

دو دیدگاه در باب آثار ارسطو

امروزه دو دیدگاه عمده در باب تفسیر آثار و تبیین نظریات ارسطو وجود دارد؛ دیدگاه وحدت‌گرا و دیدگاه تحوّل‌گرا. وحدت‌گرایان معتقدند که ارسطو دارای نظام فلسفی واحد و یکپارچه‌ای است و مجموعه آثار او از فیزیک و متافیزیک گرفته تا اخلاق و سیاست اندیشه واحدی را عرضه می‌کنند. اگرچه ممکن است اختلافاتی در بیان یا تناقضات اندکی در دیدگاه‌های ارسطو وجود داشته باشد یا ممکن است ارسطو برخی از نظریات خود را اصلاح و ترمیم کرده باشد اما در کل، آثار ارسطو مجموعه منسجم و یکپارچه‌ای را تشکیل می‌دهند. دیدگاه وحدت‌گرا دیدگاه غالب و مسلط در تاریخ ارسطو پژوهی تا پیش از قرن بیستم بوده است. اما از اوایل قرن بیستم، به پشتوانه چاپ و انتشار انتقادی آثار ارسطو و قوت گرفتن نگاه تاریخی و غلبه روحیه تجدیدطلبی، دیدگاه دیگری در باب اندیشه ارسطو طرح شد که به سرعت بسط و گسترش یافت و مبنای بسیاری از تحقیقات ارسطویی قرار گرفت. بنابر این دیدگاه که آن را دیدگاه تحوّل‌گرا می‌خوانند ما اصولاً در آثار ارسطو با یک نظام فلسفی واحد روبرو نیستیم. ارسطو اندیشمندی پرتکاپو و پرسشگر بوده است و اندیشه او در ادوار مختلف زندگی‌اش، دچار تحولات و دگرگونی‌های عمده‌ای شده است چنانکه می‌توان از چند نظام فلسفی و از چند ارسطو سخن گفت. طرفداران دیدگاه تحوّل‌گرا معتقدند که در مجموعه آثار ارسطو ما با تناقضات و اختلافات بسیاری روبرویم و حل این تناقضات و اختلافات میسر نیست مگر آنکه ما آثار مختلف ارسطو را متعلق به دوره‌های

تخون اندیشه اسطو



موسسه مطالعات فرهنگی
مجله اندیشه انسانی

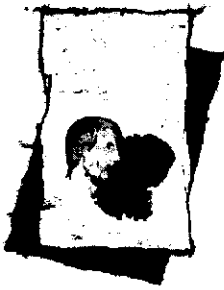
موسسه مطالعات فرهنگی

گوناگون اندیشه او بدانیم. طراح اصلی نظریه تحوک گرا، یونان شناس شهیر آلمانی، ورنر یگر (۱۸۸۸-۱۹۶۱) بوده است.^۱

یگر عمده نظریات خود را در این باب در دو کتاب طرح کرد. کتاب او که عمدتاً به «متافیزیک» ارسطو پرداخته بود، در سال ۱۹۱۲ به زبان آلمانی منتشر شد. سپس یگر نظریه خود را بسط و گسترش داد و در سال ۱۹۲۳ کتاب دومش را با عنوان «ارسطو، بنیادهای تاریخ تحوک او» به چاپ رساند.^۲ این کتاب، اثر اصلی یگر در این باب و مرجع اصلی و اوکیه نظریه تحوک گرا تلقی می شود. نظریه یگر تأثیری بسیار پر دامنه بر تحقیقات یونان شناسی گذاشت و برای چند دهه نظریه غالب در تفسیر آثار ارسطو بود. آنگونه که بعضی یگر را بانی ارسطو شناسی جدید دانسته اند. تحت تأثیر کتاب یگر برخی دست به کار تصحیح و چاپ مجدد پاره‌ای از آثار ارسطو زدند و مقالات و کتابهای بسیاری به دفاع از نظر او یا در نقد آن نوشته شد. رواج و نفوذ دیدگاه یگر چنان بود که تا مدت‌ها پس از آن کسی قادر به دفاع علنی از نظریه وحدت گرا نبود. البته از دهه ۶۰ و ۷۰ نقدها بر یگر فزونی گرفت و نظریات تحوک انگارانه بدیل و متفاوتی در باب آثار ارسطو طرح شد. برخی کل اندیشه یگر را وارونه کردند و مسیر اندیشه و تحول ارسطو را کاملاً به گونه‌ای دیگر بیان کردند. در این میان نظریه وحدت گرا هم حامیان و مدافعان قوی پیدا کرد و برخی از اعظام ارسطو پژوهان معاصر بدان متمایل شدند. مقاله حاضر گزارشی از محورهای عمده نظریه یگر و بیان استدلالهای اصلی او در باب تحوک اندیشه ارسطو است که در حاشیه آن به برخی از نقدهای وارد بر آن نیز اشاره شده است.

دو دسته آثار ارسطو

می دانیم که ارسطو دو دسته آثار داشته است. آثاری که معروف به نوشته‌های بیرونی یا عمومی اند [Exoteric] و آثاری که معروف به نوشته‌های درونی یا خصوصی اند [Esoteric]. چنانکه از عنوانهای این دو دسته آثار مشهود است، آثار دسته اوگ را آثاری تلقی می کرده‌اند که برای عموم نوشته شده و آثار دسته دوم را مربوط به درسهای خصوصی ارسطو می دانستند. در دوران باستان، آثار دسته اوگ که بیشتر به سبک محاوره‌ای نگاشته شده بودند، متداول بوده و صرفاً پس از تدوین و انتشار «رسایل» ارسطو توسط «آندرونیکوس» در سده اوگ پیش از میلاد این آثار برای عموم شناخته شدند. توجه مشائیان متأخر به این رسایل و نوشتن شروح متعدد بر آنها و بی‌اعتنایی - و حتی بدگمانی آنها - به محاورات سبب شد



که محاورات یا دسته اول آثار ارسطو از رونق و اعتبار بیفتند و به تدریج در قرنهای بعدی فراموش شود. اکنون به جز پاره‌هایی چند از این آثار چیزی بر جای نمانده است. چنان که گفتیم دسته اول آثار ارسطو در دوران باستان متداول بوده است. عقاید نگاران و مورخان دوران باستان هرگاه از ارسطو و اندیشه او ذکری به میان می‌آورند از محتوای همین دسته از آثار سخن می‌گویند. در این کتابها گاهی قطعاتی از آثار ارسطو به طور کامل یا ناقص نقل شده است و بعضاً هم رسایل و محاوراتی به تقلید از این آثار ارسطو نگاشته شده است. محققان جدید ارسطو براساس این نوشته‌ها تلاش نمودند تا قطعاتی از آثار گمشده ارسطو را گرد آورند. ولنتین رُز [Valentin Rose] اوکین تلاش را در جمع کامل این گزارشات و قطعات انجام داد. او در بررسیهای خود از محتوای این قطعات بر جای مانده بدین نتیجه رسید که محتوای این قطعات با نوشته‌های اصلی ارسطو که در «مجموعه آثار ارسطویی» گرد آمده‌اند، تفاوت اساسی دارد و از این رو آنها را جعلی تلقی نمود. البته هم زمان با کار رُز محقق دیگری با نام برنایز [J. Bemays] اثر مستقلی انتشار داد و در آن، خصوصاً با استشهاد به گزارشات پلوتارخس و ابرقلس مدعی شد که محتوای محاورات با «مجموعه آثار ارسطو» تفاوت چندانی ندارد. اما آنچه باعث شد این قطعات بر جای مانده محور بحثهای ارسطوشناسی قرار بگیرد بحث یگر در باره آنها بود. تلاش یگر در زمینه بازسازی و بازخوانی این متون حوزه‌های تحقیقی جدیدی را پیش روی ارسطو پژوهان قرار داد و حتی باعث شد که کسانی همچون والزر و راس مجموعه‌های جدیدی از این قطعات بر جای مانده انتشار دهند.^۳

به نظر یگر پیش فرضی که تا آن زمان در ذهن محققان ارسطو وجود داشت این بود که ارسطو همان شخص واحدی است که ما در «رسایل» ارسطو می‌بینیم و چنان اندیشمند بزرگی نمی‌توانسته در دو دسته آثار خود چنین دوگانه عمل کند. پس ایشان یا به این نتیجه رسیدند که این گزارشات جعلی و ساختگی‌اند و یا براساس بعضی از گزارشات همچون گزارش پلوتارخس و ابرقلس معتقد شدند که باید آنها را هماهنگ تلقی کرد. اما فرض دیگری هم باقی است و آن فرض این است که ارسطو دوره‌های فکری متفاوتی داشته است، از جمله دوره‌ای که در آن دسته اول آثار خود را که اغلب بصورت محاورات است نوشته و دوره‌های بعدی که آثار آن دوره‌ها، «مجموعه آثار ارسطویی» را شکل می‌دهند. یگر اساس کار خود را همین فرض اخیر قرار می‌دهد. او برای آنکه نظر خود را مستدل سازد

ابتدا به گزارشات مربوط به آثار ارسطو می‌پردازد تا نشان دهد که حتی اگر به خود نوشته‌های امثال پلوتارخس و ابرقلس هم با دقت نظر کنیم درمی‌یابیم که محتوای این دودسته آثار با هم تفاوت دارند. آنچه فی‌الجمله از این گزارشات نتیجه می‌شود این است که محتوای دسته اول، تقریباً افلاطونی‌اند؛ بنابر گزارشات عقاید نگاران دوران باستان نو افلاطونیان همین آثار را در کنار آثار افلاطون می‌خواندند و آنها را به نوعی ادامه اندیشه افلاطون محسوب می‌کردند. محتوای دینی این آثار چنان عمیق بوده که بنابر گزارشی حتی آگوستین در گرایش به مسیحیت از آنها تأثیر پذیرفته است. خود مشائیان که اوکین مفسرین ارسطو بودند، به اختلاف میان این دودسته آثار اذعان داشتند. همچنین عنوان «بیرونی» و «درونی» را هم، به نظر یگر، باید جعلی و ساخته متأخرین دانست که به سبب تفاوت میان این دو دسته آثار مجبور به تقسیم‌بندی آنها بدین شکل شدند.

گزارشات مربوط به صورت این آثار نیز دلالت بر افلاطونی بودن آنها دارد، چنان که اغلب این قطعات به صورت محاوره و به تقلید از محاورات افلاطون نوشته شده‌اند. این آثار، همچون محاورات افلاطون، دارای غنای ادبی بسیار بالایی بوده‌اند چنانکه سیسرون (۴۳-۱۰۶ ق.م) مجذوب و متأثر از آنها بوده است. به نظر یگر اغلب این آثار به تبع آثاری از افلاطون نوشته شده‌اند «چنانکه «یودیموس» از این جهت به «فایدون» مربوط است. «گریلیوس» به «گرگیاس» و «در باب عدالت» به «جمهوری»، محاوره «سوفسطایی» و «دولتمرد» (از ارسطو) همچون محاورات «مهمانی» و «منکسنوس» (باز هم از ارسطو) باید به تقلید از محاورات افلاطون که همین عنوانها را دارند، نوشته شده باشند. «پروتوتیکوس» که یک محاوره نیست حتی به لحاظ زبانی، نشانگر تأثیر فقرات پروتوتیکوس در محاوره «ایدموس» افلاطون است» (۵۳۰)

اما به نظر یگر دلایل اصلی و اطلاعات راهگشا تر از بررسی و بازسازی خود قطعات برجای مانده بدست می‌آید. براین اساس، یگر قطعات باقی مانده از سه اثر «یودیموس»، «پروتوتیکوس» و «دربارۀ فلسفه» را مورد بررسی قرار می‌دهد و مدعی است که بررسی او نشان می‌دهد که از این سه، دو اثر «یودیموس» و «پروتوتیکوس» جزو اوکین آثار ارسطو هستند و محتوای این اوکین آثار ارسطو کاملاً افلاطونی است. یگر این مرحله را مرحله اوکیه در مسیر اندیشه ارسطو قرار می‌دهد؛ دوره‌ای که در آن ارسطو یک افلاطونی تمام عیار بوده است. یگر از مقایسه این قطعات با رسایل مندرج در «مجموعه آثار ارسطو» به این نتیجه می‌رسد که دو



دوره کلی دیگر هم در سیر اندیشه ارسطو می توان مشخص کرد. پس مراحل اساسی تحوّل اندیشه ارسطو را سه دوره کلی شکل می دهند: دوره افلاطونی، دوره میانی و دوره کمال.

اندیشه ارسطو در دوره افلاطونی

ارسطو بیست سال در آکادمی شاگرد افلاطون بود و طبیعی است که در دوره اوکیه اندیشه خود، کاملاً همراه و هم جهت با استاد خود بیندیشد. تا کنون از آنجا که صرفاً «مجموعه آثار» ارسطو مورد توجه ارسطوپژوهان بود چنین امری آشکار نبوده اما حال می توان براساس قطعات برجای مانده به خوبی پی برد که ارسطوی جوان دارای آثاری بوده که کاملاً به تبعیت از محاورات افلاطون نگاشته شدند. از قطعات برجای مانده از آثار ارسطو قطعات مربوط به محاوره «یودیوس» و رساله «پروتربیتیکوس» گواه دوره افلاطونی اندیشه ارسطو هستند.

محاوره گمشده یودیوس

بنابر گزارشی که از محاوره «یودیوس» در دست است، ارسطو این محاوره را به یاد دوست در گذشته اش یودیوس (۳۵۴ ق.م) که از اهالی آکادمی و از شاگردان افلاطون بوده نگاشته است. این محاوره در باب نفس و خصوصاً فناپذیری نفس است و انطباق کاملی با مباحث مطرح شده در محاوره «فایدون» افلاطون دارد در این محاوره ارسطو به رد دیدگاه مادی در باب نفس می پردازد. یعنی این دیدگاه که نفس «هماهنگی» است از انتقادات ارسطو بر این دیدگاه دو قطعه که در بردارنده دو استدلال نقضی اند بر جای مانده است. یکی از این دو قطعه چنین است:

«هماهنگی ضدی دارد که ناهماهنگی است، اما نفس ضد ندارد. پس نفس هماهنگی نیست» بنا بر تفسیر یگر این قطعه زمانی معنای روشن تری می یابد که ما آن را با این جمله از رساله «مقولات» پیوند دهیم که «جوهر، ضد ندارد» (۳b, ۲۴) پس در کنه بنیاد استدلال نقل شده این نظر نهفته است که نفس جوهر است. محتوای کلی این استدلال از محاوره «فایدون» گرفته شده است (B-D ۹۳) اما در مقایسه در می یابیم که بیان ارسطو منطقی تر و سازگارتر است.

دلیل دوم چنین است: «در مقابل هماهنگی بدن، ناهماهنگی بدن قرار دارد و ناهماهنگی بدن زنده، بیماری و ضعف و زشتی است. از این سه بیماری فقدان تقارن در عناصر است. ضعف، فقدان تقارن در اجزاء همجنس و زشتی، فقدان تقارن در اعضاء است. بنابراین اگر

ناهماهنگی بیماری و ضعف و زشتی است، هماهنگی سلامت و قوت و زیبایی است. اما من می گویم که نفس هیچکدام از اینها نیست؛ نه سلامتی است و نه قوت و نه زیبایی، چرا که حتی ترستیس با همه زشتی اش دارای نفس است. پس نفس هماهنگی نیست.»

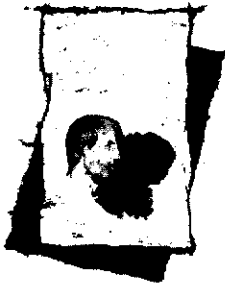
محتوای این قطعه هم برآمده از استدلال ذکر شده در «فایدون» است (B-D 93) و کاملاً بر انسان‌شناسی افلاطون استوار است. چنانکه می‌دانیم افلاطون فضایل نفس و بدن را از هم جدا می‌کرد. حکمت، شجاعت، عدالت و حزم از فضایل نفس و سلامت و قوت و زیبایی از فضایل بدن هستند. فضایل بر هماهنگی و تقارن استوارند و ردایل بر ناهماهنگی و فقدان تقارن. جدای از این قطعات بخشهای دیگری در باب فناپذیری نفس، اسارت نفس در بدن و عالم مادی، مرگ و بازگشت به عالم خلود و ثواب و عقاب وجود دارد که همه محتوای کاملاً افلاطونی دارند. نتیجه‌گیری یگر از محتویات این رساله دو محور عمده دارد:

- وابستگی اندیشه ارسطو به مابعدالطبیعه افلاطونی: ارسطو در بیان چیستی نفس در این محاوره کاملاً به مابعدالطبیعه افلاطونی ملتزم است. این نظر که نفس جوهر است و پیش از زندگی مادی وجود داشته و حضور نفس در بدن وضعیت غیر طبیعی آن و در حکم اسارت نفس است و مرگ پایان این اسارت و بازگشت نفس به وضعیت طبیعی آن است، نظری افلاطونی است که کاملاً در رساله‌های ارسطو غایب است. ارسطو در رساله‌های خود نفس را صورت بدن و کمال جسم طبیعی می‌داند. نفس بدون بدن وجود ندارد و فناپذیر است. ارسطو در «در باب نفس» نظریه یادآوری و نظریه مثل و بقای کل نفس را کاملاً رد می‌کند. اما در قطعات باقی مانده از این محاوره به همه این نظریات ملتزم است.

- نسبت منطق و مابعدالطبیعه: در تفسیر یگر بیان منطقی استدلالات ارسطو در این محاوره بسیار پیشرفته‌تر از بیان منطقی افلاطونی آنها است. این امر نشانگر این است که ارسطوی جوان بسیار به منطق می‌پرداخته است اما اگر همه لوازم نظریات منطقی ارسطو را در نظر آوریم بسیاری از نظرات مابعدالطبیعی بیان شده در این رساله باید کنار گذاشته شوند. به نظر یگر این امر نشان دهنده این است که ارسطوی جوان منطق و مابعدالطبیعه را جدا و مستقل از هم می‌دانسته و به آنها به نحو جداگانه‌ای می‌پرداخته است.

رساله گمشده «پروترتیکوس» [ترغیب به فلسفه]

رساله «پروترتیکوس» موضوع واحدی ندارد، بلکه بیانی است از اهمیت فلسفه و ارزش آن



در زندگی یا به عبارتی تبیین ارسطو است از ارزش حیات نظری. بیان این مساله در این رساله پیوسته است با معنایی که ارسطو از لفظ فرونسیس. [Phronesis] مراد می‌کند؛ مفهومی که در این رساله نقش محوری دارد. فرونسیس به معنای تأملی است که در باب امور عملی و جزئی و روزمره صورت می‌گیرد. این مفهوم در نزد یونانیان موجود بود اما از دوره سقراط تا ارسطو تحوکی شگرف پیدا کرد. سقراط این مفهوم را برای شیوه خاص تأمل خودش که در حوزه مسایل عملی و اخلاقی بود بکار گرفت. اما افلاطون با تحوکی که در فلسفه سقراط ایجاد کرد و آن را از حوزه اخلاقیات و مسایل عملی به حوزه‌های عمیق‌تر و گسترده‌تر پیوند زد، به واژه فرونسیس نیز معنایی بسیار عام و کلی داد و آن را مساوق با علم و معرفت نظری گرفت. معنای فرونسیس در نزد افلاطون تقریباً معادل با معنای «نوس» است. در رساله پروتیرتیکوس، فرونسیس دقیقاً به همین معنای افلاطونی بکار رفته است در این رساله فرونسیس، معادل نوس و تأمل مابعدالطبیعی است که امری حقیقتاً الوهی در ما محسوب می‌شود و قوه‌ای است که از سایر قوای نفس مجزا است. اما ارسطو در «رسایل» خود کاملاً با این معنا مخالف است و کاملاً بین فرونسیس و نوس تمایز می‌گذارد. ارسطو در «اخلاق نیکوماخوسی» فرونسیس را صرفاً به معنای تأمل عملی - در مقابل تأمل نظری - می‌گیرد و معنای آن را به معنای روزمره و متداول آن فرو می‌کاهد. ارسطو در «اخلاق نیکوماخوسی» فرونسیس راحتی به حیوانات نیز نسبت می‌دهد (۲۷ α ۱۱۴۱) و تأکید می‌کند که فرونسیس اصولاً مربوط به امور جزئی است و بدین لحاظ اصلاً تولیدکننده علم نیست. نباید فراموش کرد که گسترش معنای فرونسیس در نزد افلاطون مبنایی نظری داشت؛ «در تأمل در باب صور، وجود و فضیلت، معرفت و عمل هم‌عنانند، اما وقتی نظریه صور کنار گذاشته شود، وجود و فضیلت از هم جدا می‌شوند... و فاصله میان مابعدالطبیعه و اخلاق بیش‌تر از پیش می‌شود» (بگر ۸۴-۸۳ pp) در حقیقت استفاده ارسطو از معنای افلاطونی و اژه فرونسیس به معنای قبول نظریه صور نیز هست. جدای از این مساله دیگر محتویات این رساله نیز کاملاً افلاطونی و مغایر با اندیشه‌های ارسطو در «مجموعه آثار» اوست. ارسطو در پروتیرتیکوس، اخلاق و سیاست را علم دقیق می‌داند که با علم به خود «دقیق» حاصل می‌آیند و برای اخلاق و سیاست تجربی اهمیت کمی قایل می‌شود در حالیکه در اندیشه‌های مندرج در «مجموعه آثار»، ارسطو اصولاً منکر علم دقیق بودن سیاست و اخلاق است و آنها را فاقد اصول دقیق و کلی می‌داند و بجای تشبیه آنها به ریاضیات آنها را به خطابه نزدیک می‌داند.

در اینجا هم باید آگاه بود که مبنای علم دقیق خواندن اخلاق و سیاست، فلسفه متأخر افلاطون، ریاضی دانستن صور و محوریت مفهوم «اندازه گیری» در آن است. همچنین محتوای واقعی نظریه صور هم در این رساله یافت می شود. یگر محتوای پروترپتیکوس را چنین گزارش می کن: «درست همانگونه که در فنون و مهارتها، بهترین ابزار انسان که با آن راستی یا خمیدگی اشیای محسوس را اندازه می گیرد روگرفتی از طبیعت است، دولتمرد هم - در نظر ارسطو - چنین معیارهای معینی دارد. که آنها را «از خود طبیعت و از حقیقت» دریافت می کند و در قیاس با آنها است که احکام او عادلانه، شریف، خیر و مفید است. همان طور که ابزارهایی که از طبیعت اخذ می شوند بر همه دیگر ابزارها برتری دارند، بهترین قانون هم آن قانونی است که بیشترین انطباق را با طبیعت دارد. البته حاصل کردن این قانون بی آنکه ابتدا به کمک فلسفه بیاموزیم که چگونه به وجود و حقیقت علم پیدا کنیم، محال است. نه ابزارهای دیگر فنون و نه دقیق ترین محاسبات آنها مستقیماً از والاترین مبادی حاصل نمی آید. آنها از منابعی که یکبار یا دو بار یا به دفعات بیشتر، از آن مبادی فاصله دارند برمی آیند. صرفاً تقلید فیلسوف است که مستقیماً بر خود دقیق اعمال می شود زیرا که فیلسوف بر خود اشیا تأمل می کند نه بر تقلیدهای آنها» (p90)

می بینیم مفاهیمی که در این عبارات بکار گرفته شده است تا حدود زیادی افلاطونی اند. مفهوم «طبیعت»، مفهوم «تقلید» مفهوم «رو گرفت»، نسبت میان فلسفه و فن و کار فیلسوف، همه اینها تقریباً مشابه و برگرفته از نظریه افلاطون در باب صور خصوصاً در کتاب «جمهوری» اند. نظریاتی که ارسطو آنها را در مجموعه آثار خود نقد و رد کرده است.

* * * *

می بینیم که براساس گزارش یگر از محتوای این دو اثر گمشده، محتوای آنها کاملاً افلاطونی و مغایر با محتوای «مجموعه آثار ارسطو» است. بعضی از قراین موجود در این رساله ها (مانند درگذشت یودیموس) و همچنین سطح بیان فلسفی آنها و مقایسه آنها با دیگر آثار ارسطو، به قوت نشان می دهند که این آثار باید اوکین نوشته های ارسطو باشند. در نظریه یگر نتیجه ناگزیر این تحلیل این است که ارسطو در دوره ای اوکیه از اندیشه خود تابع افلاطون بوده و خصوصاً نظریه صور افلاطون و لوازم آن مورد قبول او بوده است. یگر این دوره را دوره افلاطونی اندیشه ارسطو می نامد.



آیا ارسطو دوره افلاطونی داشته است؟

تلاش یگر برای بازسازی آثار گمشده ارسطو و تفسیر و تحلیل خاص او از آنها با واکنشهای متفاوت ارسطو پژوهان مواجه شد. محققان برجسته‌ای همچون راس، مانسیون و ویلبرت، کار یگر را متقاعد کننده دانستند و محتوای این آثار را افلاطونی و متعلق به دوره‌ای اوکیه در سیر اندیشه ارسطو دانستند [ویلبرت حتی «در باره فلسفه» را هم کاملاً افلاطونی می‌داند]. اما دورینگ بازسازی یگر از محاورات را نپذیرفت و خصوصاً با تحلیل قطعات برجای مانده از «پروتربیتیکوس» مدعی شد که در این رساله نظریه صور افلاطونی مورد قبول قرار نگرفته است و ملایمت سخن ارسطو نسبت به اندیشه‌های افلاطونی در این اثر بخاطر نوع اقناعی آن بوده است. دورینگ معتقد است که اگر ما بخواهیم در اندیشه ارسطو دوره اوکیه‌ای را مشخص سازیم، باید بگوییم که ارسطو در این دوره - خصوصاً با توجه به آثار منطقی او که به ادعان اکثر محققین جزو آثار اوکیه ارسطو قرار می‌گیرند - منتقد سرسخت فلسفه افلاطون بوده است. دورینگ در انتهای مقاله خود در باره رساله «پروتربیتیکوس» می‌نویسد: «طوبیقا، ریطوریکا II-11 و بخشهای قابل ملاحظه‌ای از، «تحلیلات» و «مقولات»، بنا بر بهترین شواهد، پیش از رساله «پروتربیتیکوس» نوشته و به صورت درسنامه منتشر شده بودند. رویکرد انتقادی این نوشته‌ها را نسبت به نظریه صور، صرفاً براین مبنا که این انتقادهای حاصل بازنگریهای بعدی‌اند، نمی‌توان نادیده گرفت. فراتر از اینها، برخی از نظرات خاصی که در این نوشته‌ها عرضه شده‌اند با نظریه صور افلاطون غیر قابل جمعند. شاید برای ما این سوال طرح شود که چرا ارسطو عدم قبول نظریه صور را در رساله پروتربیتیکوس، بیان نکرده است. پاسخ این سوال این است که این رساله عمومی در واقع یک $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ $\pi\rho\omicron$ $\tau\rho\epsilon\pi\tau\iota\chi\omicron\varsigma$ [گفتار ترغیبی] است که برای عامه نوشته شده است نه یک بحث اعتقادی نظیر «در باره ایده‌ها» یا «در باره فلسفه» و نه درسنامه‌ای درباره مبادی ($\alpha\rho\chi\epsilon\iota$) نظیر یکی از فصول متافیزیک و نه تحقیق منسجمی نظیر «فیزیک».⁵

البته یگر به اوکیه بودن آثار منطقی ارسطو و ناسازگار بودن محتوای کامل آنها با نظریات افلاطون ادعان داشت. اما چنانکه گفتیم برای حل این مشکل، نظریه‌ای داشت مبنی بر اینکه منطق و مابعدالطبیعه دودلمشغولی جداگانه برای اهل آکادمی و ارسطوی جوان بوده‌اند به همین دلیل اگرچه منطق ارسطو در زمان نگارش رساله‌های «یودیموس» و «پروتربیتیکوس» تا حدود زیادی شکل گرفته بوده است اما در نزد ارسطوی جوان ارتباط تنگاتنگی میان این

دو موجود نبوده و چنانکه دیدیم محاوره «یودیموس» هم گواه این امر است. اما این نظریه یگر مورد نقد یکی دیگر از برجسته ترین ارسطوپیژوهان معاصر قرار گرفت. اون [G.E.L.Owen] در دو مقاله بسیار مشهور خود با عنوانهای «منطق و متافیزیک در برخی از آثار اوکیه ارسطو» و «افلاطون گرایی ارسطو» به جد، این نظر را که دوره اوکیه اندیشه خود یک افلاطونی بوده و محتوای آثار اوکیه او افلاطونی است رد می کند و خصوصاً به اثبات رابطه تنگاتنگ میان منطق و متافیزیک در آثار اوکیه ارسطو می پردازد.^۶

اون برای نقد نظر یگر به چند واقعیات اساسی در باره ارسطو و آثار او اشاره می کند. ارسطو در دوره متأخر اندیشه افلاطون وارد آکادمی شد یعنی زمانی که افلاطون محاورات «تنتوس»، «پارمنیدس»، «سوفسطایی» و «دولت مرد» را می نگاشت. در این دوره دلمشغولی اصلی افلاطون مسائلی در باب روش فلسفه و مسایلی بوده است که شاگردان افلاطون آنها را «مسایل منطقی» می نامیدند در این دوره افلاطون برخی از اندیشه های قدیم تر خود را مورد نقادی و بررسی مجدد قرار می دهد. طبیعی است که ارسطو که در این دوره وارد آکادمی شده متأثر از آرای افلاطون در این دوره باشد. اما در تفسیری که یگر از آثار گمشده ارسطو بدست می دهد می بینیم که ارسطو بیشتر از رساله های «جمهوری» «فایدون» و «مهمانی» متأثر است یعنی آثاری که در این دوره مورد نقد شدید اهل آکادمی قرار دارند و به نظر اون بازتابی از این انتقادات را می توان در «طوبیقا» و «رد مغالطات» ارسطو هم دید.

تنها توجیحات ممکن برای این امر یا این خواهد بود که تفسیری وحدت گرایانه از همه آثار افلاطون را بپذیریم تفسیری که یگر قائل به آن نبود. او یا به نظریه ای که بیشتر از آن یاد شد متوسل شویم؛ یعنی قائل به جدایی منطق و متافیزیک در آثار اوکیه ارسطو شویم لکه یگر همین کار را می کند. اما اون به خوبی نشان می دهد که این نظریه دارای اشکالات اساسی است. او ابتدا به بازسازی های یگر از دو اثر «یودیموس» و «پروتوتیکوس» می پردازد و مدعی می شود که در این دو و خصوصاً در محاوره «یودیموس» التزامی به متافیزیک افلاطونی وجود ندارد یا تفسیر یگر تنها تفسیر ممکن از قطعات بجای مانده نیست. او سپس نشان می دهد که اصولاً بسیاری از نظریه های منطقی ارسطو، مثلاً نظریه او در باب تعریف و نظریه مقولات برآمده از انتقادات اهل آکادمی بر نظریه صور افلاطون اند یعنی آنها حاصل نقد نظریات متافیزیکی افلاطون هستند. در حالیکه یگر می گفت بین این نظریات و شکل گیری نظریات منطقی ارسطو ارتباطی نیست. اون، همچون دورینگ، معتقد است که



سیر اندیشه ارسطو بدین شکل بوده است که ارسطو در آثار اوکیه خود مخالف سرسخت افلاطون و فلسفه او بوده و در دوره‌های بعدی اندیشه خود به بسیاری از اندیشه‌های افلاطونی بازگشت کرده است. در بحث از متافیزیک ارسطو به این نظر اون اشاره خواهیم کرد. پس می‌بینیم که برخلاف مانسیون و راس که تفسیر یگر از قطعات برجای مانده و محتوای افلاطونی محاورات را پذیرفتند، دورینگ و اون این تفسیر را نادرست دانستند و اصولاً منکر این شدند که ارسطو در مرحله اوکیه اندیشه خود افلاطونی بوده باشد.

چند نظر دیگر هم در اینجا قابل ذکر است. وگل [C.J. De voge] با نقد تلاش دورینگ در بازسازی، «پروترتیکوس»، بازسازی یگر را دربارهٔ محاوره یودیموس و پروترتیکوس و نظر او را در باب محتوای افلاطونی آنها پذیرفت اما این محاورات را نوشته‌های ارسطو در زمان تدریس در آکادمی دانست که حاوی عقاید شخصی و اصلی ارسطو نبودند و در باب سیر عقاید اصلی و شخصی ارسطو نظر دورینگ را پذیرفت.^۷

قول افراطی‌تر اینکه اساساً بازسازی آثار گمشده براساس این قطعات برجای مانده امکان‌پذیر نیست، گادامر قائل به چنین نظری بود و ارسطوپژوه دیگری نیز با نام رابینوویتز [W.G. Rabinowitz] در کتابی در بارهٔ رسالهٔ «پروترتیکوس» نشان داد که نمی‌توان به بسیاری از قطعات منسوب به این رساله اعتماد کرد.^۸

اندیشه ارسطو در دورهٔ میانی

افلاطون در سال ۳۴۷ پیش از میلاد وفات می‌یابد و ارسطو پس از او آکادمی را ترک گفته و از آتن مهاجرت می‌کند. او چندین سال بعد از این یعنی در سال ۳۳۵ پ.م به آتن باز می‌گردد و «لوکاین» را تأسیس می‌کند. به نظر یگر این دورهٔ چند ساله از مهم‌ترین و پرحاصل‌ترین دوران زندگی ارسطو است که توجه بسیار اندکی به آن شده است. عموماً می‌پندارند که ارسطو «سایل» خود را در زمان تدریس در «لوکاین» نوشته است اما به نظر یگر چنین نیست. به نظر اوبسیاری از بحثها و نوشته‌های اصلی ارسطو در همین دوره شکل گرفته‌اند دوره‌ای که یگر آن را دورهٔ «گذار» می‌نامد: «ما کشف کردیم که میان مرحلهٔ اوک گرفته اندیشه ارسطو، یعنی دوره‌ای که در آن ارسطو یک افلاطونی جزمی بود و مرحلهٔ نهایی اندیشه ارسطو در سنین کمال، دورهٔ گذاری قرار دارد که می‌توان آن را از بسیاری وجوه مورد بررسی قرار داد. این دوره‌ای است که ارسطو در آن دست به نقد می‌زند، نظم و

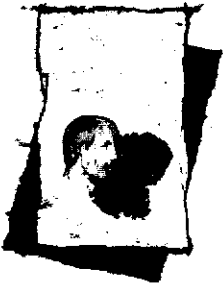
سامان مجدد می‌دهد و خود را مستقل می‌سازد. البته این دوره، پختگی مربوط به دوره بعدی را در همه اندیشه‌های اساسی به نوعی درخود داراست. فایده بررسی این موقعیت صرفاً در بدست آوردن تصویری از رشد تدریجی اصول اندیشه ارسطو نیست. صرفاً زمانی که ما بدانیم ارسطو در گذر زمان بر چه چیز تأکید می‌کند، چه چیزهایی را کنار می‌گذارد و به طرح چه مسائلی می‌پردازد، می‌توانیم از عوامل تعیین بخشی که در کار پدید آوردن جهان بینی تازه‌ای برای او بودند، تلقی روشنی بدست آوریم [p۱۲۵]

آنچه مشخصه اصلی این دوره از تحوّل ارسطو است جدایی تدریجی او از نظریه‌های افلاطونی است. در آثار این دوره است که ارسطو جابه‌جا نظریات افلاطون را مورد نقد قرار می‌دهد و نظریات بدیلی عرضه می‌کند البته به نظر یگر در این دوره هنوز در اندیشه‌های کلی رشته پیوند محکمی میان افلاطون و ارسطو موجود است. البته هرچه در زمان به جلو می‌رویم این رشته سست‌تر می‌شود. یگر شکل‌گیری بسیاری از آثار اصلی ارسطو را مربوط به این دوره می‌داند. ما در این قسمت ابتدا گزارشی از تحلیل یگر از محتوای محاوره «درباره فلسفه» می‌دهیم و سپس به اندیشه‌های متافیزیکی، اخلاقی و سیاسی ارسطو در این دوره خواهیم پرداخت.

درباره فلسفه

از این محاوره قطعات زیادی برجای مانده و از این جهت که این رساله حاوی انتقاداتی بر نظریه صور افلاطون است اختلاف چندانانی میان ارسطو شناسان نیست. حتی حکم پلوتارخس و ابرقلس بر اینکه «ارسطو در محاوراتش هم منتقد افلاطون بوده است» ناظر به محتوای همین رساله بوده است. بنابر گزارشات موجود «درباره فلسفه» دارای سه کتاب بوده است؛ کتاب اوّل در باره تاریخ فلسفه و حکمت بوده، کتاب دوّم به نقد نظریه صور افلاطون اختصاص داشته و کتاب سوّم را آرای ارسطو در کیهان‌شناسی و خداشناسی تشکیل می‌داده است.

به نظر یگر انتقادات طرح شده در این محاوره در باب نظریه صور افلاطون، شبیه به انتقادات طرح شده در بحثهای پایانی کتاب آلفای متافیزیک است. اما آنچه ذکر آن در اینجا لازم است آرای کیهان‌شناسانه ارسطو در این محاوره است. این نظریات هم نشانگر پیوند افلاطون و ارسطو در جهات کلی است و هم نشاندهنده افتراق و جدایی آنها در بحثهای خاص. در حقیقت ارسطو در این بخش «الهیات مبتنی بر ستاره‌شناسی فلسفه متأخر



افلاطون» را عرضه می‌دارد. آسمان و ستارگان در دین و اندیشه یونانی جایگاه خاصی داشته‌اند. در حکمت دوره هلنی و اواخر دوران باستان «ستارگان موجوداتی زنده و عاقلند که با زیبایی الوهی در کیهان سکنی گزیده‌اند و تغییرناپذیر می‌باشند». افلاطون از برجسته‌ترین بیان‌کنندگان این نظریه است. افلاطون در رساله «قوانین» سه نظریه را در باب حرکت ستارگان طرح می‌کند. یا ستارگان ابدانی هستند که نفوس در آنها ساکنند یا نفس درون ستاره‌ها نیست بلکه خود را در جسم خارجی آتش یا هوا متحقق می‌سازد و از این طریق ستارگان را به حرکت در می‌آورد یا این نفس اساساً جسم ندارد، بلکه حرکت ستارگان را بوسیله نیرویی شگفت‌انگیز و خارق‌العاده هدایت می‌کند (قوانین، کتاب دهم E ۸۹۵) افلاطون معتقد به نظریه نخست بود. او همچنین آسمان را روگرفتی از عالم صور می‌دانست و معتقد بود که در ورای آسمان عالم صور قرار دارد. ارسطو دیدگاه افلاطون در باب آسمان را حفظ کرد و آن را گسترش داد اما به کلی از عالم ورای آسمان یعنی عالم صور چشم پوشید. یگر می‌گوید:

«از این جهت ارسطو بنیان‌گذار واقعی دین کیهانی (Cosmic Religion) فیلسوفان هلنی است. عقیده‌ای که برگرفته از عقاید عامه بود که متعلقات پرستش را صرفاً در اجرام آسمانی می‌جستند. رشته و ریسمانی که از طرفی دین مبتنی بر ستاره‌شناسی ارسطو را به آکادمی مرتبط می‌سازد و از طرف دیگر الهیات رواقی را مرتبط با این آثار اولیه ارسطو قرار می‌دهد تا کنون به روشنی مشخص نبوده است... دلیل این امر این بوده که محققان نقطه آغاز کارشان را صرفاً رسایل قرار داده‌اند رسایلی که کلاً در عصر هلنی مغفول بوده است.» (p ۱۳۸)

ارسطو مانند افلاطون ستارگان را دارای نفس می‌داند و نظریه او در این محاوره که مشابه نظر او در کتاب لامبدای مابعدالطبیعه است، تلفیقی است از نظریه اول و نظریه سوم از سه نظری که افلاطون در کتاب قوانین ذکر می‌کند. البته در محاوره در باره فلسفه، بحث ستارگان در کنار بحث از اثیر بعنوان ماده پنجم و عنصر تشکیل دهنده افلاک و ستارگان آمده است. به نظر یگر از جمله مسایلی که نشان دهنده چگونگی تحوّل اندیشه ارسطو است بیان‌های متفاوت ارسطو از نظریه اثیر است. ارسطو در این محاوره قائل است که اثیر بعنوان عنصر پنجم ماده موجودات عالم فوق قمر است و از آنجا که در همه عناصر، موجودات زنده‌ای یافت می‌شوند، در عالم موجودات اثیری هم باید موجود زنده باشد و بخاطر ظرافت ماده

اثیر، موجودات زنده‌اثری باید هوشمندترین همه موجودات باشند. این موجودات به علت داشتن حرکت دایره‌ای دارای اراده و نفس هستند. اما ارسطو در کتاب «در آسمان» تبیین دیگری از این امور بدست می‌دهد. ارسطو در آنجا علت حرکت مستدیر اجرام آسمانی را ماده آنها یعنی اثیر می‌داند و با بیانات انسان‌وارانه و اساطیری از اجرام آسمانی مخالفت می‌ورزد این امر نشانگر تحوّل مهمی در اندیشه ارسطو است. ارسطو از نظریه‌ای انسان‌وارانه در باب افلاک و آسمان، با طرح نظریه‌ی اثیر و تحوّل تدریجی آن، به سمت نظریه‌ای علمی و تبیینی عقلانی از نظام عالم حرکت می‌کند.

در این محاوره از، محرک نامتحرک هم سخن به میان آمده است اما، به گفته یگر، در اینجا اثری از محرکهای نامتحرک که در بخش هشتم کتاب لامبداي مابعدالطبیعه به آنها اشاره می‌شود، نیست. در بحث از این بخش از کتاب مابعدالطبیعه به این نظر یگر و نقد گاتری و راس بر آن باز خواهیم گشت. از دیگر بخشهای مهم این محاوره که نشان‌دهنده سیر اندیشه ارسطو هم هست، بخشی است که یگر به آن نام «فلسفه دین» می‌دهد.

ارسطو در این محاوره دو استدلال بر وجود خدا آورده است یکی برهان از طریق مراتب تشکیک که متن آن این است «در کل، هر جا که بهتر موجود باشد، بهترین هم موجود است، حال از آنجا که در میان اشیاء بعضی بهتر از بعضی دیگراند، بهترین شیء هم موجود است که این همان الوهیت است، (Frg. ۱۶) دلیل دیگر ارسطو همان است که در «رسایل» هم آمده است، یعنی برهان از طریق حرکت. پس در کل ارسطو در این رساله هنوز در عالم افلاطونی سیر می‌کند. اندیشه‌های او هنوز رنگ دینی شدید دارند و ارسطو یک متعاطی مابعدالطبیعه و تعقل محض است. البته در این مرحله اختلافات و ابتکارات او بسیار بیشتر آشکار است.

کتاب «متافیزیک»

یگر معتقد است که اصولاً کتاب «متافیزیک» را نباید کل واحدی در نظر گرفت. متافیزیک مجموعه‌ای از رساله‌هاست که تدوین‌گران آثار ارسطو بعدها آنها را در کنار هم قرار داده‌اند. البته این امر بدین معنا نیست که اندیشه‌های متافیزیکی ارسطو هیچ نظم و ساختاری ندارند. اما نباید ظاهر مجموعه «متافیزیک» را گواه اندیشه اصلی متافیزیک گرفت. آشفتگی مجموعه «متافیزیک» و ناتمام بودن آن جای انکار ندارد؛ کتاب آلفای کوچک اگرچه در محتوا ارسطویی است اما احتمالاً آن را یکی از شاگردان ارسطو نوشته است و جایگاه روشنی در



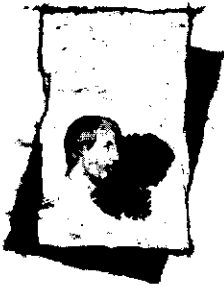
کتاب ندارد، کما اینکه نام گذاری این کتاب هم گواه همین امر است. کتابهای آلفا، بتا، گاما به هم مرتبطند. دلتا را باید رسالهٔ مستقلی به حساب آورد چنانکه حتی در دورهٔ اسکندر افرویدی هم آن را رسالهٔ مستقلی محسوب می کردند. اپسیلون ظاهراً کتابهای مقدماتی (آلفا، بتا و گاما) را به کتابهای مرکزی (زتا، اتا و ثیتا) پیوند می دهد. خود زتا و اتا و ثیتا یک مجموعه را تشکیل می دهند. اما ارتباط آنها با کتابهای قبلی و بعدی چندان روشن نیست. یوتا به نظر مستقل می آید و ربط چندانی به کتابهای قبل و بعد خود ندارد. کتاب کاپا ظاهراً خلاصه‌ای است از بتا، گاما و اپسیلون و بخشهایی از کتاب «فیزیک». کتاب لامبدا کاملاً مستقل است و هیچ ارجاعی به قبل و بعد خود ندارد. کتابهای پایانی یعنی مونیو ظاهراً با هم متحدند اما ربطی به کتابهای ماقبل خود ندارند و این امر در زمان باستان هم مورد اذعان بوده است چنانکه گاهی آن را قبل از کتاب کاپا قرار می دادند.

این وضعیت کلی کتابهای «متافیزیک» است. یگر اگرچه معتقد است که اکثر کتابهای «متافیزیک» متعلق به دورهٔ میانی اندیشه ارسطو است اما همهٔ این کتابها را حاصل یک اندیشهٔ واحد نمی داند، پس تلاش او بر این متمرکز است که متافیزیک اصلی و نخستین را بیابد و سپس مراحل تکامل آن را نشان دهد.

یگر با بحث از نقد نظریهٔ صور افلاطون آغاز می کند. بحث نقادی نظریهٔ صور در بخش نهم کتاب آلفا انجام می گیرد. اما کتابهای مونیوی «متافیزیک» هم به همین بحث اختصاص دارند و جالب است که عبارات این کتابها کاملاً برگرفته از هم است یعنی کلمات کتاب آلفا عیناً در مو آمده است. به نظر یگر این هردو نمی توانند متعلق به مجموعهٔ اولیهٔ متافیزیک باشند و احتمالاً یکی برای جایگزینی با دیگری نوشته شده است اما کدام؟ یگر در مقایسهٔ این دو کتاب نشان می دهد که در کتاب آلفا صرفاً به بحث از نظریهٔ صور افلاطون و تا حدودی نظریهٔ اسپسیوس (جانشین افلاطون در آکادمی) پرداخته شده اما در کتاب مو بحث بسیار گسترده تر و نظام مندتری در باب نظریهٔ افلاطون و اسپسیوس و گزنوکراتس عرضه شده است و قاعدتاً باید متأخر باشد (گزنوکراتس از شاگردان افلاطون بوده که هم زمان با تأسیس لوکاین، ریاست آکادمی افلاطون را برعهده داشته است) انتقادات مطرح شده در کتاب آلفا آن چنان مجمل و فشرده اند که اگر اطلاعات تفسیری بعدی نبود، فهم معانی عبارات و جملات ارسطو بسیار دشوار و شاید غیر ممکن بود. به نظر یگر این امر نشان دهندهٔ این است که ارسطو این نقدها را در میان حلقه‌ای از افلاطونیان که با بحثهای راجع به نظریهٔ صور آشنا بوده اند،

ایراد کرده است. نکته دیگری که یگر بسیار بر آن تأکید می‌کند عبارت «ما افلاطونیان» است. ارسطو در کتاب *آلفا* چندین بار با این عبارت به نقد و شرح نظریه صور می‌پردازد که نشاندهنده آن است که ارسطو در این زمان خود را هنوز جزو آکادمی و مرتبط با فلسفه افلاطون می‌داند. این عبارت در کتاب «*مو*» وجود ندارد. به نظر یگر اینها دلایل کافی برای اوکیه بودن کتاب *آلفا* هستند. حلقه افلاطونی مورد خطاب ارسطو هم، جمعی از شاگردان افلاطون در «*آسس*» هستند که ارسطو بلافاصله پس از مرگ افلاطون از آتن به آنجا سفر می‌کند. پس این قسمتهای اوکیه متافیزیک درست پس از مرگ افلاطون و در «*آسس*» شکل گرفته‌اند. کتابهای *اول* و *دوم* یعنی *آلفا* و *بتا* به هم مرتبطند و ظاهراً باید آنها را متعلق به یک دوره دانست. البته دلایل دیگری هم برای اوکیه دانستن کتاب *بتا* وجود دارد؛ ارسطو در این کتاب هم از عبارت «ما افلاطونیان» استفاده می‌کند و محتوای *بتا* هم کاملاً برآمده از فلسفه متأخر افلاطون است. به جز اینها کتاب *نو* را هم می‌توان تقریر قدیم‌تری از کتاب *مودانست*، چرا که بحثهای موازی در آنها بسیار است. همچنین در کتاب *نو* عبارت «ما افلاطونیان» وجود دارد. حال به جز اینها چه نتیجه‌ای می‌توان از این مجموعه اوکیه گرفت؟

یگر در اینجا به محتویات کتاب *بتا* توجه می‌کند. در کتاب *بتا* ارسطو دشواریهایی را که در متافیزیک قصد پرداختن به آنها را دارد، برمی‌شمارد. یگر همه این دشواریها را مستقیماً مربوط به بحثهای ناشی از فلسفه افلاطون می‌داند. اما نتیجه مهم‌تر از تطبیق دشواریهای کتاب *بتا* با مسایل و موضوعات مطرح شده در کل مجموعه متافیزیک بدست می‌آید. در کتاب *بتا* ۱۶/۱۵ دشواری طرح شده است. از این تعداد، چهار دشواری نخستین مربوط به «چستی علم مورد پژوهش ماست» که در کتابهای مقدماتی یعنی *گاما* و *اپسیلون* مورد بحث قرار می‌گیرند. مسایل بعدی، همه متوجه جوهر غیر محسوس، وجود آن، چستی آن، کلی یا غیر کلی بودن آن و نظایر آن هستند که در کتابهای *مو* و *نو* مورد بحث قرار می‌گیرند. چنان که می‌بینیم، بنابر تحلیل یگر، هیچ کدام از مسایل و موضوعات مطرح شده در کتابهای مرکزی (*زتا*، *اتا* و *یتا*) در کتاب *بتا* نیامده است. پس یا ارسطو از بحث دشواریها در ادامه کتاب منحرف شده یا این کتابهای مرکزی جزو اصلی مجموعه متافیزیک نبوده‌اند. یگر نظر *دوم* را برمی‌گزیند چرا که اصولاً کتابهای مرکزی متافیزیک، مجموعه مستقلی هستند. این کتابها ارجاعی به قبل و بعد خود ندارند. اما، در عوض، در خود این کتابها به بخش آغازین کتاب *زتا* - که اولین کتاب در این مجموعه است - به عنوان «بخش آغازین بحث» ارجاع



داده می‌شود. در کتاب یوتاویتا به این مجموعه به عنوان «بحث ما در باب جوهر» ارجاع داده می‌شود و به جز اینها اگرچه که دشواریهای بتا در کتابهای محوری مورد بحث نیستند اما همه آنها یا در کتابهای گاما و اپسیلون یا در کتابهای پایانی (موونو) مورد بحث قرار گرفته‌اند. پس کتابهای محوری که به جوهر محسوس می‌پردازند اصولاً جزو مجموعه اصلی و اولیه متافیزیک نیستند. این مساله با تلقی ارسطو از متافیزیک در محاوره «در باب فلسفه» هم مطابقت می‌کند. چنانکه دیدیم در آنجا هم سه بخش اصلی داشتیم. بخش تاریخ فلسفه، که با بحثهای کتاب آلفا تطبیق می‌کند، نقد نظریه صور که با بحثهایی از آلفا و موونو مطابقت دارد و الهیات یعنی بحث از جوهر نامحسوس که باز هم با بحثهای مطرح شده در کتابهای موونو مطابقت دارد.

در نظر یگر این دو پارگی «متافیزیک» ریشه در مساله اساسی تری دارد. ما تنها با دو بخش از متافیزیک مواجه نیستیم که در دو زمان مجزا نوشته شده‌اند. بلکه دو اندیشه متافیزیکی متفاوت با هم، پیش روی ما است.

در اندیشه متافیزیکی نخستین که در مجموعه اولیه متافیزیک و «در باره فلسفه» آمده است، متافیزیک معادل الهیات است. یعنی بحث اصلی متافیزیک، بحث از موجودات مفارق و تغییرناپذیر است. اما بحث کتابهای مرکزی دیگر موجودات مفارق و نامحسوس نیست بلکه جوهر محسوس است.

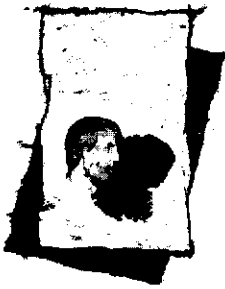
این دو اندیشه متفاوت بخوبی خود را در دو تعریف موجود از متافیزیک که در خود این مجموعه آمده است، نشان می‌دهد. در کتاب آلفا متافیزیک به علم به کلی‌ترین اصول و مبادی تعریف می‌شود. تعریفی که کاملاً صبغه افلاطونی دارد (اصول و مبادی در نظر افلاطون همان آرچه‌ها و صور هستند یعنی امور نامحسوس) در تعریف دوم متافیزیک به علم به وجود بماهو موجود تعریف می‌شود. این نکته شایسته تأمل بیشتر است.

می‌دانیم که افلاطون در ورای عالم متغیر محسوسات به عالم ثابت صور قایل بود. جهان محسوسات جهانی ناپایدار، متزلزل و غیر اصیل است که نمی‌تواند متعلق شناخت ما باشد. در عوض عالم صور، عالم اصیل و پایداری است که مشکل شناخت و معرفت تنها با قول به آن قابل حل است. تبیین نهایی همه محسوسات را باید در «مبادی و اصول کلی» آنها یعنی صور یافت. از این لحاظ در فلسفه افلاطون یک دو گانه‌انگاری جدی و جدایی کامل میان عالم صور و عالم محسوسات وجود دارد. این جدایی منشاء اصلی اختلافات ارسطو و

افلاطون و افلاطون با اهل آکادمی است.

ارسطو در دوره افلاطونی به عالم مفارق صور قایل است اما به تدریج به تقد آن می پردازد و با جایگزین ساختن تلقی خود از جوهر به جای ایده افلاطونی، آن را رد می کند. پس وقتی ارسطو به عالم مافوق محسوس می پردازد و آن را محور اصلی متافیزیک قرار می دهد چنانکه در «در باب فلسفه» یا فلسفه را علم به کلی ترین مبادی و اصول تعریف می کند هنوز در عالم افلاطونی است. از این لحاظ فلسفه نخستین ارسطو چنانکه در تقسیم بندی مشهور خود او هم مندرج است، علم به امور نامتحرک و مفارق است. (اپیلون ۱۰۲۶×۱۳ E₁) این تعریف شامل جواهر محسوس نمی شود. کتابهای لامبدا و موونو و محاوره «در باره فلسفه» و کلابخشهای قدیم تر متافیزیک با این تعریف مطابقت دارند. اما از طرف دیگر این ها با آن تعریف دیگر که فلسفه «علم به وجود بماهو موجود است» سازگار نیستند. علم به وجود بماهو موجود نباید به موجودات خاصی یعنی موجودات نامتحرک و مفارق بپردازد بلکه باید به همه عالم وجود توجه کند. خود ارسطو به این ایراد آگاهی داشته است و پاسخ او به این ایراد در عبارت «کلی است درست به این دلیل که نخستین است» خلاصه می شود یعنی اگرچه موجودات نامتحرک و مفارق، بخشی از موجودات اند و کلی نیستند اما از آن جهت که مقدم بر موجودات متحرک و نامفارق اند نوعی کلیت دارند؛ یعنی می توان قواعد مربوط به موجود بماهو موجود را از آنها استنتاج کرد (E₁ ۱۰۲۶×۲۹) یگر بیان ارسطو را ناکافی می داند و آن را توجیهی جهت تلفیق این دو پاره از هم جدا تلقی می کند^۹:

«یقیناً این دو تبیین از سرشت متافیزیک از تأمل واحدی ناشی نمی شوند و دورشته از اساس متفاوت اندیشه در اینجا در هم آمیخته اند. در وهله اول آشکار است که دیدگاه الهیاتی و افلاطونی متقدم بر دیدگاه دیگر است و این امر صرفاً به دلایل تاریخی نیست بلکه به این دلیل هم هست که این دیدگاه کلی تر و ناپخته تر است. این امر برآمده از تمایل افلاطون است که خط فارق قطعی ای میان قلمرو محسوسات و امور ماورای حسی کشیده شود. از طرف دیگر وقتی متافیزیک به علم به وجود بماهو موجود تعریف می شود واقعیت بعنوان کل واحدی لحاظ شده است که مراتب مختلف آن دارای وحدت اند. به این جهت این تعریف، ارسطویی تر است یعنی بیانی است که با آخرین و مشخص ترین مراحل تحوّل اندیشه ارسطو انطباق دارد. ارسطو ابتدا قویاً جهتی را که افلاطون آن را مشخص نموده بود دنبال می کرد؛ یعنی عالم ماورای محسوسات را متعلق فلسفه نخستین می دانست چنانکه در



«در باب فلسفه» چنین کرده است. ارسطو در آنجا صرفاً محرک نخستین را جایگزین صور متعالی کرده است یعنی وجودی که نامتحرک، ازلی، متعالی و دارنده همه آن خصوصیات است که موجود بنا بر نظر افلاطون باید دارای آن باشد. این متافیزیک که متافیزیک اولیه ارسطو است منحصرأ علم به موجودی است که نامتحرک و متعالی است یعنی الهیات است. چنین علمی، علم به وجود بماهو موجود نیست. (۲۱۹-۲۱۸p)

یگر این نتایج را در تطبیق با دو کتاب باقیمانده از مجموعه متافیزیک یعنی کتابهای کاپا و لامبدا هم، مورد تأیید قرار می‌دهد. کتاب کاپا به نظر یگر یادداشتهای ناتمامی است که مربوط به صورت اولیه متافیزیک است. یگر نشان می‌دهد که در کاپا هم نه از کتابهای مرکزی نشانی است و نه از قسمتهای الحاقی که برای پیوند زدن کتابهای مختلف متافیزیک، به هم به این مجموعه ضمیمه شده‌اند.

کتاب لامبدا هم اصولاً کتاب مستقلی است و از دو بخش مجزا تشکیل شده است. در بخش اول آن به بحث از جواهر محسوس و بحث ماده و صورت و قوه و فعل پرداخته شده و در قسمت دوم بحث محرک نامتحرک و الهیات و کیهان‌شناسی ارسطو آمده است. یگر معتقد است این کتاب در بردارنده فیزیک و متافیزیک ارسطو در کنار یکدیگر است و بخش متافیزیک در آن مطابق است با بحث الهیات که نشاندهنده آن است که لامبدا اثری اولیه و مربوط به دوره قدیم‌تری از تحول اندیشه ارسطو است. البته یگر بخش مربوط به بحث تعدد محرکهای نامتحرک را فصلی می‌داند که ارسطو در دوره متأخر اندیشه خود به لامبدا افزوده است. (در بخش بعد به این بحث اشاره خواهیم کرد).

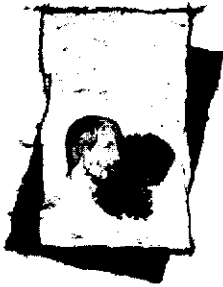
نظر یگر در باره ساختار متافیزیک و زمانبندی کتابهای آن مورد بحث و نقد فراوان قرار گرفته است. می‌توان نقدهای عمده را در دو دسته کلی جای داد. نقد محققینی که قایل به وحدت ساختار متافیزیک هستند و نقد کسانی است که ساختار متافیزیک را واحد نمی‌دانند. اُون از جمله کسانی است که قائل است متافیزیک متعلق به دوره‌های مختلف اندیشه ارسطو است. اما چنانکه پیشتر گفتیم اُون معتقد است که ارسطو در ابتدا مخالف اندیشه‌های افلاطونی بوده و بعدها همدلی بیشتری با او پیدا کرده است. این تحول اندیشه در مجموعه متافیزیک هم بازتاب داشته است. اُون هم بر تعریف متافیزیک بعنوان «علم به موجود بماهو موجود» تأکید می‌کند و آن را نشانه تحول اندیشه ارسطو می‌داند اما تحولی که روبه گرایشهای افلاطونی دارد. به نظر اُون ارسطو در دوران اولیه خود منکر امکان یک علم کلی

در باب وجود بوده است این علم کلی در باب وجود، همان «دیالکتیک» است که افلاطون در دوره متأخر اندیشه خود در پی آن بود، ارسطو معتقد بود.^{۱۰} که چنین علم کلی ای به وجود ممکن نیست زیرا که واژه «وجود» معانی متعددی دارد و بر امور گوناگونی صدق می کند که این امور گوناگون دارای علل یا اجناس واحدی نیستند. پس یک علم واحد هم در باب آنها امکان ندارد. ارسطو این انتقاد را در بخشهای مختلف منطق، متافیزیک و اخلاق یودیموسی خود آورده است. در نتیجه این نظر، ارسطو فلسفه نخستین را علم به بخشی از موجودات می دانست. چنانکه در کتاب لامبدا فلسفه نخستین، چنین چیزی است اما بعدها ارسطو با اعمال نظریه «معنای اصلی» [πρῶτον] در باب وجود این مشکل را حل می نماید و در نتیجه علم کلی به وجود را ممکن تلقی می کند. این در واقع نوعی بازگشت به اندیشه های افلاطونی است.

اما منتقدان وحدتگرا، خصوصاً پس از تحلیل درخشان اُونز از ساختار متافیزیک در کتاب معروف «نظریه وجود در متافیزیک ارسطو» نظر یگر را درباره ساختار نامنسجم متافیزیک نپذیرفته و به این نظر رو کردند که میان جوهرشناسی ارسطو در کتابهای مرکزی و نظریه الهیاتی او در کتاب لامبدا پیوند مفهومی و اتحاد نظر وجود دارد.^{۱۲} البته نظریه های گوناگونی در باره ساختار متافیزیک و انسجام یا عدم انسجام آن در میان ارسطو پژوهان وجود دارد.

آثار اخلاقی ارسطو

از ارسطو سه اثر عمده اخلاقی برجای مانده است؛ اخلاق یودیموسی، اخلاق نیکو ماخوسی و اخلاق کبیر. به نظر یگر «اخلاق کبیر» اصیل نیست و یادداشتهایی است که از دو کتاب دیگر فراهم آمده است. در اصلت اخلاق یودیموسی هم بسیاری تردید کرده اند. علت این تردید توازیهای زیاد موضوعی این کتاب با اخلاقی نیکوماخوسی است در عین اینکه محتوای این دو یکی نیست. اخلاق یودیموسی لحن افلاطونی تری دارد و اخلاق نیکوماخوسی بیان پخته تر و منسجم تری از موضوعات مورد بحث بدست می دهد. اما یگر اخلاق یودیموسی را اصیل می داند و مدعی است که نظریه او در باب تحوک اندیشه ارسطو علت اختلافات میان این دو کتاب را روشن می سازد. به نظر یگر، اخلاق یودیموسی تحریر قدیم تر اخلاق نیکوماخوسی است. این تحلیل تفاوت محتوای این دو کتاب را در عین توازی موضوعی آنها به خوبی توضیح می دهد.



به نظریه‌ی «اخلاق یودیموسی» ارتباط نزدیکی با رساله‌ی «پروتیپتیکوس» دارد. با این تفاوت که ارسطو آن را در زمانی نوشته که نظریه‌ی صور را کنار نهاده است. از این روی اخلاق یودیموسی یعنی اخلاق اوکیه ارسطو همزمان است با متافیزیک اوکیه ارسطو. مقایسه‌ی بعضی از محورهای اصلی این دو اثر این امر را روشن می‌سازد.

چنانکه پیش‌تر گفتیم در «پروتیپتیکوس» اخلاق و سیاست، علم دقیق تلقی می‌شدند. اما ارسطو در اخلاق نیکوماخوسی از این رأی برمی‌گردد و اخلاق را معرفتی کاملاً استدلالی و نظری و منفصل از تجربه نمی‌داند. همین مساله باعث شده است که تأمل در باب روش اخلاق در صدر رساله‌ی اخلاق نیکوماخوسی قرار بگیرد. بحثی که در اخلاق یودیموسی وجود ندارد. در اخلاق یودیموسی شیوه‌ی تأمل اخلاقی همچنان نظری و فلسفی است و در تقابلی با معرفت «مبهمی» قرار دارد که از تجربه ناشی می‌شود. اما از آنجا که در زمان نگارش این اثر ارسطو نظریه‌ی صور را به کناری نهاده است «در اخلاق یودیموسی، تحلیل عقلانی تجربه، جایگزین معرفت نفس به صور می‌شود... اگرچه همچنان بر این واقعیت تأکید می‌رود که تجربه، فی‌نفسه «مغشوش» است و تنها «لوگوس» می‌تواند معرفت روشنی از علل اشیا در اختیار ما قرار دهد. (۲۳۷)

اختلاف اساسی دیگر دو کتاب اخلاقی ارسطو ناشی از نقش «فرونسیس» در اخلاق یودیموسی و تحوک معنای آن در اخلاق نیکوماخوسی است که بیشتر بدان اشاره شد. موضوع بسیار مهم دیگری که آن هم مرتبط با مفهوم «فرونسیس» است، اخلاق الهیات محور» یا «اخلاق خدامحور» ارسطو در «اخلاق یودیموسی» است.

به نظر یگر، همچنانکه نظریه‌ی الهیاتی ارسطو در مابعدالطبیعه اوکیه او پیوند دهنده‌ی فلسفه او با فلسفه افلاطون است، اخلاق الهیات محور مطرح شده در «اخلاق یودیموسی» پیوند دهنده‌ی این اثر با اندیشه‌ی افلاطون و حد فاصل اندیشه‌ی افلاطونی اوکیه و اندیشه‌ی اخلاقی بعدی ارسطو است. اخلاق الهیات محور (Theonomic morality) افلاطون و ارسطو برآمده از معنای افلاطونی «فرونسیس» است: «در اخلاق یودیموسی فرونسیس چنانکه در آثار افلاطون و رساله‌ی «پروتیپتیکوس» بکار رفته است به معنای قوه‌ای فلسفی است که در تأمل متعالی خود به والاترین فضیلت واقعی یعنی «خدا» نظر می‌کند و این تأمل معیار اراده و عمل است. این تأمل، هم معرفت نظری به موجود ماورای محسوسات است و هم در عین حال بصیرتی مربوط به اخلاق عملی است... فرونسیس کاملاً منحصر است به تأمل در باره اصل و مبداء

الوهی و بدون این تأمل عمل اخلاقی مُحال است. تنها نوآوری [«اخلاق یودیموسی» در این مفهوم] این است که متعلق این تأمل دیگر صور افلاطونی نیست بلکه خدای متعالی مابعدالطبیعهٔ اوکیه است. (pp239-240)

در اخلاق یودیموسی معرفت به خدا ارتباط مستقیم با عمل اخلاقی دارد. در واقع مادر اخلاق معیاری می‌خواهیم که انسان با نظر به آن معیار، خیر اخلاقی را بشناسد و قوه‌ای عملی که این معرفت را در عملی اخلاقی جلوه‌گر سازد. در فلسفه افلاطون و آثار اوکیه ارسطو این معیار ابدهٔ خیر و الوهیت و خدا است که والاترین متعلق اندیشه نظری یا فرونیسیس، است. این همان سخن افلاطون در اندیشهٔ متأخرش است که «خدا معیار همه چیز است». اما چنانکه پیشتر گفتیم در اخلاق نیکوماخوسی «فرونیسیس» صرفاً به معنای قوهٔ حکمت عملی در انسان است و کار حکمت عملی هم دیگر آن‌گونه که در «اخلاق یودیموسی» توصیف شده نیست؛ کار کرد «فرونیسیس» در اخلاق نیکوماخوسی، دیگر دست‌یابی به قواعد کلی نیست ... بلکه کشف وسایل درست برای رسیدن به غایت است. (p242)

کتاب «سیاست»

متأسفانه هیچ مطلب قابل توجهی در باره آثار اوکیه ارسطو در باب سیاست در دست نیست و به زعم یگر اگر ما این آثار را در دست می‌داشتیم سیر اندیشهٔ ارسطو را بهتر می‌توانستیم تبیین کنیم.

مهم‌ترین کتاب ارسطو در زمینهٔ سیاست که به دست ما رسیده، کتاب «سیاست» است؛ اما کتاب «سیاست» مانند بسیاری از آثار ارسطو مجموعه‌ای از کتابهای تا حدودی بی‌ارتباط با هم است که به اتمام هم نرسیده است. محققان آثار ارسطو از دیرزمان در باب ارتباط کتابهای سیاست دچار مشکل بودند. سیاست از هشت کتاب تشکیل شده و محتوای آنها بدین شرح است. «کتاب اوک» به توصیف دولت - شهر می‌پردازد؛ بعنوان بالاترین صورت حیات جمعی و به عنوان امری که حاصل از ادغام اجتماعات کوچک است که آن نیز به نوبهٔ خود حاصل ادغام خانواده‌هاست. دو موضوع عمده از این بحث ناشی می‌شود؛ برده‌داری که یک مولفهٔ خانوادهٔ یونانی است و مالکیت که برده‌ها بخشی از آنند.

کتاب دوم به بحث از سلامت عمومی‌آرمانی از نظر افلاطون، فالپاس و هیپوداموس و به بحث از بهترین دولتهای موجود در جهان که تازمان ارسطو شناخته شده بودند، می‌پردازد.



کتاب سوم به تعریف شهروندی، طبقه بندی نظام های سیاسی و انواع یکی از آنها یعنی نظام موناشری می پردازد.

کتاب چهارم به بحث از انواع پنج نوع دیگر نظام های سیاسی که ارسطو قایل به آنهاست، می پردازد و به سه نهادی که به نظر ارسطو مولفه های اساسی حکومتند یعنی، مجلس مشورتی، دستگاه اجرایی و دستگاه قضایی.

موضوع کتاب پنجم، انقلابها و علل آنها و طرق جلوگیری از آنهاست، موضوع کتاب ششم نظم واقعی دو شکل از اشکال پیش گفته حکومت یعنی دموکراسی و الیگارش است. کتابهای هفتم و هشتم نیز یک مجموعه پیوسته اما ناتمام را شکل می دهند که به بحث از حکومت آرمانی می پردازد.

می بینیم که ترتیب کتابها از نظم مشخصی پیروی نمی کند. مسأله مهم تری که یگر به آن اشاره می کند تفاوت محتوای کتابها به لحاظ روش است. به نظر یگر کتابهای دوم و سوم و هفتم و هشتم به بحث از سیاست به شیوه آرمانی می پردازند در حالیکه کتابهای چهارم تا ششم به بحث تجربی از سیاست می پردازند. یعنی بر مجموعه اول تلقی کم و بیش افلاطونی از سیاست حاکم است در حالیکه بر مجموعه دوم تلقی تجربی از علم سیاست حاکم است. به نظر یگر دو سوال مختلف در اینجا وجود دارد: ترتیب واقعی کتابها چگونه است؟ دوم اینکه به لحاظ تاریخی کدام قسمتها پیش از قسمتهای دیگر قرار دارند؟

از نظر یگر کتابهای دوم و سوم در حکم مقدمه ای برای بیان دولت آرمانی افلاطونی اند و در واقع چنانکه برخی از دیگر محققان هم چنین نظر داده اند، کتابهای هفتم و هشتم باید در دنباله آنها قرار بگیرند. خصوصاً یگر به این نکته اشاره می کند که این دو قسمت دارای ارجاعات متعدده به یکدیگر هستند در حالیکه هیچ ارجاع جدی به مجموعه میانی وجود ندارد. اما در عین حال یگر معتقد است که ترتیب فعلی کتابها ترتیبی است که ارسطو برای آنها مقرر کرده و گواه این امر پاراگرافی در انتهای کتاب اخلاق نیکوماخوسی است که در آن ارسطو به طرح کتابی در باره سیاست اشاره می کند (اخلاق نیکوماخوسی، کتاب دهم از ۱۱۸۱b۱۳ تا به آخر).

اما به نظر یگر همه چیز گواه بر این است که به لحاظ زمانی کتابهای دوم و سوم و هفتم و هشتم قدیم تر و افلاطونی تر و متعلق به دوره ای متقدم در سیر اندیشه ارسطو هستند و کتابهای چهارم تا ششم متعلق به دوره بعدی اندیشه ارسطو هستند که در آن ارسطو از نظام پردازی آرمانی به

سبک و سیاق افلاطون دست می‌کشد و مشی تجربی خود را دنبال می‌کند. راس هم معیار ترتیب‌بندی کتاب «سیاست» را همان قطعه کتاب «اخلاق نیکوماخوسی» می‌داند اما نظر یگر را درباره قدیم‌تر و افلاطونی بودن بخشی از این کتابها نمی‌پذیرد. راس معتقد است که ارسطو در اخلاق نیکوماخوسی به گونه‌ای از طرح کتاب سیاست سخن می‌گوید که گویی این کتاب هنوز نوشته نشده و ما هیچ دلیلی نداریم که فرض کنیم برخی از این کتابها پیشتر نوشته شده بودند از طرف دیگر ارجاعاتی در برخی از کتابها، مثلاً کتاب هفتم، به حوادث تاریخی وجود دارد که نشان می‌دهد این کتابها باید متعلق به دوره اقامت ارسطو در لوکاین باشند. همچنین راس می‌پذیرد که سبک و سیاق برخی از این کتابها آرمانی‌تر و برخی دیگر تجربی‌ترند، اما می‌گوید اختلاف مشی ارسطو در این کتابها به اقتضای رویکرد ارسطو به موضوع مورد بحث هر فصل است و نه چیز دیگر. (راس، تحول اندیشه ارسطو)

* * * *

به جز این کتابها، ارسطو در دوره میانی اندیشه خود، آثار علمی‌ای هم داشته است که در بخش بعد به آنها خواهیم پرداخت. اما تا بدین جا باید تصویری از اندیشه ارسطو در دوره میانی بنابر تفسیر یگر شکل گرفته باشد؛ از اوکین نوشته‌های مربوط به این دوره محاوره «در باب فلسفه» است که ارسطو در آن دیگر مدافع نظریه صور نیست بلکه منتقد اندیشه‌های افلاطون است در عین اینکه خطوط کلی و چهارچوبهای اساسی نوشته او را خصوصاً در الهیات و کیهان‌شناسی، اندیشه افلاطون شکل می‌دهند. بعد از این متافیزیک ارسطو قرار می‌گیرد که در آن ارسطو با اندیشه الهیاتی خود آغاز می‌کند که موضوع آن جواهر غیر محسوس و مفارق است اما در نهایت سیر اندیشه او، جواهر محسوس و وجود بماهو موجود موضوع اصلی متافیزیک قرار می‌گیرد؛ یعنی ارسطو از بحث از امور نامحسوس دل برمی‌کند و به امور محسوس می‌پردازد. فرق اخلاق یودیموسی و اخلاق نیکوماخوسی هم بدین سان است. در اخلاق یودیموسی، ارسطو صبغه افلاطونی‌تری دارد و اخلاق بیشتر مشغله‌ای نظری است و پیوند بسیار مستحکمی میان الهیات و اخلاق موجود است در حالیکه در اخلاق نیکوماخوسی دیگر اخلاق مشغله‌ای نظری و استدلالی نیست. در سیاست هم اگرچه ارسطو ابتدا از روش افلاطون تبعیت می‌کند اما آخرین آثار ارسطو در زمینه سیاست را پژوهشهای تجربی او شکل می‌دهند. می‌بینیم که در طی این سیر ارسطو از یک افلاطونی خیره به عالم صور و بی اعتنا به عالم محسوس به تدریج به پژوهشگری



تبدیل می‌شود که نه تنها منکر عالم فوق محسوس و اهمیت آن است بلکه اصولاً در جهت نفی روش عقلانی و تأمل نظری حرکت می‌کند. در پایان این سیر مرحله کمال اندیشه ارسطو وجود دارد که در آن به زعم یگر ارسطو کاملاً به پژوهشگری تحصیلی مذهب تبدیل می‌شود.

اندیشه ارسطو در دوره کمال

شاید عجیب‌ترین بخش سیر اندیشه ارسطو بنا بر تفسیریگر، مرحله کمال و پختگی اندیشه ارسطو است. به نظر یگر ارسطو در این دوره اساساً از دل‌بستگی‌های نظری و مابعدالطبیعی خود دست کشیده و به پژوهشهای ناب و گسترده تجربی دست زده است پژوهشهایی که به علت گستردگی فقط در زمان تأسیس لوکاین و با حضور شاگردان ارسطو ممکن بوده است. جمع‌آوری قوانین اساسی ۱۵۸ دولت یونانی که قانون اساسی آتن تنها بخش بازمانده از آن است این بخش ظاهراً اوکین کتاب این مجموعه بوده و توسط خود ارسطو نگاشته شده است، تهیه فهرست برندگان مسابقات پوتیان و تهیه فهرستی از نمایشهای اجرا شده در آتن از جمله این پژوهشها هستند. یگر می‌نویسد:

«ارسطو تکامل فلسفی‌اش را با پیروی از افلاطون آغاز کرد، او سپس به نقد او پرداخت. اما در مرحله سوم، امری کاملاً تازه و ابداعی آشکار می‌شود ارسطو به سراغ تحقیقات مفصل تجربی می‌رود و با اعمال سازگارانه تلقی‌اش از «صورت» در این حوزه پژوهش گونه‌ای تازه از پژوهش را پدید می‌آورد.»

به نظر یگر در این پژوهشهای تجربی قراین و شواهدی وجود دارد که اثبات می‌کند این پژوهشها متعلق به آخرین مرحله از اندیشه ارسطو و حضور دوباره او در آتن هستند. پس براین مبنای می‌توان به زمانبندی پژوهشهای تجربی ارسطو از متقدم‌ترین آنها تا آخرین آنها دست زد. معیار مورد استفاده این است که ارسطو در اوکین پژوهشهای تجربی خود هنوز علایق شدید نظری دارد و هرچه به جلو می‌آیم این علاقه نظری رنگ می‌بازد و جای خود را به پژوهش ناب تجربی می‌دهد. براین اساس نوشته‌هایی همچون فیزیک و کیهان‌شناسی، آثاری همچون «درباره فلسفه» و «در آسمان» مربوط به دوره اوکیه تفکر ارسطو هستند و بخشهای تجربی «درباره نفس» و «بخشهای تجربی «سیاست» متعلق به آخرین دوره اندیشه ارسطو هستند.

در این بخش نهایی باید اشاره‌ای هم به بحث محرکهای نامتحرک بکنیم. ارسطو در بخش هشتم از کتاب لامبداي متافیزیک نظریه تعدد محرکهای نامتحرک را می‌پذیرد. این امر تا حدودی براساس کاوشهای علمی معاصرین او خصوصاً کالیپوس از شاگردان یودوکسوس و از معاصرین ارسطو است. کاوشهای کالیپوس که در این بخش از کتاب لامبدا به آنها اشاره می‌شود براساس قراین تاریخی نمی‌توانند متعلق به زمانی پیش از ۳۲۵-۳۳۰ باشند و این تقریباً آخرین سالهای عمر ارسطو است. پس این قسمت قطعاً باید متعلق به آخرین مرحله اندیشه ارسطو باشد در حالیکه یگر کتاب لامبدا را متعلق به اوکین دوره‌های اندیشه ارسطو می‌دانست.

یگر به تفصیل به این بحث پرداخته و همین امر را گواه درستی نظریه خود گرفته است. به نظر یگر بخش هشتم کتاب لامبدا قطعه‌ای الحاقی و از افزوده‌های بعدی ارسطو بر کتاب لامبدا است. متأخر بودن این بخش دو دلیل اصلی دارد. اول ناهمخوانی نثر و متن و زبان این قطعه با باقی قسمت‌های کتاب لامبدا و دوم، تفاوت مفهومی آنها.

به نظر یگر تمام قسمت‌های کتاب لامبدا مانند جملات قطعه قطعه و یادداشت گونه است در حالیکه در این بخش ما با یک مقاله کامل و خوش خوان روبرویم و هیچ دلیلی هم برای تغییر شیوه نگارش ارسطو در این قسمت وجود ندارد. از لحاظ مفهومی هم مساله اصلی، تعارض در پذیرش محرک نامتحرک واحد و محرکهای نامتحرک متعدد است. به نظر یگر در بخشهای قبل و بعد کتاب لامبدا صرفاً سخن از محرک نامتحرک واحد است اما این فصل میانی که ارتباطی هم به بحثهای کتابهای هفتم و نهم ندارد به نوعی مسیر واحد اندیشه آنها را قطع می‌کند. پس این قطعه الحاقی و متأخر است و تغییرات انجام گرفته در آن خود یکی از محورهای تغییر و تحوّل اندیشه ارسطو را نشان می‌دهد.

راس در نقد خود بر یگر، سخن او را در باب این قطعه نمی‌پذیرد. راس خود در نوشته هایش در باب زمانبندی کتابهای متافیزیک کتاب لامبدا را نوشته‌ای اوکیه می‌داند و ناگزیر باید این قطعه را متأخر و افزوده بعدی ارسطو به حساب آورد. اما سخن راس در برابر یگر این است که تفاوت فلسفی و مفهومی مورد نظر یگر در این بخش موجود نیست. ارسطو کاملاً این بخش را با بحث قبلی در کتاب هفتم پیوند می‌دهد و در خود این بخش هم ارسطو نظریه محرک نامتحرک واحد را تکرار می‌کند. این امر صرفاً رد نظر یگر در باب این قطعه نیست. این سخن نشان می‌دهد که ارسطو هنوز در آخرین سالهای تأمل نظری اش بسیاری از عقاید



گذشته خود را حفظ کرده و آنها را قبول دارد. نکته جالب دیگری که راس به آن اشاره می‌کند این است که مسأله علت حرکت اجرام آسمانی از مسایلی است که در آن به خوبی می‌توان سیر تحول اندیشه ارسطو را مشخص کرد. او به تبع نظر گاتری در مقدمه‌اش بر چاپ انتقادی «در آسمان» این سیر را این گونه بیان می‌کند: می‌دانیم که افلاطون در قوانین قابل بود که ستارگان خود محرک خودند. اوکین مرحله اندیشه ارسطو مشابه این نظر افلاطون است و در «درباره فلسفه» طرح شده است. در آنجا به جهت حرکت مستدیر افلاک اثبات شده است که ستارگان باید حرکت ارادی داشته باشند و موجواتی هوشمند و دارای نفس باشند. مرحله دوم را بیان این مطلب در کتاب «در آسمان» - که به ظن قوی اثری اوکیه است - شکل می‌دهد. در اینجا دیگر تعارض میان حرکات طبعی عناصر اربعه و حرکت ارادی ستارگان وجود ندارد و حرکت مستدیر افلاک به ماده آنها یعنی اثر نسبت داده می‌شود که جوهر اجرام آسمانی است. به نظر گاتری اشاره به محرک نامتحرک متعالی در «در آسمان» نادر و ناسازگار با کل مجموعه و احتمالاً باید الحاقی باشد چنانکه در «در آسمان» چندین فقره وجود دارد که براساس آنها هر منشاء متعالی برای حرکت ستارگان نفی نمی‌شود (مثلاً b3-279a30) در اینجا خود نظام آسمان، والاترین الوهیت تلقی شده و هر نیرویی بالاتر از آن که بتواند محرک آن باشد نفی شده است.

مرحله سوم را بخشهای هفتم و هشتم فیزیک شکل می‌دهد که در آن حرکت افلاک براساس محرک نامتحرک تبیین شده است. محرکی که نه همچون امور جسمانی بر اثر تحریک جسمانی بلکه به نحو دیگری حرکت را در افلاک ایجاد می‌کند. یعنی محرک نامتحرک متعلق شوق و معشوق فلک است و فلک برای اینکه تا آن حد که ممکن است از خصلت ازلی بودن او تقلید کند حرکت مستدیر دارد.

مرحله چهارم را همین بیان متافیزیک شکل می‌دهد که در آن نظریه کتاب فیزیک حفظ شده است اما در نتیجه کشفهای بودوکسوس و کالیپوس سازوکار انتقال حرکت در اجرام آسمانی بسیار پیچیده تر بیان شده است. پس باور به محرک نامتحرک واحد نه یک باور اوکیه در ارسطو بلکه حاصل تأملات نهایی ارسطو در باب این موضوع است.

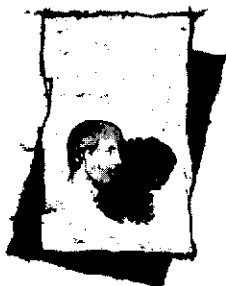
محققان اندکی نظر یگر را در باب مذهب تحصیلی ارسطو در سنین کمال و پختگی‌اش پذیرفته‌اند خود یگر به استبعاد نظریه‌اش در این مورد آگاه بوده است و در توجیه این امر می‌گوید که اگرچه روش و مذهب تجربی امروزه روشی آسان‌یاب است اما باید دانست که

قدم ارسطو در این راه از اوکین گامها به سمت ایجاد پژوهشهای تجربی بوده است و قدر و منزلت و عظمت کار ارسطو با توجه به این امر آشکار می شود. به هر حال این سیری است که یگر برای اندیشه ارسطو قابل است. یگر برای مستدل ساختن نظر خود در باب دوره های مختلف اندیشه ارسطو به نکات خاصی در آثار ارسطو اشاره کرده است و نشان داده است که این مسایل تبیین و تفسیر می طلبند. شاید ما تفسیر و تبیین یگر از این دشواریها را نپذیریم. اما توجه به آنها و تلاش برای تبیین آنها راهی است که ما را به شناخت دقیق تری از آثار ارسطو می رساند و محققان و ارسطو پژوهان پس از یگر نیز بدین راه رفته اند. مایلم که این مقاله را با نقل نظر راس در باب نظریه یگر به پایان برم. راس در انتهای مقاله خود در باب تحول اندیشه ارسطو می نویسد:

«اگرچه من در برخی نکات تا حدودی نسبت به دیدگاههای یگر منتقد بوده ام اما نمی توانم از بیان تحسین خود نسبت به اصالت و تازگی پژوهش او خودداری کنم. همچنین تحسین گر پرتوهای تابانی هستم که او بر مواضع تاریکی از نوشته های ارسطو افکنده است. جهت گیری کلی ای که من در نهایت نسبت به تبیین او از ارسطو اتخاذ کرده ام این است که من در حالیکه این اعتقاد او را می پذیرم که ارسطو از یک دیدگاه افلاطونی و دیگر جهانی که در آن عالم طبیعی کمتر مورد اعتنا است و واقعیت مافوق محسوس تنها امر قابل توجه است به دیدگاه دیگری تمایل پیدا کرده که در آن مسایل عالم طبیعی مورد توجه بسیار زیاد است، اما معتقدم که ذهن ارسطو نه آن اندازه دور می رود و نه به آن سرعت که یگر نشان می دهد سیر می کند»^{۱۳}

۱- بیانی از مبانی نظری رویکردهای وحدت گرا و تحول گرا و نقادی فشرده ای دو رویکرد در اثر زیر آمده است: 1987, p-p1-14 D. graham, Aristotle's Two Systems, Oxford, همچنین سر دیوید راس در مقاله مشهورش «تحول اندیشه ارسطو» که از این پس بسیار بدان ارجاع خواهیم داد، سابقه ای از اندیشه تحول گرا و صاحب نظران آن را پیش از ورنر یگر آورده است: Sir david Ross, " The Development Of Aristotle's thought and Owen Aristotle and plato In the Mid-fourth Century." Induring (Gotebory. 1960) p-p 1-17 (ede), ۲- ما در این مقاله از ترجمه انگلیسی این اثر که با تصحیحات و اضافات خود نویسنده و با مشخصات زیر به چاپ رسیده است استفاده کرده ایم. (تمام جملات منقول از یگر در متن مقاله مربوط به همین کتاب است) Werner Jaeger, " Aristotle, fundamentals Of the thistory of His development" tran. by: richard Robinson. Second edition (oxford, 1948) ۳- گزارشی از این مجموعه ها و سابقه چاپ قطعات برجای مانده از ارسطو و چندوچون هر کدام از آنها در مقاله زیر آمده است:

P. Wilpert "The fragment of Aristotle's lost writings" in During and Owen.



p.p. 257-267.

۴- در گزارش نظر یگر در باب هر کدام از آثار یا مجموعه آثار ارسطو ناگزیر از کوتاه کردن اصل مطالبیم. ما سعی کرده‌ایم به ذکر آنچه برای فهم سیر تحول اندیشه ارسطو ضروری است و آنچه مورد نقد و نظر خاص منتقدین یگر بوده است بسنده کنیم.

5- I. Düring "Aristotle on ultimate principles from nature and reality" *Protrepticus*, fr 13. In, Düring and Owen, p55.

۶- مشخصات این مقالات چنین است:

"Logic and metaphysics in some earlier works of Aristotle"

In «Düring and Owen» p-p 163- 191

"Platonism of Aristotle" In:

Barnes, Sorabji and Schofield (eds) "Articles

on Aristotle" V, I (London, 1975) P-P 14-34

۷- نظر وگل در مقاله زیر آمده است

C. J De Vogel "The legend of the Platonizing Aristotle"

In Düring and Owen. P-P 248-257.

۸- مشخصات این کتاب چنین است:

W.G.Rabinowitz "Aristotle's *Protrepticus* and the sources of its reconstruction.

(Berkeley, 1957)

۹- در مواجهه با نظر یگر باید این امر را در ذهن داشت که مفاد سخن او این نیست مجموعه فعلی متافیزیک با این ترتیب، ربط و نسبتی به ارسطو ندارد. به نظر یگر احتمالاً برخی از این کتابها را خود ارسطو در کنار هم نشانده اما این کار صرفاً در بازنگریهای بعدی انجام گرفته است. در اینجا چنین فرض می‌شود که شاید حتی خود ارسطو هم کاملاً آگاه به شکاف و جدایی عمیق دوره‌های تحول اندیشه خود نبوده است.

۱۰- برای آشنایی با علم کلی افلاطون و این معنا از «دیالکتیک» در فلسفه افلاطون رجوع کنید به تفسیر راس بر مابعدالطبیعه:

S.D. Ross. "Aristotle's *Metaphysics* - Oxford 1981 V.I p-p 209-210

۱۱- نظریه «معنای اصلی» نظریه‌ای است که ارسطو به کمک آن در کتاب گاما، بخش دوم، مشکل معانی متعدد و ابهام آن را حل می‌کند؛ (معانی متعددی وجود دارند که در آن معانی ممکن است در باب یک شی گفته شود که «هست» اما همه آنچه «هست» به یک امر اصلی مرتبط است (یعنی) به یک نوع معین از اشیا، و صرفاً با ابهام محض گفته نمی‌شود که «یک شی هست»؛ در تفسیرهای جدید بر متافیزیک ارسطو، نظیر تفسیر اوتز این نظریه نقش اساسی در فهم ساختار متافیزیک و خصوصاً ارتباط وجودشناسی با جوهرشناسی و جوهرشناسی با الهیات (خداشناسی) دارد. اوتز در مقاله «منطق و متافیزیک در برخی از آثار اوکلیه ارسطو»، به بحث از این نظریه و سابقه آن در آثار ارسطو و اهل آکادمی و چگونگی تقسیم‌بندی زمانی کتاب متافیزیک به لحاظ استفاده از این نظریه، پرداخته است.

۱۲- مشخصات کتاب اوتز چنین است.

J. Owens, *the doctrine of being in the Aristotelian Metaphysics*. Third edition (Toronto, 1978).

ویرایش اول این کتاب در سال ۱۹۵۱ به چاپ رسید همچنین در باره نسبت الهیات ارسطو و جوهرشناسی او مقاله زیر در خور ذکر است؛ در این مقاله به چند نظریه دیگر در باب ساختار متافیزیک هم اشاره شده است:

A. Kosman: "Divine being and divine thinking in *Metaphysics lambda*" In: Aristotle, *Critical Assessments Vol I*. pp 339-355

۱۳- راس. تحول اندیشه ارسطو. (p۱۳)