i>Ethica Nicomachea.</i> | 8- <i>Ethica Eudemica.</i> |
| 9- <i>Politica.</i> | 10- <i>Rhetorica.</i> |
| 11- <i>Poetica.</i> | 12- <i>De virtutibus et vitiis.</i> |
| 13- <i>Metaphysica.</i> | 14- Ross, D. W., <i>Aristotelis fragmenta selecta.</i> |
| 15- Walzer, R., <i>Aristotelis dialogorum fragmena</i> , Firenze, 1934, 1962. | |

بخش سوم - طرحی از جهان‌بینی فلسفی ارسطو

در آغاز باید به این نکته اشاره کنیم که چهره‌ای که تاریخ فلسفه پیش از دو هزار سال از ارسطو ساخته بود، چهره‌ای بود منجمد و بی‌جنیش. این تصویر در طی قرنها، یعنی از دوران باستان به بعد و نیز در طی سده‌های میانه میلادی، بر پایه این تصور پدید آمده بود که فلسفه ارسطوی از همان آغاز، یک نظام فکر است، منسجم و یکپارچه را تشکیل می‌داده است، همانند زنجیری که حلقه‌های آن به نحوی یکسان و یک اندازه و به دست سازنده آن، یکبار و برای همیشه کنار هم نهاده، و به آیندگان سپرده شده است. علت این رویکرد نادرست به آثار ارسطو، این پندار بوده است که گویی وی از همان زمانی که در آکادمیای افلاطون به سر می‌برده، همانگونه می‌اندیشیده است که پس از بنیان‌گذاری مکتب ویژه خود در لوکین، و نیز تا پایان زندگیش. در این مسیر گویی هیچ‌گونه تحول فکری، دگرگونی، بازاندیشی و بازنگری به نوشته‌های پیشین خود نداشته است. آشکار است که چنین برداشتی از هر پدیده - چه طبیعی، چه انسانی - ناشی از نادیده انگاشتن اصل قانونمند دگرگونی، گسترش و تکامل است. بدین‌سان، از آغاز - چه در میان جانشینان و شاگردان بلافضل ارسطو، چه در طی قرنها از سوی پیروان فلسفه ارسطوی - این پرسش - جز بسیار اندک و تنها درباره برخی مسائل - به میان نیامده بود که آیا در میان آثار بازمانده ارسطو، می‌توان نشانه‌هایی از دگرگونی و گسترشی تدریجی در مسیر فکر فلسفی وی یافت، یا نه؟ ارسطو، «علم اول^۱»، «فلیسوف مطلق» و «معیار حقیقت» به شمار می‌رفت، حتی در اصطلاح اسکولاستیکی سده‌های میانه، «حقیقت ارسطویی^۲» حقیقت مطلق پنداشته می‌شد.

از سوی دیگر، به ویژه در میان فیلسوفان نوافلسطونی و شارحان نوافلسطونی آثار ارسطو، این گرایش پدید آمده بود که در مسائل بنیادی، میان نظام فلسفی افلاطون و نظام فلسفی ارسطو، چندان اختلافی وجود ندارد. این گرایش به دورانهای بعدی متقل شد و در میان فیلسوفان اسلامی نیز راه یافت، چنانکه فارابی برجسته ترین نماینده این گرایش بوده است. بر روی هم، برداشت بنیادی از فلسفه ارسطوی این بود که پدید آورنده آن را موجودی تاریخی به شمار نمی‌آوردند که در مرحله‌ای معین از تاریخ فکر فلسفی یونان و در اوضاع و احوال تاریخی - اجتماعی معین پدید آمده، و در آن اوضاع و احوال و در زیر تأثیر بسیاری عوامل گوناگون - چه درونی، چه بیرونی - و در فضای اندیشه‌ای سیاسی - اجتماعی پرتفصاد مرحله‌ای از تاریخ یونان پرورش یافته، و

بنوی فلسفی خود را اندک شکل داده است.

اما از دهه‌های نخست قرن کنونی، اندک اندک رویکردی نوین جانشین آن رویکرد نادرست سنتی می‌شد. سیمای ارسطو و فلسفه او از شکل یک تندیس مرمرین بیرون می‌آمد و به شکل چهره انسانی و تاریخی ارزشنهای دگرگون می‌گردید. برای نخستین بار پژوهشگر انگلیسی کیس^۱، در مقاله بلندی درباره ارسطو، در دائرۀ المعرف برتایانیکا (II/501 به بعد) توجه محققان را به تحول و گسترش تدریجی در اندیشه فلسفی ارسطو جلب کرد. وی با اشاره به نخستین نوشه‌های ارسطو (یعنی دیالوگها)، به این نتیجه می‌رسد که ارسطو، اندک اندک، از افلاطون و کلیات مهم دیالوگی (محاوره‌ای) دور، و به دقت علمی و نوشه‌های آموزشی نزدیک می‌شود. از لحاظ موضوع نیز ارسطو، حتی در نخستین نوشه‌هایش، گرایشی دارد که عرصه پژوهش فلسفی را گسترش دهد، چنانکه نه تنها متافیزیک و سیاست را دربرمی‌گیرد، بلکه وی سخنوری و شعر را نیز - برخلاف افلاطون - ترغیب می‌کند. از سوی دیگر، نخستین نوشه‌های ارسطو نشانگر آن است که وی در اعتقاد و اندیشه خود از جهاتی با استادش افلاطون موافق است و از جهاتی مخالف.

اما ارسطوشناسی نوین این تحول بنیادی در رویکرد به ارسطو را مدیون پژوهش‌های دانشمند بزرگ آلمانی ورنریگر^۲ (د ۱۹۶۰ م) است. وی نخست در ۱۹۱۲ م پژوهش‌های ژرفکاوانه خود را درباره کتاب متافیزیک یا مابعد الطیعة ارسطو، با عنوان «مطالعات درباره تاریخ پیدایش متافیزیک ارسطو»^۳ منتشر کرد. این کتاب، پس از انتشار در میان متخصصان و ارسطوشناسان طوفانی برانگیخت، یک‌دامتۀ تأثیر این پژوهش را ۱۱ سال پس از آن، با نوشه‌های دیگری گسترده‌تر کرد. وی بنیادی ترین کتاب روش ارسطوشناسی معاصر را در ۱۹۲۳ م با عنوان «ارسطو، بنیادگذاری تاریخ گسترش اندیشه او» منتشر کرد. این کتاب زمینه کامل‌نوینی در ارسطوشناسی پدید آورد. از آن زمان به بعد موضع گیریهای موافق و مخالف در میان ارسطوشناسان معاصر در برابر روش، نظریات و نتیجه گیریهای او آشکار شده است. با وجود این، آن کتاب چنان جای خود را در زمینه ارسطوشناسی استوار کرده که می‌توان گفت ارسطوشناسی نوین با آن کتاب و به وسیله نویسنده آن پایه گذاری شده است. برداشت بنیادی یک‌در آن کتاب این است که ما باید نوشه‌های را که اکنون به نام «مجموعه آثار ارسطوی» پیش‌رو داریم - دست کم در خطوط اساسی و اصلی آن - همچون

1- T. Case

2- Werner Jeager

3- *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlin.

آینه گسترش تکاملی ممتد، گوناگون و جایه‌جا آشته و متضادی در مسیر تاریخی پیدایش تفکر فلسفی خود ارسطو به شمار آوریم و در هرگونه پژوهش و حتی مطالعه آثار ارسطو، این گسترش متکامل و پرپیچ و خم را در تفکر فلسفی او، در نظر داشته باشیم.

اکنون در این باره به هیچ روی نمی‌توان شک کرد که ارسطو در تفکر، رویکرد و کلاً در نظام فلسفی خود مسیری از گسترش و تکامل را پیموده بوده است. نخست، افلاطونی سرخخت و متعهد و درست باور (ارتکس) بوده که بهویژه از نظریه افلاطون درباره ایده‌ها یا مُلْک و اصول فلسفیّة اخلاق و سیاست وی هوداری می‌کرده است. سپس، اندک اندک، از او دور می‌شده، و به اندیشه‌ها و نظریات و اصول ویژه خود شکل می‌داده است. وی در مسیر تاریخی و تکامل تدریجی تفکر خود، از یک افلاطونی معتقد، به یک سازمان دهنده دانش‌های طبیعی، و پژوهشگر ژرفکاو، و طبیعت‌شناس تجربه‌گرا و برجسته متحول شده است.

در بررسی همه سویه درباره پیوند اندیشه فلسفی ارسطو با فلسفه افلاطون می‌توان گفت که وی پس از گذراندن چند سالی در آکادمیا، اندک اندک از اختلاف میان بینش فلسفی خود با برخی از اصول فلسفه افلاطون آگاه می‌شد. این نظر که ارسطو تا هنگام مرگ افلاطون به شیوه وی می‌اندیشیده، و نظریه مثل رائیز پذیرفته بوده، بی‌پایه است. وی در نخستین نوشته‌های خود - و بیش از همه در توپیکا - تضاد خود با افلاطون را نشان می‌دهد. ارسطو در این نوشته نظریه ایده‌ها را نفی می‌کند و نظریه «مفهومات» خود و به ویژه نظریه اوپیا^۱ (جوهر) را شکل می‌بخشد. در پنهان رویدادهای طبیعت، قانونمندی را جانشین عامل پیش‌بینی ناپذیر افلاطون می‌کند و نظریه مهم خود را درباره «غایت^۲» که انگیزه همه جریانهای هستی در رویدادهای آن است، به میان می‌آورد. نیکی (خیر) که نزد افلاطون مفهومی مطلق بود، نزد ارسطو نسبی و تاریخی می‌شود. خیر آن است که انسانهای اخلاقاً ارجمند آن را در شرایط مشخص بر می‌گزینند.

اینها و موضوعهای دیگر، نشانگر آن است که ارسطوی جوان موضع‌گیری مخالفی با افلاطون داشته است. اما این بدان معنایست که وی مواد اندیشه‌ای و حتی ساختارهای تفکری را از افلاطون پذیرفته، و آنها را با بینش فلسفی خود درنیامیخته باشد. هرچه برسن و تجربه‌های عقلی وی می‌گذشت، اطمینان به درستی اندیشه‌هایش فروتنی می‌گرفت و درباره نظریات و اندیشه‌های دیگران منصفانه‌تر داوری می‌کرد. وی به خوبی از این امر آگاه بود که فلسفه او مکمل اندیشه‌های

فلسفی گذشته یونانی است و بر وامداری خود به آنچه پیشینیان گفته‌اند، تأکید می‌کرد.

ارسطو در دوران پختگی اندیشه‌اش به عظمت افلاطون اعتراف می‌کند، اما این اعتراف وی را از آن باز نمی‌دارد که دوست داشتن «حقیقت» را بر پیوندهای دوستانه با دیگران برتری دهد. وی در یک جا به پژوهش درباره نیکی یا خیر کلی از دیدگاه افلاطونی می‌پردازد و می‌کوشد که دشواریهای این نظریه را برسی کند و سپس می‌افزاید که این کار در دنایی است، زیرا آن کسان دوستان ما بودند، که [نظیریه] ایده‌ها را به میان آوردن؛ اما بی‌شک بهتر و حتی لازم است که ما برای نجات حقیقت، به ویژه از آن روکه فیلسوفیم، هرجچه را به آن دلبتگی شخصی داریم، کنار بگذاریم. هر دو برای ما عزیزند، اما وظیفه ماست که حقیقت را ترجیح دهیم («اخلاق نیکوماکس»، کتاب ۳، فصل ۶، گ 1096a، سطرهای 17-11).

بر روی هم پیوند ارسطو با افلاطون را، نمی‌توان مشخصاً تعیین کرد، اما می‌توان گفت که تقریباً همه آنچه در نوشته‌های افلاطون آمده، همیشه در اندیشه ارسطو حضور داشته است. در نخستین نوشته‌های وی، به ویژه دیالوگ‌هایش تأثیر زبان و اصطلاحات افلاطون آشکار است، هرچند نمی‌توان گفت که ارسطو، حتی در آنها به شیوه افلاطون می‌اندیشیده است. اما از سوی دیگر، فلسفه ارسطو در درگیری پیوسته با افلاطون شکل گرفته، و گسترش یافته است. در همه نوشته‌های ارسطو می‌توان تأثیر نیرومند افلاطون را بر تفکر وی یافت؛ حتی آن بخش‌هایی از فلسفه او که می‌توان آنها را به ویژه ارسطویی دانست، با میراث معنوی افلاطون درآمیختگی جدایی ناپذیر نشان می‌دهد.

کوشش ارسطو این بوده است که فلسفه افلاطونی را از دیدگاه خود از عناصر غیرعقلانی آزاد کند و با دادن ابعادی نوین به جهان‌بینی افلاطون آن را کامل سازد. ارسطو، به ویژه نظریه افلاطونی مثل راعنصری نالازم و حتی مزاحم می‌شمارد و آن را همواره با استدلالهای متعدد رد می‌کند. در یک جا از تحکیر واستهزای آن نیز با ک ندارد و می‌گوید «با ایده‌ها بدرود باید کرد، زیرا جیرجیر پرنده‌گان است [یعنی وزاجی است]» («تحلیلهای دومین»، کتاب I، فصل 22، گ 83a، سطر 34).

ما در اینجا می‌کوشیم که طرحی کوتاه، اما همه سویه از جهان‌بینی فلسفی ارسطو عرضه کنیم. فیلسوف بزرگ آلمانی هگل (۱۷۷۰-۱۸۳۱م)، در درسهای تاریخ فلسفه خود، درباره ارسطو گفته است: اگر فلسفه جدی گرفته می‌شد، آنگاه هیچ چیز شایسته ترا از این نمی‌بود که درباره ارسطو سخن رانده شود.

تقسیم‌بندی فلسفه و روش ارسطو: آنچه درباره تقسیم‌بندی زمینه‌ها و مسائل فلسفه از دیدگاه ارسطو می‌دانیم، هیچ یک دقیقاً به خود وی باز نمی‌گردد. در نوشته‌های خود او اشاره به یک

تقسیم‌بندی مشخص و قطعی را که پایهٔ پژوهش فلسفی ارسطو باشد، نمی‌توان یافت. وی در یک جا مختصراً اشاره می‌کند که مسائل و قضایای فلسفی را می‌توان در ۳ گروه جای داد: اخلاقیات، طبیعت‌يات و منطقیات (توبیکا، کتاب I، فصل 14، گ 105b، سطر 19). اما این تقسیم‌بندی را خود او نیز موقتی می‌داند.

از سوی دیگر، در مکتب مشاء و سپس نزد مفسران و شارحان آثار ارسطو، به ویژه نزد نوافلاطونیان یک تقسیم‌بندی اساسی برای دانش‌های فلسفی به میان می‌آید که اصل آن به خود ارسطو بازگردانده می‌شود. از این دیدگاه، ارسطو دانش‌های فلسفی را به دو دستهٔ اصلی تقسیم می‌کند: نظری و عملی. فلسفهٔ نظری نیز به نوبهٔ خود به ۳ بخش تقسیم می‌شود: فیزیک (شناخت طبیعت)، ریاضیات و خداشناسی که همچنین فلسفهٔ نخستین یا مابعد‌الطبیعه نامیده می‌شود. فلسفهٔ عملی نیز شامل اخلاق، تدبیر منزل (اقتصاد) و سیاست می‌شود. اشاره‌های خود ارسطو در نوشته‌هایش نیز آن دسته‌بندی دوگانه اساسی را تأیید می‌کند. در جایی می‌گوید: فلسفه به درستی شناخت حقیقت نامیده شده است؛ هدف شناخت نظری، حقیقت است و از آن شناخت عملی، کنیش (متافیزیک، کتاب II، فصل 1، گ 993b، سطر 19، فصل: ترجمه فارسی، ۴۸). فلسفهٔ عملی نزد ارسطو دوگونه است: یکی آفرینش یا پدیدآوردن و ساختن^۱، و دیگری عمل یا کنش^۲ که از این میان، نخستین با استعداد و توان هنری - فنی، و دیگری با خواست یا اراده پیوسته است (همان، کتاب VI، فصل 1، گ 1025b، سطر 22، نیز ترجمه، ص ۱۹۴).

برای بررسی فلسفهٔ ارسطو، نخست باید از روش اندیشیدن او آغاز کرد. فلسفهٔ ارسطو را می‌توان نتیجهٔ و شکل کامل شدهٔ همهٔ نظریات و اندیشه‌های فلسفی یونان از آغاز تا دوران او دانست. یکی از مهم‌ترین دست‌آوردهای فلسفی ارسطو معارضه او با فلسفهٔ افلاطون، و رهانیدن نظرکر و پژوهش فلسفی از چارچوب دیالوگی و شاعرانه - عرفانی او است. در فلسفهٔ ارسطو همیشه و یش از هر چیز بازگشت به واقعیت و رویکرد به پدیده‌های عینی جهان پیرامونی و موجودات محسوس به چشم می‌خورد. شعار همیشگی او «پرستاری پدیده‌ها»^۳ است. این برجسته‌ترین ویژگی روش اندیشهٔ فلسفی اوست. ارسطو با کوشش پیگیر و در جریان گسترش تدریجی تفکر کش توانست خود را از زیر بار سنگین جهان‌بینی افلاطون آزاد کند، در حالی که هسته‌های عقلانی و درست نظریات سقراطی و افلاطونی را کشف می‌کرد و نگه می‌داشت. افلاطون منحصراً به کلیات و

مفاهیم اندیشه‌ای دلستگی داشت و چندان علاقه‌ای به پرداختن به جزئیات، یعنی پدیده‌های عینی جهان محسوس نشان نمی‌داد. معرفت واقعی برای او شناخت جهان ایده‌ها یا مثل بود؛ جهان پدیده‌ها برای او در برابر جهان ایده‌ها ناچیز و بی‌اهمیت می‌نمود؛ جهان پیدایش، شدن (صبرورت) و دگرگونی برای افلاطون کشش و فربیندگی نداشت و جهانی فرعی و منفی و جهان فقدان و حرمان بود. اسطوره دست برخلاف افلاطون برای محسوسات و نیز تجربه حسی وظیفه و نقشی مثبت و عمده قائل بود. البته از دیدگاه او نیز هدف معرفت، شناخت کلیات یعنی شناخت ماهیت کلی چیزهای است، اما باید پدیده‌ها را آنگونه که مصارنه و بهب نحوی تردید ناپذیر، از راه حواس، به ما نشان داده می‌شوند، شناخت («درباره آسمان»، کتاب III، فصل 6، گ 306a سطر 16). و در این راه هیچ چیز، حتی بی‌اهمیت ترین چیزها را نباید ناچیز شمرد؛ زیرا در اینها نیز ذخیره‌های پایان‌ناپذیر شناخت وجود دارند («درباره اجزای جانوران»، کتاب I، فصل 6، گ 645a سطر 5).

بدین‌سان، باید روش و قواعد پژوهش در هر یک از زمینه‌های شناخت عملی، جست و جو شود، هر زمینه‌پژوهش دارای میزان دقت ویژه خود است و میزان این دقت به طبیعت و ساختار موضوع پژوهش بستگی دارد. کسی که جویای فلسفه و شناخت است، هرچند تواند به علت واقعی هر چیز دست یابد، باید بکوشد که پذیرفتی ترین و در دسترس ترین راه حل هر مسئله‌ای را بیابد. اما برای این کار، از دیدگاه اسطو انسان باید دارای موهبت و استعداد ویژه‌ای باشد و به تعبیر خود او، برای شناخت و فهم فلسفی، با هم دیدن دو اصل نهاده شده و تمیز هریک از آن دو، افزار کوچکی نیست؛ برای این کار انسان باید نیک سرشت باشد. آنچه باقی می‌ماند، همانا انتخاب درست یکی از آن دو است. نیک سرشتی در حقیقت توانا بودن است در گزیندن آنچه راست است و گریختن از آنچه دروغ است. کسانی که چنین سرشنث شده‌اند، توان چنین کاری را دارند، زیرا درباره آنچه به ایشان عرضه می‌شود، با احساس مهر، یا نقرت، به درستی داوری می‌کنند (توبیکا، کتاب VII، فصل 14، گ 163b، سطرهای 10-16).

بدین‌سان ویژگی روش فلسفی اسطو همان روش دیالکتیکی است که سocrates و افلاطون پیش از وی به میان آورده بودند. اما این روش دیالکتیکی نزد وی همزمان و همگام با تجربه و مشاهده حسی یک دانشمند طبیعت‌شناس است. وی همواره از پدیده‌ها پیروی می‌کند و سپس می‌کوشد که به مفهوم کلی موضوع زنگیری می‌دست یابد. خود شنی (یا موضوع) راه را به روی انسان می‌گشاید (متافیزیک، کتاب I، فصل 3، گ 984a سطر 18، ترجمه، ص ۱۲)، انسانها از سوی خود حقیقت

مجبور می شوند که جست و جو کنند (همان فصل، گ 984b، سطر 10، ترجمه، ص ۱۴). هدف ارسطو، همیشه یافتن توضیحی طبیعی، عینی و عقلانی برای هر پدیده است. برای اینکه بتوان علتهای پدیده را یافت و بررسی کرد، نخست باید خود آنها را شناخت. هدف اصلی هر پژوهش علمی، شناخت ماهیت چیزهای است. مفهوم کلی، موضوع این شناخت است. این مفهوم کلی، شامل صفات ثابت و همیشه یکسان پراکنده در جزئیات، یا به تعبیر ارسطو در «تک چیزها»^۱ است. اما این کلیات یا مفاهیم کلی را -که نمودار ماهیتهای چیزها بیند- تنها می توان از راه تک چیزها، یعنی جزئیات و بررسی آنها به دست آورد. ماهیت را تنها از راه پدیده‌ها می توان یافت، همانگونه که علت را تنها از راه معلول می توان جست و جو کرد. اندیشه و ذهن انسان از هرگونه شناخت فطري و پيشين تهي است و شناخت، برخلاف عقيدة افلاطون، دوباره يادآوري^۲ (تذکار) دانسته‌های ما پيش از آمدن به اين جهان نیست. سرچشمه هرگونه شناختی نخست دریافت یا ادراک حسی است و شناختهای که از راه یينش درونی دست می دهند، در واقع نتیجه تأثیر اندیشه‌ها بر اندیشه‌های دیگرند، همانگونه که ادراک حسی یا احساس، نتیجه تأثیر چیزهای محسوس بر حواس است. هر تک چیز محسوس، خصلت یقینی ییشتري دارد، هرچند مفهوم کلی، بنابر طبیعت خود دارای شمول و فراگیری ییشتري است؛ اما ادراک حسی همیشه باید پایه قرار گیرد. بدون ادراک حسی، اندیشه‌ای نمی توان یافت («دریاره روان»، کتاب III، فصل 8، گ 432a، سطرهای 4-8).

مفاهیم و اصول کلی هر دانشی را باید از راه استقرا^۳ به دست آورد، یعنی پیشرفت از راه تک چیزها (چیزهای جزئی) به سوی [قضیه] کلی و از چیزهای شناخته شده به چیزهای ناشناخته (توبیک، کتاب VIII، فصل 1، گ 156a، سطرهای 4-7. قس: همان، کتاب I، فصل 18، گ 108b، سطر 11). پس پایه خود استقرا ادراک حسی است. بدینسان، ارسطو تأکید می کند که هرچند حواس ما دچار خطأ و اشتباه می شوند و هرچند داده‌های آنها نسبی است، با وجود این نمی توان واقعیتی را که حواس و اندامهای حسی به ما نشان می دهند، نقی کرد، زیرا ادراک حسی، ادراکی از خود نیست، بلکه چیزی جدا و غیر از ادراک حسی هست که ضرورتاً پيش از آن وجود دارد، چون محرك طبعاً مقدم بر متحرک است (متافیزیک، کتاب IV، فصل 5 گ 1010b، سطر 35، ترجمه، ص 115).

ادراک حسی در خود و در حد خود، هرگز گمراه کننده نیست، بلکه سبب گمراهی و خطا را باید در تصورات و داوریهای خود ما جست و جو کرد. بر روی هم، نظریه شناخت ارسطو از ادراک حسی آغاز می‌شود و به شناخت عقلی، تجربیدی و کلی می‌انجامد. فشرده نظریه شناخت ارسطو را می‌توان در این گفته‌های خود وی یافت: آشکار است که اگر یک حس گم شده باشد، ضرورتاً یک شناخت (یا آگاهی، علم) با آن گم می‌شود و نمی‌توان آن را به دست آورد؛ زیرا مایا از راه استقرا می‌آموزیم، یا از راه برهان. اما یعنی در کلیات ممکن نیست، جز از راه استقرا [حتی آنچه تجربیدها یا انتزاعها نامیده می‌شوند، تنها از راه استقرا به دست می‌آیند]. چون آنها در هر یک از امور جزئی وجود دارند و در خود، از اینها جدا نیستند. کاربرد استقرا نیز، بی‌داشتن ادراک حسی، ممکن نیست، زیرا ادراک جزئیات از راه احساس است. کسب شناخت علمی هم از آنها ممکن نیست، چون نه می‌توان آن را از کلیات بدون استقرا به دست آورد، نه از استقرا بدون ادراک حسی («تحلیلهای دومین»، کتاب I، فصل 18، گ 81a، سطر 9).

ارسطو، درست برخلاف افلاطون، وجود کلیات را مستقل از تک چیزها منکر است. نزد اوی، ذهن از راه تجربید یا انتزاع به شناخت مفاهیم کلی می‌رسد، و این نیز برایه مشاهده و ادراک حسی است. اما ادراک حسی متعلق به کلی نیست. چگونه از راه مشاهده و ادراک حسی جزئیات، به شناخت یک کلی می‌توان رسید؟ ارسطو می‌گوید: از ادراک حسی یادآوری پدید می‌آید، آنگونه که می‌گوییم از یادآوری^۱ بسیار یا مکرر همان چیز، تجربه^۲ زایده می‌شود؛ زیرا یادآوریها، هرچند در شمار بسیارند، تجربه‌ای یگانه را می‌سازند. تجربه، هنگامی که تماماً در روح مستقر می‌شود، کلی است، یعنی یکی است که بر بسیار صدق می‌کند و در همه جزئیها حضور دارد و مبدأ هنر (فن) و علم به شمار می‌رود، اگر در باره پیدایش و تولید باشد، فن است و اگر در باره موجود باشد، علم است (همان، کتاب II، فصل 19، گ 100a، سطرهای 5-9). بر روی هم، روش پژوهش نزد ارسطو چنین است: او نخست به زبان و بررسی دقیق و جدا کردن معانی مختلف و ممکن مفاهیم اصلی می‌پردازد، یعنی ابتدا میان کاربرد زبان و واژه‌ها در معانی اصلی و حقیقی و معانی مجازی آنها تفاوت می‌نهد، آنگاه نحوه استدلال و شکلهای گوناگون آن را بررسی می‌کند. نزد او کار شناخت در دو مرحله انجام می‌گیرد: نخست ادراک حسی با تکیه بر وضوح یا بداهت واقعیت عینی و پدیده‌های آن، زیرا چنانکه اشاره شد، ارسطو بر آن است که آنچه از راه افزار حسی سالم ادراک

۱

1- mnèmèς

2- Empiria

می شود، واقعی است و باید داده های آن را پذیرفت، هر چند در مرحله بالاتری نیازمند به توضیح است. مرحله دوم که بر پایه بداهت ادراک حسی بنا می شود، همان استقرار است که نخست در مکتب سفراط پدید آمد و ارسسطو آن را به شکل کامل خود درآورد.

ارسطوبه درستی مبتکر و بنیان گذار «منطق» شناخته شده است. در منابع عربی اسلامی، مکرراً او را «صاحب المنطق» می نامند. اما خود ارسسطو هرگز آنگونه نوشته هایش را که «منطقی» نام گرفته اند، منطق نخوانده است. آنچه ما منطق می نامیم، وی «تحلیلها» می نامد. منطق دانش نیست، بلکه «پیش آموزی» است، شرط پیشین هرگونه پژوهش است؛ به گفته ارسسطو، بعضی از کسانی که می کوشند درباره چگونگی دریافت حقیقت سخن بگویند، بی دانستن تحلیلها به این کار می پردازند، در حالی که باید این مسائل را از پیش فهمیده باشند (متافیزیک، کتاب IV، فصل 3 گ 1005b، سطرهای 4-3 ترجمه، ص ۹۶).

در زمانهای بعد، مجموعه نوشته های منطقی ارسسطور را «أرگائین^۱» (= افزار) نامیدند، یعنی منطق را همچون افزار فلسفه به شمار آوردند. واژه «منطقی^۲» نزد ارسسطو به طور کلی به این معناست که درباره موضوعی یا امری از لحاظ صوری و زبانی بررسی شود و در برابر آن «تحلیلی» قرار دارد که به معنی مطابقت با قواعد استدلالی و برهانی است («تحلیلهای نخستین»، کتاب I، فصل 22 گ 84a، سطر 7). یادآوری این نکته لازم است که قواعد منطق ارسسطو، نه تنها با تحلیل شکلهای اندیشیدن سروکار دارد، بلکه هدف آن شناخت واقعیت است، آنگونه که در ذهن و اندیشه انسان بازتاب دارد. یدین سان شکلهای استدلال باید به ما آگاهی یقینی درباره چگونگی پیوندهای پدیده های عینی بدهد و درستی نتیجه گیریهای ما باید هماهنگ با قانونهای صوری تفکر باشد و به وسیله پدیده های واقعی تأیید شود. این درست مطابق با نظریه شناخت ارسسطوست. تحلیل شکلهای اندیشه، در واقع تحلیل اندیشه هایی است که ما از واقعیت و درباره آن داریم، یعنی واقعیتی که در ما به شکل اندیشه درآمده است. از اینجاست که ارسسطو در همبستگی اندیشه با واقعیت، مسئله «مقولات» را مطرح می کند.

مقولات نزد ارسسطو، از یک سو، شکلهایی را که ما در آنها به واقعیت می اندیشیم، نشان می دهند و از سوی دیگر، نشانگر شکلهایی از واقعیتند، به آنگونه که در خود وجود دارد. خود واژه «کاتنگوریا» یا «گفتار»، یعنی شکلهای گوناگونی که در آنها می توان درباره یک چیز سخن گفت و

درست به همین علت، ارسسطو آنها را «مفهومات متعلق به موجود^۱» می‌نامد (فیزیک، کتاب III فصل ۱، گ ۲۰۰b، سطر ۲۸، قس: متافیزیک، کتاب V، فصل ۲۸، گ ۱۰۲۴b، سطر ۱۳، ترجمه، ۱۸۶). وی همچنین مقولات را «جنسهای موجود^۲» می‌نامد.

در اینجا باید به این نکته اشاره کرد که ارسسطو خود، در موارد بسیار اندک، از دست آوردهای منطق خوبیش استفاده می‌کند و خواننده آثار او نیز، هرگز خود را مجبور نمی‌باید که از «ارگان» وی یاری جوید. در این میان جدول مقولات، مهم‌ترین بخش است که در مرز میان منطق و هستی‌شناسی قرار دارد. مقولات دهگانه ارسسطو اینهاست: ۱. جوهر (گوهر، اوپیا)، ۲. چندی^۳ (کم)، ۳. چونی^۴ (کیف)، ۴. پیوند^۵ (اضافه، نسبت)، ۵. جا^۶ (مکان، آین)، ۶. هنگام^۷ (زمان)، ۷. نهاد^۸ (وضع)، ۸. داشتن^۹ (ملک، قُبیه)، ۹. گُنش^{۱۰} (فل)، ۱۰. واکنش^{۱۱} (انفعال) (مفهومات، فصل IV گ ۱b، سطر ۹۵ - گ ۲a سطر ۴).

در این میان مقوله جوهر نزد ارسسطو اهمیت ویژه‌ای دارد. درباره این واژه و مفهوم آن در اینجا توضیح مختصری لازم است. آنچه در اصطلاح فلسفی، از راه ترجمه‌های عربی نوشته‌های ارسسطو «جوهر» نامیده شده است، برایر واژه یونانی *ousia* (اوپیا) است و اوپیا خود مشتق از فعل یونانی *eimi* (= بودن یا باشیدن) است و شکل آن از اسم فاعل مفرد مؤنث *ousa* گرفته شده که دقیقاً به معنای باشندگی (باشندگی) «باشش» یا «کینونت» عربی است و در غیر اصطلاح فلسفی به معنای دارایی، خواسته، ملکیت شخصی و همچنین وضع و حالت است. در ترجمه‌های لاتینی آثار ارسسطو که بعدها پایه ترجمه آن در زبانهای اروپایی شده است، *ousia* به شکلهای *queentia*، *essentia*، *entitas* و نیز *substantia* (که دقیق‌تر از همه است) آمده است. اوپیا، از زمان افلاطون به بعد، مرادف با طبیعت، سرشت و نهاد، و ضد *genesis* به معنای پیدایش، زایش و شدن به کار می‌رفته است و بر هستی یا وجود ثابت و پایدار و دگرگونی ناپذیر، دلالت داشته است (مثالاً نک: افلاطون، تیمایس، 29c، سوفیتس، 232c). نزد ارسسطو اوپیا به معنای هستی قدر اول است و در نوشته‌های متعددش آن را در نحوه‌های مختلف معنای آن به کار می‌برد. از یک سو آن را مرادف «چی^{۱۲}» (ما

1- *Katēgoriai tou ontos*

2- *ta gènè ontos*

3- *poson*

4- *poion*

5- *pros ti*

6- *pou*

7- *potè*

8- *keis thei*

9- *ekhein*

10- *poiein*

11- *paskhein*

12- *to ti estin*

الشیء یا ما هو الشیء) می‌نهد و از سوی دیگر، چنانکه خواهیم دید، آن را تعریف، و به دو بخش تقسیم می‌کند. اکثر نخستین مترجمان قدیم عربی، اوسیا را - شاید طبق الگوی فارسی آن - «جوهر» ترجمه کرده‌اند. بعضی نیز آن را به شکل «الذات» برگردانده‌اند. جوهر که معزب گهر¹ است در پهلوی به معنای سرشت، طبیعت، ماهیت و نهاد بوده است. به هر روی، در واژهٔ جوهر، معنای بسیار مهم، دقیق و فراگیر اوسیاگم می‌شود. بدین‌سان بهتر می‌بود که نخستین مترجمان عربی، این واژه را به همان شکل اصلی آن (اوسیا) به کار می‌بردند، همانگونه که برخی واژه‌های دیگر یونانی را به همان شکل اصلی یا با انداک تغییری، معزب می‌کردند و به کار می‌بردند (مانند قاطیغوریاس، باری ارمینیاس، آنالوطیقا و ...). اکنون بهتر است که انداک انداک در ترجمه‌های فارسی آثار اسطو، همان واژهٔ اوسیا به کار برده شود، تا معنا و مفهوم اصلی اسطویی آن از میان نزود (دربارهٔ اوسیا، نک: اونس، 151-137).

استطوانه چند تعریف از اوسیا (جوهر) دارد. در یک جا می‌گوید: اوسیا در دقیق‌ترین، نخستین و بهترین تعبیر آن چیزی است که نه در موضوعی گفته می‌شود و نه در موضوعی هست، مانند انسانی یا اسبی؛ اما وی از جوهرهای دومین نیز سخن می‌گوید، یعنی انواعی که جوهرهای نخستین را دربردارند و نیز آنها که همچون جنسها، انواع را دربرمی‌گیرند، مانند نوع «انسان» که یک انسان را دربر دارد و جنسی که این نوع به آن تعلق دارد، یعنی جاندار (حیوان). اینها، یعنی انسان و جاندار - یا نوع و جنس - اوسیاهای دومین نامیده می‌شوند (مفهوم، فصل 5 گ 2a سطرهای 11-19). در میان جوهرهای دومین، نوع بیشتر جوهر است تا جنس، زیرا به جوهر نخستین نزدیک‌تر است؛ چه، اگر با توجه به جوهر نخستین پرسیده شود که این چیست؟ و در پاسخ انواع را بیان کنند، این پاسخ آگاهاندۀ تر شایسته‌تر است از اینکه جنس را بیان کنند. مثلًاً اگر دربارهٔ یک فرد معین بگویند «انسان» است، آگاهاندۀ تر از این است که از «حیوان» سخن بگویند، زیرا آن یک (نوع) خاص اوست، و این یک (جنس) بسی عام‌تر است (همان فصل، گ 2b سطرهای 8-13). از سوی دیگر، اوسیا پیش از هر چیز نزد اسطو بر «این چیز در اینجا»² (هذا الشیء) دلالت دارد و این دربارهٔ جوهرهای نخستین به درستی صادق است که بر «این چیز در اینجا» دلالت می‌کنند، زیرا آنچه جوهر نخستین بر آن دلالت دارد، یک شخص و عدد آیکی است (همان فصل، گ 3b سطرهای 13-10).

اما مقوله اوسیا نزد ارسطو منحصر به «مفهومات» وی نمی‌شود، بلکه مبحث مهمی در متافیزیک وی نیز به شمار می‌رود، به ویژه در کتابهای چهارم، ششم و هفتم آن مفصل‌آ درباره جوهر بررسی می‌کند. در یک جا می‌گوید: نخستین موجود که نه فلان موجود است، بلکه موجود به نحو مطلق^۱ است، باید که جوهر باشد. «نخستین» به معناهای بسیار گفته می‌شود. با وجود این، خواه بر حسب تعریف یا بر حسب شناخت و خواه بر حسب زمان، و به همه آن معانی، اوسیا (جوهر) نخستین است، چون هیچ یک از محمولات دیگر نمی‌توانند جداگانه وجود داشته باشند و تنها جوهر است که چنین است. بر حسب تعریف (یا مفهوم) نیز اوسیا نخستین است، زیرا در تعریف هریک از چیزها حضور تعریف جوهر ناگزیر است (متافیزیک، کتاب VII، فصل 1، گ 1028a، سطرهای 35-30، ترجمه، ۲۰۸). در جای دیگری آمده است که اوسیا (جوهر) به یک گونه، از اجسام ساده یا بسیط گفته می‌شود، مانند خاک، آتش، آب و مانند اینها؛ و به طور کلی اجسام و آنچه مرکب از آنهاست از جانوران و موجودات مینوی و اعضای آنها، همه اینها جوهر نامیده می‌شوند. زیرا محمول موضوعی (زیرنهادی) واقع نمی‌شوند، بلکه چیزهای دیگری محمول آنها می‌گردند. همچنین جوهر به آن گفته می‌شود که علت ذاتی (درون باشند) هستی چیزهایی است که محمول موضوعی نمی‌شوند، مانند روان (نفس) در جانوران، و نیز همه اجزای درونی یا ذاتی آنگونه چیزهای که آنها را محدود می‌کنند و بر «این چیز در اینجا» دلالت دارند. در نتیجه اوسیا (جوهر) به دو گونه گفته می‌شود: ۱. چونان واپسین موضوع (زیرنهاد) که فراتر از آن به چیز دیگری اثبات نمی‌شود، ۲. آنچه «این چیز موجود در اینجا»^۲ و جداگانه است (همان، کتاب V، فصل 8، گ 1017b، سطرهای 15-10، ترجمه، ص ۱۴۷-۱۴۸).

ارسطو همچنین درباره محمولات، یعنی پیوندهای مفاهیم کلی با موضوعهایی که آنها محمولشان قرار می‌گیرند، بحث می‌کند. این محمولات که در اصطلاح منطق «کلیات خمس» نامیده می‌شوند، عبارتند از جنس^۳، نوع^۴ یا گونه، فصل^۵ یا اختلاف، خاصه^۶ یا ویژگی و عرض^۷ یا رویداد. ارسطو این تقسیم‌بندی محمولات را برابر پایه پیوند میان موضوع و محمول یک قضیه قرار می‌دهد، زیرا هر چیزی که محمول چیز دیگری می‌شود، یا معکوس شدنی به موضوع است، یا نیست. اگر معکوس شدنی باشد، یا تعریف موضوع را می‌دهد، یا ویژگی و خاصه موضوع را؛ چون

1- on haplōs

2- ho todé tioн

3- génos

4- eidos

5- diaphora

6- idion

7- sumbēbēkos

اگر چیستی (ماهیت) موضوع را بیان کند، «تعريف» است و اگر چنین نباشد، خاصه یا ویژگی است. اما اگر محمول معکوس شدنی به موضوع نباشد، یا یکی از صفاتی است که در تعریف موضوع داده شده است (هنگامی که جنس است، یا فصل)، یا اگر یکی از صفاتی نباشد که در تعریف داده شده است، آنگاه عرض است، زیرا عرض آن است که در حالی که متعلق و وابسته به موضوع است، نه تعریف است، نه جنس و نه خاصه (توبیکا، کتاب I، فصل 8، گ 103b).

(1-19)

ارسطو درباره تعریف یا حد^۱ می‌گوید: تعریف برهم نهاده‌ای است از جنس و فصلها. جنس آن است که مشترک است میان نوعهای بسیار، فصل یا اختلاف نیز چگونگیهای غیرعرضی است که انواع را از یکدیگر جدا و مشخص می‌کند. تعریف چیستی (ماهیت^۲) چیزی را بیان می‌کند، مثلًا در پاسخ انسان چیست؟ نخست می‌گوییم جاندار (حیوان) است - که جنس را معین می‌کند - سپس باید بر آن همه فصلهایی را افروزد که انسان دارای آنهاست و دیگر انواع جانداران، دارای آنها نیستند، یعنی سخن گفتن یا اندیشیدن؛ و در تعریف او گفته می‌شود: انسان جانوری است سخنگو یا اندیشنده (حیوان ناطق).

مبحث مهم دیگر در منطق ارسطو، مبحث قضیه^۳ یا گزاره است. قضیه ساده‌ساختی است دلالت گفته‌بر وجود یا حضور چیزی در چیز دیگر، درگذشته، اکنون، یا آینده. قضیه یا ایجادی^۴ است، یا سلیمانی^۵، یعنی یا چیزی را به چیزی نسبت می‌دهد، یا از آن سلب می‌کند (پری هرمنیاس، فصل ۵، گ 17a، سطر 23، فصل 6، گ 17a، سطر 25). ارسطو در «تحلیلهای نخستین» به تفصیل به مبحث قضایا می‌پردازد.

مبحث مهم دیگر در منطق ارسطو، قیاس (یا همگفتها) است. شناخت علمی به معنای واقعی آن، در استنتاج جزئی از کلی، یا معلوم از علت است. به تعبیر خود ارسطو، شناخته شدن هر چیزی به طور مطلق، هنگامی دست می‌دهد که بدانیم علت آن چیست، و این علت آن چیز است و نه علت چیز دیگر؛ و نیز بدانیم که آن چیز نمی‌تواند به گونه‌ای دیگر باشد («تحلیلهای دومین»، کتاب I، فصل 2، گ 71b، سطر 10). واژه قیاس عنوانی است که نخستین مترجمان آثار منطقی ارسطو به عربی، در برابر واژه یونانی سولُگیسمُس^۶ گزیده بوده‌اند. این واژه در کنار معانی متعدد آن، گونه‌ای

1- horismos

2- to ti én einai

3- apophasis

4- kataphasis

5- apophysis

6- sullogismos

«همگفتها» یا «گفته‌های برهم نهاده» است که مقصود از آن «استنتاج» است. ارسطو نیز این اصطلاح را به این معنای عام به کار برده است (خطابه، کتاب I، فصل 11، گ 1371b، سطر 9)! اما مترجمان عربی بارها همان واژه یونانی را تعریف کرده، و به شکل «سلوچسوس» و «سلیچسوس» به کار برده‌اند (مثلاً نک: ارسطو، منطق، ۱، ۱۰۴، ۱۰۶).

ارسطو در آغاز مبحث «قياس» می‌گوید: ما نخست باید به این پیردازیم که موضوع پژوهش ما چیست و درباره چیست؟ پژوهش ما درباره «برهان^۱» و شناخت برهانی است، و سپس بدانیم که مقدمه، حد و قیاس چیست، و کدام کامل است و کدام کامل نیست؟ («تحلیلهای نخستین»، کتاب I، فصل 1، گ 24a، سطر 10). مقدمه گفتاری است که چیزی را درباره چیزی ایجاد یا از آن سلب می‌کند، آن نیز یا کلی است، یا جزئی، یا نامعین (نهمله) (همان گ، سطر ۱۶). مقدمه همچنین بر دو گونه است: یا برهانی است، یا جدلی (دیالکتیکی). فرق میان این دو آن است که مقدمه برهانی بیان یکی از دو بخش تناقض است، زیرا استدلال کننده درباره مقدمه پرسش نمی‌کند، بلکه آن را می‌نهد، در حالی که مقدمه جدلی پرسش درباره گزینش یکی از دو طرف تناقض است (همان، کتاب I، فصل 1، گ 24a، سطراهای 25-23).

آنگاه، ارسطو در تعریف قیاس می‌گوید: قیاس گفتاری^۲ است که چون چیزهایی نهاده شوند، ضرورتاً چیز دیگری از خود آن نهاده‌ها به دنبال می‌آید، مقصود این است که نتیجه از خود آنها به دست می‌آید و نیازی به هیچ چیز دیگری از بیرون نیست که نتیجه را ضروری کند (همان فصل، گ 24b سطرهای 23-19).

هر قیاسی دارای ۳ «حد» است: حد بزرگ^۳ (اکبر)، حد کوچک^۴ (اصغر) و حد اوسط^۵ (میانی). پیوندهای مختلف «حد میانی» با دو حد دیگر، شکل‌های سه‌گانه قیاس را پدید می‌آورد. اگر حد میانی، در مقدمه بزرگ، موضوع، و در مقدمه کوچک، محمول باشد، شکل اول به دست می‌آید؛ و اگر در هر دو مقدمه محمول باشد، شکل دوم؛ و اگر در هر دو مقدمه، موضوع باشد، شکل سوم قیاس پدید می‌آید. در میان شکل‌های سه‌گانه قیاس، شکل اول علمی ترین آنهاست، زیرا نه تنها در دانش‌های ریاضی، بلکه در دانش حساب، هندسه و مناظر و مرايا (أپتیک)، و بر روی هم در همه دانش‌هایی که درباره «چرايی» (علت) پژوهش می‌کنند، نیز به کار می‌رود («تحلیلهای

1- apodeixis

2- logos

3- meizon akron

4- elleton akron

5- méson akron

دومین»، کتاب I، فصل 14، گ 70a، سطرهای 18-21، برای تفصیل، نک: فصل 4، گ 25b سطر 32، فصل 5، گ 26b سطر 34، فصل 6، گ 28a، سطرهای 10-15، جم). قیاس نه تنها استدلال از کل به جزء است، بلکه همچنین استدلال از جزئی به کلی است، یعنی کشف یک کلی از راه جزئیات. ارسطو این روش را استقرا می‌نامد، یعنی ره یافتن به یک کلی از راه بر شمردن و بررسی کردن افراد یا جزئیها. این اصطلاح برای نخستین بار نزد ارسطو یافت می‌شود. استقرا پیش رفتن از تک چیزها (جزئیها) به سوی کلیه است، مثلاً اگر ناخدا ماهر، بهترین ناخدا، و ارباب ران ماهر، بهترین ارباب ران است، پس به طور کلی غر شخص ماهری در هر امری، بهترین است. استقرا قانون کننده تر و روشن تر، و برجسب ادراک حسی شناخته شده تر است و میان عامه مردمان مشترک است، اما قیاس الزام آورتر، و بر ضد منافقان، کاراتر است (توبیکا، کتاب I، فصل 12، گ 105a، سطرهای 19-13).

ارسطو در نوشتۀ دیگری می‌گوید: استقرا یک اصل (مبدأ) و کلی را به دست می‌دهد و قیاس از کلیها آغاز می‌کند. پس کلیهایی هستند که قیاس از آنها آغاز می‌شود، در حالی که برای آنها قیاسی وجود ندارد و از راه استقرا به دست می‌آید («اخلاق نیکوماخص»، کتاب VI، فصل 3 گ 28، سطرهای 31، 1139b). ارسطو قواعد استقرا را در «تحلیلهای نخستین» به دست می‌دهد (کتاب II، فصل 23، گ 68b، سطر 15 به بعد).

ارسطو به یک گونه استدلال دیگر، یعنی برهان نیز می‌پردازد: برهان قیاسی است که از مقدمات حقیقی و نخستین به دست می‌آید، یا چنان است که مبدأ شناخت ما به آنها، از مقدماتی نخستین و حقیقی به دست می‌آید. مقدمات حقیقی و نخستین^۱ آنها می‌هستند که نه از راه چیز دیگر، بلکه از راه خودشان ایجاد باور می‌کنند؛ زیرا از لحاظ مبادی شناختهای یقینی علمی، لازم نیست که از چرایی آنها پرسش کنیم، بلکه هریک از آن مبادی به خودی خود ایجاد باور می‌کند. اما عقاید پذیرفته شده^۲ آنها می‌هستند که همه کسان یا بیشترین ایشان، یا فرزانگان یا بیشترینشان یا مشهورترینشان، یا برجسته‌ترین ایشان آنها را گمان دارند (توبیکا، کتاب I، فصل 1، گ 100a، سطر 27-گ 100b، سطر 23).

ارسطو در جای دیگری می‌گوید: برهان قیاسی است که حاصل آن شناخت علمی یقینی است («تحلیلهای دومین»، کتاب I، فصل 2، گ 71b، سطرهای 19-10). اگر شناختن به این معناست،

پس شناخت (یا علم) برهانی باید از مقدماتی صادق (حقیقی)، نخستین، بی‌واسطه، شناخته شده‌تر و پیشین تر از نتیجه باشد و علتهاي آن را به دست دهد (همان گ، سطرهای 23-20). مبدأ برهان مقدمه‌ای بی‌واسطه است که مقدمه دیگری پیش از خود نداشته باشد. مقدمه هم یکی از دو جزء قضیه است که در آن یک جزء بر جزء دیگر حمل می‌شود (همان فصل، گ 72a، سطرهای 7-9). از سوی دیگر، اسطو از این امر آگاه بود که در استدلال قیاسی، مقدمات، خود نیازمند به اثباتند و بدین سان، اگر بخواهیم به این کار پردازیم، دچار یک گذار بی‌پایان می‌شویم. بنابراین، باید اصلی را جست و جو کنیم که از آغاز و بی‌واسطه، از راه بینشی درونی، و بی‌باری گرفتن از هیچ برهان دیگری، به درستی آن آگاهی و اذعان داریم. مهم‌ترین اصل برهان ناپذیر، «اصل عدم تناقض» است که براساس آن بودن و نبودن یک چیز، هر دو، در یک زمان و در همان چیز و از همان جهت، ممکن نیست. این استوارترین همه اصلهای است. آشکارا ممکن نیست که همان کس، در یک زمان، هم هستی و هم نیستی همان چیز را پذیرد (متافیزیک، کتاب IV، فصل 3 گ 1005b، سطر 20 ب بعد، ترجمه، ص ۹۷).

فلسفه طبیعت: شناخت طبیعت نزد اسطو، یکی از برجسته‌ترین دست‌آوردهای فلسفی اوست که آگاهی کاملی از آن در خور پژوهشی جدا گانه، و از دایره مقصود ما در این مقاله بیرون است. در اینجا تنها به هسته‌های اصلی فلسفه طبیعت وی بسنده می‌کنیم. نخست باید یادآور شویم که تاکنون، به طورستی تصور می‌شد که فلسفه طبیعت اسطو، مشاهده‌کل طبیعت بر پایه «علتهاي چهارگانه» است - که به آنها اشاره خواهیم کرد - این برداشت به هیچ روی درست نیست. فلسفه طبیعت اسطو، یک بیش کلی و جامع و یک وحدت نظام گونه نیست. موضوع اصلی آن فرایند طبیعت و چیزهای طبیعی است و آنچه در آنها روی می‌دهد، مانند پیدایش، حرکت و دگرگونی، نظریه علتهاي چهارگانه، روشنی است جست و جو گرانه که وی با کاربرد آن، ساختار رویدادهای طبیعت را بررسی می‌کند. نظریه علتها و اصلها (مبادی) نزد اسطو، وسایلی هستند که وی با کمک آنها می‌کوشد که جهان تجربه طبیعی را ادراک کند. از دیدگاه وی، جهان تجربه بی‌واسطه، بیشتر یک «درهم و برهمی^۱» از داده‌های حسی است که عناصر و مبادی آن بعداً از راه تحلیل برای ما شناخته می‌شود (فیزیک، کتاب I، فصل 1، گ 184a، سطر 22).

از سوی دیگر، فلسفه طبیعی اسطو، فراورده درگیریهای اوست با نظریات پیشینیان، یعنی

طبیعت‌شناسی فیلسوفان پیش از سقراط و به ویژه درگیری و معارضه است با نظریات افلاطون. آنچه اکنون فیزیک ارسطو نامیده می‌شود،^۱ ۴ مجموعه‌ای است که آندرنیکس زیر عنوان سمعان طبیعی^۲ گرد آورده بود. این کتاب در واقع یادداشت‌هایی است که ارسطو آنها را برای سخنرانیها و درس‌هایش نوشته بوده است.

پرسش بنیادی نزد فیلسوفان پیش از ارسطو، این بود که چیزها چگونه پدید می‌آیند و این پیدایش چگونه روی می‌دهد و سرانجام انگیزه دگرگونی در موجودات چیست. ارسطو به همه این پرسشها می‌پردازد و می‌کوشد که پاسخهای منطقی و عقلانی برای آنها بیابد. او درباره طبیعت می‌گوید که برخی از موجودات به نحوی طبیعی (*phusei*) وجود دارند و برخی به علتهای دیگر. واژه *phusis* در یونانی از مصدر *phuo* به معنای پدید آوردن، پروراندن، رویاندن و زاییدن است. موجوداتی که به نحوی طبیعی وجود دارند، مانند جانوران و اجزای آنها، گیاهان و همه اجسام ساده همچون زمین، آتش، آب و هوا، اینها همه با آن چیزهایی که قوام آنها به نحوی طبیعی نیست، فرقی دارند. هریک از موجودات طبیعی، در خود دارای مبدأ حرکت و سکون است - برخی از لحاظ حرکت در مکان، برخی از لحاظ افزایش یا رویش و برخی از لحاظ دگرگونی (همان، کتاب II، فصل 1، گ 192b، سطر 14).

هسته اساسی در فلسفه طبیعت ارسطو، مفهوم جنبش^۳ (حرکت) است. مشاهده و ادراک حسی، نشان می‌دهد که چیزها پیوسته در دگرگونی‌ند. یک چیز چیز دیگر می‌شود و آن دیگر شده نیز بار دیگر دگرگون می‌شود و بدین‌سان، موجودات همه همواره در جریان شدن (صیرورت^۴) اند. اکنون انگیزه این دگرگونی یا شدن چیست؟ ارسطو آن را حرکت می‌داند. به شمار انواع موجود در جهان، حرکت و دگرگونی وجود دارد. هر چیز که ما آن را «موجود» می‌نامیم، یا فعلیت و واقعیت است، یا امکان و توان بود (قوه). بدین سان ارسطو می‌گوید: حرکت یعنی فعلیت یا کمال، تحقق یافتن، یا دقیقاً به «هدف رسیدگی»^۵ آنچه در «توانبود» یا بالقوه است، از آن حیث که بالقوه است؛ مثلاً فعلیت آنچه دگرگون شدنی، چونان دگرگون شدنی است، دگرگونی^۶ نامیده می‌شود و فعلیت آنچه فزاینده و نقیض آن کاهنده است، افزایش و کاهش، یا فعلیت آنچه پدید آینده، یا تباہ شونده است، پیدایش و تباہی (کون و فساد) نام دارد؛ و نیز فعلیت آنچه جایه‌جا می‌شود، همانا حرکت در

1- *Phusike akrotisis.*

2- *kinēsis*

3- *gignesthai*

4- *Entelekheia*

5- *alloiosis*

مکان (حرکت نقله) است (همان، کتاب III، فصل 1، گ 201b، سطرهای 14-8). دو مفهوم مهم دیگر در فلسفه طبیعت ارسسطو ماده (هیولی^۱) و صورت یا چهره^۲ است. در هر چیزی که دگرگون می شود، همیشه باید زیر نهاده‌ای (موضوعی) وجود داشته باشد، یعنی چیزی که در شدن است و هرچند عددًا یکی است، اما از جهت صورت یکی نیست (همان، کتاب I، فصل 7، گ 190a، سطر 14). این زیر نهاده را ارسسطو «ماده» می نامد و در تعریف آن می گوید: ماده نخستین زیر نهاده هر تک چیزی است که آن چیز از آن پدید می آید - و در آن نه به نحو عرضی موجود است - و اگر آن (ماده) از میان برود، آن چیز سرانجام همراه آن از میان خواهد رفت (همان کتاب، فصل 9، گ 192a، سطر 30 به بعد). ماده به خودی خود شناختنی نیست. برخی از مواد محسوسند و برخی معقول. ماده محسوس مانند مفرغ و چوب و هر آنچه ماده متحرک است و ماده معقول آن است که در محسوسات موجود است، اما نه چونان محسوسات، مانند موضوعات ریاضی (متافیزیک، کتاب VII، فصل 10، گ 1036a، سطر 9، ترجمه، ص ۲۳۸).

در اینجا باید اشاره کنیم که واژه «هوله» (=ماده) در یونانی در اصل به معنای چوب و جنگل است. ماده همچنین یک «موجود بالقوه»، یعنی یک «هنوز ناموجود» است (فیزیک، کتاب I، فصل 9، گ 192a، سطر 4). اما صورت، آن شکل یا چهره‌ای است که ماده در جریان دگرگونی به خود می گیرد. ماده یا صورت، «هم علت پایدار»^۳ برای چیزهای پدید آینده است، مثلاً مانند مادر است (همان گ، سطر ۱۳). صورت مشتاق خود نیست، زیرا کمبود ندارد، بلکه ماده مشتاق صورت است، مانند مادینه که به ترینه، وزشت که به زیبا اشتیاق دارد، اما نه بالذات، که بالعرض (همان گ، سطرهای 20-24).

موجودات عبارتند از وجود و حضور همزمان ماده و صورت؛ و این دو هرگز در چیزها از یکدیگر جدا نیستند. بر روی هم از دیدگاه ارسسطو، در هر دگرگونی^۴ مقوله یافت می شود؛ ماده، یعنی زیر نهاده‌ای که دگرگونی در آن روی می دهد؛ و صورت که هر چیز دگرگون شونده‌ای به خود می گیرد. و نیز فقدان^۵ (عدم)، یعنی حالتی از چیز، پیش از آنکه دگرگون شود، یا حالتی که آن چیز هنوز صورت مشخصی به خود نگرفته است (همان کتاب، فصل 7، گ 191a، سطر 12 به بعد). موجود واقعی، همان کل شخص، یا کل با هم^۶، یا مرکب از ماده و صورت است. ماده به تنها بی

1- hulē

2- morphē, eidos

3- sunaitia

4- stresis

5- sunolon

برحسب نظر شناخته می‌شود، زیرا نسبت مفرغ به تندیس، یا چوب به تخت، و بر روی هم ماده و آنچه بی صورت است - پیش از پذیرفتن صورت - مانند نسبت ماده به اوپیا (جوهر) و این چیز در اینجا - یعنی تک چیز - به وجود است (همانگ، سطرهای 8-12).

در پیوند با ماده و صورت، ارسسطو دو مقوله مهم دیگر را نیز به میان می‌آورد: توان بود (یا قوه^۱) و فعلیت^۲ یا واقعیت و کمال تحقق^۳. این دو واژه هر دو از ساخته‌های خود ارسسطوست و نزد افلاطون و دیگران یافت نمی‌شود. واژه «(التلخیا» را ارسسطو برای تعبیر از مرحله‌ای ساخته است که شیء در آن به غایت یا هدف^۴ رسیده است؛ هر دو واژه مفهوم حرکت را در خود دارند. حرکت و فعلیت دو خصلت هستند. ارسسطو در این باره، در یک جا می‌گوید: یکی از اجنباس موجودات، جوهر (اوپیا) است که برخی از آن ماده است که به خودی خود یک «این چیز» نیست؛ و دیگری صورت و چهره است که به آن «این چیز» گفته می‌شود؛ سوم بر هم نهاده از هر دو آنهاست. ماده توان بود یا قوه است و صورت کمال تحقق («درباره روان»، کتاب II، فصل 1، گ، 412a، سطر 6 به بعد، قس: فصل 2 گ، 414a، سطر 14 به بعد).

در جای دیگری گفته می‌شود که در چیزهای پدید آینده، ماده، همچون علت، امکان بودن یا نبودن است («درباره پیدایش و تباہی»، کتاب II، فصل 9 گ 335a سطر 32) و نیز مقصود از ماده آن است که بالفعل یک این چیز نیست، بلکه بالقوه یک این چیز است. بدین سان ماده برای ارسسطو، پیش از همه، یک امکان است؛ قوه (توان بود) و امکان نزد ارسسطو یکی است. بدین سان، آنچه در جریان دگرگونی و شدن، هنوز صورتی پذیرفته است، یعنی چیزی دیگر نشده است، هستی آن تنها یک امکان، یا به تعبیر دیگر، یک توان بود است که پس از پذیرفتن صورت، به شکل فعلیت یا واقعیت درمی‌آید، یعنی در جریان شدن به هدف یا غایتش می‌رسد، در این میان اهمیت مقوله حرکت نیز آشکار می‌شود. فعلیت که با کمال تحقق یا واقعیت همبستگی دارد، به ویژه از حرکتها به چیزهای دیگر منتقل شده است، زیرا به گفته ارسسطو، گمان می‌رود که فعلیت بیش از هر چیز حرکت است (متافیزیک، کتاب IX، فصل 3، گ 1047، سطر 30، ترجمه، ص ۲۸۷-۲۸۶). فعلیت «باشیدن^۵» شیء است (همان کتاب، فصل 6، گ 1048a، سطر 31، ترجمه، ص ۲۹۲). فعلیت از هر لحاظ، مقدم بر توان بود یا قوه است. از سوی دیگر، چنانکه اشاره شد، همان هدف یا

1- dunamis

2- énérgéia

3- éntelékhéia

4- télos

5- to huparkhein

غاایت است. کار هدف، و نیز فعلیت است. بدین سان، فعلیت به سوی کمال تحقق، واقعیت، یا هدف یافتنگی می‌گراید (همان کتاب، فصل ۸، گ ۱۰۵۰a، سطرهای ۱۰, ۲۳، ترجمه، ص ۲۹۹؛ برای پژوهشها مفصل وی درباره قوه و فعل، نک: همان کتاب، فصلهای ۱-۸).

از دیگر مباحث مهم فلسفه طبیعت ارسطو، مبحث علتهاي چهارگانه است. هنگامی می‌توان چيزی را شناخت كه بتوان چونی و چرانی آن را توضیح داد. برای شناخت چونی و چرانی چيزهایی که پدید می‌آیند و از میان می‌روند، باید به عوامل اصلی دگرگونی طبیعی و پیوندهای پدیده‌ها با يكديگر توجه کنيم. در اینجاست که ارسطو، ۴ اصل يا علت را معوفی می‌کند که هر چيزی پيوسته به آنهاست و هر دگرگونی در اثر آنها روی می‌دهد: ۱. علت از يك سوبه چيزی گفته می‌شود که «چيزی از آن^۱» پدید می‌آيد و در آن است (ماده، علت مادی)، مانند مفرغ برای تندیس، يا نقره برای پیاله. ۲. علت دیگر صورت يا الگو يا تمثال^۲ است و اين مفهوم چيستي (ماهیت) و انواع آن است. ۳. علت دیگر، آن چيزی است که مبدأ دگرگونی و سکون است، مانند پدر که علت فرزند است و به طور کلی، فاعل برای مفعول، و دگرگون کننده برای دگرگون شونده، علت است (علت فاعلی). ۴. علت دیگر غایت يا هدف است که همان «از بهر آن، برای آن»، يا «ما من اجله^۳»، يعني علت غایي است، مانند راه رفتن برای تدرستي (فيزيک، کتاب II، فصل ۳ گ ۱94b، سطرهای 34-26).

در میان اين علتهاي چهارگانه، هرچند که دو علت نخست بسیار مهم است، اما علت غایي اهمیت بنیادی دارد. طبیعت، از دیدگاه ارسطو، «هدفمند» است. نزد ارسطو، «چشي^۴» و صورت، از آن رو بسیار مهمند که غایت، هدف و «برای آن را» در بردارند؛ طبیعت برای چيزی، عمل می‌کند (همان کتاب، فصل ۷، گ ۱98b، سطرهای 4-2). در جای دیگری گفته می‌شود که خدا و طبیعت، هیچ کار بیهوده‌ای نمی‌کنند («درباره آسمان»، کتاب I، فصل 4، گ 271a سطر 33 قس: گ 291b، سطر 14).

در اینجا شایسته است که به آنچه نزد ارسطو، «ماهیت» نامیده می‌شود، پيردازيم. يكى از ويزگيهای ارسطو اين است که می‌کوشد امکانهای گوناگون زبان یونانی را برای بيان دقیق مفاهیم و اندیشه‌های خود به کار گیرد. وي برای تعبیر آنچه معمولاً «چيستي» يا «ماهیت» نامیده می‌شود، تركیب to ti en einai را ساخته است. اين تعبیر را نخستین مترجمان عرب، در نوشته‌های

منطقی و نیز طبیعی ارسطو، غالباً «ماهیت» ترجمه کردند، اما آگاه نیز آن را به شکل «الانیه»، «انیه الشیء» و «ماهو بالانیه» و «ما هو الشیء» و «اللهویه» برگردانده‌اند که هیچ یک منظور دقیق ارسطو را بیان نمی‌کند. تنها در یک جا، در برابر آن ترکیب، «ما هو وجود الشیء فی نفس جوهره» آمده است که تازگی دارد (نک: ارسطو، منطق، ۳۷۴/۲، در ترجمه ابویشر متی بن یونس، از نقل اسحاق بن حنین از یونانی به سریانی، نیز «تحلیلهای دومین»، کتاب I، فصل 22، گ 82b). در زبان عربی امکان دیگری برای برگرداندن آن یافت نمی‌شود. در تعبیر ارسطوی این عبارت بر روی هم «چه می‌بود هستی (آن چیز)»، معنا می‌دهد. در فارسی می‌توان آن را دقیقاً و به سادگی به «چه می‌بودستی» ترجمه کرد.

واژه «چیستی» نیز که در برابر ماهیت به کار می‌رود، آن معنای دقیق را نمی‌رساند، اما اکنون می‌توان پرسید، چرا ارسطو این تعبیر را برای بیان «ماهیت» ساخته است، در حالی که همچنین، تعبیرهایی مانند *to ti estin* to *ti estin* یعنی «چنی» و «چیست» را غالباً در نوشته‌هایش به کار می‌برد؟ چنانکه دیدیم، هر موجود مشخصی، بر هم نهاده‌ای از ماده و صورت است که با مشاهده آن می‌توان آن را به این دو جزء تجزیه کرد؛ اما هنگامی که بخواهیم آن موجود را از لحاظ مقنومی و منطقی تعریف کنیم، دو مفهوم ماده و ماهیت را به کمک می‌گیریم. صورت را می‌نگریم و می‌دانیم که آن چیز، در گذشته مستمراً چه می‌بوده است و اکنون چیست، به تعبیر خود ارسطو: منظور من از صورت، چه می‌بودستی (یا چیستی) هر تک چیز و اوسیا (جوهر) نخستین است (متافیزیک، کتاب VII، فصل 7، گ 1032b، سطر 1، ترجمه، ص ۲۲۶) و شناختن هر تک چیز شناخت چیستی آن است (همان کتاب، فصل 6، گ 1031b، سطر 20 ترجمه، ص ۲۲۳).

الگوی ارسطو، در این میان ساخته‌ها و آفریده‌های فنی یا هنری است. هر هنرمند یا صنعتگری یک ماده یا مواد از پیش موجود را به کار می‌برد و صورت مشخص و ویژه‌ای به آن می‌دهد؛ این صورت است که در هر مورد چیزی را با مشخصات آن شکل می‌دهد. بدین سان می‌توان گفت که آن چیز «صورت» از پیش موجود در ذهن یا اندیشهٔ هنرمند و صنعتگر بوده است، پیش از آنکه آن را در ساختهٔ خود تحقق و واقعیت بخشد. مثلاً مهندس یا معمار، صورت خانه را، از پیش در ذهن خود داشته، و از چه می‌بودستی خانه آگاه بوده است. از اینجاست که ارسطو می‌گوید: مبدأ چیزهای ساخته شده در خود سازنده است که با عقل است، یا هنر (همان، کتاب VI، فصل 1، گ 1025b، سطر 23 ترجمه، ص ۱۹۴). به تعبیر ارسطو: چیزی که دارای ماده است، از چیزی که بدون ماده است، پدید می‌آید. هنر معماری صورت خانه است (همان، کتاب VII، فصل 8، گ

1032b، سطر 14، ترجمه، (۲۲۶-۲۲۷).

در طبیعت نیز، به گونه دیگری می‌توان «چه می‌بودستی» را یافت. مثلاً یک درخت، بر هم نهاده‌ای از موادی است، همراه صورتی که در بذر یا هسته آن، یا در درخت مادر، نهفته بوده است، پیش از آنکه بار دیگر در بذر یا هسته نهفته شود. آنچه در آنها نهفته می‌بوده است، صورت آن درخت است. هستی نوع یا صورت در آن بذر یا هسته مستمراً در آن بوده است. پس می‌توان پرسید: «چه می‌بوده است؟»، یعنی، در برابر آنکه اکنون «چیست^۱»، در وجود نوعی استمراری خود، چه می‌بوده است؟ از این روست که ارسسطو تعریف یا حد را بیان چه می‌بودستی یا اصطلاحاً، ماهیت هر موجود می‌شمارد. صورت هم در چیزهای طبیعی و هم در ساخته‌های هنری انسانی، مقدم است، صورتی که ارسسطو آن را، با ماهیت یکی می‌داند.

جهان‌شناسی؛ ارسسطو جهان‌شناسی خود را نخست در نوشته «دریاره آسمان» و سپس در کتاب دوازدهم متافیزیک خود تصویر کرده است. در نوشته نخست نباید در جست و جوی یک جهان‌شناسی مبتنی بر پایه‌های دقیق علمی برآمد. آنچه در ۴ کتاب آن نوشته و بیش و کم جنبه علمی دارد، چند مشاهده ابتدایی و شماری استدلالهای ریاضی و فیزیکی است، و بقیه آن محصول حدسها و اندیشه‌پردازیهای افراط‌گرایانه است.

ارسطو در نوشته «دریاره آسمان» می‌کوشد تا تصویری از جهان به دست دهد که درست نقطه مقابل جهان‌شناسی افلاطون در محاوره تیمایس است. کل جهان، از دیدگاه ارسسطو، به دو بخش عمده تقسیم می‌شود: جهان فرازین، جهان بالای سپهر ماه، و جهان فرودین، جهان زیر سپهر ماه. محور اصلی جهان‌شناسی ارسسطو نیز مقوله حرکت است. تنها ۳ گونه حرکت امکان دارد: حرکت مستقیم از مرکز به سوی پیرامون، حرکت مستقیم از پیرامون به سوی مرکز، و حرکت چرخشی (مستدبر) برگرد مرکز. از سوی دیگر هر حرکتی وابسته به یک جسم معین است و بدین سان ۳ شکل حرکت متعلق به ۳ جسم است که هر یک از آنها به نحوی ذاتی و طبیعی دارای آن حرکت است: حرکت میانگریز (گریز از مرکز) ویژه آتش است، حرکت میانگرا (به سوی مرکز) ویژه زمین، و حرکت چرخشی از آن جسمی ویژه است که ارسسطو آن را «جسم نخستین^۲» می‌نامد و غیر از زمین، آتش، آب و هواست و به آن ائیر^۳ نام می‌دهد. ائیر در بالاترین منطقه جهان جای دارد و ارسسطو نام آن را از ریشه یک واژه یونانی مشتق می‌کند که به معنای «همیشه دویدن^۴» است. این

همان است که بعدها به جسم یا جوهر پنجم^۱ مشهور شده است. حرکت چرخشی هیچ‌گونه نقیضی ندارد، و بنابراین، جاویدان (سرمدی) است. هریک از عناصر در جنبش است تا به جای ویژه خود برسد و در آنجا آرام گیرد. اما جای طبیعی اثیر در هیچ نقطه‌ای از دایره‌گردش آن نیست، بلکه همه آن است و پیوسته در آن دایره در جنبش، و بدین سان جاویدان است. زمین ساکن است و در مرکز جهان جای دارد. آسمان و جهان نیز یکی و ناپدید آمده، تباہی ناپذیر، بی‌آغاز و بی‌پایان، و بدین سان جاویدان است.

ارسطو، کل جهان را به ۳ طبقه تقسیم می‌کند: در طبقه زیرین، عناصر چهارگانه جای دارند که پیوسته و متناوباً به هم می‌پیوندند، در هم فرو می‌رونده و چیزهای دگرگون شدنی را می‌سازند. این فضای طبیعت است که مرزهای آن تا به زیر سپهر ماه می‌رسد. طبقه بالای آن، سپهر ستارگان ثابت (فلک ثابت) است. فضای فاصل میان ماه و سپهر ستارگان ثابت آکنده از «اثیر» یا عنصر پنجم است که جاودانه به چرخش خود ادامه می‌دهد. ارسطو، در فراسوی همه اینها، در آن سوی جهان، مکان و زمان، «نخستین محرك نامتحرک^۲» را قرار می‌دهد که نزد وی همان خداست.

روان‌شناسی: یکی از مهم‌ترین دست‌آوردهای فلسفی ارسطو، روان‌شناسی او، و یکی از برجسته‌ترین آثار او نوشته «دریاره روان» است. ساختار ۲ کتابی که این نوشته دربردارد، یک دست و یکسان نیست و خود ارسطو، آن را با قصد انتشار در شکل نوشته‌ای ویراسته، تنظیم نکرده بوده است و سبب فقدان همبستگی و انسجام منطقی در آنها همین امر است. این نوشته مجموعه‌ای است از متنها، طرحها و یادداشت‌هایی که ارسطو آنها را به منظور تدریس به شاگردانش فراهم آورده است. اینها به گونه‌ای گردآوری شده‌اند که تا اندازه‌ای بتوان در آنها نظم و ترتیبی یافت، اما نمی‌دانیم که آیا شکل کنونی آن، از خود ارسطوست، یا کار شاگردانش پس از وی؛ یا به ویژه کار ویراستار آثار وی آندرنیکس ردی است؟ به هر روی، این احتمال وجود دارد که تناقض‌هایی که اینجا و آنجا، در این نوشته یافت می‌شود، نتیجه ویراستاری یکی از شاگردان یا پیروان ارسطو بوده باشد.

همیشه باید به یاد داشت باشیم که این نوشته، یک روان‌شناسی فلسفی است. ارسطو که از درون مکتب افلاطون پرخاسته بود، اثر همانه دوران جوانی خود نیز به مسئله روان (روح، نفس) توجه و دلیستگی ویژه‌ای داشته، زیرا مسئله روان در فلسفه افلاطون دارای اهمیت خاصی بوده است.

1- *quinta essentia* 2- *to proton kinoun akinetion*

روان‌شناسی ارسطو نیز در درون فلسفه افلاطونی و در درگیری با آن، شکل گرفته بود. ارسطو در جوانی، هنگامی که هنوز عضو آکادمیای افلاطون بود، چنانکه گفته شد، نخستین نوشته‌های خود را به شیوه افلاطون در شکل دیالوگ (محاوره) منتشر کرده بود. یکی از آنها دیالوگی با عنوان اودمُس^۱ است (او دمُس یکی از همشارک‌دیها و دوستان جوان بسیار عزیز ارسطو بود که در حدود سال ۲۵۴ یا ۲۵۳ قم در یکی از نبردها کشته شد). ارسطو آن دیالوگ را که همچنین «درباره روان» عنوان گرفت، در حدود سال ۲۵۲ قم، به یاد آن دوست، نوشت. الگوی وی، دیالوگ فایدُون^۲ افلاطون است که ۲۰ سال یا بیشتر، پیش از آن نوشته شده بود.

ارسطو در این دیالوگ، روح یا روان را جوهری غیرمهدی می‌داند که پس از مرگ تن، همچنان زندگانی را فرامی‌زید. روح پس از مرگ، در مقایسه با باب زندگی زمینی آن، بسی طبیعی تر و خوشبخت تر است. روح نامیرا و جاویدان است، چنانکه پیش از پیوستن به تن نیز وجود داشته است. روح که یک گونه «صورت» به معنای ارسطوی آن است، برخوردار از «یادآوری» است، یعنی آنچه را هنگام اسارت شدن در زندان تن در این جهان، آزموده، و بر او گذشته است، به یاد می‌آورد، در حالی که پس از پیوستن به تن، آنچه را در جهان دیگر، بر او گذشته بوده است، فراموش می‌کند (درباره این دیالوگ، نک: یگر، فصل ۳ کروست، ج I، فصل ۵).

از سوی دیگر، ارسطو در مسیر تحول و گسترش جهان‌بینی فلسفی خود در همه زمینه‌ها، از جمله در روان‌شناسی، به اندیشه‌ها و نظریاتی کاملاً متفاوت از نظریات پیشینش دست یافته بود. ارسطو نوشته‌های خود درباره روان‌شناسی - از جمله «طبیعت کوچک» و «درباره روان» - را احتمالاً در فاصله سالهای ۳۴۷-۳۳۴ قم پدید آورده بود. در این فاصله زمانی، جهان‌بینی وی کاملاً دگرگون شده بود. وی در این میان به موضوعاتی مانند زیست‌شناسی و جانورشناسی علاقه‌ای ویژه یافته، و در این زمینه‌ها آثار بسیار مهمی پدید آورده بود که با توجه به اوضاع، امکانها و درجه دانش در آن دوران، پژوهش‌هایی دامنه‌دار و بسیار با ارزش را دربردارد، چنانکه در دورانهای بعدی، این نوشه‌ها بیش از نوشه‌های دیگری محور توجه و پژوهش بوده است.

ارسطو روان‌شناسی را با شناخت طبیعت به طور کلی پیوند می‌دهد. وی با اشاره به اینکه هرگونه شناختی زیبا و ارزشمند است، اما برخی شناختها از لحاظ دقت، و یا از این لحاظ که به چیزهای شگرف‌تر رهنمون می‌شوند، زیباتر و ارزشمند‌ترند، می‌نویسد: با توجه به این نکته لازم

است که پژوهش درباره روان را در شمار نخستین دانشها قرار دهیم. از سوی دیگر، با توجه به کل حقیقت، شناخت روان می‌تواند سهم بیشتری در شناخت طبیعت داشته باشد، زیرا روان همچون اصل یا مبدأ موجودات زنده به شمار می‌رود («درباره روان»، کتاب I، فصل 1، گ 402a، سطرهای 1-7). از دیدگاه ارسطو، طبیعت دارای سلسله مراتب است؛ از بی‌جانها آغاز می‌شود و اندک اندک به جانداران می‌رسد، به گونه‌ای که مرز میان هر یک از آنها و نیز واسطه میان آنها، پنهان می‌شود؛ زیرا پس از جنس بی‌جانها، جنس گیاهان قرار دارد که در میان آنها نیز از لحاظ اشتراک در زندگی اختلاف بسیار یافت می‌شود. انتقال از گیاه به جانوران نیز، به هم پیوستگی نشان می‌دهد؛ زیرا، چنانکه ارسطو می‌گوید: در دریا چیزهایی یافت می‌شود که می‌توان پرسید آیا جانورند، یا گیاه («تاریخ جانوران»، کتاب VIII، فصل 1، گ 588b، سطرهای 13-4).

جسم جاندار آن چیزی است که در خودش، دارای مبدأ حرکت و سکون است («درباره روان»)، کتاب II، فصل 1، گ 412b، سطر 17). اما زیست به معانی گوناگون گفته می‌شود. چیزی موجود زنده نامیده می‌شود که دارای همه یا برخی از این ویژگیها باشد: اندیشه، ادراک حسی، حرکت و سکون در مکان، حرکتی برای خوارگ‌گیری و کاهش و افزایش (همان کتاب، فصل 2، گ 413a، سطرهای 21-25). اگرnon ارسطو، برای یافتن تعریفی از روان یا روح، از این نظریه اصولی خود آغاز می‌کند که او سیاه (جوهرها) از اجتناس موجوداتند و از میان آنها یکی ماده است و دیگری صورت که به اعتبار آنها هر موجودی یک «این چیز» نامیده می‌شود، و سوم بر هم نهاده‌ای از هر دو آنهاست. ماده، چنانکه دیدیم، توان بود یا قوه است و صورت، فعلیت و کمال تحقق. اجسام، به ویژه اجسام طبیعی، بیش از همه او سیاه (جوهر) هستند، زیرا اینها اصلهای چیزهای دیگرند. در میان اجسام طبیعی، برخی دارای زیستند و برخی فاقد آنند و هر جسم طبیعی که در زیست سهیم است، باید جوهری مرکب از ماده و صورت باشد. اما از آنجا که این جسم طبیعی، گونه‌ای از جسم، یعنی دارای زیست است و خود روح یا روان نیست، پس باید همچون زیر نهاده، یعنی ماده‌ای برای روان انگاشته شود. بنابراین لازم است که روان را او سیاهی بدانیم که همچون صورتی است برای یک جسم طبیعی که در توان بود یا بالقوه دارای زیست است (همان کتاب، فصل 1، گ 412a، سطرهای 3-21). از اینجاست که ارسطو روان را چنین تعریف می‌کند: نخستین کمال یافتنگی جسم طبیعی که بالقوه دارای زندگی است (همان گ، سطر ۲۸). اما این جسم طبیعی باید پیکر یا تن، یعنی جسمی اندام‌مند (ارگانیک) باشد که اجزای آن به علت و برای هدفی خاص به هم پیوسته‌اند و افزارهای معینی برای فعالیتهای ویژه‌اند. بدین سان ارسطو، تعریف کامل‌تری از روان می‌دهد:

نخستین کمال یافته‌گی جسم طبیعی اندام‌مند (همان فصل، گ 412b، سطر 5). اکون می‌توان پرسید که پیوند روان با تن چیست؟ ارسطو پژوهش در این باره را لازم نمی‌داند که آیا روان و تن هر دو یک‌یند؛ زیرا این پرسش بدان می‌ماند که آیا موم و نقشی که بر آن نهاده می‌شود، یک‌یند؟ یا به طور کلی آیا ماده هر «تک‌چیزی» با خود آن چیز، یکی و همان است؟ (همان گ، سطرهای 6-8). اما از سوی دیگر، ارسطو همه اتفاعات¹ روح - مانند خشم، نرمی، ترس، ترحم، شجاعت، شادی و ... - را وابسته به تن می‌داند و می‌گوید: این اتفاعات دگرگونی‌های در ماده، یعنی در تنند (همان، کتاب I، فصل 1، گ 403a، سطر 16 به بعد). از سویی دیگر هر چند روح نمی‌تواند بی جسم وجود داشته باشد خود جسم نیست ولی وابسته به جسم است و در جسم وجود دارد (همان، کتاب II، فصل 2، گ 414a، سطرهای 22-20).

روان دارای نیروهایی است که برخی در همه جانوران، و برخی در بعضی از آنها، و برخی نیز تنها در نوعی از آنها یافت می‌شوند. این نیروها عبارتند از خوارک دهنده (غاذیه²)، رغبت یا شهوت، احساس، حرکت در مکان و نیروی اندیشه³ (همان، کتاب فصل 3 گ 414a، سطر 31). آنگاه ارسطو درباره هریک از حواس و موضوعهای آنها بررسی می‌کند و سپس به نیروهای ویژه در انسان می‌پردازد: نخست ادراک حسی است که همانا کسب صورت محسوسات بدون ماده آنهاست، همانگونه که موم صورت مهر را بدون ماده آن، مثلآ آهن یا طلا می‌پذیرد (همان کتاب، فصل 12، گ 424a، سطر 18). دیگری نیروی تخیل، خیال یا توهם⁴ است که حرکتی است ناشی از ادراک حسی بالفعل؛ و از آنجاکه ثبات دارد و همانند ادراکهای حسی است، جانوران طبق آن عمل می‌کنند (همان، کتاب III، فصل 3 گ 429a، سطر 2). کار حس در آنچه ویژه آن است، همیشه درست است، ولی تفکر ممکن است نادرست باشد. خیال یا تخیل، غیر از تفکر است. خیال بدون ادراک حسی وجود ندارد، و بدون تخیل نیز ظن یا گمان⁵ حاصل نمی‌شود. اما روش است که اندیشه و گمان فرق دارند، زیرا اندیشیدن، توان بود یک اتفعال است، هرگاه که آن را اختیار کیم، اما داشتن باورها در اختیار مانیست، چون ناگزیریم که درست یا نادرست باور داشته باشیم. ما در خیال یا تخیل مانند تمثیلهای گرانی هستیم که به یک تصویر ترس آور یا شوق انگیز می‌نگریم، پس تخیل حالتی است که در آن، پنداشته‌ها یا اشباحی در ما پدید می‌آیند و نیرو یا

1- la pathè

2- thréptikon

3- dianoétikon

4- phantasia

5- huplèpsis

استعدادی نیست که ما به یاری آن - چه درست و چه نادرست - داوری می‌کنیم؛ اما ادراک حسی، باور، شناخت و عقل از آنگونه نیروها بایند. تخیل ادراک حسی نیست، چو ادراک حسی یا بالقوه است، یا بالفعل، مانند بینایی و دیدن. اما تخیل چیزی است که بی هر دو اینها دست می‌دهد، مانند چیزهایی که در رؤیا پدید می‌آیند. از سوی دیگر، ادراک حسی همیشه حضور دارد، اما تخیل چنین نیست (همان فصل، گ ۴۲۷b، سطر ۱۰، گ ۴۲۸a). اسطو، بر جسته ترین ویژگی انسان را «جان عقلی یا اندیشه‌ای^۱» می‌شمارد که آن را همچنین به اختصار «عقل^۲» می‌نامد.

مبحث «عقل» مهم ترین و همچنین دشوارترین بخش‌های روان‌شناسی ارسطوست که از دیرباز تاکنون موضوع بررسیهای گوناگون و تفسیرهای گاه متناقض بوده است. اسطو در جایی، روان یا روح را دارای دو بخش می‌داند: بخش دارای عقل و بخش ناعقلانی. بخش عقلانی نیز دو گونه است: یکی آن است که ما بدان وسیله موجوداتی را در نظر می‌آوریم که مبادی آنها ممکن نیست دگرگون شوند و دیگری آن است که بدان وسیله اموری را در نظر می‌آوریم که در معرض دگرگونی نباشند. ما یکی از این دو را «شناسته^۳» و دیگری را «شمارشگر^۴» می‌نامیم؛ زیرا شمارشگری و مشورت جویی همان و یکیند. در روح^۵ انجیزه برای کنش و یافتن حقیقت پافت می‌شوند: احساس، عقل و شهوت («اخلاق نیکوماکس»، کتاب VI، فصل ۲ گ ۱۱۳۹a، سطرهای ۵-۱۹).

از سوی دیگر، عقل که یک ویژگی انسان است، دو گونه فعالیت دارد: یکی همچون عقل نظری یا شناسته^۶ که در جست و جوی حقیقت برای خود آن است، و دیگری همچون فهم یا اندیشه عملی^۷ که هدف آن دستیابی به مقاصد عملی و مصلحت آمیز است. از سوی دیگر، عقل دارای دو خصلت دهنده و پذیرنده است. اسطو یکی را عقل گُشمند یا فاعل^۸ و دیگری را عقل کنش‌پذیر یا منفعل^۹ می‌نامد. چنانکه دیدیم، اسطو روح و انفعالات آن را وابسته به تن می‌داند. آباعقل نیز چیزی وابسته است، یعنی یکی از انفعالات روانی است، یا چیزی مستقل؟ اسطو در یک جا می‌گوید: درباره عقل و نیروی اندیشته هنوز چیزی روشن نیست، اما چنین می‌نماید که جنس دیگری از روح است، و تنها آن است که می‌تواند جداگانه (مستقل) باشد، چنانکه آنچه

1- psukhē logikē, noētikē

2- nous

3- épistēmonikon

4- logistikon

5- nous théorētikos

6- dianoia praktikē

7- nous poioun

8- nous pathētikos

جاویدان است، از آنجه تباہ شدنی است، جداست؛ اما آشکار است که بخش‌های دیگر روح (از تن)، چنانکه بعضی می‌گویند، جدا نیستند؛ ولی واضح است که از لحاظ مفهوم چیزهای دیگرند («درباره روان»، کتاب II، فصل 2. گ 413b، سطرهای 30-25).

چنانکه اشاره شد، نظریه عقل در روان‌شناسی ارسطو، آمیخته با پیچیدگیها و دشواریهای است که از دیرباز مفسران را به خود مشغول داشته است. از استدلالهای ارسطو درباره نیروهای دیگر روان، آشکار می‌شود که او همه آنها را وابسته به تن می‌داند؛ اما به مسأله عقل که می‌رسد آن را از این اصل کلی مستثنی می‌کند و ابهامهای که در گفته‌های وی یافت می‌شود، از همین امر است. ارسطو فصلهای ۴ و ۵ کتاب سوم «درباره روان» را به مسأله عقل اختصاص می‌دهد. این دو فصل هر دو کوتاه و فشرده‌اند و جای شکفتی است که چگونه ارسطو درباره چنین مسأله مهمی، چنین به اختصار بسنده می‌کند.

اشارة کردیم که عقل، از دیدگاه ارسطو، بر دو گونه است: فاعل و منفعل. اکنون وی می‌گوید، درباره آن بخش از روان که به وسیله آن می‌اندیشد و می‌شناشد - چه مانند جسم از جسم جدا باشد، چه در معنا و مفهوم جدا باشد - باید بررسی کرد که چه اختلافی (با دیگر نیروهای روان) دارد و اندیشیدن یا تعقل چگونه از آن پدید می‌آید، اگر اندیشیدن مانند احساس کردن باشد، باید عقل از سوی اندیشیده (معقول) منفعل شود و این بخش، با اینکه ناممنفعل^۱ است، باید پذیرای صورت شیء (معقول) باشد، و بالقوه همان باشد، اما همان نباشد، یعنی عقل نیز باید نسبت به معقولات همانگونه باشد که اندام حس کننده نسبت به محسوسات است. اما از آنجا که عقل به همه چیز می‌اندیشد، باید نآمیخته [یا موضوعهای اندیشیدن] باشد. اکنون آن بخش از روان که عقل نامیده می‌شود - منظور آن بخش از روان است که با آن تفکر و داوری می‌شود - پیش از آنکه بیندیشد، هیچ یک از موجودات بالفعل نیست، پس درست نیست که گفته شود که با تن آمیخته است؛ زیرا [اگر چنین می‌بود] به گونه‌ای دارای کنیت می‌شد، سرد یا گرم می‌شد و می‌باشد، مانند اندامهای حسی، دارای افزار می‌شد؛ اما چنین نیست. کسانی که عقل را جای صورتها^۲ می‌دانند، حق دارند، جز اینکه باید گفت: همه آن چنین نیست، بلکه روان اندیشیده^۳ چنین است، و صورتها را نه در فعلیت و واقعیت، بلکه بالقوه در خود دارد. اما اینکه نیروی حس کننده و نیروی اندیشیده، در انفعال ناپذیری، همانند نیستند، هنگامی روشن می‌شود که ما اندامهای حس را با ادراک حسی در

نظر گیریم؛ زیرا حس نمی تواند محسوس شدید را احساس کند، مثلاً بانگی در میان بانگهای بلند، یا رنگها و بوهای تند را نمی تواند بینند، یا بوکند. اما عقل هنگامی که به معقولی شدید می اندیشد، به ضعیف تر از آن نیز کمتر نمی اندیشد، بلکه بهتر می اندیشد، افزار حسی بدون تن وجود ندارد، اما عقل جداست. اکنون اگر عقل هر یک از چیزها می شود، مانند هنگامی که درباره مرد بالفعل دانده گفته می شود، یعنی هنگامی که می تواند خود را فعال کند، حتی در آن هنگام نیز، (عقل) به نحوی بالقوه است، هرچند نه به همان نحو پیش از آموختن و کشف کردن. افزون بر این، عقل همچنین می تواند به خودش بیندیشد (همان، کتاب III، فصل 4، گ 429a، سطر 10 - گ 429b، سطر 10).

ارسطو سپس این پرسش را به میان می آورد که اگر عقل، بسیط و انفعالناپذیر است و در هیچ چیزی با هیچ چیز مشارکت ندارد، پس چگونه می اندیشد؟ چه، اندیشیدن گونه ای انفعال است، زیرا اگر میان اندیشیدن و اندیشیده (عقل و معقول) امر مشترکی وجود دارد، پس یکی فعلی دارد و دیگری انفعالي. از سوی دیگر می توان پرسید که آیا اندیشیده (معقول) همان اندیشته (عاقل) است، یعنی آیا عقل می تواند به خود بیندیشد؟ پاسخ این است که یا عقل در چیزهای دیگر نیز وجود دارد - اگر خود عقل به نحوی دیگر معقول نباشد - و با معقول یا اندیشیده صورتاً یکی است، یا دارای گونه ای آمیختگی است که آن را معقول می سازد (در اندیشیدن چیزهای دیگر). بنابر آنچه پیش از این گفته شد که انفعال بنابر امر مشترکی روی می دهد، پس عقل، به نحوی، همان معقولات است، اما بالفعل، پیش از آنکه بیندیشد، هیچ یک از آنها نیست؛ در اینجا عقل باید مانند لوحی باشد که بالفعل دارای هیچ نوشته ای نیست. خود عقل نیز، مانند معقولات دیگر، معقول (یا اندیشیده) می شود؛ زیرا در چیزهای بی ماده، عاقل یا اندیشنه و معقول یا اندیشیده، یکی و همان است [یکی از سرچشمه های نظریه اتحاد عاقل و معقول (هم) در فلسفه اسلامی]؛ زیرا در شناختها یا دانشها نظری، به همین سان، شناسنده (عالیم) و شناخته شده (معلوم) یکی و همان است. در چیزهای دارای ماده، هر یک از معقولات بالقوه وجود دارد، چون در آنها عقل وجود ندارد، عقل با آنها - بدون ماده آنها - بالقوه یکی است. اما عقل می تواند معقول خودش باشد (همان فصل، گ 429b، سطر 23 - گ 430a، سطر 9).

سرانجام ارسطو، مبحث عقل را اینگونه پایان می دهد که همان طور که در همه طبیعت یک چیز ماده برای همه جنسهاست (که بالقوه هر یک از آنهاست) و چیزی دیگر علت و فاعل است که همه را می سازد - چنانکه فن یا هنر با ماده خود می کند - به همان سان، گونه ای از عقل هست که

همه چیز می‌شود و گونه‌ای نیز که همچون خصلتی یا استعدادی همه چیز را می‌سازد، مانند نور، زیرا نور نیز به نحوی رنگهای بالقوه موجود را رنگهای بالفعل می‌سازد. به همین سان است عقل جدا از ماده¹ که افعال ناپذیر و ناامیخته و در اوسیای (جوهر) خود فعلی است؛ زیرا همیشه فاعل از مفعول و مبدأ از ماده ارجمندتر است. شناخت (علم) بالفعل همان شئ شناخته شده (علوم) است. شناخت بالقوه، از لحاظ زمان، در فرد مقدم است، اما کلاً مقدم نیست. چنین نیست که عقل گاهی می‌اندیشد و گاهی نمی‌اندیشد. اما فقط هنگامی که جداست، واقعاً همان خودش است و تنها این (عقل جدا) نامیرا و جاویدان است؛ ولی ما آن را به یاد نمی‌آوریم، چون برخی از آن افعال ناپذیر است. اما عقل منفعل² تباه شدنی است، و بی این نیز، اندیشیدن نیست (همان کتاب، فصل ۵گ ۴۳۰a، سطرهای ۲۵-۱۰).

چنانکه گفته‌یم، نظریات ارسطو درباره عقل، پرسش‌هایی را از سوی مفسران و پژوهشگران برانگیخته، و پاسخهایی هم به آنها داده شده است، اما مسأله همچنان پیچیده در اینها است. از یک سو، آنچه وی درباره عقل منفعل می‌گوید، کم و بیش روشن است. بدین معنا که کار این عقل پذیرش صورتهای معقول جدا از ماده آنهاست. افراد انسان همه از این عقل برخوردارند. این عقل، بالقوه همه چیز است. اما از سوی دیگر، ارسطو این عقل را آشکارا تباه شدنی می‌شمارد، یعنی آن را در کنار دیگر نیروهای روح قرار می‌دهد که با مرگ فرد انسان، تباه می‌شوند. دشواری عمدۀ بر سر عقلی است که ارسطو آن را عقل کشمکشند (فاعل) مینامد و بعدها مفسر آثار ارسطو، اسکندر افروdisی (سده‌های ۲-۳م)، آن را «عقل فعال»³ نامیده است و سپس از راه ترجمه‌های عربی، به فلسفه اسلامی نیز راه یافته است. کار این عقل، این است که معقولات بالقوه را بالفعل می‌سازد؛ از این روست که ارسطو درباره آن می‌گوید که این عقل «همه چیز را می‌سازد». اکنون می‌توان پرسید که پیوند این عقل با روح فردی انسان چگونه است؟ آیا از آن جداست، یا در درون آن است؟ دیدیم که ارسطو تنها این عقل را بی مرگ و تباهی ناپذیر می‌داند، آیا همه افراد انسان از این عقل برخوردارند؟

ارسطو در دو نوشته مهم دیگرش اشاره‌هایی به مسأله عقل دارد که شاید بتوان در آن اندیشه‌های روشن تری یافت. وی در جایی می‌گوید: اما درباره عقل و اینکه جانداران چگونه، چه

1- ho nous khōristos

2- ho pathētikos nous

3- nous poiētikos

هنگام، و از کجا در آن سهیم می‌شوند، مسائل دشواری وجود دارد و ما باید به اندازه توانایی خود و تا جایی که ممکن است، به آنها پردازیم. وی در پایان پژوهش خود به این نتیجه می‌رسد که «تنها چیزی که باقی می‌ماند، عقل است که از بیرون^۱ وارد می‌شود، و آن تنها خدایی است، زیرا هیچ‌گونه اشتراکی با افعال جسمانی ندارد» («درباره پیدایش جانوران»، کتاب II، فصل 3. گ 736b). سطرهای 29-27.

ارسطو در جای دیگری، پس از بررسی درباره زندگی سعادت آمیز و چگونگی شرایط آن، یعنی زندگی هماهنگ با فعالیت عقلی که همان تأمل و نظر است، می‌گوید: چنین فعالیت عقلی، همانا نیکبختی یا سعادت کامل است، اما اینچنین زندگی فراتر از توانایی انسان است و انسان، نه به اعتبار انسان بودنش، بلکه به اعتبار چیزی الهی که در درون او وجود دارد، می‌تواند به آنچنان زندگی دست یابد. اکنون اگر عقل در مقایسه با انسان، چیزی الهی است، پس زندگی هماهنگ با عقل، برای انسان یک کار الهی است. ما برای نامیرا شدن باید به اندازه امکان بکوشیم و هر کاری را انجام دهیم تا زندگی را با آنچه در انسان برترین چیزهای است، هماهنگ کیم، زیرا حجم این کار هر چند کوچک است، اما در اثربخشی و ارزشمندی بسی برتر از همه چیزهای است («اخلاق نیکوماکس»، کتاب X، فصل 7، گ 1177b، سطر 26- گ 1178a، سطر 1). ارسطو، در جای دیگری از همین نوشت، بار دیگر به مسأله عقل اشاره می‌کند، و می‌گوید: کسی که هماهنگ با فعالیت عقل زندگی می‌کند و عقل را پرورش می‌دهد و از آن پرستاری می‌کند، بهترین زندگانی را برگزیده است و نزد خدایان محبوب ترین است؛ زیرا - چنانکه انسانها را باور دارند - اگر خدایان به گونه‌ای بر امور انسانی نظارت دارند، پس درست است که گفته شود: ایشان از آنچه در انسان بهترین و با ایشان خویشاوندترین است - یعنی عقل - شاد می‌شوند و به چنین انسانی که آن برترین چیز را قدر می‌داند و ارج می‌نهد، پاداش نیک می‌دهند. آشکار است که چنین صفاتی، بیش از همه در انسان فرزانه یافته می‌شود و بدین سان، چنین کسی نزد خدایان محبوب ترین است (همان کتاب، فصل 8، گ 1179a، سطرهای 31-23). بنابراین، شاید بتوان نتیجه گرفت که آنچه ارسطو آن را «عقل جدا و از بیرون» می‌نامد، همان عنصر الهی است که به گفته خودش در نوشتۀ دیگری، در میان همه جانداران، تنها انسان در آن سهیم است («درباره اجزای جانوران»، کتاب II، فصل 10، گ 656a، سطر 7) و این عقل، یعنی این عنصر الهی، همانا در انسان مرگ‌ناپذیر است.

اکنون می‌توان پرسید که آیا این عقل در هر فرد انسانی نامیراست، یا در نوع انسان؟ به دیگر سخن آیا بقای شخصی دارد، یا نوعی؟ از دیرباز این پرسش به میان آمده بوده است که آیا ارسطو همه روح یا روان را مرگ تا پذیر می‌داند، یا نه؟ چنانکه دیدیم، وی همه نیروهای روان را - جز عقل فاعل - وابسته به نن، و با مرگ آن، تباہ شدنی می‌داند. بر روی هم، چنین پیداست که ارسطو از جوانی تا پایان زندگیش، به نامیرایی عنصری الهی در انسان - یعنی عقل - باور داشته است؛ زیرا در یکی از نوشته‌هایش پُرتریتیکس، این اعتقاد را بیان می‌کند که آدمی دارای هیچ چیز نیست که شایسته باشد الهی و فرخنده به شمار رود، جز آنچه در او از عقل و فرزانگی وجود دارد. از همه داشته‌های آدمی، چنین می‌نماید که تنها این نامیرا و الهی است و از آن رو که می‌توان در این سهیم بود، زندگی هرچند طبعتاً بد و دشوار باشد، اما چنان هوشمندانه سامان یافته است که گویی انسان در سنجش با همه موجودات دیگر، یک خداست، زیرا عقل، وجود خدا در ماست (راس، پاره ۱۰۵).

نکته بسیار توجه‌انگیز دیگر، در گفته‌های ارسطو درباره روح، عبارتی است که در نوشته مهم دیگری از اوی یافت می‌شود. وی در آنجا می‌پرسد که مبدأ حرکت در روان (روح) چیست؟ و پاسخ می‌دهد که آشکار است: همانگونه که در کل جهان، در روح نیز خدا همه چیز را به جنبش می‌آورد؛ زیرا آنچه در ما الهی است، به گونه‌ای علت همه حرکتها در ماست. مبدأ عقل، عقل نیست، بلکه چیزی برتر و نیرومندتر از عقل است، اکنون، جز خدا، چه چیز برتر و نیرومندتر از عقل است؟ («اخلاق اودمس»، کتاب VII، فصل 2، گ 1248a، سطرهای 29-25).

فلسفه اخلاق: نوشته‌های ارسطو درباره فلسفه اخلاق، ارج و اهمیت ویژه‌ای دارند و در دوران کنونی بیش از همه موضوع پژوهش و شرح و تفسیر بوده‌اند. ما در این زمینه اکنون ۳ نوشته در دست داریم: («اخلاق بزرگ»)، («اخلاق اودمس»)، («اخلاق نیکوماکس»). («اخلاق بزرگ») کوتاه‌ترین نوشته ارسطو در این زمینه است و شاید علت نام‌گذاری آن، این بوده باشد که ابعاد طومارهای پاپیروس که این اثر بر آنها نوشته شده، بزرگ‌تر از اندازه معمولی بوده است. تقسیمات این نوشته و عنوان آن نیز از دورانهای بعدی است. اما «اخلاق اودمس» را اکنون بیشتر ارسطوشناسان، نوشته‌ای، هرچند پاره‌گونه، از خود ارسطو می‌دانند. کتابهای چهارم و ششم آن از میان رفته‌اند و ما آنها را اکنون در شکل تغییر یافته‌ای، در کتابهای پنجم تا هفتم («اخلاق نیکوماکس») می‌یابیم. همچنین دانسته نیست که علت نام‌گذاری آن چه بوده است؛ اما یقیناً مؤلف آن، اودمس ردسی، شاگرد بر جسته ارسطو، نیست. شیوه نگارش آن نیز با سبک ارسطو فرق دارد. کتابی که اکنون از آن در دست است، بازمانده اثر بزرگ‌تری است. در این میان، «اخلاق

نیکوما خس» مهم‌ترین و کامل‌ترین نوشته ارسطو درباره فلسفه اخلاق است. وی آن را با به نام پدرش یا با احتمال قوی‌تر، به یاد پسرش که در جوانی مرده بوده است، تألیف گرده بود. این کتاب از آخرین نوشهای ارسطوست و می‌توان حدس زد که پس از مرگ وی، از سوی شاگردان مکتب او منتشر، و به یاد پسر جوان مرده‌اش نامیده شده بود. به استثنای این نوشته - چنانکه گفته شد - بقیه نوشهای ارسطو، همه در آغاز سخنرانیها و درس‌های مستقلی بوده که بعداً گردآوری و منتشر شده است. از شیوه نگارش و طرز بیان در این نوشته، پیداست که شکل کنونی آن به خود ارسطو بازمی‌گردد. مشخصه اصلی آن، ظرافت استدلال و ساختار اندیشه‌ای و لحن آرام و بی‌خصلت مجادله آمیز در عرضه کردن مسائل است.

این نوشته ۱۰ کتاب را دربر می‌گیرد. فشرده مطالب آن اینهاست: کتاب یکم: خبر یا نیکی هدف اصلی از همه چیز است؛ نظریات گوناگون درباره خبر؛ برترین خبری که انسان از راه عمل می‌تواند بدان دست یابد، زندگی سعادت آمیز است؛ سعادت شکلی است از فعالیت روح هماهنگ با برترین فضیلت؛ چگونگی کسب این فضیلت که برخی اخلاقی و برخی فکری و معنوی است. کتاب دوم، فصل ۱ تا کتاب سوم، فصل ۸: نظریات مختلف درباره فضیلت. کتاب سوم، فصل ۹ به بعد: پژوهش درباره هریک از فضائل اخلاقی (بحث جامعه‌شناسانه و پدیده‌شناسانه)؛ مبحث مهم «قادعه» یا هنجار یا فهم درست^۱ ... کتاب ششم: فضیلتها اندیشه‌ای یا عقلی؛ مهارت هتری (فنی)؛ شناخت یا علم؛ هوشمندی عملی؛ فرزانگی (حکمت^۲)؛ عقل. کتاب هفتم: بحث درباره شهوتها و چیزگی بر آنها، یا چیزه شدن آنها بر انسان؛ زیاده‌روی و انضباط؛ درباره لذت^۳. کتابهای هشتم و نهم: پژوهش درباره دوستی. کتاب دهم: درباره لذت و نظریات دیگران درباره آن. سپس بحث درباره اینکه زندگی فلسفی و زندگی سعادتمندانه یک زندگی برتر اخلاقی است و کوشش و تلاش طلب می‌کند و بازی نیست؛ برترین سعادت، زندگی عقلانی و اندیشه‌ای است و شرط آن داشتن فراغ است و تنها گزیدگان می‌توانند به این هدف دست یابند. پس از آن بهترین زندگی زندگانی اخلاقی است؛ اهمیت خیرهای بیرونی؛ باتبود تدرستی و دیگر خیرهای بیرونی نمی‌توان سعادتمند زیست؛ هر کس که به زندگی معنوی پردازد، به بهترین سعادت دست می‌یابد؛ می‌توان از راه پژوهش، انسانی نیک شد؛ انتقال به مبحث بعدی، یعنی فلسفه جامعه و سیاست.

فلسفه اخلاق ارسطو و به ویژه «اخلاق نیکوما خس»، دیرپاترین و ژرف‌ترین تأثیر را در تفکر

جهان غرب داشته، و الگوی هرگونه اندیشه و پژوهش در زمینه اخلاق نظری و عملی به: مار می رفته است. ارسطو نخستین پایه گذار نظام ارزشها و ضد ارزشها در تفکر غربی، به شیوه‌ای واقعیت‌گرایانه و عقلانی بوده است. گفته شد که ارسطو شناختها یا دانشها را به دو دسته اصلی تقسیم می‌کند: شناخت نظری و شناخت عملی. هدف شناخت نظری حقیقت، و هدف شناخت عملی کردار یا کنش است. از سوی دیگر، دانش‌های عملی نیز دارای دو بخش است: اخلاق و سیاست. فلسفه اخلاق درباره خصال فردی انسانها، به این اعتبار که در جامعه زندگی می‌کنند، و سیاست درباره زندگی، رفقار و کردار اجتماعی انسانها پژوهش می‌کند. بدین‌سان، فلسفه اخلاق ارسطو، دارای خصلت اجتماعی و فلسفه سیاست وی دارای خصلت اخلاقی است. بنابراین فلسفه اخلاق ارسطو، پیش از هر چیز، با عمل یا کردار سروکار دارد. کوشش برای شناخت خصلتها انسانی هدفی در خود نیست، بلکه وسیله‌ای است برای رسیدن به هدف دیگر که آن کردار یا عمل^۱ انسانی است. از اینجاست که ارسطو، اخلاق و سیاست را «فلسفه امور انسانی^۲» می‌نامد («اخلاق نیکوماکس»، کتاب X، فصل 11، گ 1181b، سطر ۱۵). بدین‌مان هدف اصلی از فلسفه اخلاق روش می‌شود؛ ارسطو می‌گوید منظورش از نوشتن «اخلاق نیکوماکس»، بحثی نظری مانند کتابهای دیگر نیست؛ زیرا «پژوهش ما در این نیست که بدانیم فضیلت چیست، بلکه در این است که از نیکان (اخبار) شویم؛ چون اگر این نباشد، آن پژوهش سودی ندارد، پس لازم است که درباره کردارها پژوهش کنیم که چگونه به آنها عمل کنیم» (همان، کتاب II، فصل 2 گ 1103b، سطرهای 30-21).

بر این پایه، ارسطو می‌گوید: هدف هر هنر و هر پژوهش علمی، مانند هر کنش و گزینشی، گویی خیر (نیکی) است؛ پس درست گفته‌اند که آنچه همه اشتیاق آن را دارند، خیر است (همان، کتاب I، فصل 1، گ 1094a، سطر ۱ به بعد)، اما انسانها، خیر را به شکلها و در چیزهای گوناگون جست و جو می‌کنند؛ بنابراین، هدفهایشان نیز مختلف است و از آنجاکه هدفها بسیارند و ما برخی را برای چیز دیگری انتخاب می‌کنیم، پس بیداست که همه هدفها کامل نیستند و بهترین چیز آن است که کامل باشد. بنابراین، اگر یک چیز کامل هست، مطلوب ما باید آن باشد و اگر این چیزها بسیار باشند، باید کامل‌ترین آنها را جست و جو کنیم (همان کتاب، فصل 7، گ 1097a، سطرهای 31-26).

از سوی دیگر چون هدفها بسیارند، ممکن است هدفی را برای هدف دیگری دنبال کنیم، یعنی آن را وسیله رسیدن به هدف دیگری قرار دهیم؛ اما هدفی هست که ما آن را برای خودش و دیگر چیزها را برای آن آرزو می‌کنیم، ولی اگر همه چیز را برای چیز دیگری، تابی پایان، انتخاب می‌کردیم، تابی نهایت می‌رفتیم و خواهش ما بیهوده می‌بود؛ پس آشکار است که هدف ما نمی‌تواند چیز دیگری باشد، جز خیر (نیکی)، آن هم برترین خیر¹ (همان کتاب، فصل 2 گ 1094a، سطرهای 18-23).

اکنون می‌توان پرسید، آن خیری که همه انسانها آن را آرزو می‌کنند چیست؟ زیرا دیدیم که هدف هر شناخت و گزینشی، یک خیر است. بیشتر انسانها و نیز هوشمندان ایشان، درباره نام آن برترین خیر، همتا بیند و آن را سعادت² (نیک فرشتگی، نیکبختی) می‌نامند و بر این باورند که «خوش زیستی»³ و خوش کرداری همانا سعادت است، اما درباره اینکه سعادت چیست، اختلاف دارند. عامه انسانها در تعریف آن با فرزانگان موافق نیستند. بعضی آن را امری بدیهی و آشکار می‌دانند، مانند لذت، ثروت و افتخار، و دیگران آن را به گونه دیگری وصف می‌کنند (همان کتاب، فصل 4 گ 1095a، سطرهای 14-24).

ارسطو به نظریات دیگران درباره سعادت نمی‌پردازد، اما زندگی انسانها را در ۳ مقوله فراگیر، بر می‌شمارد. عامه انسانها و فرمایه‌ترین ایشان، سعادت را در لذت می‌دانند و بدین سان زندگی با خوشگذرانی⁴ را ترجیح می‌دهند؛ کسان دیگری زندگی سیاسی⁵، و گروه سوم زندگی اهل نظر یا زندگی نظری⁶ (نگرش در حقیقتها) را بر می‌گزینند (همان کتاب، فصل 5 گ 1095b، سطرهای 17-19).

اما می‌توان پرسید که سعادت ویژه انسان چیست؟ اینکه گفته شود، سعادت برترین خیر است، امر بدیهی است. سعادت یک عمل یا کنش انسان است. خیر یا نیکی هر هنرمند و سازنده‌ای در وظیفه و کار اوست. کنش ویژه انسان چیست؟ آیا محض زیستن است؟ انسان در این کار با گیاهان شریک است، پس باید نیروی خورشی (غاذیه) و رویشی (نامیه) را کنار نهاد. در پس آن دو نیرو، نیروی احساسی می‌آید. اما پیداست که در این نیرو نیز، انسان با اسب و گاو و کلاً با همه جانوران شریک است. آنچه باقی می‌ماند، فعالیت هدفمند بخش عقلانی انسان است که آن نیز دو گونه

1- to ariston agathon

2- eudaimonia

3- eu zén

4- apolaustikos bios

5- Politikos bios

6- theòretikos bios

است: برخی فرمانبر عقل است و برخی اندیشه گر است. کار ویژه انسان، فعالیت روح هماهنگ با عقل - یا دست کم نه دور از عقل - است. اگر وظيفة یک مرد جدی، انجام دادن کارهایش به نحوی درست و زیباست، پس می توان گفت که خیر یا نیکی انسانی فعالیت روح هماهنگ با فضیلت^۱ است و چون فضیلتها بسیارند، برترین و کامل ترین فضیلت را باید در نظر گرفت. این کاریک عمر کامل را طلب می کند، زیرا همچنانکه از یک گل بهار نمی شود، یک روز یا زمانی کوتاه در سعادت زیستن، زندگی انسان را فرخنده نمی سازد (همان کتاب، فصل ۷، گ 1097b، سطر 21- گ 1098b، سطر 20). از سوی دیگر فضیلت انسانی فضیلت جسم نیست، بلکه فضیلت روح است و سعادت نیز فعالیت روح است (همان کتاب، فصل 13، گ 1102a، سطرهای 1102a، سطرهای 1102b، گ 1103b، سطر 11). بنابراین، سعادت که هدف زندگی انسان است، گونه‌ای فعالیت است.

برخی از فعالیتها، برای چیز دیگری انتخاب می شوند، اما برخی دیگر برای خود آنها گزیده می شوند؛ سعادت از فعالیتها بی است که برای خودش انتخاب می شود، نه برای چیزی دیگر، زیرا سعادت به چیزی نیازمند نیست، بلکه خود بسته است (همان، کتاب X، فصل 6، گ 1176b، سطرهای 1-5). پس سعادت نتیجه فعالیتهای هماهنگ با فضیلت است و اضداد آنها ضد سعادت است (همان، کتاب I، فصل 10، گ 1100b، سطرهای 9-11). نیکخت آن کسی است که هماهنگ با فضیلت فعال است و به اندازه کافی از خیرهای بیرونی [هشلاً تدرستی، زیبایی، دارایی و مانند اینها] برخوردار است، آن هم نه برای زمانی کوتاه، بلکه در سراسر عمر (همان فصل، گ 1101a، سطر 14).

در اینجا ارسسطو درباره سعادت، به نکته دیگری اشاره می کند و می پرسد: آیا سعادت چیزی آموختنی یا خوگرفتنی، یا به شیوه‌ای دیگر، پرورش یافتنی است، یا بهره‌ای خدایی است، یا از راه بخت^۲ دست یافتنی است؟ سپس پاسخ می دهد که اگر بخشی از هر چیزی که انسان دارد، خدایی است، پس درست است که گفته شود، سعادت نیز چیزی خدا داده است و از داشته‌های انسانی بهترین آنهاست. اما اگر هم سعادت چیزی خدا فرستاده نباشد، بلکه فضیلی باشد که می توان آن را از راه گونه‌ای آموزش و پرورش به دست آورد، همچنان خدایی ترین چیزهای است (همان کتاب، فصل 8، گ 1099b، سطرهای 10-16).

اکنون اگر سعادت، از دیدگاه ارسسطو، فعالیت روح هماهنگ با فضیلت است، باید پرسید که

وی فضیلت را چگونه تعریف می‌کند؟ در یک جا گفته می‌شود ما خصال ستوده را فضیلت می‌نامیم (همان کتاب، فصل 13، گ. 1103a، سطر 10). این تعریفی کلی از فضیلت است. از سوی دیگر، ارسسطو فضیلت‌ها را به دو دسته تقسیم می‌کند: فضیلت اندیشه‌ای یا فکری¹ و فضیلت اخلاقی². پیدایش و افزایش فضیلت فکری، بیشتر حاصل آموزش است و بین سان نیازمند به تجربه و زمان دراز است. اما فضیلت اخلاقی، از راه عادت³ به دست می‌آید. هیچ یک از فضیلتها اخلاقی بالطبع پدید نمی‌آید، زیرا هیچ یک از چیزهایی که بالطبع وجود دارد، نمی‌تواند از راه عادت دگرگون شود، مثلاً سنگ طبعاً به سوی پایین حرکت می‌کند و نمی‌توان آن را عادت داد که به سوی بالا حرکت کند، هرچند هزار بار آن را به بالا پیدا زند و بخواهند آن را به این حرکت عادت دهند. آتش را نیز نمی‌توان عادت داد که به سوی پایین حرکت کند! بر روی هم هیچ یک از چیزهای را که طبعاً به یک حالتند، نمی‌توان عادت داد که به حال دیگری شوند. بنابراین فضیلتها، در مانه بالطبع و نه برخلاف طبیعت پدید می‌آیند، بلکه ما در سرشنام آمادگی داریم که آنها را پیدا کریم و سپس آنها به وسیله عادت کامل شوند (همان کتاب II، فصل 1، گ. 1103a، سطرهای 15-25).

آنگاه ارسسطو در پی‌گیری مسئله فضیلت، به این نکته اشاره می‌کند که آنچه در روح ما روى می‌دهد، ۳ چیز است: عوارض یا انفعالات، نیروها (قوی) و خصلتهای پایدار. کدام یک از اینها فضیلت است؟ منظور از عوارض یا انفعالات، چیزهایی مانند شهوت، خشم، ترس، جرأت، زیستگ، شادی، محبت، نفرت، شوق، حسد، ترحم و کلاً همه چیزهایی است که لذت یا دلدوشی در بی دارد. نیروها چیزهایی هستند که ما به وسیله آنها می‌توانیم خشم گیریم؛ یا اندوهگین شویم، یا ترحم کنیم. اما خصلتهای پایدار یا حالات⁴ چیزهایی هستند که ما به سبب آنها در برایر عواطف یا انفعالات واکنش خوب یا بد داریم. ارسسطو پس از بررسی هریک از رویدادهای روح، این نتیجه را می‌گیرد که هیچ یک از فضائل با رذائل، در شمار انفعالات، عوارض یا نیروها نیست و باید آنها را از خصلتهای پایدار به شمار آورد (همان کتاب، فصل 5، گ. 1105b، سطر 20-21، گ. 1106a، سطر 10).

ارسطو سپس به مسئله افراط و تفريط یا فزوئی و کمبود در کارها می‌پردازد و نظریه دهنم و

1- arête dianoëtique

2- arête ethikè

3- ex éthos

4- hēxēis

تاریخی خود را بر برایه معيار فضائل به میان می آورد. همانگونه که در هر چیزی فزونی و کمبود یافت می شود و «میانه» ای (متوسطی) هم وجود دارد، در اعمال انسانی نیز چنین است. فضیلت نیز با هوای اطف و اعمال سروکار دارد. افراط یا فزونگرایی^۱ و تغیریط یا کمبود^۲ در عواطف و اعمال هر دو خطاست، در حالی که حد میانی یا متوسط^۳ ستدنی است و موجب موقفيت است و هر دو اينها از ويزگيهای فضيلتند. پس فضيلت گونه ای «میانه»^۴ است که هدف آن حد متوسط است. در اينجاست که ارسسطو، تعريف جامع خود را از فضيلت به میان می آورد: فضيلت خصلت پايدار گزيرده شده ای در ميانه موجود در ماست! ميانه ای به حسب مفهوم و آنگونه محدود که انسان خردمند آن را تعين می کند؛ ميانه ای از دو رذيلت افراط و تغیریط، زيرا برخی از رذائل، در مورد عواطف و اعمال در آنچه باید، دچار کمبود یا فزونی می شوند، اما فضيلت حد ميانی را كشف و انتخاب می کند. بنابراین، فضيلت، طبق جوهر (اوسيای) آن و تعريفی که ماهیت را بيان می کند، از لحاظ آنچه بهترین و برترین است، «حد ميانه» است (همان كتاب، فصل ۶، گ ۱۱۰۷a، سطرهای ۱-۹).

ارسطو روح را مرکب از دو بخش غيرعقلاني و عقلاني می داند. باره ای از بخش غيرعقلاني، شهوانی یا خواهشی و باره ای دیگر، غضبي است و هر يك از آن دو بخش، در خود داراي فضابلي است. از سوي دیگر، كردار انسانها خواسته یا ناخواسته (اختياری یا اجباری) است. اعمال اجباری آنهاي هستند که همچون ترس و مانند آن، انگيزه های يبرونی و مقاومت ناپذير دارند. برخی از اعمال انسان نيز زايده نادانيند. اما اعمالي که انسان به سبب آنها ستايش یا نکوهش می شوند، همان كردارهای اختياريتند. در اينجاست که ارسسطو به مسئله «گزنش سنجide»، یا «انتخاب ترجيحي» یا - به سادگي - «اختيار»^۵ می بردازد. گزنش مهم ترين ويزگي فضيلت است و پيش از همه حاكم بر اخلاقيات انسان در اعمال اوست. گزنش آشكارا يك عمل ارادي است، اما اراده نیست. اعمال ارادی، ييشتر از اعمال گزنشی هستند، زيرا كودکان و جانوران در اعمال ارادی شری肯ند، اما گزنش ندارند. اعمال ناگهانی را نيز، می توان گفت که اراده نند، اما گزنشی نیستند. نظر کسانی که می گويند: گزنش شهوت، رخصت، خواهش، یا گونه ای اعتقاد است، درست نیست. ارسسطو پس از استدلال در رد آن پيشنهاد می گويد، چنین می نماید: که گزنش یا اختيار

1- hyperbole

2- ellipse

3- to meson

4- mesotès

5- proairesis

یک عمل ارادی است، اما همه آنچه ارادی است، انتخاب شده نیست، زیرا انتخاب مربوط به چیزی است که «از پیش ترجیح داده شده است»، چون انتخاب از راه عقل واندیشه است (همان، کتاب III، فصل 2 گ 1112a، سطرهای 17-14). ارسطو در جایی دیگر می‌گوید: گزینش عقل خواهشی یا شهوانی^۱، یا شهوت و خواهشی فکری و عقلانی^۲ است و مبدأ آن انسان است (همان، کتاب VI، فصل 2 گ 1139b، سطر 4).

ارسطو سپس به پژوهش گستره‌ای درباره خصال گوناگون انسان می‌پردازد و فضیلتها و اخداد آنها را بر می‌شمارد. وی برترین سعادت انسانی را در فعالیت عقلی یا اندیشه‌ای او می‌داند و می‌گوید: مرد فرزانه (فیلسوف) محبوب‌ترین کس نزد خداست و کسی که چنین است، حقاً سعادتمندترین است (همان، کتاب X، فصل 8 گ 1179a، سطر 30). ارسطو با پژوهش درباره خصال اخلاقی از لحاظ افراط و تغیریط و حد میانی، آنها را بین گونه تقسیم کرده است:

افراط	تفريط	میانه
گستاخی، تهور	ترسوی	شجاعت، مردانگی
زیاده‌روی	بی احساسی	خوبی‌شدن داری، عفت
اسراف، ولخرجی	بخل	سخاوت، بخشندگی
ابتذال	پستی	بزرگ‌منشی
تکبر	کوچک روحی	بزرگ روحی
جهاه طلبی	بی آرمانی	افتخار دوستی
زودخشمی، تند خوبی	بی غیرتی	خوش خوبی، نرم خوبی
چاپلوسی	نفرت یا دشمنانگی	دوستی و مهربانی
خودستایی، لافزی	ریاکاری	صداقت، صمیمیت
دلنگی، لودگی	کج خلقی، خشونت	شوخ طبعی
کمرولی	بی شرمی	فروتنی
حسادت، بدخواهی	رنجش بجا	خباث، شادی به رنج دیگران

فلسفه سیاست: چنانکه پیش از این اشاره شد، فلسفه اخلاق و فلسفه سیاست ارسطو، پیوندی استوار دارند. آنچه اکنون با عنوان پولیتیکا یا پولیتیکن^۳، در دست است، مانند دیگر نوشه‌های

ارسطو، اثری یکپارچه نیست، بلکه مشتمل بر نوشته‌های، جداگانه‌ای است که در زمانی بعد احتمالاً به وسیله خود ارسطو یا شاگردانش، گردآوری شده بود. این کتاب در دوره دوم اقامت ارسطو در آتن (۳۲۴-۳۲۳ قم) پدید آمده، و از آخرین نوشته‌های اوست. این نوشته ۸ کتاب یا مقاله را دربرمی‌گیرد که محتوای آن چنین است: کتاب یکم: پیش‌گفتاری کوتاه؛ سازمان خاتواده یا «تدبیر منزل^۱» به عنوان عنصر اصلی جامعه و دولت، به ویژه خصلت اقتصادی آن. کتاب دوم: بهترین شکل دولت یا سازمان سیاسی^۲؛ ارسطو در اینجا، به پژوهش انتقادی از شناخته شده‌ترین شکل‌های دولت و سازمانهای سیاسی می‌پردازد، چه آنها بی که از پیش (در یونان) وجود داشته‌اند، چه آنها بی که تنها به نحو مفروض از سوی دیگران پیشنهاد شده‌اند. کتاب سوم: نظریات کلی درباره دولت؛ در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که آیا «انسان نیک» با «شهر وند نیک» یکی است؟ و نیز آیا فضیلتها و ویژه سیاسی وجود دارند؟ درباره سازمانهای سیاسی و شکل‌های منحرف آن (۳ شکل خوب و ۳ شکل بد قانونهای اساسی)، تقسیم قدرت در جامعه؛ معنی و اهمیت آموزش و پرورش؛ شکل‌های حکومت پادشاهی؛ قانون همچون نمایانگر عقل گروهی. کتاب چهارم: دیگر شکل‌های سازمانهای سیاسی و دولتی، غیر از حکومت پادشاهی؛ قانونهای اساسی دموکراسی و الیگارشی؛ طبقات اجتماعی، توانگران و تهیستان، اهمیت طبقه میانی (متوسط)؛ تقسیم مقامات و مأموران دولتی، دادرسان، دادیباران و داوران. کتاب پنجم: عملها و انگیزه‌های انقلابها و شورش‌های اجتماعی؛ انحطاط و زوال سازمانهای سیاسی و دولتی و علت اصلی آن، قدرت طلبی. کتاب ششم: چگونگی تضمین ثبات قانون اساسی و دولت؛ درباره ادارات و شادکامی فردی و اجتماعی؛ نیکی یا خیری که فرد و دولت باید جویای آن باشند؛ دولت آرزویی (آرمانی)؛ برنامه آموزش و پرورش برای دولت آرمانی (کتاب هشتم ناتمام).

افزون بر کتاب سیاست، ارسطو با همکاری شاگردانش، مجموعه‌ای از ۱۸۵ قانون اساسی را نیز گردآوری کرده بود که - چنانکه در فهرست آثار موجود وی دیدیم - در پایان سده ۱۹ م کشف و منتشر شده است.

در اینجا هسته‌های اصلی فلسفه سیاسی ارسطو به اختصار مطرح می‌شود. در آغاز به این نکته اشاره کردیم که فلسفه اخلاق و سیاست ارسطو به گونه‌ای در هم آمیخته‌اند. وی در پایان «اخلاق

نیکوماخص» می‌گوید: از آنجاکه پیشینیان موضوع قانون‌گذاری را پژوهش ناکرده رها کرده‌اند، بهتر این است که خود ماکلاً در پیرامون سازمان سیاسی پژوهش کنیم تا به اندازه توانایی «فلسفه امور انسانی» را کامل سازیم (کتاب X، فصل 11، گ 1187b، سطرهای 15-12).

ارسطو در سرزمین و دورانی می‌زیست که فیلسوفان و حتی اندیشه‌پردازان جامعه، خود را نه تنها با زندگی اجتماعی پیرامونشان، بیگانه نمی‌شمردند، بلکه فعالانه در آن شرکت داشتند و حتی نمی‌توانستند جداماندگی فرد را از کلیت جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کردند، تصور کنند. چنانکه در سرگذشت ارسطو دیدیم، خود وی نمونه بارز چنان اندیشمندی بوده است. از سوی دیگر وی چونان بزرگ‌ترین اندیشمند جهان باستان، از چگونگی زندگی اخلاقی افراد انسان و از همبستگی فضایل اخلاقی فردی با فضایل اخلاقی اجتماعی، غافل نبوده است. وی حتی اخلاق سیاسی و اجتماعی را بر اخلاق فردی برتری می‌دهد. چنانکه خود می‌گوید: هرچند «خیر» برای فرد انسان و برای دولت یکی است، اما چنین می‌نماید که به دست آوردن و نگهداشت آن برای دولت امری بزرگ‌تر و کامل‌تر است (همان، کتاب I، فصل 1، گ 1094b، سطر 8).

نخستین نکته‌ای که ارسطو، در بررسی زندگی اجتماعی بر آن تکیه می‌کند، این است که انسان طبیعاً جانوری شهرنشین (یا اجتماعی و سیاسی) است (سیاست، کتاب I، فصل 2 گ 1253a، سطر 2، قس: کتاب III، فصل 6، گ 1278b، سطر 19). از دیدگاه ارسطو، پرورش و نگهداشت فضیلت فردی نیز تها در جامعه امکان‌پذیر است. به علت همین خصلت اجتماعی انسان است که از میان جانوران تنها آدمی دارای نقط (سخن) است (همان کتاب، فصل 1، گ 1253a، سطر 11). اما جامعه از دیدگاه ارسطوی یونانی، همان «دولتشهر¹» یونانی است. ویزگی آدمی در مقایسه با دیگر جانوران در این است که تنها او نیک و بد و عدالت و بی‌عدالتی را ادراک می‌کند و اشتراک در این امور است که خانوار یا دولتشهر را می‌سازد. بنابراین دولتشهر (جامعه) طبیعاً بر هر یک از افراد انسان مقدم است، زیرا کل ناگزیر مقدم بر جزء است؛ چه، اگر کل تن از میان برود، پا و دست جز به همنامی وجود نخواهد داشت (همان گ، سطرهای 16-22).

بدین سان، شرط پیشین تحقق فضیلت اخلاقی جامعه است. از سوی دیگر، هسته اصلی جامعه، خانواده است که سپس به شکل گروهها درمی‌آید و سرانجام در دولتشهر یا دولت، شکل می‌گیرد. نخستین شکل زندگی مشترک² از چندین خانوار پدید آمد و سپس شکل روستا به خود گرفت.

واپسین اجتماع چند روستا شهر، یا بهتر بگوییم، دولت شهر را تشکیل داد. این مرحله‌ای از کمال و استقلال است. دولت شهر از آن رو پدید آمد که «خوش زیستی» انسانها را فراهم کند، زیرا همانگونه که در طبیعت دیده می‌شود، در مورد انسانها نیز، پیشرفت به سوی کمال، هدف نهایی است. از سوی دیگر همانگونه که در جهان جانوران سلسله مراتبی از پایین تر تا بالاتر هست که مرتبه پایانی آن انسان است، هدفهای زندگی انسانها نیز چنین است. هر نوعی از جانوران هدفی را که طبیعت برای آن معین کرده است، دنبال می‌کند. انسان نیز چنین است. اگر انسان خدا می‌بود، می‌توانست تنها زندگی کند، اما چنانکه دیدیم، انسان جانوری اجتماعی است. از سوی دیگر، هرچند انسان، هنگامی که به کمال برسد، بهترین جانوران است، اما اگر از قانون و عدالت جدا بماند، بدترین جانوران خواهد بود. به دیگر سخن، بدون فضیلت، انسان شربرترین و وحشی‌ترین جانوران از لحاظ شهوت‌پرستی و شکمبارگی است. از سوی دیگر، عدالت امری سیاسی (اجتماعی) است زیرا «عدل^۱»، نظم و ترتیب در اشتراک سیاسی است (همان گ، سطرهای 37-31).

آنگاه ارسطو به تفصیل درباره خانواده - همچون نخستین هسته عنصر جامعه - و در درون آن، درباره پیوند میان زن و مرد، پدران و مادران و فرزندان و سپس سروران و برده‌گان سخن می‌گوید. چنانکه می‌دانیم، دولت شهرهای یونانی جوامع برده‌داری بوده‌اند و برده‌گان یکی از پایه‌های مهم تولید اقتصادی و خدماتی جامعه را تشکیل می‌داده‌اند. نظریات ارسطو درباره برده‌گان و برده‌داری، در دوران ما نه تنها شگفت‌انگیز، بلکه همچنین نفرت‌انگیز می‌نماید. اما نباید فراموش کرد که ارسطو نیز مانند هر فیلسوف و اندیشمندی دیگر، در هر دورانی، فرزند دوران خویش و برخاسته از یکی از طبقات اجتماعی و باسته به یکی از آنها بوده است. هیچ یک از جوامع یونان باستان را، بی‌برده‌گان نمی‌توان تصور کرد. برده‌داری بنیاد مادی زندگی اجتماعی یونان باستان بوده است. ارسطو گزارش کوتاهی از نظریه کسانی می‌دهد که معتقد بوده‌اند که سروری گونه‌ای دانش است و نیز دیگرانی که می‌گفته‌اند که سروری یک انسان بر انسان دیگر، برخلاف طبیعت است، زیرا فقط قرارداد (یا قانون) است که یکی را برده و دیگری را آزاد می‌شمارد، و گرنه طبیعتاً فرقی میان آنان نیست، و بنابراین ناعادلانه و بربایه زور است (همان فصل، گ 1253b، سطرهای 16-23).

ارسطو در دفاع از برده‌داری می‌گوید که مالکیت، بخشی از خانه‌داری یا فن تدبیر منزل و اقتصاد است و هیچ کس بدون ضروریات زندگی نمی‌تواند زیست کند و خوش زیست کند و

همانگونه که در فنون معین، انسانها برای انجام دادن کارهایشان، ناگزیر باید کارافزارهای ویژه خود داشته باشند، در امور خانه‌داری نیز چنین است. از میان کارافزارها، برعی بی‌جان است و برعی جاندار؛ مثلاً برای سکاندارکشی، سکان افزاری بی‌جان و دیدبان افزاری جاندار است؛ از این رو، خدمتکار نیز یک افزار است. به همین سان دارایی هم افزاری برای زندگی است و مالکیت مجموعه‌ای از کارافزارهای است. برده نیز یک دارایی جاندار است و خدمتکار نیز کارافزاری است که کار چندین کارافزار دیگر را انجام می‌دهد (همان‌گ، سطرهای 33-23). پس بردگان نزد ارسطو کارافزارهای لازم زندگی‌نده، زیرا به گفته او اگر ما کوها خود می‌بافتند، یا مضرابها خود می‌نوختند، استادکاران به دستیاران، و سروزان به بردگان، نیاز نمی‌داشتند (همان‌گ، سطر 37-گ 1254a).

آنگاه ارسطو برای اثبات وابستگی ضروری برده به سرور می‌گوید: دارایی به همان چیزی گفته می‌شود که به یک جزء یا پاره‌ای از آن، زیرا جزء یا پاره نه تنها پاره‌ای از چیز دیگر است، بلکه همگی از آن چیز دیگر است. بنابراین، سرور تنها سرور برده است و از آن او نیست، اما برده نه تنها برده سرور است، بلکه همگی و یکپارچه از آن اوست. از اینجا سرشت و خاصیت برده آشکار می‌شود. کسی که در سرشتش نه از آن خود، بلکه از آن انسان دیگری است، طبیعتاً برده است، و انسانی را می‌توان گفت از آن دیگری است که هرچند انسان است، همچنین یک پاره دارایی است و این پاره دارایی، جدا از دارنده آن، یک کارافزار عملی است (همان‌گ، سطرهای 10-17).

انگیزه این نظریات ارسطو، اصل تقسیم کار جسمی و فکری است؛ برده کارافزاری است که تنها می‌تواند نیروی تن خود را به کار گیرد، زیرا به تعبیر ارسطو. کسی که تواناست با نیروی اندیشه پیش‌بینی کند، طبیعتاً رئیس و سرور است و کسی که تواناست با تن خود کارها را انجام دهد، طبیعتاً مرئوس و برده است (همان فصل، گ 1252a، سطرهای 33-31).

از سوی دیگر، ارسطو میان کسانی که برده زاده شده، و کسانی که در جنگها به اسارت و به بردگی کشیده شده‌اند، فرق می‌نهد. وی نظر کسانی را نقل می‌کند که می‌گویند: اگر یونانیان در جنگ اسیر شدند، نباید برده شوند؛ اما غیر یونانیان برده‌اند. پایه نظر ایشان این است که بعضی طبیعتاً در همه جا برده‌اند و بعضی دیگر در هیچ جا برده نیستند (همان فصل، گ 1255a، سطرهای 31-27).

سپس ارسطو درباره شهروند^۱ مفصل‌اً بررسی می‌کند و می‌کوشد که تعریفی از شهروند واقعی بدهد. شهروند به طور مطلق کسی است که بتواند در امور قضایی و اداری شرکت کند. این تعریف درباره شهروند در دموکراسی صادق است (همان، کتاب III، فصل 1، گ 1275a، سطرهای 22-23 گ 1275b، سطر 6). بنابر چنین تعریفی از شهروند، ارسطو دستکاران^۲ را شایسته شهروندی در بهترین سازمان دولت نمی‌شمارد. ارسطو سپس به بررسی شکل‌های گوناگون دولت می‌پردازد: هدف اصلی از دولت یا سازمان سیاسی، خوش زیستی انسانهاست، چه مشترک‌آی برای همه و چه برای فرد. سازمان سیاسی و حکومت هر دو یکی است. حکومت بالاترین مرتبه از دولت است. در این میان یا یک تن فرمانروایی دارد، یا چند تن، یا اکثریت؛ منظور همۀ آنها تأمین منافع مشترک است. نخستین شکل دولت، حکومت «پادشاهی»^۳ است؛ دوم «فرمانروایی چند تن»^۴ و سوم «فرمانروایی عامّه مردم» یا دموکراسی^۵. هنگامی که عامّه مردم با در نظر داشت منافع مشترک و همگانی فرمان می‌دهند، آن شکل سازمان سیاسی جمهوری^۶ نامیده می‌شود. هریک از شکل‌های حکومت، دارای یک شکل انحرافی است: خودکامگی^۷ (استبداد) شکل انحرافی حکومت پادشاهی؛ فرمانروایی چند تن، شکل انحرافی فرمانروایی اشرافی (اریستوکراسی)^۸). و دموکراسی، شکل انحرافی حکومت جمهوری است؛ زیرا خودکامگی یعنی فرمانروایی به سود یک تن (پادشاه)، و حکومت چند تن، فرمانروایی به سود توانگران (سرمایه‌داران)، و دموکراسی فرمانروایی به سود تهیستان است. هیچ یک از این شکل‌های حکومت در مسیر منافع همگانی نیست (همان کتاب، فصل 5 گ 1279a، سطر 25-گ 1279b، سطر 10).

آنگاه ارسطو مفصل‌اً مزایا و معایب هریک از شکل‌های حکومت را بررسی می‌کند و سرانجام این پرسش را به میان می‌آورد که حکومت و دولت برای اکثر دولت‌شهرها و به طور کلی برای انسان چیست؟ وی در اینجا به آنچه در «اخلاق نیکوماکس» گفته بود، اشاره می‌کند (گ 1101a، سطر 14). که زندگی سعادتمند، زندگی بدون مانع هماهنگ با فضیلت است و فضیلت نیز رعایت حد میانی یا اعتدال است؛ پس زندگی در حد میانی، بهترین شکل زندگی است و برای هر کسی ممکن است که به آن حد میانی دست یابد (سیاست، کتاب IV، فصل 9 گ 1295a، سطرهای 38-26).

1- ho polites

2- banausos

3- basileia

4- oligarkhia

5- demokratia

6- politeia

7- turannis

8- aristokratia

وی سپس می‌افزاید که همه دولتها دارای ۳ بخش یا طبقه از انسانها بینند: توانگران، تهیدستان و کسانی که در میانه جای دارند (طبقه متوسط). کسانی که ثروت و دارایی متوسط دارند، بیش از همه آماده‌اند که از عقل پیروی کنند. برای کسی که فوق معمول زیبا، نیرومند، شریف زاده، یا توانگر است، و بر عکس برای کسی که فوق معمول تهید است، ناتوان، یا زشت‌روست، پیروی از احکام عقل دشوار است؛ زیرا گروه نخست، به «استکiar^۱» و شرارت بسیار می‌گرایند، و گروه دوم به آزار رسانی و نابکاری دچار می‌شوند (همان فصل، گ ۱۲۹۵b، سطرهای ۱۰-۱۱). سرانجام ارسسطو نتیجه می‌گیرد که بهترین جامعه مشترک سیاسی آن است که «طبقه متوسط» بر آن فرمانروایی کند و این طبقه در آن پیشتر و نیرومندتر از آن دو طبقه دیگر (یعنی بسیار توانگران و بسیار تهیدستان) باشد (همان گ، سطرهای ۳۶-۳۵).

ارسطو درباره علتها و انگیزه‌های شورشها و انقلابها در نظامهای سیاسی گوناگون و در درون دولتها، به تفصیل بررسی می‌کند. این علتها و انگیزه‌ها در نظامهای سیاسی گوناگون مختلفند. هر یک از نظامهای سیاسی به انگیزه‌ای پدید می‌آید، اما همه در این باره توافق دارند که هدف باید عدالت و برابری مناسب باشد. فرمانروایی عامه (دموکراسی) از آنجا پدید آمد که توده مردم می‌پنداشتند کسانی که از جهتی نابرابرند، مطلقاً نابرابرند و چون مردم یکسان آزادند، پس مطلقاً نیز نابرابرند. انگیزه فرمانروایان در الیگارشی این تصور بود که چون ایشان از جهتی - مثلاً در دارایی - با نابرابرند، از این رو، بهره و سهم یشتری باید برای خود طلب کنند - یعنی فزونجويی کنند - دیگران نابرابرند، اما کمتر از همه به آن دست می‌زنند، هر چند فقط ایشانند که به راستی مطلقاً با شورش کنند، اما کمتر از همه به آن دست می‌زنند، هر چند فقط ایشانند که به راستی مطلقاً با دیگران نابرابرند. اما به طور کلی، نابرابری در همه جا انگیزه شورش می‌شود. در این میان، نظام دموکراسی، استوارتر یا ایمن‌تر از فرمانروایی چند تن است و کمتر به شورش گرایش دارد، زیرا این نظام که از طبقه متوسط تشکیل می‌شود، به توده مردم نزدیک‌تر است و بدین سان، در میان دیگر نظامهای سیاسی، استوارتر و ایمن‌تر است. از سوی دیگر، هدف اصلی شورشها، سودجویی و افتخارجویی یا امتیاز طلبی است. این دو انگیزه همچنین سبب می‌شوند که انسانها بر ضد یکدیگر

شورند، نه برای آنکه آن دو امتیاز را از آن خود کنند، بلکه بدان سبب که می‌بینند بعضی انسانها در مواردی به حق و در موارد دیگری به ناحق سهم بیشتری از آن امتیازها دارند. گرایش به استکبار و سودجویی بیش از همه انگیزه‌ها در شورش مؤثر است (همان، کتاب VII، فصلهای 1 و 2 جم.). در اینجا توجه انگیزترین نکته‌ای که ارسسطو بدان اشاره می‌کند، این است که نظام سیاسی هرچه آمیخته‌تر [از عناصر سیاسی مختلف] باشد، بادوام‌تر است و خطای بزرگ کسانی که در بی انتقرار حکومت اشرافی (اریستوکراسی) هستند، این است که نه تنها سهم بیشتری به اغبیا می‌بخشدند، بلکه همچنین توده‌های مردم را فربی می‌دهند و ناگزیر زمانهای فرا می‌رسد که از خیرات دروغین، شری حقیقی پدید می‌آید، زیرا آزمدیها و فزونجويهای توانگران برای نظام جمهوری، از فزونجويهای توده‌های مردم، ویران کنتره‌تر است (همان، کتاب IV، فصل 10، گ. 1297a). بنابراین انگیزه‌های اصلی شورشها و انقلابها از دیدگاه ارسسطو نیروی استکبار و سودجویی است، زیرا هنگامی که کارگزاران و رئیسان چار استکبار و فزونجويی می‌شوند، مردمان بر ضد یکدیگر و بر ضد نظام سیاسی که چنان سلطه‌ای به آنان داده است، شورش می‌کنند. فزونجويی، گاه به اموال خصوصی و گاه به اموال عمومی، چشم می‌دوزد (همان، کتاب VII، فصل 2، گ. 1302b، سطرهای 5-12).

در برآر بہترین شکل دولت و حکومت، نمی‌توان به طور مطلق گفت که بہترین نظام سیاسی کدام است، زیرا در بسیاری موارد، دست یافتن به بہترین ناممکن است. بنابراین، قانون‌گذاران و سیاستمداران حقیقی باید هم با بہترین به طور مطلق آشنا باشند، هم با بہترین طبق شرایط موجود؛ و نه تنها در برآر بہترین نظام سیاسی، اندیشه‌پردازی کنند، بلکه به آنچه شدنی و عملی است، نیز بیندیشند (همان، کتاب IV، فصل 1، گ. 1286b، سطر 25 به بعد). از سوی دیگر، هر دولتی، مجتمعی مشترک از انسانهای برابر است و هدف از وجود آن، زندگی به بہترین شکل ممکن است؛ اما چون سعادت برترین خیر است و این نیز گونه‌ای فعالیت کاربرد فضیلت است، بدین سبب، شکلهای گوناگون دولت و نظامهای سیاسی پدید می‌آیند؛ زیرا انسانهای گوناگون به شیوه‌ها و با وسائل گوناگون در جست‌وجوی سعادتند و بدین سان برای خودشان شکلهای مختلف زندگی و نظامهای سیاسی می‌گزینند (همان، کتاب VII، فصل 7، گ. 1328a، سطرهای 36-41).

ارسطو به بررسی دولت و نظام سیاسی افلاطون، آنگونه که در نوشته‌های جمهوری و

«قانونها^۱» ای وی تصویر می‌شود، می‌پردازد و به ویژه از پیشنهادهای افلاطون درباره اشتراکی کردن کودکان، زنان و مالکیت، شدیداً انتقاد می‌کند و آنها را ناپسند، غیرعملی و زیانبار می‌شمارد و به ویژه، بر جنبه‌های ضد اخلاقی نظام دولت افلاطون تکیه می‌کند. در چنان نظامی، بیش از همه دو فضیلت اخلاقی از میان می‌روند: خویشن‌داری (عفت) در برابر زنان و سخاوت در مورد دارایی، از سوی دیگر، اموالی که میان مالکان بسیاری مشترک باشد، از کمترین مراقبت برخوردار می‌شود، زیرا انسانها به آنچه داشته خصوصی ایشان است، بیشتر و به آنچه مشترک با دیگران است، کمتر می‌پردازند. همچنین در چنان نظامی، مفهوم دولتی، که بزرگ‌ترین خیر در دولتها و نگهدار آنها در برابر انقلابی‌است، از میان می‌رود؛ عشق نیز در چنان جامعه اشتراکی، بی‌رونق می‌شود و پدر نمی‌گوید: «پسر من» و پسر نمی‌گوید: «پدر من» (همان، کتاب II، فصلهای 1، 2، 3، جم).

سرانجام، ارسطو بهترین نظام سیاسی یا به تعبیر خودش نظام سیاسی آرمانی^۲ را تصویر می‌کند که در اینجا مشخصات اصلی آن به اختصار باد می‌شود: ارسطو کتاب هفتم و هشتم نوشته خود را به این پژوهش اختصاص داده است. جامعه آرمانی ارسطو، یک دولتشهر کوچک یونانی و سازمان سیاسی آن است، جامعه‌ای بی‌جنبش و بی‌گسترش که باید یک بار برای همیشه سازمان یابد. نظام چنین جامعه‌ای باید درست هماهنگ با نظام کلی زندگی جانوران و جهان باشد. خود ارسطو در یکی دیگر از نوشته‌هایش به این نکته اشاره می‌کند و می‌گوید که اندام‌مندی (أرگانیسم) جانداران را باید همانند نظام سیاسی یک دولتشهر دارای حکومتی به سامان تصور کرد که چون یک بار نظم در آن برقرار شود، دیگر در آن به تک فرم ازروایی جداگانه نیازی نیست که بر وظایف گوناگون سرپرستی کند؛ چه، در آن هر یک از افراد، وظیفه معین خود را آنگونه که از پیش تنظیم شده است، اجرا می‌کند و هر کاری طبق نظم جاری صورت می‌گیرد («درباره حرکت جانوران»، گ 703a سطرهای 34-30).

جامعه و دولت آرمانی ارسطو، در مقایسه با «المدينة فاضلة» افلاطون، واقع بستانه‌تر و تحقیق‌پذیرتر است، هرچند، به نوبه خود، بازناب گرایش‌های طبقات ممتاز و نخبگان جوامع یونانی در دورانی است که ارسطو در آن پرورش یافته بود. ارسطو می‌گوید: بهترین زندگی، چه برای افراد و چه مشترک‌آ در دولتها، زندگی پیوسته با فضیلت، و همچنین سهم داشتن در خیرهای بیرونی برای شرکت در اعمال فضیلت آمیز است (سیاست، کتاب VII، فصل 1، گ 1323b، سطر 40-گ).

1324a، سطر 2). در اینجا می‌توان پرسید که آیا سعادت دولت با سعادت هر یک از افراد انسانها یکی است؟ پاسخ روش است. همگان بر آنده که هر دو یکی است (همان‌گ، سطرهای 5-8). بدین سان آشکار است که بهترین نظام سیاسی آن است که همه کس، هر که باشد، بتواند به بهترین نحوی عمل، و با برکت زندگی کند. اما حتی کسانی که با این نظر موافقند که زندگی فضیلت آمیز، مرجع ترین شکل زندگی است، این پرسش را به میان می‌آورند که آیا زندگی سیاسی و عملی مرجع است، یا آن زندگی که از همه کارهای بیرونی آزاد است، یعنی یک گونه زندگی نظری و نأمل آمیز که بعضی می‌گویند تنها زندگی فیلسوف است؟ (همان کتاب، فصل 2 گ 1324a، سطرهای 32-33).

از سوی دیگر، کسانی که زندگی فضیلت آمیز را مرجع ترین شکل زندگی می‌دانند درباره چگونگی آن اختلاف دارند؛ چه، برخی کسان از پدیرفتن مقامات سیاسی بنابراین اعتقاد که زندگی یک انسان آزاده، غیر از زندگی سیاسی است، سرباز می‌زنند، در حالی که کسان دیگری، زندگی سیاسی را بهترین می‌دانند و استدلال می‌کنند که کسی که هیچ کاری نمی‌کند، نمی‌تواند کاری را به خوبی انجام دهد و خوب کار کردن، همان سعادت است. هر دو گروه هم درست می‌گویند، هم درست نمی‌گویند. درست است که زندگی آزاده مردان، بهتر از زندگی سروری یا فرماندهی است و استخدام یک برده شان بزرگی نیست، یا فرمان دادن به کارهای اجباری، پستدیده نیست، اما خطاست اگر نصور شود که همه گونه فرماندهی خودکامانه است؛ زیرا فرق بزرگی است میان فرمان راندن بر انسانهای آزاد و بربر دگان، همانگونه که فرق است میان کسی که طبیعتاً آزاد است و کسی که طبیعتاً برده است (همان کتاب، فصل 3 گ 1325a، سطرهای 30-31).

اما ساختار نظام سیاسی یا جامعه آرمانی ارسطو چیست؟ چنانکه اشاره شد، نظام و ترتیب دو مفهوم بنیادی در جهان بینی ارسطوست؛ خیر نیز گونه‌ای نظام است. اکنون شرایط بهترین نظام دولتی چیست؟ بهترین نظام سیاسی، بدون وسائل و تجهیزات شایسته نمی‌تواند پذید آید. از این رو، باید از پیش به بسیاری از شرایط آرمانی اندیشید، هر چند هیچ یک از آنها باید ناممکن باشد. یکی از شرایط شمار شهروندان، و دیگری منطقه زندگی ایشان است. همانگونه که صنعتگران برای انجام دادن کارهای ایشان نیازمند به مواد و وسائلند، سیاستمداران و قانون‌گذاران نیز باید دارای مواد مناسب باشند. نخستین وسائل لازم سیاسی شمار جمعیت و خصال طبیعی مردم، سپس وسعت و ویژگی منطقه زندگی ایشان است. بیشتر کسان تصور می‌کنند که دولت و جامعه سعادتمند باید دارای سرزمه‌ی بزرگ باشد. هرجند این نظر ممکن است درست باشد، اما ایشان به این نکته

نمی‌اندیشند که بزرگی یا کوچکی دولت چگونه است. ایشان بزرگی دولت را در بسیاری جمعیت آن می‌دانند، در حالی که شمار جمعیت به اندازه کارآئی آن مهم نیست. هر دولتی، مانند هر فرد انسان باید کارهای انجام دهد و بزرگ‌ترین دولت آن است که برای انجام دادن کارهاش، بیشترین آمادگی و شایستگی را دارد. از سوی دیگر، تجربه نشان می‌دهد که بر دولت پرجمعیت نمی‌توان به خوبی حکومت کرد. دولتشهه‌هایی که به خوبی حکومت شهرت دارند، دارای جمعیتی محدودند. این نکته از لحاظ نظری نیز آشکار است، زیرا قانون‌گونه‌ای نظم است و قانون خوب ناگزیر همراه نظم خوب است، در حالی که ایجاد نظم در جمعیت بسیار زیاد ممکن نیست و چنین کاری تنها در توانایی نیروی الهی است که کل جهان را به هم پیوند می‌دهد. از سوی دیگر، شمار کم جمعیت نیز دولت را آنگونه که باید باشد، نمی‌سازد، زیرا دولت باید از بیشترین خود بستگی برخوردار باشد تا بتواند ضروریات زندگی را به همه کس برساند. خود بستگی، یعنی برخورداری از همه وسائل لازم وی نیازی از هر لحاظ. پس، دولت باید از لحاظ جمعیت و وسعت، چنان باشد که مردم بتوانند از زندگی آزادمنشانه و نیز از فراغت معتدلی برخودار باشند. همچنین دولت باید به دریا و خشکی هر دو دسترسی داشته باشد (همان، کتاب VII، فصلهای 1-8، جم).

ارسطو آنگاه به خصال لازم برای جمعیت در یک دولت می‌پردازد و تأثیر اقلیم و محیط زیست را در تکوین خصال انسانها بر می‌شمارد: ملتهای مناطق سردسیر شهامت و روحیه فراوان دارند، اما فاقد هوش و مهارتند؛ ملتهای آسیایی هوشمند و ماهرند، اما شهامت و روحیه ندارند و از این رو، همواره محکوم و در بر دیگند؛ اما یونانیان، از هر دو خصلت برخوردارند، یعنی هم هوشمندند، هم روحیه و شهامت دارند و بدین علت همیشه آزاده‌اند و بهترین شکلهای حکومت را دارند و اگر نظام سیاسی یگانه‌ای داشته باشند، می‌توانند بر همه جهان فرمانروا شوند (همانجاها). ارسطو سپس به وظایف ششگانه لازم در دولت آرمانی خود می‌پردازد: نخست، تأمین خوراک؛ دوم، ایجاد فنون و صنایع، زیرا زندگی نیازمند به بسی کارافزار است؛ سوم، تهیه سلاح؛ چهارم، ایجاد درآمد مالی کافی برای تأمین نیازهای داخلی و جنگ؛ پنجم، و شاید مقدم بر همه، توجه به امور دینی (الهی) که معمولاً شغل روحانیان است؛ ششم، و لازم تر از همه، داشتن نیروی داوری کننده (قضات) برای منافع مشترک و عدالت میان انسانها با یکدیگر. اینها موجب ایجاد مشاغلی است که هر دولتی به آنها نیازمند است. اکنون هر یک از این مشاغل و وظایف باید ویژه یک طبقه باشد. این طبقات عبارتند از کشاورزان، صنعتگران، جنگاوران، ثروتمدان، روحانیان و قضات (همانجاها).

اما از سوی دیگر، از دیدگاه ارسطو، همه افراد جامعه شایستگی شهروندی را ندارند، چون سخن درباره بهترین نظام سیاسی و اجتماعی است که دولت در آن می‌تواند به برترین سعادت برسد؛ سعادت نیز - چنانکه ارسطو بارها گفته است - بدون فضیلت ممکن نیست. بدین سان در چنان دولت آرمانی، شهروندان باید زندگی دستکاران و تاجران را داشته باشند، زیرا چنان زندگی، پست و مخالف فضیلت است. همچنین کشاورزان باید شهروند باشند، زیرا برای پرورش فضیلت و نیز برای انجام دادن اعمال سیاسی، فراغت یعنی وقت آزاد لازم است. از سوی دیگر، در هر دولتی طبقه‌ای جنگاور، و طبقه‌ای که درباره منافع مشترک مشورت، و در امور مربوط به عدالت داوری می‌کند، وجود دارد. مشاغل و وظایف دولتی، باید به این دو طبقه سپرده شود، اما نه به طور یکسان، زیرا طبیعتاً جوانان دارای نیروی جسمی و پیران برخوردار از عقل یا هوشمندی عملیند. پس مصلحت این است که مشاغل و وظایف دولتی، بر آن پایه میان ایشان تقسیم شود. همچنین ثروت باید متعلق به این طبقات باشد، چون ایشان شهروندان واقعیند و شهروندان باید توانگر باشند و دستکاران یا گروه دیگری که پدید آورندۀ فضیلت نیستند، سهمی در شهروندی ندارند. این امر بر این پایه است که سعادت بدون فضیلت وجود ندارد و دولت را نه بر حسب بخش معینی از شهروندان، بلکه به حسب همه شهروندان آن می‌تواند سعادتمند دانست. پس آشکار است که مالکیتها نیز باید از آن آن طبقات باشد، همانگونه که کشتگری باید در دست برگان یا ساکنانی از سوزمینهای دیگر باشد (همانجاها).

ارسطو سپس به مسأله فرهنگ و آموزش و پرورش در جامعه آرمانی خود می‌پردازد. وی پس از اشاره به نقش بخت یا تصادف در تعیین خیرهای بیرونی یک جامعه تأکید می‌کند که امر فضیلت و سعادت در یک دولت، نه کار بخت و تصادف، بلکه امر دانش و انتخاب ترجیحی است. اما چگونه می‌توان از فضیلت برخوردار شد؟ هرچند ممکن است که کل جامعه دارای فضیلت شود، بی‌آنکه افراد چنان باشند، اما فضیلت داشتن افراد مرجع است. ۳ چیز عامل پدید آمدن انسانهای نیک و برجسته می‌شود: سرشت طبیعی، عادت و فهم. بدین سان نزد ارسطو سرشت، عادت و عقل باید با یکدیگر هماهنگ شوند، چون اینها همیشه هماهنگ نیستند؛ اما اگر عقل انسانها را مجاب کند، چه بساکارها که برخلاف طبیعت و عادت می‌کنند (همان، کتاب VIII، فصلهای ۱-۵، جه.). ارسطو سپس برنامه‌ای تفصیلی برای مردان، زنان، کودکان و جوانان پیشنهاد می‌کند. در این میان سودمندترین آموزشها، خواندن، نوشتن، ورزش و موسیقی است. اما آنچه ارسطو «موسیقی» می‌نامد، تنها منحصر به نواختن و سرودن ترانه‌ها نیست. در زبان یونانی، واژه‌ای ویژه برای ادبیات

وجود ندارد. بنابراین، «موسیکه^۱» در برگیرنده شعر و هنرهای وابسته به آن نیز هست. از سوی دیگر، موسیقی به معنای خاص آن نیز لازم است، زیرا انسانها نیازمند به استراحت، تفریح و سرگرمی و لذت بردنند. از این روست که همگان موسیقی - چه سازی، چه آوازی - را انگیزه شیرین ترین لذتها می‌شمارند. اما هدف واپسین از موسیقی نه تنها سرگرمی و استراحت است، بلکه موسیقی وظیفه‌ای فراگیرتر دارد و انگیزه آرامش درونی و اراضی روح، و درمان دردهای ناشی از رنجهای زندگی، و عامل «پالایش^۲» روح است (همانجاها).

چنانکه دیدیم، آن شکل زندگی که ارسسطو آن را در جامعه آرمانی خود تصویر می‌کند، زندگانی سیاسی است. اکنون می‌توان پرسید که هدف واپسین از زندگانی شهر وندان در چنان جامعه‌ای چه باید باشد؟ پاسخ ارسسطو این است: فراغت یا آسایش^۳. اما فراغت، در مفهوم ارسسطوی آن به معنای عاطل و بی‌کار ماندن نیست، بلکه به معنای برخورداری شهر وندان از «وقت آزاد» برای خودشان است. و این مقابل اشتغال یا مشغله^۴ است، یعنی نکالیف و وظایفی که کار روزانه بر انسانها تحمل می‌کند. ارسسطو می‌گوید: زندگی انسانها شامل مشغله، فراغت، جنگ و صلح است و از همه اعمال ما برخی شامل ضروریات زندگی و چیزهای سودمند، و برخی شامل چیزهای زیباست. در این باره باید ترجیح به میان آید، مثلًا جنگ برای صلح، اشتغال برای فراغت، ضروریات و چیزهای سودمند برای چیزهای زیبا و والا. بنابراین، قانون‌گذار با در نظر داشتن این نکات باید قانون وضع کند (همان، کتاب VII، فصل 13، گ 1333a، سطرهای 31-38).

از سوی دیگر، چون هدف همه انسانها - چه گروهی، چه فردی - یکی است، و نیز چون همین هدف، ناگزیر هم درباره بهترین انسان و هم بهترین سازمان سیاسی، صادق است، پس روشن است که فضیلتهای مربوط به فراغت ضروری است. اما فضیلتهای سودمند برای فراغت نه تنها آنهاست که در فراغت مفید است، بلکه همان فضیلتهایی است که در هنگام اشتغال نیز سودمند است. چون بسیاری از ضروریات زندگی، پیش از پرداختن به فراغت باید تأمین شده باشد. بنابراین دولت باید خویشن‌دار، شجاع و بردبار باشد، زیرا چنانکه در مثل گفته می‌شود، «بردگان را فراغتی نیست» و «کسانی که نمی‌توانند دلیرانه با خطر روبه‌رو شوند، بردگان مهاجمان می‌شوند». پس شهامت و بردباری در هنگام اشتغال، فلسفه در هنگام فراغت، و خویشن‌داری و عدالت در هر دو هنگام، به ویژه بیشتر در هنگام فراغت لازم است (همان، کتاب VIII، فصل 1،

گ ۱۳۳۷a، سطرهای ۲۶-۱۱).

ارسطو سرانجام به این نکته اشاره می‌کند که هرچند در روزگار او اکثر کسان برای لذت بردن به موسیقی می‌پرداخته‌اند، اما کسان دیگری در آغاز آن را در کار آموزش و پرورش و فرهنگ گنجانده بوده‌اند؛ زیرا خود طبیعت نیز جویای آن است که مانه تنها بتوانیم درست در فراغت باشیم، بلکه همچنین بتوانیم به زیبایی به فراغت پردازیم؛ چه، نخستین اصل همه اعمال ما همانا فراغت است. هرچند اشتغال و فراغت، هر دو لازمند، اما فراغت هدف زندگی است و بهتر از اشتغال است (همان کتاب، فصل ۲. گ ۱۳۳۷b، سطرهای ۳۴-۲۵). در پایان گفتی است که واژه «فراغت» و مشتقات آن در مجموعه آثار ارسطو ۸۹ بار آمده که از آن میان ۴۶ بار در کتابهای هفتم و هشتم سیاست به کار رفته است.

متافیزیک (مابعدالطبیعه): متافیزیک تاج فلسفه ارسطوست، اما از سوی دیگر، دشوارترین بخش فلسفه او نیز هست. پژوهش درباره متافیزیک ارسطو از دو هزار سال پیش آغاز شده است و تا کنون ادامه دارد و شاید هرگز پایان نیابد، زیرا اختلاف برداشتها و تفسیرها درباره این مجموعه از نوشته‌های ارسطونه چندان است که بتوان میان آنها گونه‌ای توافق و آتشی برقرار کرد. اما باید گفت که ارسطو خود - دست کم تا آنجا که این نوشته‌ها در شکل کنویشان نشان می‌دهد - مسبب اینگونه برداشتهای متصاد و ظاهراً آتشی ناپذیر بوده است. پیش از هر چیز باید یادآوری شود که عنوان متافیزیک از خود ارسطو نیست. ارسطو در آثار دیگرش، به مطالبی که موضوعهای عمدۀ این نوشته‌ها را تشکیل می‌دهد، عنوان «فلسفه نخستین^۱» داده است.

درباره عنوان کنوی این نوشته‌ها (متافیزیک) نیز در میان مفسران و ارسطوشناسان اختلاف نظر هست: بعضی برآنند که اودمس رسی، یکی از برجسته‌ترین شاگردان ارسطو برای نخستین بار این عنوان را به این مجموعه داده بوده است. به عقیده دیگران، آندرنیکس رسی، نخستین گردآورنده و ویراستار آثار ارسطو به مجموعه‌ای از نوشته‌های وی که پس از نوشته‌هایش درباره طبیعت و طبیعتی قرار گرفته است، عنوان متابفوسیکا^۲ داده بوده است، یعنی آنچه پس از موضوعات و مباحث مربوط به طبیعت آمده است. اما آنچه از لحاظ تاریخی مسلم است، این است که تاریخ نگار برجسته نیکولانوس دمشقی (ح ۶۴ - پس از ۴ قم)، برای نخستین بار ضمن

نوشته‌ای با عنوان «درباره فلسفه ارسطو^۱»، آنگونه نوشته‌های وی را با عنوان متألفومیکا می‌آورد. نوشته نیکولاوس به سریانی و عربی نیز ترجمه شده بوده است، چنانکه ابن ندیم از آن با عنوان اختصار فلسفه ارسطالیس نام می‌برد (ص ۲۵۴) که ابن زرعه (د ۳۹۸ق / ۱۰۰۸م) آن را از سریانی به عربی ترجمه کرده بود (نک: همو، ۲۶۴). ترجمه انگلیسی این نوشته را از سریانی در سارت لولفس، با عنوان «نیکولاوس دمشتی درباره فلسفه ارسطو^۲» با مقدمه و تفسیر در لیدن (۱۹۶۹م) منتشر کرده است. ابن رشد نیز در تفسیر بزرگ خود بر مابعدالطیعه ارسطو در چند جا از نوشته نیکولاوس، پاره‌هایی نقل می‌کند (درباره نام‌گذاری متأفیزیک، نک: رایتر، ۲۱۰-۲۳۷؛ نیز درباره نیکولاوس دمشتی، نک: مردو، ۴۸۷-۴۶۵).^(I/465-487)

ترکیب و ساختار متأفیزیک: پیش از هر چیز باید یادآوری شود که مجموعه متأفیزیک نیز، مانند بخی دیگر از آثار ارسطو، به ویژه از سوی خود وی به شکل کتابی مستقل نوشته، و ویراسته نشده بوده است. ارسطوشناس بزرگ معاصر یک‌گر در کتاب بنیادی خود «مطالعاتی درباره تاریخ...» که پیش از این به آن اشاره شد، پژوهشی همه سویه درباره این نوشته‌ها انجام داده، و به تاییحی رسیده است که تقریباً همه ارسطوشناسان آنها را پذیرفته‌اند. وی می‌نویسد: ارسطو هرگز قصد نداشته، و نمی‌خواسته است که اثری ادنی با عنوان متأفیزیک پدید آورد. به این عنوان در هیچ یک از نوشته‌های دیگر ارسطو اشاره نشده است. این نیز درست نیست که آندرنیکس مجموعه نوشته‌هایی را که درباره «فلسفه نخستین» بوده، در جریان ویراستاری آثار ارسطو، پس از نوشته‌های «فیزیکی» وی با عنوان متألفومیکا قرار داده است، بلکه به احتمال زیاد پیش از وی حد اکثر در سده ۲ قم مجموعه‌ای از نوشته‌ها با عنوان متألفومیکا در ۱۰ کتاب در مکتب «مشاء» و در اسکندریه، وجود داشته است (ص ۱۸۰). شیوه نگارش بفرنج این نوشته‌ها نیز، نشان دهنده آن است که منظور از آنها ارائه به عموم خوانندگان نبوده است (همو، سطرهای ۱۳۶-۱۳۷). ناپیوستگی ادبی آنها، این فرض را رد می‌کند که منظور از آنها یک اثر یگانه ادبی بوده است، یا ارسطو قصد داشته است آنها را همچون بخشهای از یک نوشته مستقل، حتی با عنوان فلسفه نخستین یا تولوزی (الهیات) گرد آورد. در حالی که از دیدگاه ارسطو این دو عنوان موضوعهای اصلی دانشی را تشکیل می‌دهند که در این نوشته‌ها عرضه شده است (همو، سطرهای ۱۷۴-۱۶۴).

1- *Peri tēs Aristotelous philosophias.*

2- Drossart Lulofs, H.J., *Nicolaus Damascenus on the philosophy of Aristotle*.

همچنین این نوشته‌ها را نمی‌توان همچون رشته‌ای از سخنرانیها تلقی کرد که بتوان آنها را گردآورده و به شکلی واحد منتشر ساخت؛ آنها یادداشت‌هایی هم نبنتند که به منظور سخنرانی، یا به رسم یونانیان برای کمک به حافظه^۱ تهیه شده باشد، زیرا ارجاعهای درهم در این نوشته‌ها، تغییر شیوه نگارش به حسب اقتضا و توجه بسیار به دقت در تعبیر و زبان همگی آن فرضها را نقی می‌کند (همو، سطرهای 138-135).

پژوهش‌های یک‌گر نشان می‌دهند که این نوشته‌ها گونه‌ای از کارهای ادبی ویژه دوران باستان است، یعنی آنچه یونانیان آن را «تقریرات»^۲ استاد می‌نامیدند که از سوی شاگردان یا شنوندگان، به حافظه سپرده، یا کتابی یادداشت می‌شده است، نمونه‌های آنها در برخی از آثار افلاطون نیز یافت می‌شود. این‌گونه یادداشت‌ها پس از خواندن موضوع مباحثه قرار می‌گرفته است. بدین سان آن «تقریرات» کار اصلی فعالیت مدارس به شمار می‌رفته است (همو، سطرهای 148-138) و همواره مورد تجدید نظر، تغییر و افزودن قرار می‌گرفته است. هنگامی که سرانجام، آن نوشته‌ها از ارسطو بر جای ماندند، بعدها از سوی دیگران به شکل «منه بندیهای بزرگ‌تر و جامع به منظور آموزش گردآوری شده بود. بقیه پاره‌ها نیز طی ۳ سده پس از مرگ ارسطو بر آنها افروزده شده است. این افروزده‌ها از نوشته‌هایی از ارسطو که به نظر می‌رسیده است مربوط به موضوعهایی متعلق به مباحث متافیزیکی باشد، برگرفته شده است (همو، سطرهای 174-184). سرانجام این نوشته‌ها در طی سده ۱ قم ویراستاری، و به شکل کتابی واحد به عامت خوانندگان عرضه شده است، در حالی که در شکل آغازین خود، فقط برای استفاده اعضای مدرسه ارسطو، و پیش‌برد شناخت فلسفی آنان بوده است (همو، سطرهای 187-174، 147-144).

بنابراین، می‌توان گفت که آنچه امروز با عنوان متافیزیک ارسطو در دست داریم، نباید همچون یک کتاب متن، یا یک رشته سخنرانی، یا مجموعه‌ای از یادداشت‌ها برای سخنرانی تلقی شود، بلکه باید آنها را همچون نحوه‌های پرداختن به یک موضوع معین در نظر گرفت که در محیط فلسفی آتن در سده ۴ قم پدید آمده بوده است. بدین سان، بهترین روش برای شناخت متافیزیک ارسطو در نظر گرفتن همزمان شکل و محتوای آن است. باید کوشید که از ارسطو را به وسیله خود ارسطو - از راه مقایسه متنها در مجموعه آثار او - شناخت. توجه به شکل بیان و تعبیر ارسطو به ویژه مهم است تا نوشته‌های متافیزیکی وی را در زمینه و قالبهای مفاهیم و گرایشهای جدید و امروزی فلسفی

نگنجانیم؛ به ویژه باید توجه داشت که ارسطو سازنده یک «نظام یا سیستم فلسفی» نبوده است. او پیش از هر چیز، فیلسوفی «مسئله اندیش»^۱ است. وی همچنین «نظریه پرداز» (ثئوریسین) به معنای کونی این واژه نیست. آنچه ارسطو «نظریه»^۲ می‌نامد، نظر ناب یا تأمل نیست بلکه تحقق بخشیدن به شناخت است. لذتی که از نگرش یا «بینش»^۳ و آموزش دست می‌دهد، بینش و آموزش را گشترش می‌دهد («اخلاق نیکوماخص»)، کتاب VII، فصل 12، گ 1153a، سطرهای 23-22).

چنانکه دیدیم، ارسطو زندگی آمیخته با بینش و مشاهده عقلی را - که گونه‌ای فعالیت است - بهترین شکل زندگی می‌شمارد.

اکنون به محتوای ۱۴ کتابی که متفاوتیک ارسطو را تشکیل می‌دهند، نگاهی گذرانی اندازیم:

کتاب یکم (آلفای بزرگ): در اینجا سخن در آن است که فلسفه یا حکمت، دانش و شناخت مبادی و علتهاي نخستین است. کانون بحث مبادی یا اصلها، علتها و آغازها و به ویژه علتهاي چهارگانه موجودات است. سپس گزارشهاي درباره عقاید فیلسوفان پیشین و انتقاد از آنان است.

کتاب دوم (آلفای کوچک): رساله‌ای است از لحاظ زیان و محتوا کاملاً ارسطوی، اما پاره‌ای بیش نیست. موضوع اصلی آن درآمدی به آموختن مطالب فلسفه است. سخن اصلی این است که در علتها و مبادی موجودات و پیدايش آنها نمی‌توان به تسلسل گرايد و همواره باید در سلسله علتها به یک نقطه آغاز رسید، یعنی به یک مبدأ یا اصل، اين رساله با وجود کوتاهی، شامل اندیشه‌های برجسته ارسطو درباره دانش و شناخت است.

کتاب سوم (بنا): ارسطو در این نوشته به مسائل بنیادی «فلسفه نخستین» در قالب ۱۴ دشواری با «پیراهنگی»^۴ می‌پردازد. اندیشه مرکزی آن، به تعبیر ارسطو این است که تاکنون از چند دیدگاه به مسئله مبادی و علتهاي موجودات پرداخته‌ایم، اما باز می‌توان پرسید که آیا در کنار دانشی درباره جوهرها (اوسياها)، دانشی هم یافت می‌شود که درباره اعراض جوهر بررسی کند؟ پاسخ به اين پرسش «بسیار دشوار» را ارسطو در آغاز کتاب چهارم به بعد می‌دهد.

کتاب چهارم (گاما): موضوع اصلی درباره طبیعت یا گنه هر جوهری است. ارسطو در اینجا نظریه بنیادی و ابتکاري خود را درباره «موجود چونان موجود» (بماهو موجود) مطرح می‌کند. سپس بررسی مهمی است درباره اصل عدم تنافض و گرفتاریها و دشواریهایی که دامنگیر منکران آن می‌شود.

کتاب پنجم (دلتا): این رساله پیش از هر چیز یک فرهنگ اصطلاحات فلسفی است. موضوع اصلی آن معانی مختلف واژه‌ها و نامها، یعنی واژه‌های همنام (متواطی) است که به وسیله مفاهیم مختلف تعریف می‌شوند. ارسسطو چندین بار در این رساله بازنگری کرده، و گاه پاره‌هایی از نوشته‌های پیشین و گاه پاره‌هایی از نوشته‌های بعدی خود را، در آن گنجانده است.

کتاب ششم (اپسیلن): در این رساله مسائل گوناگونی درباره «موجود چونان موجود» بررسی می‌شود. ساختار آن نیز با کنار هم نهادن منتهای پراکنده به وسیله یک ویراستار (به احتمال زیاد اندرنیکس ردی) تنظیم شده است.

کتابهای هفتم، هشتم و نهم (زتا، اتا و یتا): این ۳ کتاب که با هم یک مجموعه به هم پیوسته را تشکیل می‌دهند، از مهم‌ترین رساله‌های متافیزیک به شمار می‌روند. پژوهش اصلی درباره اوسیا (جوهر)، و به ویژه جوهر دگرگون ناشدنی و فناوبذیر است که هستی واقعی افراد جوهرهای فناوبذیر است. مباحث بنیادی درباره هستی یا وجود در این ۳ کتاب بافت می‌شوند.

کتاب دهم (یوتا): این رساله شامل آموزش‌هایی است درباره مفاهیم موجود واحد و مفاهیم پیوسته با آنها، مانند همان بودی (هوهو)، نه همان بودی، همانندی و ناهمانندی.

کتاب یازدهم (کاپا): از دیرزمان در میان ارسطوشناسان درباره اصالت این رساله، اختلاف نظر وجود داشته است. بعضی آن را نوشته خود ارسطو می‌دانند و برخی دیگر بر آنند که مطالب آن به وسیله یکی از شاگردان یا پیروان ارسطو گردآوری شده است و در آن از یک سو، مطالب رساله‌های دیگر این مجموعه (بتا، گاما و اپسیلن)، و از سوی دیگر، مطالبی از کتابهای ۳ و ۵ فیزیک ارسطو بر هم نهاده، و گونه‌ای متن آموزشی مباحث بنیادی «فلسفه نخستین» ساخته شده است. اما ارسطوشناسانی مانند پیگر و راس، فصلهای یکم تا هشتم آن را نوشته اصیل ارسطو می‌دانند. زمینه آن بحث درباره مفاهیم بنیادی فلسفه طبیعت و به ویژه قوه و فعل است.

کتاب دوازدهم (لامدا): این رساله که از جهاتی آن را مهم‌ترین نوشته در مجموعه متافیزیک ارسطو به شمار می‌آورند، به ویژه از این لحاظ مهم است که اندیشه‌ها و نظریات ارسطو را درباره «خداشناسی و الهیات» به معنای اخض و نیز جهان‌شناسی متافیزیکی وی را دربردارد. موضوع اصلی آن درباره اوسیا (جوهر) و به ویژه «جوهرهای نامتحرک و جاویدان»، یعنی مبادی حرکت است. این رساله یکی از نخستین نوشته‌های ارسطو، و رساله‌ای مستقل است که وی آن را در زمان حضورش در مدرسه افلاطون نوشته بوده است و می‌توان آن را متن یک درس یا تقریرات مستقل و

کامل درباره فلسفه مبادی یا اصلهای نخستین^۱ دانست. این کتاب پیوند آشکاری با کتاب یکم فیزیک ارسطو دارد و احتمالاً از نظر زمان مقدم بر آن، و همچنین مقدم بر کتاب هشتم فیزیک است. کتاب سیزدهم (مو تا فصل نهم^a): در این رساله سخن بر سر این است که در کنار محسوسات، گونه‌ای وجود دیگر یافت می‌شود که دگر ناشدنی و جاویدان است. زمینه اصلی آن انتقاد از نظریه ایده‌ها (مثلی جدا یا مفارقی) افلاطون و نیز نظریه او درباره عدد است.

کتاب چهاردهم (مو، فصل نهم^b و کتاب نو): ارسطو در این بخش انتقاد از نظریه مبادی و به ویژه نظریه افلاطونی «واحد» و «بزرگ و کوچک» را همچون علتها موجودات مطرح می‌کند و سپس به بررسی نظریه‌ای می‌پردازد که «ایده‌ها» را «اعداد» می‌داند، و از آن سخت انتقاد می‌کند. از لحاظ زمان‌بندی رساله‌های متافیزیک، یعنی تعیین تقدم و تأخیر آنها، هرچند نمی‌توان به نتیجه‌ای قطعی رسید، اما بنابر شواهدی، چنانکه اشاره شد، رساله دوازدهم در این مجموعه بر رساله‌های دیگر زماناً مقدم است. فصل نهم^c از کتاب «مو» و کتاب «نو» و نیز فصل یکم تا نهم^d از کتاب «مو» و کتابهای «آلفای بزرگ»، «بتا» و «یوتا» پس از آن، و در همان مرحله اقامت ارسطو در آکادمی افلاطون پدید آمده‌اند. در مرحله‌ای بعد، ارسطو پس از پایان دادن به نوشته‌های زیست‌شناسی، رساله‌های «گاما» و مجموعه «زتا، اتا و ثتا» را تحریر کرده بوده است. کتاب «اپسیلن» نیز متعلق به همین مرحله است.

متافیزیک ارسطو چیست؟ چنانکه در آغاز اشاره شد، مجموعه نوشته‌ها یا تقریرات ارسطو که اکنون آنها را با عنوان متافیزیک می‌شناسیم، از دیرباز تاکنون انگیزه سرگشته‌گیهای بسیار بوده است. برداشت‌های گوناگون و غالباً متضاد از آن، بخش چشم‌گیری از تاریخ اندیشه فلسفی را تشکیل می‌دهد و بیش از دو هزار سال اندیشه فلسفی را به خود مشغول داشته است. جای شگفتی نیست که تقریباً از اندکی پس از مرگ ارسطو تاکنون، تفسیرها و شرحهای بسیاری پدید آمده که همه آنها کوشش‌هایی برای حل مسأله متافیزیک بوده است. بدین سان، بهتر است که در این موضوع نیز کوشش شود که پدیده شناسانه آنچه را متافیزیک خوانده می‌شود، به یاری خود ارسطو بایم.

چنانکه گفته شد، ارسطو خود، موضوعهای را که در مجموعه متافیزیک وی یافت می‌شوند، «فلسفه نخستین» می‌نامید. وی در برخی از نوشته‌های دیگرش نیز به این نام‌گذاری اشاره می‌کند. در یک جا می‌گوید: تعیین دقیق و کامل مبدأ بر حسب صورت، و اینکه آیا یکی یا بسیار است، و

اینکه چیست یا چیستند، کار فلسفه نخستین است. بنابراین آن را برای آن فرصت نگه داریم (فیزیک، کتاب I، فصل 9 گ، 192b، سطر 2). در جای دیگری آمده است که تعین چگونگی آنچه جدا از [ماده] است، و اینکه چیست، کار فلسفه نخستین است (همان، کتاب II، فصل 2 گ، 194b، سطر 14). همچنین در جای دیگری، پس از بررسی درباره حرکت طبیعی اجسام بسیط، و اینکه سرانجام حرکتهای مکانی باید در جایی باز ایستند و نمی‌توانند تا بی‌پایان ادامه بابند، گفته می‌شود که باز همین نکته می‌تواند از راه فلسفه نخستین شان داده شود («درباره آسمان»، کتاب I، فصل 8 گ 277b، سطر 10). نیز در جایی گفته می‌شود که چگونگی نخستین متحرك سرمدی و اینکه محرك نخستین چگونه آن را به حرکت می‌اندازد، در مباحث پیرامون فلسفه نخستین، معین شده است («درباره حرکت جانوران»، گ 700b، سطرهای 7-9). ارسسطو در جای دیگری، پژوهش درباره موجودات فناناًپذیر و جاویدان را موضوع فلسفه پیرامون امور الهی^۱ می‌نامد («درباره اجزای جانوران»، کتاب I، فصل 5 گ 465a، سطر 4)، و باز در جای دیگری پرداختن به چیزهای جدا از ماده را کار «فلسفه نخستین»^۲ می‌شمارد («درباره روان»، کتاب I، فصل 1، گ 403b، سطر 15).

اکنون می‌توان پرسید که منظور ارسسطو از «نخستین» چیست؟ پاسخ این پرسش را نزد خود ارسسطو می‌باییم. در جایی که می‌گوید : [وازه] نخستین درباره حرکت - همچنانکه درباره همه چیزها - به چندین معنا گفته می‌شود: پیشین یا مقدم، یعنی چیزی که بی‌وجود آن، چیزهای دیگر وجود نخواهند داشت، اما آن چیز، بی‌وجود دیگران وجود دارد. پس پیشینی (تقدم) برحسب زمان و اوسیا (جوهر) است (فیزیک، کتاب VIII، فصل 8 گ 260b، سطرهای 18-16). تا اینجا روش می‌شود که «فلسفه نخستین» نزد ارسسطو، دانشی است که با نخستین اصلها یا مبادی و موجودات جدا از ماده، نامتحرك و جاویدان، یا به دیگر سخن با «امور الهی» سروکار دارد. این همان تتجه‌ای است که صد و اندی سال پیش، بونیتس، در «فهرست ارسسطوی»^۳، به آن رسیده بود: فلسفه نخستین، یعنی فلسفه‌ای درباره نخستینها، امور الهی، موجودات نامتحرك و موجودات مفارق یا جدا از ماده (گ 653a، سطر 23).

ارسطو فلسفه‌های نظری را به ۳ گونه تقسیم می‌کند: طبیعی، ریاضی و الهی. دانش طبیعی،

1- *ta theia philosophia*

2- *ho protos philosophos*

3- *Index...*

دانشی نظری است، زیر با چیزهایی سروکار دارد که از یک سو، مبدأ حرکت و سکون را در خود دارند و از سوی دیگر، جدا از ماده نیستند. ریاضیات نیز دانشی نظری است که برخی شاخه‌های آن با چیزهای نامتحرک، اما آمیخته با ماده سروکار دارند. موضوع هر دو دانش اوسیاها یا جوهرهای مادی است. اما در کنار جوهرهای مادی، جوهری هم جاویدان یا سرمدی، نامتحرک، یعنی دگرگون ناشدنی و جدا از ماده یافت می‌شود که شناخت آن نیز کار دانشی نظری است. اما این دانش نه فیزیک است، نه ریاضیات، بلکه دانشی است که بر هردو آنها مقدم است. ارسسطو آن را دانش نخستین، شناخت نخستین، یا علم اول^۱ می‌نامد. ارجمندترین دانش باید درباره ارجمندترین جنس (از موجودات) باشد. پس دانشها نظری باید بر دانشها دیگر، و دانش الهیات باید بر دیگر دانشها نظری برتری داده شود. آیا فلسفه نخستین کلی است، یا اینکه درباره یک جنس معین یا یک گونه طبیعت معین است؟ اگر اوسیای دیگری در کنار اوسیاهایی که طبیعتاً به هم گرد آمده‌اند، یافت نمی‌شد، در آن صورت، دانش طبیعی می‌توانست دانش نخستین باشد. اما از آنجاکه یک جوهر نامتحرک وجود دارد، پس آن جوهر مقدم است، و دانش آن فلسفه نخستین است که فلسفه کلی است، زیرا نخستین است (متافیزیک، کتاب VI، فصل 1، گ 1026a، ترجمه، ص ۱۹۳).

از سوی دیگر، ارسسطو حکمت را ارجمندترین دانش می‌داند، زیرا الهی ترین دانش، ارجمندترین است. دانشی که برای داشتن آن، خدا شایسته ترین است، دانش الهی یا دانشی است که به امور الهی می‌پردازد (همان، کتاب I، فصل 2 گ 983a، سطر 5 ترجمه، ص ۹). پس فلسفه نخستین، عنوان خود را مديون برتری و ارجمندتر بودن موضوع آن است. البته برتری این دانش، به هیچ روی از اهمیت دانشها دیگر، به ویژه دانش طبیعت نمی‌کاهد. در واقع همه دانشها دیگر از این دانش ضروری ترند، اما بهتر از این نیستند (همان گ، سطر 10، ترجمه، همانجا). از اینجاست که ارسسطو، فلسفه طبیعی^۲ را «فلسفه دومین»^۳ می‌نامد (همان، کتاب VII، فصل 11، گ 1037a، سطر 15، ترجمه، ص ۲۴۲). از سوی دیگر، اگر جوهری (اوسیایی) مفارق یا جدا از ماده و نامتحرک در جهان اعیان^۴ وجود داشته باشد، پس وجود الهی نیز باید در این جهان، در جایی یافت شود و اوست که باید نخستین و قاهر ترین مبدأ باشد (همان، کتاب XI، فصل 7، گ

1- ἡ protē epistêmē

2- phusikē philosophia

3- deutera philosophia

4- ἐν τοις ουσιν

1064b، سطرهای 31-38 ترجمه، ص ۳۶۴). ارسسطو در کتاب دوازدهم، فصلهای ششم و هفتم، می‌کوشد که وجود او را اثبات کند.

بنیادی ترین مسئله متافیزیک ارسسطو، مسئله هستی (وجود) است. این مسئله به طور سنتی و تاریخی و نیز هم اکنون انگیزه مجادلات حاد و اختلاف نظرهای بسیار در میان پژوهشگران شده است. آیا ارسسطو بنیان‌گذار یک «هستی‌شناسی^۱» ویژه خود است؟ آیا در این نوشته‌های او متافیزیکی «عام» و متافیزیکی «خاص» یافت می‌شود؟ به هر روی، یک نکته مسلم است و آن این است که مسئله هستی یا وجود و هست یا موجود در همه مراحل گسترش فلسفی، برای ارسسطو - هر چند نه به یک نحو - مطرح بوده است. این مسئله در متافیزیک به شکلی گسترده و مشخص بیان می‌شود. مشخص ترین شکل آن در جایی است که گفته می‌شود: در واقع آنچه از دیرباز و اکنون و همیشه جست و جو شده، این است که موجود چیست^۲ و این بدان معناست که اوسیا (جوهر) چیست^۳ (همان، کتاب VII، فصل 1، گ 1028b، سطرهای 4-1، ترجمه، ص ۳۰۸).

ارسطو دانش ویژه‌ای را به این کاوش اختصاص می‌دهد و می‌گوید: دانشی هست که به موجود چونان موجود^۴ (بماهو موجود) و متعلقات بالواقع آن به خودی خود^۵ نگرش دارد، اما هیچ یک از آن [دانشها] نیست که پاره دانش نامیده می‌شوند، زیرا هیچ یک از دانشها دیگر موجود چونان موجود را در کلیت آن بررسی نمی‌کنند، بلکه پاره‌ای از موجود را جدا کرده، به بررسی اعراض آن می‌پردازند (همان، کتاب IV، فصل 1، گ 1003، سطرهای 20-25، ترجمه، ص ۸۷-۸۸). همه آن دانشها «فلان موجود» و «فلان جنس» را مشخص می‌کنند و به آن اشتغال می‌ورزند، اما نه «موجود» به طور مطلق^۶ را، یا موجود چونان موجود (بما هو موجود) را (همان، کتاب VI، فصل 1، گ 1025b، سطرهای 7-10، ترجمه، ص ۱۹۳). پس دیگر پرسش این نیست که فلان چیز چیست؟ بلکه این است که هستی یا بودن چیست؟ از سوی دیگر، هستی امری بدیهی است. اما درباره این پرسش نیز که چرا چیزی خودش است، هیچ گونه جست و جویی لازم نیست؛ زیرا این «که هست^۷» یا «که‌ای» و هستی^۸ همچون موجود باید بدیهی باشد. پس هستی را باید چیزی موجود و داشته بگیریم (همان، کتاب VII، فصل 17، گ 1041a، سطر 15- گ 1041b، سطر 5 ترجمه، ص ۲۵۸-۲۵۹).

1- ontologie

2- tι to on?

3- tis hē ousia?

4- to on hèi on

5- kaih hauto

6- ontos haplos

7- to hoti

8- to einai

از سوی دیگر ارسسطو می‌گوید که واژه موجود در معناهای بسیار به کار می‌رود، اما همه آن معانی به اصل یا مبدأی یگانه باز می‌گردند؛ زیرا برخی چیزها، موجود نامیده می‌شوند، چون او سیا یا جوهرند و برخی چون عوارض جوهرند و بعضی چون راه به سوی جوهرند، یا چون کیفیاتند، یا سازنده و مولد جوهر یا چیزهایی هستند که در پیوند با جوهرند (همان، کتاب JV، فصل 2 گ 1003a، سطر 33-گ 1003b، سطر 39 ترجمه، ص ۸۹).

آنگاه ارسسطو در توضیح معناهای «بودن»، کاربرد آن را به طور کلی ۴ گونه می‌داند: ۱. بودن از یک سوی به معنی عرضی (بالعرض) و از سوی دیگر به معنی ذاتی (بالذات) است. بودن بالعرض مانند اینکه بگوییم عادل موسیقی دان است، یا انسان موسیقی دان است. ۲. بودن بالذات درست به شمار چیزهایی است که مقولات بر آنها دلالت دارند. ۳. همچنین بودن، یا «هست» دلالت بر آن دارد که چیزی حقیقی یا راست است. ۴. نیز بودن دلالت بر آن دارد که چیزی بالقوه یا بالفعل است (همان، کتاب JV، فصل 7، گ 1017a، سطر 8-گ 1017b، سطرهای ۱-۵، ترجمه، ص ۱۴۵-۱۴۶).

از سوی دیگر، پیوند میان «موجود» و «واحد» یکی از مسائل محوری فلسفه ارسسطوست. وی در یکی از نوشته‌های خود، موجود و واحد را به حسب دلالت لفظی، یکی می‌شمارد، زیرا موجود و واحد بر همه موجودات حمل می‌شوند، بنابراین مفهوم آنها نیز چنین است (توییکا، کتاب JV فصل 1، گ 121a، سطر 17) و نیز موجود و واحد صفات همراه همه چیزند (همان کتاب، فصل 6، گ 127a، سطر 27). در متافیزیک نیز گفته می‌شود که موجود و واحد، یک چیز و یک طیعتند، به این معنا که مانند مبدأ و علت همراه یکدیگرند (کتاب JV، فصل 1، گ 1003b، سطر 25 ترجمه، ص ۹۰).

بخش چهارم - خداشناسی (الهیات) ارسسطو

خدا در فلسفه ارسسطو، جایگاه و اهمیت ویژه‌ای دارد. مسائل مربوط به الهیات، از همان دوران جوانی وی و زمانی که هنوز وابسته به آکادمیای افلاطون بوده، اندیشه‌ او را به خود مشغول می‌داشته است. وی در نخستین نوشته‌های همگانی (بیرونی) خودش، در اثبات وجود «مبدأ نخستین» و هستی خدا می‌کوشیده است. بهترین نمونه‌های اینگونه نوشته‌ها در پاره‌های بازمانده

از دیالوگ وی با عنوان «درباره فلسفه^۱» دیده می‌شود. وی در یکی از پاره‌های آن، پس از توضیحی درباره واژه «سفیا^۲» که از ریشه‌ای به معنای نور یا روشناهی گرفته شده است، می‌گوید که انسانها در طی دورانها در ۴ مرحله به هترهای بسیار دست یافتند و کمال هر یک را سفیا نامیدند. در مرحله پنجم، انسانها سفیا را در پیوند با اوسیاهای (جوهرهای) الهی و دگرگونی ناشدنی به کار برداشتند و شناخت این چیزها را، برترین فرزانگی نامیدند (نک: راس، پاره^۳، ۸، همچنین درباره اثبات وجود خدا، نک: پاره‌های ۲۱، ۱۸، ۱۹c، ۱۲a، ۱۲b، ۱۳).

نگاهی کلی به جهان‌بینی فلسفی ارسطو نشان می‌دهد که وی فلسفه خود را از جهان فرودین (ناسوت) آغاز می‌کند و به جهان فرازین (lahوت) پایان می‌دهد. چنانکه در فلسفه طبیعت ارسطو دیدیم، وی حرکت را بنیاد طبیعت و پدیده‌های طبیعی می‌داند و موجودات را از نظر حرکت به ۳ گونه تقسیم می‌کند: آنچه متحرک است، اما محرك نیست؛ آنچه هم محرك است، هم متحرک؛ و آنچه محرك است، اما خود متحرک نیست. از سوی دیگر، وی حرکت را جاویدان، یعنی بی آغاز و بی انجام (ازلی و ابدی) می‌داند. هر چیزی که حرکت می‌کند، باید چیز دیگری آن را به حرکت آورده باشد و آن چیز دیگر نیز، به نوبه خود، باید چیز دیگری را همچون جنبانده داشته باشد و به همین سان، باید آن را تا بی پایان دنبال کنیم و محركها و متحرکها را به بازپس بازگردانیم. اما ممکن نیست که محركهایی را تا بی پایان به چیزهایی که خودشان از سوی چیز دیگری حرکت دارند، باز پس گردانیم. پس ناگزیر باید به چیزی برسیم که جنبانده چیزهای دیگر است، اما خودش متحرک نیست. در اینجا باید یادآوری شود که مباحث فیزیک ارسطو، با آنچه وی «ثولوگیا» (خداشناسی، الهیات) می‌نامد. دارای پیوندی استوار است، چنانکه خودش تصریح می‌کند: باید در این باره پژوهش کنیم [یعنی درباره آغاز حرکت] که چگونه است؛ زیرا این کار نه تنها برای یینش حقیقت درباره امور طبیعی سودمند است، بلکه همچنین برای رهیافت به یینش درباره مبدأ (اصل) نخستین مفید است (فیزیک، کتاب VIII، فصل ۱، گ ۲۵۱a، سطر ۷). اشاره ارسطو در اینجا به مباحث «فلسفه نخستین» است، یعنی راه یافتن به مبدأ نخستین حرکتها و آنچه که وی آن را در کتاب دوازدهم متافیزیک دنبال می‌کند. ارسطو در کتاب هشتم فیزیک، پس از پی‌گیری مبحث حرکت به این نتیجه می‌رسد که چون حرکت باید همیشگی و ناگستنی باشد، پس ناگزیر باید چیزی جاودان موجود باشد که محرك است و خودش متحرک نیست و آن «نخستین

محرك نامتحرک^۱ است (همان کتاب، فصل ۶، گ ۲۵۸b سطرهای ۱۵-۱۰). همین نظریه در متافیزیک ارسطو نیز بازتاب می‌یابد. وی در کتاب دوازدهم پس از اشاره به انواع سه گانه جوهرها [یعنی جوهرهای محسوسی که جاویدانند، جوهرهای محسوسی که تباہی پذیرند و جوهری که نامتحرک است]، می‌گوید: وجود یک اوسیا (جوهر) جاویدان نامتحرک لازم است. آن جوهر، سرمدی و جدای از محسوسات است، و ممکن نیست که ستبرداشته باشد، بلکه بی جزء و تقسیم ناپذیر است، همچنین افعال ناپذیر و دگرگون ناشدنی است. از سوی دیگر، حرکت ممکن نیست که پدید آمده باشد، یا تباہ شود، زیرا همیشه بوده است، مانند زمان. پس حرکت به همان سان متصل است که زمان؛ چون زمان یا خود حرکت، یا انتقالی از حرکت است. از سوی دیگر، محرك نخستین باید در خودش فعلیت داشته باشد و نیز فعال باشد، زیرا اگر محركی یا فاعلی وجود داشته باشد، ولی در واقع فعالیت نکند، حرکتی هم وجود نخواهد داشت، چون ممکن است آنکه توانند است، کاری انجام ندهد. آنچه بالقوه است، نیز نمی‌تواند منشأ حرکت باشد. پس باید مبدأ وجود داشته باشد که جوهرش فعلیت است (متافیزیک، کتاب XII، فصل ۶، گ ۱۰۷b، سطرهای ۲۱-۲۶، ترجمه، ص ۳۹۵-۳۹۶). بدین سان محرك نخستین باید فعلیت محض باشد.

اکنون می‌توان پرسید که محرك نخستین چگونه انگیزه حرکت می‌شود؟ و اگر فعلیت است، فعلیت او چیست؟ ارسطو در پاسخ پرسش نخست می‌گوید: نخستین محرك همچون علت غایی انگیزه حرکت می‌شود. او همچون معشوق^۲ به حرکت می‌آورد. او هدف یا موضوع شوق و تعقل است. چیز آرزو شده یا موضوع شوق^۳ و چیز اندیشه شده^۴ موجب حرکت می‌شوند، اما خودشان متحرک نیستند؛ زیرا موضوع شوق، پدیدار زیباست و نخستین خواسته شده، موجود زیباست. اندیشه نیز مبدأ حرکت است، زیرا عقل به وسیله معمول به حرکت می‌آید. از آنجاکه محركی هست طبیعت به چنین مبدأی وابسته‌اند. گذران زندگی او، از آن بهترین گونه‌ای است که ما فقط اندک زمانی از آن برخورداریم. او باید همیشه بدان سان باشد، چون فعلیت او همچنین لذت است، او به

1- to prōton kinoun akinēton

2- hōs ērōmenon

3- to oreton

4- to noēton

خودش می‌اندیشد، اندیشه‌ای که به خودی خود است، معطوف به آن چیزی است که به خودی خود بهترین است. از سوی دیگر، گونه‌ای فعالیت است که پیوسته و همواره فعالیت است و آن فعالیت عقلی یا اندیشه‌ای است. عقل یا اندیشه از راه اتحاد یا اشتراک با اندیشه (مفهوم) به خودش می‌اندیشد و خودش نیز در تماس و تعلق آن، معمول می‌شود، چنانکه عقل و معقول یکی و همانند؛ زیرا پذیرای معقول و جوهر عقل است. عقل هنگامی فعالیت می‌کند که دارای معقول است. بنابراین، چنین فعالیتی بیشتر در خور عقل الهی است. مشاهده عقلی نیز لذت‌بخش‌ترین و بهترین چیز است. اکنون اگر خدا همیشه در آن حال خوشی است که ما گاه درآئیم، شگفت‌انگیز است. ولی حال خدا چنین است. زندگی نیز از آن اوست؛ زیرا فعالیت یا فعالیت عقل، زندگی است. او فعالیت است، فعالیت بالذات او، بهترین زندگی و جاویدان است. از اینجاست که ما می‌گوییم خدا زنده، جاویدان و بهترین است، چنانکه زندگی جاواده و هستی پیوسته و جاواده از آن خدادست (همان کتاب، فصل ۷، گ ۱۰۷۲b، سطرهای ۳۰-۳۱، ترجمه، ص ۴۹۲-۴۹۹).

اکنون اگر برسیم که موضوع عقل الهی یا اندیشیدن او چیست؟ پاسخ ارسطو این است که او به الهی ترین چیز می‌اندیشد، عقل الهی چون برترین چیز است، به خودش می‌اندیشد و اندیشیدن او، اندیشیدن به اندیشیدن است.^۱ او در سراسر دهر، اندیشه به خویشتن خویش است (همان کتاب، فصل ۹ گ ۱۰۷۴b، سطرهای ۳۵-۳۶، ترجمه، ص ۴۰۸-۴۰۹).

در پایان می‌توان پرسید که واپسین هدف متافیزیک ارسطو چیست؟ شاید در میان همه آنچه ارسطوشناسان در پاسخ این پرسش گفته‌اند، داوری فیلسف و ارسطوشناس آلمانی شوگر (۱۸۵۷-۱۸۱۱م) به حقیقت نزدیک تر باشد که می‌گوید: تنها اوسیای حقیقی، نخستین و مطلقاً موجود، الوهیت است. خدا اوسیا به اعلى درجه است. او موجود بماهو موجود واقعی است که متافیزیک در جست وجوی آن است. مفهوم خدا موضوع، هدف و انگیزه همه متافیزیک ارسطویی است. متافیزیک برای ارسطو الهیات است (IV/35).

در اینجا گزینه‌ای از مهم‌ترین پژوهش‌های نوین درباره متافیزیک و خداشناسی ارسطو افرون بر آنچه در مأخذ خواهد آمد، آورده می‌شود:

Arnim, H., «Die Entwicklung der aristotelischen Gotteslehre»,
Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien, 1931,

CCXII/3-80; Auben, P., *Le Problème de l'être chez Aristote*, Paris, 1960; Chroust, A. H., «The Origin of Metaphysics», *Revue Metaphysique*, 1961, XIV/601-616; Chung - HwanChen, *Sophia, the Science Aristotle Sought*, New York, 1976; Guthrie, W. K. C., «The Development of Aristotle's Theology», *Classical Quarterly*, XXVII/ 162-171, 1933, XXVIII/ 90-98, 1934; Mansion, A., «Philosophie première, philosophie seconde et métaphysique chez Aristote», *Revue Philosophique de Louvain*, 1958, LVI/ 165-221; Merlen, P., *From Platonism to Neoplatonism*, 1975; id, «Metaphysick, Name und Gegenstand», *The Journal of Hellenistic Studies*, 1957, LXXVII/ 87-99; Owens, J., *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, 1978; Patzig, G., «Theologie und Ontologie in der Metaphysik des Aristoteles», *Kant Studien*, LII/185-205; Vianney, D., *L'objet de la metaphysique selon Aristote*, Paris, 1972; Wagner, H., «Zum Begriff des aristotelischen Metaphysik», *Philosophische Rundschau*, 1959, VII/ 129-148.

بخش پنجم - ارسطو در جهان اسلام

در جهان اسلام ارسطو شناخته شده‌ترین فلسفه یونان باستان است. از هنگامی که جنبش ترجمه عربی دانش و فلسفه یونانی در حوزه فرهنگ اسلامی آغاز شد (سده‌های ۴-۳ ق)، ترجمه آثار ارسطو از اهمیت و شکوفایی ویژه‌ای برخوردار بود. در این میان، تقریباً همه نوشته‌های اصیل ارسطو در کتاب بسیاری از نوشته‌های مجموع و منسوب به او به عربی برگردانده شده بود. مترجمان زیردست مسیحی نسطوری و یعقوبی آثار ارسطو را گاه مستقیماً از یونانی، ولی در بیشتر موارد با واسطه ترجمه‌های سریانی آنها، به عربی ترجمه می‌کردند. فضای علمی و فرهنگی جهان اسلام نیز از پایان دوران خلافت امویان تا دوران شکوفایی خلافت عباسیان زمینه را برای پذیرش فلسفه یونانی و به ویژه فلسفه ارسطو آماده کرده بود. ارسطوی عربی شده، هرچند نه تصویر دقيق و کاملی از ارسطوی واقعی، دست کم کوششی بوده است برای انتقال مفاهیم و اندیشه‌ها از زبانی به زبان دیگر که ساختار آنها از بسیاری جهات فرقهای فراوان داشته است. با وجود این، باید انصاف داد

که در بسیاری موارد ترجمه‌منترجمان عربی به متن ارسطو وفادارتر و نزدیک‌تر است، تا بسیاری از ترجمه‌های جدید به زبانهای اروپایی. البته ترجمه‌های عربی نوشته‌های ارسطو از لحاظ دقت در انتقال اندیشه‌های او، همه یکسان نیستند و شاید یکی از علتهای آن، ترجمه آثار ارسطو با واسطه ترجمه سریانی آنها بوده است. ترجمه نوشته‌های ارسطو در منطق (أُرْگَانْ) در پیدایش تفکر فلسفی در جهان اسلام عمده‌ترین نقش را داشته، و حتی به کلام اسلامی نیز راه یافته است. افزون بر ترجمه آثار اصیل ارسطو، ترجمه انبوی از نوشته‌ها و گفته‌های مجموع منسوب به او نیز در شکل بخشیدن به تفکر فلسفی اسلامی تأثیری ماندگار - هرچند گاه گمراه کننده - داشته است. کوشش اصلی و سناش انگیز مترجمان عربی آثار ارسطو بیش از همه این بوده است که زبان عربی را که تا آن زمان به هیچ روی برای بیان و انتقال اندیشه‌ها و مفاهیم فلسفی یونانی آمادگی نداشته است، تا حد امکان برای این متطور آماده کنند و در این کوشش خود تا نزدیک به مرز کمال موفق شده‌اند. درباره تأثیر کلی فلسفه ارسطو بر جهان اسلام گزاره نیست اگر بگوییم که - گذشته از تأثیر منطق ارسطو که عاملی عمده در روش اندیشیدن بوده است - بیش از نیمی از آنچه فلسفه اسلامی خوانده می‌شود، محصول میراث فلسفه ارسطوست. حتی عناصر فلسفه توافق‌اطوئی نیز که سهم بسیار مهمی در تکوین فلسفه اسلامی داشته، به قام فلسفه ارسطویی به اندیشه فلسفی اسلامی منتقل شده است. بر روی هم، اگر آن ترجمه‌های عربی آثار ارسطو نمی‌بود، فیلسوفان و اندیشمندان سرگی، مانند کندي، فارابي، ابن سينا، ابن طفيل، ابن رشد و نيز فیلسوفان ديگري در دورانهای بعدی پدید نمی‌آمدند، همانگونه که در غرب نيز کسانی مانند آبرت بزرگ و توماس آکویناس، از راه ترجمه لاتینی آثار عربی شده ارسطو، به وجود نمی‌آمدند.

از سوی دیگر، ترجمه‌های عربی نوشته‌های ارسطو و سپس در دورانهای بعد، ترجمه لاتینی آنها از عربی در سده‌های میانه اروپا انبوی از اصطلاحات فنی فلسفی را پدید آورد که پایه و مایه اصطلاحات فلسفی در همه زبانهای اروپایی در دورانهای بعدی و تاکنون شده است. مترجمان عربی افزون بر ترجمه متن آثار ارسطو، همچنین بسیاری از آثار شارحان و مفسران یونانی زبان نوشته‌های او را نیز که در دوران هلنیسم پدید آمده بودند، به عربی برگردانند. این کار نیز انگیزه دیگری برای گسترش روز افزون ارسطوگرایی در جهان اسلام شده بود. بعضی از فیلسوفان مسلمان، این ارسطوگرایی را تا مرز شیفتگی به فلسفه او کشانده بودند. ابن رشد، فیلسوف و شارح بزرگ نوشته‌های ارسطو بر جسته ترین نمونه آن است. وی در یک جامی گوید: سپاس خدامی را که این مرد [یعنی ارسطو] را از میان دیگران، در کمال ممتاز کرده، و وی را در برترین جایگاه عظمت

انسانی قرار داده است که هیچ انسانی در هیچ دورانی توانسته است به آن برسد. این رشد در جایی دیگر می‌گوید: من معتقدم که این مرد نمونه‌ای بوده، که طبیعت پدید آورده است تا کمال نهانی انسانی را در امور مادی نشان دهد. او آن کسی است که حقیقت نزد وی به کمال رسید (نک: هد، ۵۶۵/۳). اینگونه ستایشها از ارسطو، کم و بیش نزد دیگر فیلسوفان و اندیشمندان اسلامی نیز دیده می‌شود. فهرست ترجمه‌های عربی نوشته‌های اصیل ارسطو و نیز نوشته‌های منسوب به او در الفهرست ابن نديم، تاریخ الحكماء فقط و عيون الانباء ابن ابي اصیبیعه یافت می‌شود. این ترجمه‌ها تا صد و اندی سال پیش، به شکل دست نوشته در کتابخانه‌های جهان، پراکنده باقی مانده بودند. از آن زمان تاکنون، بیشتر این نوشته‌ها به کوشش پژوهشگران و خاورشناسان اندک اندک کشف شده، و به شکلی علمی و انتقادی ویراسته، و منتشر شده است؛ اما برخی از آنها هنوز به دست نیامده. و امید است که روزی در گوش و کنار کتابخانه‌های اروپا یا آسیا یافت شوند. از نوشته‌های اصیل ارسطو، ظاهراً تنها کتاب سیاست او به عربی ترجمه نشده بوده است و علت آن شاید اوضاع و احوال و فضای سیاسی، فرهنگی و اجتماعی نخستین قرن‌های خلافت عباسیان بوده باشد.

آنچه تاکنون از متون عربی آثار ارسطو منتشر شده، اینهاست: ۱. مجموعه نوشته‌های منطقی او با عنوان منطق ارسطو، به کوشش عبدالرحمان بدوى، ۳ ج، قاهره، ۱۹۴۸، ۱۹۴۹، ۱۹۵۲ م؛ ۲. الطبيعة (فیزیک)، به کوشش همو، ۲ ج، قاهره، ۱۹۶۴، ۱۹۶۵ م؛ ۳. كتاب الشعر (متن عربی)، با مقدمه و پژوهش‌های بسیار با ارزش، به کوشش تکاج، ۱، ۲ ج، وین، ۱۹۲۸، ۱۹۲۳ م؛ ۴. في السماء و الآثار الملوية، به کوشش عبدالرحمان بدوى، قاهره، ۱۹۶۰ م؛ ۵. في النفس، به ضميمة چند نوشته دیگر از پلوتارک، «الحس و المحسوس» ابن رشد و «في النبات» منسوب به ارسطو، به کوشش همو، کویت همو، کویت / بیروت، ۱۹۷۹ م؛ ۶. طباع الحيوان، در واقع تاریخ جانوران، به کوشش همو، کویت، ۱۹۷۷ م؛ ۷. الخطابة، به کوشش همو، کویت، ۱۹۷۹ م؛ ۸. أجزاء الحيوان، به کوشش همو، کویت، ۱۹۷۸ م؛ ۹. في كون الحيوان، به کوشش ای. بروگمان و در سارت لولفس، لیدن، ۱۹۷۱ م؛ ۱۰. تفسير ما بعد الطبيعة، از ابن رشد که متن ترجمه عربی متافیزیک ارسطو نیز در آن است، به کوشش مریس بویز، ۳ ج، بیروت، ۱۹۳۸ و ۱۹۵۷ م؛ ۱۱. الأخلاق (اخلاق نیکوماکس) به کوشش عبدالرحمان بدوى، کویت، ۱۹۷۹ م.

از سوی دیگر، شماری از نوشته‌های مجموعه منسوب به ارسطو نیز به عربی ترجمه شده بوده

است که مهم ترین شان اینهاست:

۱. *الولوجيا* (نک: هد، ۵۷۹/۵-۵۸۵).

۲. کتاب *الايضاح في الغير المحسن*، که در سده‌های میانه میلادی با عنوان کتاب *العلل*^۱ شهرت داشته است. این نوشته ترجمه پاره‌هایی است از کتاب فیلسوف مشهور نوافلاطونی پرکلس (ح ۴۱۱-۴۸۵ م) با عنوان «*عناصر الهیات*^۲». متن عربی آن نوشته شده برای دومین بار به کوشش عبدالرحمان بدوى در کتاب *الافلاطونية المحدثة عند العرب* (قاهره، ۱۹۵۵ م؛ کویت، ۱۹۷۷ م) منتشر شده است.

۳. کتاب *التفاحة*، در سده‌های میانه میلادی با عنوان «*سیب نامه*^۳» شهرت داشته است. در رسائل اخوان الصفا از آن نام بردہ می شود (۱۷۹/۴). متن عربی آن به کوششی کرمر در مجموعه «*مطالعات خاورشناسی*^۴» به افتخار جور جولوی دلآ ویدا (I/484-506) در رم منتشر شده است (۱۹۵۶ م). متن ترجمه فارسی آن که با متن عربی تفاوت‌هایی دارد، نخست به کوشش مارگولیوت در «*روزنامه انجمن سلطنتی آسیایی*^۵» (۱۹۸۲ م) منتشر شده است (ص ۲۲۰-۲۲۹) و در مصنفات بابا افضل کاشانی، به کوشش مجتبی مینوی و یحیی مهدوی (ج ۲، ۱۳۶۶ ش) با عنوان «رسالة تفاحة» یافت می شود (ص ۱۱۲ - ۱۴۴).

۴. *سرالاسرار* (یا *السياسة في تدبیر الرئاسة*)، که در سده‌های میانه میلادی از شهرت و تأثیر بسیار برخوردار بوده است. متن عربی آن به کوشش عبدالرحمان بدوى در *الاصول اليونانية للنظريه السياسية في الإسلام* (قاهره، ۱۹۵۴ م) منتشر شده است (۱۷۱-۶۷/۱).

۵. چند رسالت هرمسی که در منابع عربی به ارسطو نسبت داده می شود و با نامهای ملاطیس، اسطماسخس، سلماطیس آمده است (نک: ابن ندیم، ۳۵۳)، بخشی از این نوشته‌ها در نسخه خطی شماره ۲۵۷۷ در کتابخانه ملی پاریس با عنوان کتاب *الاستوطاس لهرميس الحكم* آمده است. در رسائل اخوان الصفا از این نوشته با اندک تحریفی در عنوان کتاب، نام بردہ، و عباراتی از آن نقل می شود (۴۴۲، ۴۲۹/۴).

۶. *شرح على ارسطو مفقودة في اليونانية* و رسائل اخری از عبدالرحمان بدوى، بیروت، ۱۹۷۱ م.

1- *Liber de causis.*

2- *Stoikheiōsis theologikē.*

3- *Liber de pomo.* 4- *Studi orientalistici in onore di G. Levi della Vida.*

5- JRAS.

فارابی نیز در یکی از نوشته‌هایش، خلاصه‌ای از فلسفه ارسطو را آنگونه که در آثار ترجمه شده او یافته، عرضه کرده است که محسن مهدی آن را با عنوان «(الفارابی، فلسفه ارسطو طالبیس)» در مجله‌الشعر (بیروت، ۱۹۶۱ م) منتشر کرده است.

در پایان عناوین گزیده‌ای از مهم‌ترین نوشته‌های ارسطوشناسان درباره ارسطو و فلسفه او (جز آنچه در متن آمده است)، برای مراجعة بیشتر یاد می‌شود:

Allan, D. J., *The Philosophy of Aristotle*, Oxford, 1925; Brentano, F., *Aristoteles und seine Weltanschauung*, Leipzig, 1911; id, *Von der mannigfaltigen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freibourg, 1862; Cherniss, H., *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore, 1935; id, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore, 1944; Düring, I., «Aristoteles», *Pauly, Supplement*, 1968, XI/159-336; Grene, M. A., *A Portrait of Aristotle*, London, 1963; Lloyd, G. E. R., *Aristotle, the Growth and Structure of His Thought*, Cambridge, 1968; Randall, J. H., *Aristotle*, New York, 1960; Ross, D., *Aristotle*, London, 1923; Robin, L., *Aristote*, Paris, 1944; Zeller, E., «Aristoteles und die alten Peripatetiker», *Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, 1921, vol. II (2); Züricher, J., *Aristoteles' Werk und Geist*, Paderborn, 1952.

ماخذ: ابن ابی اصیعه، احمد، عیون الانباء، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۸۸۲ م؛ ابن فاتح، مبشر، مختار الحكم و محاسن الكلم، به کوشش عبدالرحمن بدوى، بیروت، ۱۹۸۱ م؛ ابن نديم، الفهرست، به کوشش گوستاو فلوگل، لاپزیگ، ۱۸۷۱ م؛ ارسطو، متافیزیک، ترجمة شرف الدین خراسانی (شرف)، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ همو، منطق، به کوشش عبدالرحمن بدوى، قاهره، ۱۹۴۸ م؛ بطلمیوس غریب، «وصیة ارسطو طالبیس و فهرست کتبه و شیء من اخباره»، همراه فلسفه افلاطون و ... نسخه خطی کتابخانه سلیمانیه استانبول، شم ۴۸۳۳؛ رسائل اخوان الصفا، بیروت، ۱۹۵۷ م؛ فقط، علی، تاریخ الحکماء، به کوشش ای. لیرت لاپزیگ، ۱۹۰۳ م؛ نیز:

Aristotle, *Analytica posteriora*; id, *Analytica priora*; id, *Categoriae*; id, *De Anima*; id, *De Caelo*; id, *De generatione animalium*; id, *De*

generatione et corruptione; id, *De motu animalium*; id, *De partibus animalium*; id, *Ethic Eudemia*; id, *Ethica Nicomachea*; id, *Historia animalium*; id, *Metaphysica*; id, *Peri hermeneias*; id, *Physica*; id, *Politica*; id, *Rhetorica*; id, *Topica*; Bonitz, *Index Aristotelicus*, Berlin, 1870; *Britannica*, 1911, Chrust, A. H., *Aristotle, New Light on His Life and Some of His Lost Works*, London, 1973, vol. I; Diogenes Laertios, *Bion kai gnōmōn én philosophiai eudokimésantōn*; Düring, L., *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg, 1957; Jaeger, W., *Aristoteles Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, 1923; Moraux, P., *Der Aristotelismus bei den Griechen*, Berlin/ New York, 1973; Owens, J., *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto, 1978; Pauly; Plato, *Timaios*; id, *Sophistes*; Plutarch, *Lives*, London etc., 1971; Reiner, H., «Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens Metaphysik», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1954, vol. VIII; Ross, D. W., *Aristotelis, fragmenta selecta*, Oxford, 1955; Schwegler, K. F., *Aristoteles, Metaphysica*, 1847-1848; Strabo, *The Geography*, London, 1969.