



ارسطو

ترجمه: مصطفی امیری

اشاره

مقاله حاضر نوشتهٔ باربارا ستلر (Barbara Sattler) نقدی است بر کتاب ارسطو (Aristotle) اثر کریستوفر شیلدز (Christopher Shields) که در ۴۵۶ صفحه در سال ۲۰۰۷ از سوی انتشارات راتلج منتشر شده است.

کتاب ماه فلسفه

انتشار آثار جدید در باره فلسفه باستان ندرتاً توجه همکارانی را که در حوزه تاریخ فلسفه مشغول به کار نیستند جلب می‌کند. ولی تا پیش از نگارش این نقد دو نفر از همکارانم درباره کتاب شیلدز سؤالاتی از من پرسیدند که نشان می‌دهد شرح او بر آرا و عقاید ارسطو توجهات زیادی را به خود معطوف کرده است که شاید یک دلیل آن باشد که شیلدز مسائلی را مد نظر قرار داده که برای فلاسفه امروز نیز خالی از لطف نیست. کتاب شیلدز با اثر معروف راس^۱ به نام ارسطو (۱۹۲۳) یک تفاوت بسیار عمده دارد: راس خلاصه‌ای از فصول آثار ارسطو را در کار خود می‌آورد، در حالی که شیلدز چند مسئله اساسی فلسفه را در آثار ارسطو انتخاب کرده و ربط آنها را با مباحث فلسفی معاصر نشان می‌دهد؛ مثلاً وقتی که نقاط افتراق و اشتراک ماهیت‌گرایی^۲ ارسطو و دیدگاه‌های موجهه^۳ معاصر را خاطر نشان می‌سازد.^۴ آنچه شاید در کتاب شیلدز جایش خالی باشد تلاش برای ارائه تصویری از طرح کلی فلسفی هر یک از آثار ارسطو و نپرداختن به برخی آثار او، از جمله آثار متعدد ارسطو در باب علم‌الحیات است.

با وجود این، فقدان مباحث فوق‌دقیقاً در راستای اهدافی است که شیلدز در نگارش این کتاب جذاب دنبال می‌کند: «نشان دادن ویژگی‌های اصلی فلسفه ارسطو»^۵ نه با شرح مباحث فلسفی در زمان او، بلکه با تشریح پاسخ‌های ارسطو به برخی مسائل کلی فلسفی. شیلدز برای این کار از مثال‌های سرگرم‌کننده‌ای استفاده می‌کند که به ذهنیت انسان مدرن نزدیک‌تر است، آن هم عمدتاً بدون آنکه موجب تحریف اندیشه ارسطو شود. شیلدز با استفاده از دو راهکار از این خطر پرهیز می‌کند. اول اینکه نه فقط مشکلاتی را که یک خواننده معاصر ممکن است با فلسفه ارسطو پیدا کند، بلکه پاسخی را هم که ممکن بود ارسطو برای چنین مسائلی داشته باشد جداً مد نظر قرار می‌دهد. دوم اینکه شیلدز بخش‌های زیادی از آثار مختلف ارسطو را نقل می‌کند که هدفش از آن صرفاً

ارجاع به آثار ارسطو نیست، بلکه معمولاً تفسیر و تحلیل منطقی بسیار روشن و قابل فهمی نیز با آنها همراه است. شیلدز هیچ گاه نقل قول‌های مزبور را صرفاً از این بابت که عبارات مشابهی دارند، مثل آنچه گاه در کتاب ارسطوی فیلسوف آکریل^۶ (۱۹۸۱) می‌توان یافت، نمی‌آورد.

شیلدز نیز همچون راس تشریح آرا و عقاید ارسطو را بر اساس تقسیم‌بندی ارسطویی علوم انجام می‌دهد: او بحث خود را با آنچه ابزار اصلی، یا (ارغنون^۷)، کل فلسفه ارسطوست شروع می‌کند، و سپس به حکمت نظری می‌پردازد که در میان آنها فلسفه طبیعی، ما بعدالطبیعه و علم‌النفس را برای بحث خود انتخاب می‌کند؛ آن گاه به سراغ حکمت عملی اخلاق و سیاست می‌رود، و پس از آن درباره علم تولیدی یعنی خطابه^۸ (ریطوریکا) و فن شعر^۹ (بوطیقا) سخن می‌گوید، و بحث خود را با تشریح میراث ارسطو در دوران مدرن با تاکید بر نقش‌گرایی و اخلاق فضیلت‌مدار ادامه می‌دهد و کتاب را با واژه‌نامه اصطلاحات مهم فلسفه ارسطو به پایان می‌رساند. هر فصل با نتیجه‌گیری، که شیوه مرسوم این مجموعه آثار انتشارات راتلج است، و معرفی بخش‌هایی از آثار ارسطو و فهرست کتاب‌هایی برای مطالعه بیشتر خاتمه می‌یابد.

بحث شیلدز درباره ارغنون تقریباً چهار فصل اول کتاب را در بر می‌گیرد که در واقع مبنای تلاش‌های مؤلف برای نشان دادن این مسئله را تشکیل می‌دهد که ارسطو «یک متفکر کاملاً نظام‌مند است، ولی نظام‌یافتگی تفکر او در یک حوزه را نمی‌توان بدون اشارات مکرر به دیدگاه‌هایش در حوزه‌های دیگر به خوبی درک کرد»^{۱۰} مهمترین چارچوب‌هایی که شیلدز مبنای درک آثار ارسطو تلقی می‌کند شکلواره علل اربعه^{۱۱}، نظریه ماده‌صورت^{۱۲} و نظریه مقولات است. اگرچه شیلدز در فصل اول نگاهی گذارا به زندگی و آثار ارسطو می‌اندازد و شاید چندان که باید در ارتباط با پیش‌زمینه افلاطونی آن صحبتی نمی‌کند که البته در فصل‌های بعدی می‌شود مطالبی را در این باره پیدا کرد، ولی مثلاً در بحث سیاست ارسطو اثری از آن نیست. فصل چهارم به آخرین مورد یعنی مقولات^{۱۳} (قاطیغوریاس) اختصاص یافته است. از آنجایی که شیلدز مدعی نظام‌یافتگی تفکر ارسطو است، در این فصل سعی دارد مبنایی برای مقولات ارسطو بیابد. و این کار را بعضاً با دنبال کردن رشته بحث‌های اساسی در ادبیات ثانویه‌ای انجام می‌دهد که مقولات ارسطو را با بنیاد یافته، مثلاً در عقل متعارف، یا برگرفته، مثلاً از انتی‌پرادیکامنتا می‌داند. این بحث روشن و قابل فهم درباره نحوه پاسخ به نظر معروف کانت مبنی بر اینکه هیچ توضیحی برای مجموعه خاص مقولات ارسطو وجود ندارد یکی از نمونه مباحث تفسیری مهمی است که شیلدز در کتاب خود ارائه می‌دهد، و غالباً در آن طرف هیچ کس را نمی‌گیرد و این وظیفه را به درستی به خوانندگان محول می‌کند.

با وجود این، متأسفانه شیلدز این بحث را با تشریح مقولات کمیت و کیفیت شروع می‌کند که درک آن بسیار دشوار است. او برای تمییز دادن مقوله کیفیت از جوهر^{۱۴} این مثال را می‌آورد: «وزن سقراط ۶۷/۵ کیلو است. وزن او بیانگر کمیت ماده است، ولی کمیت چیزی غیر از سقراط است، زیرا فی‌نفسه کلی و غیرمتعین است، ولی با کیفیت هم تفاوت دارد؛ زیرا قابل اشتراک نیست.»^{۱۵} ولی شیلدز هیچ توضیحی نمی‌دهد که چرا ۶۷/۵ کیلو وزن داشتن «فی‌نفسه کلی و غیرمتعین» است و چرا «قابل اشتراک» نیست، ولی کیفیت مثلاً سفیدی اینطور هست. نه اینکه خواننده فرق کمیت و کیفیت را نفهمد، ولی درک او مسلماً مبتنی بر درک روزمره‌اش از این اصطلاحات است و نه توضیح شیلدز. علاوه بر این، وقتی شیلدز می‌خواهد زمان را در درون چارچوب مقولات جای بدهد، شاید بهتر بود به خوانندگانش توضیح می‌داد که چرا آن را تحت مقوله کمیت قرار می‌دهد و نه کمیت «چه زمانی» که قبلاً درباره‌اش صحبت کرده بود.

فصل دوم و سوم کتاب به موضوعی اختصاص دارد که شیلدز چارچوب کلی توضیحی ارسطو می‌پندارد: علل اربعه و «ابزارها و روش‌های لازم برای فلسفه‌ورزی موفق»، مثل جدل و تمایز بین تواطو^{۱۶} و اشتراک لفظی^{۱۷}. در اینجا برای اولین بار با مشکلی در کتاب شیلدز مواجه می‌شویم که مکرراً رخ می‌دهد: او بین مفهوم و واقعیت آن گونه که نزد حکمای باستان مرسوم بود تمایز قائل نمی‌شود. شیلدز می‌خواهد علل اربعه را شروط لازم و کافی کفایت تبیین^{۱۸} بدانند، و در این نقش آنها را «فرایند می‌داند تا رویدادهای ایستا.»^{۱۹} با وجود این، درک شرایط کفایت تبیین در حکم فرایند ظاهراً موجب خلط موصوف - چیزهای واقعی که می‌توانند در حکم علل درک شوند - با توصیف می‌شود: علل اربعه در حکم شئوناتی که بنا به آن چیزی توصیف می‌شود ندرتاً می‌تواند معنای فرایندهای فیزیکی را داشته باشد. شیلدز به هنگام توضیح ادعای ارسطو مبنی بر اینکه سلسله براهین نمی‌تواند بی‌نهایت ادامه یابد زیرا ما از لحاظ زمان متناهی هستیم ظاهراً این مسئله را که کفایت تبیینی نیز به نقطه شروعی نیاز دارد از یاد می‌برد.^{۲۰} احتمالاً از نظر ارسطو اکثر خدایان نیز به همان اندازه انسان‌ها با تسلسل براهین مشکل پیدا می‌کنند؛ زیرا اگر نقطه شروعی برای چنین سلسله‌ای وجود نداشت، هیچ مبنای تبیینی مستقل از زمانی برای جوینده به دست نمی‌آمد.



سنتر

ارسطو یک متفکر
کاملاً نظام‌مند است،
ولی نظام‌یافتگی
تفکر او
در یک حوزه را
نمی‌توان بدون
اشارات مکرر
به دیدگاه‌هایش
در حوزه‌های دیگر
به خوبی
درک کرد.



شیلدز

نظریهٔ ماده - صورت ارسطو نیز به شیوه‌ای آشنا، یعنی پاسخی به پارمنیدس،^{۳۱} در فصل دوم معرفی می‌شود. با وجود این، روش تشریح این چالش نیز به خلط مفهوم‌سازی و واقعیت می‌انجامد، زیرا شیلدز استدلال پارمنیدس را خیلی مبهم بیان کرده و به طور کلی آن را ادعای محال بودن تغییر^{۳۲} می‌شناساند و بدین ترتیب راه را برای خلط ناآگاهانه دو تفسیر متفاوت از آرای پارمنیدس هموار می‌کند؛ تفسیر اول اینکه پارمنیدس معقولیت تغییر^{۳۳} را مردود می‌شمارد - تغییر به فکر نمی‌آید - و تفسیر دوم اینکه پارمنیدس تجربه تغییر را محال می‌داند. دومین تفسیر منکر تغییر در جهان تجربی ماست و اولی فقط مفهوم‌سازی فلسفی آن را محال می‌داند. شیلدز کاملاً روشن نمی‌کند که چرا ارسطو مفهوم ماده و صورت را برای پاسخ دادن به این معضل پارمنیدی مطرح می‌سازد. می‌شد این ارتباط را خیلی بهتر و روشن‌تر توضیح داد، مثل بحثی که لی‌یر در کتابش با عنوان ارسطو: شوق فهمیدن^{۳۴} (۱۹۸۸) ارائه داده است. علاوه بر این، اگر ارسطو واقعاً قصد داشت به جای آنکه از ماده و صورت در حکم ابزارهای مفهومی برای اثبات معقولیت تغییر استفاده کند و درک فلسفی آن را ممکن بداند از وجود تغییر به وجود ماده و صورت برسد، چنانکه شیلدز اعتقاد دارد،^{۳۵} معضل پارمنیدی همچنان لاینحل باقی می‌ماند.

نگاهی به فصل مربوط به فلسفه طبیعی ارسطو در حکم نمونه‌ای از نحوه رویکرد شیلدز به علوم نظری ارسطو قدری مایوس کننده است؛ زیرا او توجه خود را فقط به گلچینی از مسائل طبیعیات^{۳۶} ارسطو معطوف می‌کند. جای خالی کیهان‌شناسی و علم آثار جو (الآثار العلویة)^{۳۷} و همچنین شرح ارتباط این آثار که در واقع درک ارسطو از مفهوم طبیعیات را در تقسیم‌بندی‌اش از علوم تشکیل می‌دهد، به خوبی احساس می‌شود. با وجود این، با توجه به ضیق جا و رویکرد اصلی شیلدز، او خیلی عاقلانه مسائل مورد بحث در این فصل را انتخاب کرده است؛ زیرا بیانگر مسائل اساسی فلسفه طبیعی ارسطو است و بدین ترتیب محور اصلی بحث در این حوزه را مشخص می‌کند. متأسفانه به نظر می‌رسد که در بحث مفهوم زمان از نظر ارسطو در این فصل یک بار دیگر مفهوم و واقعیت با یکدیگر خلط شده‌اند:

اگر زمان مقیاسی برای تغییر از حیث قبل و بعد است، پس شرط لازم برای وجود زمان همانا وجود تغییر خواهد بود. که در این صورت مسئله کفایت در اینجا مطرح می‌شود: آیا زمان بدون تغییر ممکن نیست؟ اگر این طور باشد، آن گاه تعریف ارسطو کافی نخواهد بود.^{۳۸}

شیلدز (بدرستی) قضیه اول را در حکم تعریف ارسطو از زمان معرفی می‌کند. بنابراین، فقط وقتی می‌توانیم به ارسطو ایراد وارد کنیم که او واقعاً فرض را بر محال بودن وجود زمان بدون تغییر گرفته باشد، که در آن صورت [از نظر شیلدز] تعریفش فاقد کفایت تبیین خواهد بود. ولی شیلدز توضیح نمی‌دهد که اگر موضع ارسطو واقعاً همین است، چرا تعریف او فاقد کفایت خواهد بود. شاید شیلدز زمان را در حکم مقیاسی شبیه به یک خط کش می‌داند و به همین دلیل انتظار دارد که زمان مستقل از تغییر وجود داشته باشد، همانطور که خط کش مستقل از اشیائی است که اندازه می‌گیرد. اگر این طور باشد، پیشنهاد می‌کنم که شیلدز یک بار دیگر درک خود از مفهوم زمان در نظر ارسطو را واکاوی کند. شیلدز در یکی از یاورقی‌های کتاب به مقاله شومیکر^{۳۹} با عنوان «زمان بدون تغییر»^{۴۰} اشاره کرده است که اصلاً برای اثبات مستقل بودن وجود زمان کافی نیست. نه فقط معلوم نیست که آیا شومیکر واقعاً توانسته وجود زمان بدون تغییر را ثابت کند، بلکه مسئله مهمی‌تری که باید به آن پرداخت این است که برای تعیین کفایت یک تعریف باید چارچوبی را که تعریف در درون آن بسط یافته و در خدمت کارکرد خاصی قرار می‌گیرد، یا نمی‌گیرد، در نظر بگیریم. البته منکر آن نمی‌شوم که امروزه در علم فیزیک چارچوب‌های مفهومی خاصی وجود دارد که امکان استقلال زمان از تغییر را فراهم می‌آورد، و فقط می‌خواهم بگویم که اشاره به مفهوم فیزیکی امروزی زمان برای ارزیابی تعریف ارسطو کافی نیست.

شیلدز واقعاً رابطهٔ زمان و تغییر در فلسفه ارسطو را روشن نمی‌کند و همین مسئله ارزیابی تعریف ارسطو را دچار مشکل می‌سازد. شیلدز بدرستی به تمایز ارسطویی بین زمان و تغییر اشاره و از آن استفاده می‌کند: تغییرات بی‌شماری وجود دارد ولی فقط یک زمان هست.^{۴۱} با وجود این، به نظر می‌رسد که دو صفحه بعد تمایز بین زمان در حکم مقیاسی کلی و تغییرات بی‌شماری که مدت آنها اندازه‌گیری می‌شود را فراموش می‌کند:

می‌توانیم بگوییم که دو مدت زمان یک اندازه هستند (مثلاً مدت هر سال یکسان است). این مفهوم به قدر کافی آشناست، ولی درک آن از تعریف ارسطو نیاز به نوعی انتزاع دارد، که هر زمانی را به نوعی تغییر مشروط می‌کند. شاید بتوان به گونه‌ای با آن کنار آمد، ولی با توجه به مفهوم انتزاع ریاضی نزد ارسطو، این مسئله اصلاً بی‌اهمیت نیست.^{۴۲}

به نظر می‌رسد که شیلدز از این گفته چند نکته را مد نظر دارد: ظاهراً از این مسئله که هر حرکت به زمان نیاز

آنچه شاید
در کتاب شیلدز
جایش خالی باشد
تلاش برای ارایه
تصویری از
طرح کلی فلسفی
هر یک از آثار
ارسطو و
نپرداختن به برخی
آثار او،
از جمله
آثار متعدد ارسطو
در باب علم الحیات
است.



سوی این ضعف‌های ناچیز
(که در کاری چنین عظیم
ناگزیر است) رویکرد منسجم
شیلدز به موضوع کتاب،
که در بحث درباره علوم عملی،
و به ویژه اخلاق نیکوماخوسی
کاملاً مشهود است،
ستودنی است.

دارد استنباط می‌کند که ارسطو باید فرض را بر تکرار زمان‌ها گذاشته باشد بدون توجه به اینکه همه حرکت‌ها را می‌توان با مقیاس مشترکی سنجید، یعنی مقیاس حرکت‌های خورشید، و بنابراین همه آنها به یک زمان واحد تعلق دارند. با وجود این، جمع کردن همه آنها تحت یک مقیاس واحد هیچ ربطی به انتزاع ریاضی پیدا نمی‌کند، بلکه صرفاً اطلاق واحدهای زمانی برگرفته از حرکات خورشید به هر حرکتی است. بالاخره اینکه شیلدز اشاره می‌کند که عبارت «مدت هر سال یکسان است» نشان نمی‌دهد که با دو زمان متفاوت سر و کار داریم، بلکه فقط می‌توان از سال در حکم یک واحد اساسی اندازه‌گیری برای سنجش و مقایسه تغییرات مختلف استفاده کرد (و بدیهی است که این واحد اساسی را باید ثابت فرض کنیم).

سوی این ضعف‌های ناچیز (که در کاری چنین عظیم ناگزیر است) رویکرد منسجم شیلدز به موضوع کتاب، که در بحث درباره علوم عملی، و به ویژه اخلاق نیکوماخوسی^{۳۳} کاملاً مشهود است، ستودنی است. در اینجا نیز شیلدز موضوعات اصلی رساله را بیرون می‌کشد و چارچوب کلی‌تری را که مسائل اخلاق ارسطو در آن مورد بحث قرار می‌گیرد مشخص می‌کند: چرا می‌توانیم برای انسان‌ها یک غایت فرض کنیم، چگونه می‌توانیم سعادت را چنین غایتی بشناسیم، چگونه می‌توانیم ایده نقش انسان را که این غایت را مشخص می‌کند بفهمیم، چگونه می‌توانیم مفهوم *aretê*^{۳۴} نفس ناطقه [عقلانی] مان نزد ارسطو را که تعبیر آن خیر انسان است تعیین کنیم. دو مسئله ظاهراً حاشیه‌ای، یعنی مفهوم دوستی و *akrasia*^{۳۵} نزد ارسطو، در حکم پاسخ‌های ممکن به ایرادهای احتمالی مورد بحث قرار می‌گیرد: مسئله دوستی برای اشاره به این مطلب که اخلاق اودمونی^{۳۶} ارسطو بر مبنای خودخواهی نیست، آن طور که توجه به سعادت انسان ممکن است القاء کند، و مسئله *akrasia* برای ثابت کردن این مطلب که چگونه وجه ناطقه [عقلانی] و غیرناطقه [غیرعقلانی] نفس ما ممکن است دچار تضاد شوند. شیلدز با نشان دادن این مطلب که مفهوم فضیلت و خیر انسان بر مبنای ماهیت‌گرایی در ما بعدالطبیعه ارسطو استوار است، و تمایز خاصی که بین وجوه ناطقه و غیرناطقه نفس بر علم‌النفس ارسطو استوار است، نظام‌یافتگی تفکر ارسطو را ثابت می‌کند. علاوه بر این، شیلدز معتقد است که کل ساختار غایت‌شناختی خیر غایی انسان‌ها نهایتاً بر مفهوم علل اربعه ارسطو استوار است.

رویکرد موضوعی شیلدز این کتاب را حتی برای فلاسفه‌ای که با حکمت باستان آشنایی ندارند بسیار قابل فهم و خواندنی می‌کند. با وجود این، احتمالاً چند اشکال «فنی» این نوع خوانندگان را دچار مشکل خواهد ساخت. شیلدز همیشه آدرس آن قسمت از نوشته‌های ارسطو را که برای بازسازی استدلال‌های ارسطویی‌اش مورد استفاده قرار می‌دهد، ذکر نمی‌کند؛^{۳۷} و در صفحات ۲۱۶-۲۱۷ متأسفانه این برداشت را القا می‌کند که می‌توان بخش‌هایی از رساله ناتمام هشتم پارمنیدس را در کتاب ششم طبیعیات ارسطو یافت. اگرچه اکثر پاورقی‌ها خواننده را به فصول مختلف کتاب ارجاع می‌دهند و او را قادر می‌کنند که به راحتی در کتاب تورق کند، باید بسیار احتیاط کرد، زیرا گاه بخش بسیار مهمی از یک توضیح، مثلاً مفهوم *to ti ên einai*^{۳۸}، یا حتی کل توضیح، را باید در یک پاورقی یافت. (مثلاً توضیح تفاوت وجوب *de re* و *de dicto* در یک پاورقی آمده است در حالی که توضیح این مطلب در متن اصلی قدری گیج‌کننده است، مقایسه کنید با صفحات ۱۰۷-۱۰۸).^{۳۹}

اسحاق نیوتن
مؤلف مقاله‌ای
در خصوص
نظریه سیاسی ارسطو
در دائره‌المعارف فلسفه
اینترنتی استنفورد
معرفی شده است
که بعید می‌دانم
روح نیوتن خواسته باشد
با حلول در جسم
فرد میلر
این مدخل را
بنویسد.

بالاخره اینکه نباید از مشکلی که روش‌های رایج چاپ ایجاد کرده است غافل بود. یعنی تعداد زیاد غلط‌های چاپی، اکثر این اغلاط فقط خواننده را عصبی می‌کند. با وجود این، برخی از آنها مانع فهم می‌شود، و شماره‌گذاری سطور آثار ارسطو که از صدها تجاوز می‌کند نیز پیدا کردن بخش‌های مورد نظر را برای خوانندگان جدید ارسطو به کاری چالش‌انگیزتر مبدل می‌سازد. علاوه بر این اسحاق نیوتن مؤلف مقاله‌ای در خصوص نظریه سیاسی ارسطو در دائره‌المعارف فلسفه اینترنتی استنفورد معرفی شده است که بعید می‌دانم روح نیوتن خواسته باشد با حلول در جسم فرد میلر^{۴۰} این مدخل را بنویسد.

با وجود این، به طور کلی باید گفت که شیلدر راهنمایی بسیار خواندنی و مفید برای آرا و نظرات ارسطو نوشته است. البته این کتاب ممکن است ضرورتاً برای خوانندگان عادی فایده‌ای نداشته باشد؛ زیرا بیشتر برای کسانی نوشته شده است که با فلسفه آشنایی دارند. چنانکه سؤالاتی که همکارانم در سایر حوزه‌های فلسفی از من پرسیدند این ادعا را تایید می‌کند. ولی فکر نمی‌کنم ایرادی داشته باشد. هر چه باشد، آشنایی با فلسفه ارسطو، یک علم لدنی نیست، و کتاب شیلدر دقیقاً به درد همین عده از فلاسفه‌ای می‌خورد که با ارسطو آشنا نیستند.

پی‌نوشت‌ها

31. "Time without Change". 1. Ross. ۲۱۲ ص ۳۲.
2. Essentialism. ۲۱۴ ص ۳۳.
3. Modal view.
34. *Nicomachean Ethics*. ۱۰۵ ص ۵.
۳۵. ترجمه معمول این لغت «فضیلت» است، ولی گاه به علو و حدنهایت (excellence) ترجمه می‌شود و نه فضیلت (virtue) تا معنای کلی‌تری را که ارسطو در ذهن داشت برساند. وقتی از فضیلت صحبت می‌کنیم معمولاً فقط فضیلت اخلاقی را در ذهن داریم و نه فضل حرفه‌ای خاص یک شخص را ولی این معنا را نیز روا می‌داریم. مثلاً (فضل بارز او در مقام پزشک اورژانس این بود که خیلی سریع و مطمئن درد را تشخیص می‌داد) مفهومی که ارسطو با استفاده از اصطلاح *arête* در ذهن دارد با معنای کلی‌تر فضیلت نیز منطبق است. [مترجم]
۳۶. بی‌ارادگی یا ضعف اراده یا صرفاً فقدان حلم و ضبط نفس [مترجم]
37. *Eudaimonic*. ۳۸. مثلاً ص ۱۱۲.
۳۹. معنای کاملاً تحت‌اللفظی آن می‌شود آنچه لازم بود باشد که البته چندان قابل فهم نیست. ولی با توجه به استعمال این لغت در آثار ارسطو می‌توان آن را «ذات» ترجمه کرد، زیرا ارسطو این عبارت را در حکم یک اصطلاح فنی استفاده می‌کند که کوتاه شده یک عبارت بلندتر است. مثلاً عبارت «آنچه لازم بود باشد» را می‌توان کوتاه شده مثلاً «آنچه لازم بود تا انسان یک انسان باشد» دانست که می‌شود در آن انسان را برداشت و مثلاً مثلث را جای آن گذاشت. بدین ترتیب ارسطو به چیزی بیشتر از وجوب می‌اندیشد و می‌توان گفت در فکر ماهیت یا ذات اشیا است. [مترجم]
۴۰. وجوب وقتی *de dicto* است که متضمن کل حکم یا قول (*dictum*) باشد (مثل ضرورتاً، اگر علی دوچرخه‌ای را رکاب می‌زند، آنگاه پا دارد). وجوب وقتی *de re* است که به شیء (*res*) تعلق بگیرد (مثلاً علی ضرورتاً پا دارد). چنانکه از مثال بر می‌آید، وجوب *de dicto* می‌تواند بدون وجوب *de re* نیز صادق باشد. [مترجم]
41. Fred Miller. 30. Shoemaker.
7. Ackrill's *Aristotle the Philosopher*.
8. *Organon*.
9. Rhetoric.
10. Poetics. ۱۱ ص ۳.
۱۲. ارسطو علی را که حکمت یا فلسفه مورد بحث قرار می‌دهد در کتاب طبیعیات برشمرده شده است و عده آنها چهار است: (۱) جوهر یا ذات یک شیء؛ (۲) ماده یا موضوع؛ (۳) منشاء حرکت یا علت فاعلی؛ و (۴) علت غایی یا خیر. [مترجم]
13. *hylomorphism*.
14. *Categories*.
15. Substance. ۱۶ ص ۱۶۰.
17. Univocity.
18. Homonymy.
19. Adequacy of explanation. ۲۰ ص ۴۷.
۲۱. ۱۱۳ ص ۲۱.
22. Parmenides.
23. Impossibility of change.
24. Intelligibility of change.
25. *Lear, Aristotle: The Desire to Understand*. ۲۶ ص ۵۶.
27. *Physics*.
28. *Meteorology*. ۲۹ ص ۲۱۵.