

بازخوانی نقادانه دیدگاه ارسطو درباره ساختار هستی

اسحاق طاهری سرتشنیزی^۱

چکیده:

ارسطو ساختاری را که برای عالم وجود معرفی می‌کند بر پایه مفاهیم اوسیا، ماده نخستین، صورت، قوه، فعل و کمال استوار است. به رغم کوشش‌هایی که او در معرفی اوسیا، به عنوان مسأله کانونی فلسفه اولی، به عمل آورد؛ این مفهوم در معرض ایراد و اشکال است؛ ارسطو گاهی صورت، و گاهی نیز تک فرد مرکب از ماده، صورت و اعراض را اوسیا خوانده و با این وجود، ماده را سبب و موجب فردیت موجودات طبیعی می‌داند. هر یک از این سه باور ارسطو در معرض اشکال است. اما وی در امتداد تبیین تکون طبیعت و دگرگونی‌های آن به اوسیا غیر متحرک نخستین رهنمون می‌گردد و آن را فعلیت یا کمال محض معرفی می‌کند. در این موضع نیز سخنان وی دستخوش نقصان است. این مقال برخی اشکالات در این زمینه را نشان می‌دهد و در پایان به برخی عوامل نقصان آرای ارسطو اشاره می‌کند.

کلمات کلیدی:

هستی‌شناسی ارسطو، اوسیا، ماده نخستین، صورت، قوه و فعل، کمال، محرک نخستین.

مقدمه

ارسطو نخستین فیلسوفی است که ارائه ساختاری نظام مند از هستی را، در قالب معرفتی بنیادی موسوم به مابعدالطبیعه، وجهه همت خویش ساخته و بر این اساس، بنیان گذار مابعدالطبیعه خوانده شده است. این اقدام ارسطو به مثابه اقدامی بزرگ و ماندگار مطرح نظر نسل‌های متمادی واقع، و در طول تاریخ منشأ جریان‌های فکری متفاوتی گردیده است. گستره، ژرفا و اهمیت این نقش آفرینی تا حدی است که هیچ دوره‌ای از حیات فکر فلسفی را نمی‌توان سراغ گرفت که به نوعی درگیر مباحث و مسائل هستی‌شناختی این فیلسوف نامدار نبوده باشد.

مطالعات هستی‌شناختی ارسطویی گاهی به صورت متمرکز متوجه اثر معروف او با عنوان *متافیزیک* بوده است. مسائل و ابهام‌های گوناگونی راجع به نص نوشته ارسطو مطرح و مورد گفتگو بوده است. ناهمگونی‌های مشهود در اجزا و عبارات این اثر و نیز دشواری‌ها و معضلات آن همواره بحث‌انگیز بوده است. گاهی نیز هستی‌شناسی ارسطو آزادانه و به صورت موضوعی مورد نقد و بررسی قرار گرفته است.

این قلم نیز دیدگاه ارسطو در باره هستی و ساختار آن را مورد بررسی قرار داده است؛ عوامل مختلف و در مواردی، متعارضی در هستی‌شناسی ارسطو گرد هم آمده‌اند. بر این اساس، پرسش مقاله این گونه سامان می‌یابد: ارسطو هستی را در چه ساختاری، و چگونه تبیین کرده است؟ فیلسوف این مقاله در معرفی علمی که به این منظور تدارک می‌بیند، تعبیری دارد که ما را تا حدی به فهم نظر او در باره موضوع این علم رهنمون می‌سازد. از این رو، این نوشتار با طرح و بررسی برخی سخنان ارسطو در باره فلسفه اولی، آغاز می‌شود و به دنبال آن ساختار هستی از نظر ارسطو با معرفی مفاهیم راهبردی او طرح و بررسی می‌گردد.

مابعدالطبیعه و برخی تعبیر ارسطو درباره آن

اصطلاح مابعدالطبیعه همراه با نام ارسطو به ذهن متبادر می‌گردد، گرچه گفتگوی فلسفی درباره پرسش‌های مابعدالطبیعی بین فیلسوفان قبل از سقراط و افلاطون در جریان بوده است. (اسویت، ص ۲) ارسطو خود، اصطلاح مابعدالطبیعه را به کار نبرده است، اما در واقع او پایه گذار آن حوزه معرفتی‌ای است که بعد از او، آن را مابعدالطبیعه خوانده‌اند (کالینگ وود، ص ۳)؛ ارسطو این دانش را حکمت، فلسفه اولی، خدانشناسی و دانشی می‌داند که بر خلاف علوم می‌تواند به بخشی از موجود نظر دارند، مسائل آن بر موجود بما هو موجود متمرکز است. (ارسطو، ۱۳۷۹، ۱۰۲۶ الف ۳۱) او در تعبیری نیز حکمت را علمی با موضوع «علل و مبادی معین» معرفی می‌کند (همان،

۹۸۲ الف ۳) و چنین می‌افزاید: پس باید تحقیق کنیم که مبادی و عللی که علم به آنها حکمت است چه قسم علل و مبادی هستند. (همان، ۹۸۲ الف ۵)

بر این اساس، ارسطو با دو تعبیر متفاوت موضوع فلسفه اولی را معرفی می‌کند: «موجود بما هو موجود» و «علل و مبادی معین». معلوم است که این دو مفهوم با یکدیگر متفاوتند. زیرا منظور از «موجود بما هو موجود» موجود مطلق است نه موجود مقید به مبدئیت و علیت. ارسطو گاهی بر مفارق بودن آن دسته از مبادی که موضوع فلسفه را تشکیل می‌دهند تصریح کرده است که افزون بر مبدئیت، مفارقت نیز موضوع این دانش را باز هم مقیدتر می‌سازد و این امر تغایر مفهومی موضوع فلسفه اولی را نمایان‌تر می‌سازد.

ملاحظه برخی دیگر از تعبیر ارسطو، مفاهیم دیگری را نیز به عنوان موضوع متافیزیک پیش می‌کشد؛ او در تعبیر دیگری ناظر به وظیفه این دانش می‌گوید: «همچنین حق آن است که فلسفه، شناخت حقیقت خوانده شود؛ ... همین طور چیزی هم که علت حقیقت اشیای دیگر است حقیقی‌ترین همه اشیا است. از این رو، مبادی موجودات سرمدی همیشه باید حقیقی‌ترین موجودات باشند. زیرا چنین نیست که آنها گاهی حقیقی باشند و گاهی غیر حقیقی؛ و علتی هم برای وجود آنها نیست، بلکه خود آنها علت وجود اشیای دیگرند. چنان که هر چیزی به آن اندازه دارای حقیقت است که دارای هستی است.» (همان، ۹۹۳ ب ۲۰-۳۰)

این سخن ارسطو متضمن مطلب مهم دیگری درباره موضوع فلسفه است. بر پایه این سخن، موضوع این دانش «حقیقت» است و چون مبادی موجودات سرمدی منشأ حقیقت دیگر اشیا تلقی می‌شوند، برای موضوع فلسفه سزاوارترند. از این رو، او در جایی دیگر نیز بر سرمدیت و مفارقت مبادی و علل نخستین تصریح می‌کند: «اما فلسفه نخستین به تحقیق در اشیائی می‌پردازد که هم مفارق از ماده و هم نامتحرک‌اند. همه علل به ضرورت باید سرمدی باشند، ولی به خصوص این علل باید بالضرورة سرمدی باشند. زیرا اینها علل آن دسته از اشیای الهی هستند که بر حواس ما نمایانند.» (همان، ۱۰۲۶ الف)

این گونه سخنان ارسطو درباره موضوع فلسفه اولی از دیرهنگام مورد نظر مفسران بوده است؛ بر پایه تفسیر افرودیسی، از منظر ارسطو، تنها فلسفه نظری است که شناخت حقیقت به اخص معنای آن را چونان غایت دنبال می‌کند؛ زیرا این دانش در صدد تحقیق حقیقت ابدی و پایدار است. نظر به این که فلسفه نظری مهم‌ترین بخش فلسفه و در پی نیل به حقیقت است، ارسطو آن را دانش حقیقت نام نهاده است. (افرودیسی، ص ۱۲) توماس آکوئیناس نیز بر پایه این گونه سخنان ارسطو، شناخت حقیقت در عالی‌ترین مرتبه آن را متعلق به فلسفه اولی می‌داند. (آکوئیناس، ص ۱۰۴) این

مفسر برجستهٔ ارسطو در جایی دیگر در توضیح مراد ارسطو می‌گوید: مبدأ، اصل و سبب بنیادی یک طبیعت است. اما ما در جستجوی مبادی نخست و برترین اسباب هستیم. ... بر این اساس، این مبادی نیز سبب بنیادی یک طبیعت‌اند. اما آنها تنها سبب طبیعت وجودند. (همان، ص ۱۸۷) از مفسران معاصر نیز آدورنو و راس بر اهمیت مبادی به عنوان امور پایدار و سرمدی به مثابهٔ موضوع متافیزیک تصریح و تأکید دارند. (آدورنو، ص ۵۶؛ راس، ص ۱۷۱)

ارسطو با برشمردن نشانه‌های حکمت، یکی از این نشانه‌ها، یعنی دانستن همه چیز را مختص کسی می‌داند که علم به امور کلی به بالاترین درجه را داراست. زیرا چنین کسی به یک معنی به همهٔ جزئیاتی هم که تحت کلی قرار دارند عالم است. (ارسطو، همان، ۹۸۲ الف) بر این اساس، شناخت مبادی نخستین و علل، مطلوب‌تر از شناخت همهٔ موضوعات دیگر است؛ زیرا همهٔ موضوعات دیگر از اینها و از طریق اینها شناخته می‌شوند.

ارسطو در گامی دیگر جهت ارائهٔ تصور روشنی از موضوع فلسفهٔ اولی و تعیین دقیق موارد مبادی و علل و بیان کاستی‌های سخنان پیشینیان، به بیان اقسام علت می‌پردازد: علت به یک معنی جوهر و چیستی است، یعنی ماهیت. زیرا «چرایی» یک شی سرانجام به مفهوم آن برمی‌گردد و نخستین «چرا»ی نهایی علت و مبدأ است. علت به معنای دیگر، ماده یا موضوع است؛ و به معنی سوم مبدأ حرکت است؛ و به معنی چهارم^۵ که مقابل معنی سوم است - غایت و «خیر» است. زیرا خیر غایت هر کون و حرکت است. (همان، ۹۸۳ الف)

او سپس علت غایی را مورد توجه قرار می‌دهد: برترین علوم که باید بر همهٔ علوم فرو دست فرمان براند علمی است که می‌داند که هر چیز «چرا» و «برای چه» باید انجام گیرد، و این «برای چه»، یعنی غایت، نیکی و خیر آن چیز، و به طور کلی خیر اعلا در کل طبیعت است. بنابر همهٔ آنچه تا کنون گفتیم، فقط یک علم مستحق نام حکمت است، یعنی علمی که وظیفه‌اش بررسی مبادی نخستین و علل است. زیرا نیک، یعنی غایت، خود یکی از علل است. (همان، ۹۸۲ ب)

از نگاه ارسطو، پیشینیان مبادی اشیا را تنها منحصر به مبادی دارای طبیعت مادی می‌دانستند. از نظر آنان، عنصر و مبدأ اشیا چیزی دانسته می‌شد که همهٔ موجودات نخستین بار از آن به وجود می‌آیند و سرانجام هم به آن تجزیه می‌شوند. یعنی آن جوهری که همیشه باقی می‌ماند و تنها کیفیات و انفعالاتش دگرگون می‌شود. (همان، ۹۸۳ ب) اما از نظر ارسطو، اگر هم بتوان پذیرفت که برای هر کون و فساد موضوعی وجود دارد، این سؤال باقی می‌ماند که تغییر «چرا» و «به چه علت» روی می‌دهد؟ زیرا خود موضوع یا مایه، علت تغییر خود نیست. نزد ارسطو، این علت، مبدئی است غیر از مبدأ مادی که مبدأ حرکت است. (همان، ۹۸۴ الف)

ارسطو در بررسی سخنان پیشینیان به نتیجه می‌رسد که آنان به علت غایبی که مبدأ حرکت است چندان توجهی نکرده‌اند و ماهیت (علت صوری) را نیز یکسره نادیده انگاشته یا متوجه آن نشده‌اند: بنابراین، هیچ فیلسوفی در باره ماهیت (جوهر) سخن روشنی نگفته است. (همان، ۹۸۸ ب) به این طریق، او در تحقیقات مبسوط خود به دو مطلب مهم رهنمون می‌گردد؛ یکی غایت یا علت غایی و دیگری ماهیت و چیستی است. او با تحقیق مسأله غایت به محرک غیر متحرک یا خدا رهنمون می‌گردد. این محرک نخستین، جسمانی نیست و از طریق شوقی که ایجاد می‌کند سبب حرکت می‌گردد و چون مشوب به قوه نیست، حرکتی که ایجاد می‌کند یکسان و جاودانه است. بر این اساس، عالی‌ترین مرتبه هستی فعلیت محض است. مطلب مهم دیگر، ماهیت و چیستی و، به تعبیر دیگر، اوسیا است. از این دو، گویا ارسطو برای مطلب دوم اهمیت بیشتری قائل است، به نحوی غایت را نیز به آن باز می‌گرداند.

ارسطو به این طریق غایت و مبادی عالی را در پیوند با اوسیا قرار می‌دهد: «پس علمی که موضوع شناخت «غایت» و «خیر» است، مستحق عنوان فلسفه است. زیرا اشیای دیگر همه برای غایت وجود دارند. از سوی دیگر گفته‌ایم که فلسفه، علم به علل نخستین و به چیزهایی است که به معنای عالی‌تری موضوع معرفت هستند. بنابر این حق این است که علمی را که موضوع شناخت جوهر است فلسفه بنامیم. زیرا ما ... دانایان از همه کسی را می‌شماریم که به ماهیت آن شی دانا است.» (همان، ۹۷۶ ب)

بر پایه آن چه گذشت اوسیا مفهوم محوری و بنیادی در هستی‌شناسی ارسطو است. از این رو، مسأله اصلی مقال پیش رو را تحلیل هستی‌شناسی ارسطو تشکیل می‌دهد.

هستی‌شناسی ارسطو و اوسیا

ارسطو پرسش از موجود را همان پرسش از اوسیا دانسته و می‌گوید: این مسأله هم که از قدیم مطرح بوده است و اکنون نیز مطرح است و همیشه مطرح خواهد بود- مسأله‌ای که همیشه معلق و مورد تردید بوده است- یعنی این که موجود چیست؟ در حقیقت این سؤال است که جوهر چیست؟ و آن چیزی که بعضی م‌گویند واحد است و بعضی معتقدند که کثیر است و بعضی این کثیر را از حیث عدد متناهی می‌دانند و بعضی نامتناهی، همین است. (همان، ۱۰۲۸ ب)

ارسطو در این سخن به نکاتی چند اشاره می‌کند؛ او جستجوی موجود را بر پایه شناخت اوسیا میسر می‌داند. از این منظر تنها از طریق شناخت اوسیا می‌توان به شناخت موجود نایل شد. همان گونه که شارح بزرگ آثار ارسطو، ابن رشد می‌گوید: چون انسان بالطبع جویای شناخت علل و

اسباب برتر است و این امر نیز امری دشوار است، پرسش از چیستی موجود همواره برای انسان مطرح بوده و خواهد بود. (ابن رشد، ص ۲، ۷۵۹)

همچنین ارسطو این پرسش را سبب حیرت خوانده و در جایی نیز حیرت را آغاز و مبدأ فلسفه دانسته است. بر این اساس، پرسش از موجود یا اوسیا را می‌توان نخستین پرسش فلسفی دانست. از همین جاست که او پرسش از موجود یا اوسیا را در ارتباط با پژوهش‌های پیشینیان قرار می‌دهد؛ اما نظر به این که مفهوم فلسفی اوسیا در فیلسوفان پیش از سقراط پیشینه‌ای ندارد، این مطلب که ارسطو مسئله اوسیا را مسئله پیشینیان می‌داند حائز اهمیت است. چگونه و به کدام دلیل ارسطو این پرسش می‌تواند پرسش پیشینیان تلقی شود؟

تجزیه و تحلیل‌هایی که ارسطو در رهیافت خود به این پرسش در سخنان پیشینیان به عمل آورده است، تا حدی به فهم منظور او کمک می‌کند؛ فیلسوفان پیش از سقراط در صدد یافتن ماده نخستین (آرخه) طبیعت سیر می‌کردند. برخی مثل تالس، آناکسیمنس و آناکسیمندر ماده نخستین را واحد (تسلر، ۱۸۸۱، ص ۱، ۲۸۰-۲۱۱)، و کسانی چون آناکساگوراس، هراکلیتوس و دموکریتوس آن را کثیر می‌دانستند. (همان، ص ۲) از نظر این فیلسوفان، موجودات طبیعی از ماده اولیه پدید می‌آیند و سرانجام به آن تحلیل می‌روند و این نظریه اصل یا ماده نخستین و اصلی است که ارسطو نظریه اوسیا را در امتداد و به تعبیری، صورت تکامل یافته آن می‌داند. بر این اساس، او در قالب این نظریه در صدد یافتن اصل و مبدأ بنیادینی است که هستی موجودات در ارتباط با آن تبیین می‌شود.

ارسطو به منظور ارائه معیاری در این زمینه می‌گوید: ولی همیشه علم در درجه اول به چیزی می‌پردازد که مقدم است و چیزهای دیگر وابسته به آنند و نام خود را از آن دارند. اگر این چیز مقدم اوسیا است پس فیلسوف باید در باره مبادی و علل جوهر تحقیق کند. (ارسطو، ۱۳۷۹، ۱۰۰۳ ب)

به این منظور ارسطو تبیین مراتب و گونه‌های مختلف «موجود» را بر پایه اوسیا استوار ساخته و می‌گوید: «بعضی اشیا موجود نامیده می‌شوند؛ برای اینکه جوهرند. بعضی برای اینکه انفعالات جوهرند (مثل گرم و سرد و خشک و مرطوب)، بعضی برای اینکه جریان‌ی به سوی جوهرند (مانند کون و نمو) یا به عکس، فساد یا عدم جوهرند (مانند کوری)، یا کیفیت جوهر یا علت فاعلی یا علت کون برای جوهرند (مانند منی برای انسان) یا مضاف به جوهر، یا سلب و نفی یکی از این چیزها یا سلب و نفی خود جوهرند (و به همین جهت است که ما درباره لا وجود هم می‌گوییم لاوجود لاوجود است.» (همان، ۱۰۰۳ ب)

بر این اساس، متافیزیک بر مقوله جوهر متمرکز است؛ اما با توجه به این که اوسیا‌های گوناگونی وجود دارد، فلسفه اولی یا متافیزیک کدام یک را مورد توجه قرار می‌دهد؟ از نظر ارسطو اگر اوسیا تغییرناپذیری وجود داشته باشد، مابعدالطبیعه آن را کانون توجه قرار می‌دهد. زیرا فلسفه اولی با وجود سر و کار دارد و طبیعت حقیقی وجود در آنچه تغییرناپذیر و قائم به خود است نشان داده می‌شود نه آنچه دگرگون و در حال تغییر است. این که لا اقل یک چنین وجود تغییرناپذیری وجود دارد که علت حرکت است، در حالی که خودش نامتحرک است، از طریق عدم امکان سلسله نامتناهی مبادی حرکت نشان داده شده است. و این اوسیا نامتحرک که دارای طبیعت کامل وجود است، صفت الهی دارد، به طوری که فلسفه اولی را به حق باید الهیات نامید. (ارسطو، همان، ۱۰۲۶ الف ۳۲-۶ و ۱۰۶۴ الف ۲۸ تا ب ۶)

در اینجا است که ارسطو نظام مفهومی خاصی را تدارک می‌بیند و به این طریق مراتب هستی را بر پایه آن تبیین می‌کند.

نظام مفهومی هستی شناسی ارسطو

ساختار مفهومی هستی شناسی ارسطو بر مفاهیم اوسیا، ماده، صورت، قوه، فعل و غایت استوار شده است. ترتیب و توالی این مفاهیم به این صورت است که در عالم طبیعت که خاستگاه حرکت و دگرگونی است هر پدیده فرآورده‌ای است مرکب از ماده و صورت؛ ماده امری است که منشأ قابلیت و پذیرش دگرگونی است و صورت غایت و تمامیت شی است. بر این اساس، شیئیت شی را صورت تأمین می‌کند و موجودات طبیعی در فرایند خروج تدریجی از قوه به فعل پیش می‌روند. همان گونه که اشاره شد اوسیا مبدأ و اصل بنیادینی است که دیگر مفاهیم به تبع آن معنا پیدا می‌کنند. بنابراین، شناخت چیستی اوسیا اهمیت ویژه‌ای دارد و ناگزیر باید سخنان ارسطو ناظر به چیستی اوسیا مورد توجه واقع شود.

ارسطو در بخش مقولات منطق در معرفی اوسیا چنین می‌گوید: آنچه که به دقیق ترین معنا، اولاً و بیش از هر چیز دیگر، اوسیا خوانده می‌شود چیزی است که نه بر چیزی حمل، و نه در موضوعی واقع می‌شود، مانند «یک فرد خاص از انسان» و «یک فرد خاص از اسب»^۱. انواع که اشیا‌ئی که اوسیا‌ئی نخستین خوانده می‌شوند در آنها هستند، اوسیا‌ئی ثانی خوانده می‌شوند و همین طور،

¹ The Individual man or the Individual Horse

اجناس این انواع. از باب مثال، «فرد انسان» متعلق به «نوع انسان» و «حیوان» نیز جنس این نوع است. (ارسطو، ۱۹۹۱، مقولات، ۲ الف ۱۳ ° ۱۸)

ارسطو با این تعبیر، اوسیا راستین و اصیل را افراد عینی از قبیل یک انسان خاص (موجود در اینجا) دانسته است؛ از این منظر اوسیا در معرض دگرگونی واقع است و هیچ گونه ثبات و پایداری ندارد. مطلب دیگر این که بر پایه این سخن ارسطو، این معنای اوسیا در برابر عرض نیست و در واقع شامل شیئی مرکب از عرض و اوسیایی است که در برابر آن است.

او هم چنین در جایی دیگر، سخن از پیوند استوار اوسیا با تعریف یا چیستی به میان آورده است؛ ارسطو نخست در سخنی ناظر به تعریف چیستی شی می‌گوید: «عبارتی که چیزی را تعریف می‌کند، اما خود چیز در آن گنجانده نشده است، تعریف چیستی شی است.» (ارسطو، ۱۳۷۹، ۱۰۲۹ ب ۲۰-۲۱) منظور وی از چیستی شی، شیء فی نفسه است، صرف نظر از هر چیز دیگری.

سپس، ارسطو می‌گوید: چیستی به یک گونه بر اوسیا و «این چیز در اینجا» دلالت می‌کند، و به گونه دیگر بر هر یک از مقولات، ... درست همان گونه که «هستی» درباره همه چیز صدق می‌کند. اما نه به نحوی یکسان، بلکه در باره برخی به نحو اولی و درباره برخی دیگر به نحو ثانوی، به این طریق چیستی به طور مطلق درباره اوسیا صدق می‌کند. (همان، ۱۰۳۰ الف ۱۷-۲۴)

از این سخن ارسطو چنین بر می‌آید که «هستی» و «چیستی»، اولاً و بالذات در باره «اوسیا» و ثانیاً و بالعرض در باره دیگر مقولات صدق می‌کنند. او جایی دیگر بر این مطلب تصریح می‌کند و می‌گوید: «همان گونه که در قیاس‌ها آغاز هر چیزی اوسیا است، پیدایش‌ها نیز همین گونه اند.» (همان، ۱۰۳۴ الف ۳۰) بر این اساس، دو ویژگی اوسیا در اندیشه ارسطو نمایان شد که عبارتند از: ۱- نخستین بودن از جهت «هستی» و ۲- نخستین بودن از جهت «چیستی». پس از منظر ارسطو، هر یک از مقولات دیگر به واسطه اوسیا یا «هستی» و «چیستی» نسبت پیدا می‌کنند.

ارسطو در تعبیر دیگری می‌گوید: در نتیجه اوسیا به دو گونه گفته می‌شود: ۱- چونان واپسین موضوع (زیرنهاد) که فراتر از آن به چیز دیگری گفته نمی‌شود؛ و ۲- آنچه «این موجود در اینجا» و جداگانه است. (همان، ۱۰۱۷ ب ۲۳ ° ۲۴)

این سخن از یک سو، اوسیا را در قضایا به عنوان واپسین موضوع (در مقابل محمول) و از سوی دیگر، در عالم واقع و به معنای «تک فرد» معرفی می‌کند. بر این اساس، مسأله اوسیا از نظر ارسطو، در عالم ذهن و عین، ممتاز می‌گردد.

در تک فرد سه اوسیا از هم بازشناخته می‌شوند: ماده نخستین، صورت و تک فرد حاصل از ترکیب این دو. ارسطو در تحلیل ذهنی ماده نخستین را به مثابه اوسیایی که هیچ فعلیتی ندارد در پیوند با

اوسیایی قرار می‌دهد که هیچ‌گونه حالت بالقوه ندارد. او از این طریق به اصل ماده و صورت که در تبیین موجودیت و دگرگونی‌های عالم طبیعت و موجودات طبیعی نقش اساسی ایفا می‌کند، رهنمون می‌گردد.

پرسش مهمی که در این موضع به ذهن متبادر می‌شود چگونگی حصول فردیت از ترکیب ماده و صورت است؛ زیرا صورت در همه اعضا یک نوع حقیقی یکسان است. مثلاً طبیعت نوعی یا ذات انسان در همه افراد انسان همانند است و بر این اساس، صورت نمی‌تواند اصل فردیت در اشیای محسوس باشد. ارسطو منشأ فردیت را ماده می‌داند؛ (همان، ۱۰۳۴ الف ۵-۸) پس تعدد افراد به موجب ماده‌های مختلفی است که صورت را پذیرفته‌اند. با این بیان شیئیت شی ناشی از صورت و فردیت آن منبعث از ماده است.

یکی دیگر از رخدادهای مهم طبیعت حرکت است؛ مفهوم حرکت نزد ارسطو حائز اهمیت است و او کوشیده است تا تبیین معقولی از حرکت ارائه نماید. این مفهوم مهم تنها بر پایه ارتباط صورت به ماده و شی بالفعل به شی بالقوه معنا پیدا می‌کند. در این موضع نیز تمایز قوه و فعل برای ارسطو بسیار مهم است؛ قوه، نیرویی برای ایجاد تغییر در غیر یا تحقق خود شی است؛ در هر دو صورت امری واقعی و چیزی بین لاوجود و فعلیت است. ارسطو می‌گوید فعلیت بر قوه مقدم است. (همان، ۱۰۴۹ ب ۵) بالفعل همیشه از بالقوه حاصل می‌شود، و بالقوه همیشه به وسیله بالفعل فعلیت می‌یابد. به این معنی بالفعل از نظر زمانی بر بالقوه مقدم است. اما بالفعل منطقیاً نیز بر بالقوه مقدم است. زیرا فعلیت غایت است، و قوه برای تحقق آن است.

برای فهم غرض اصلی ارسطو از ملازمت قوه و فعل در طبیعت باید به سیر تحول فلسفه یونان در دوره قبل از ارسطو توجه شود. قبل از او حرکت امری سیال، نامعین، نامحدود و امری که قابل تفکر مفهومی نیست تلقی می‌شد. این سیلان و دگرگونی فراگیر امکان هر گونه علمی را از میان می‌برد و چاره‌ای جز انصراف از دنیای طبیعت و جستجوی علم در جهانی پایدار باقی نمی‌گذاشت. اما در ارسطو با نگرشی دیگر مواجه می‌شویم؛ از نظر او شیء بالقوه، واقعیت مطلقه ندارد، بلکه شیء بالقوه، مضاف به شیء بالفعل است. پس نزد ارسطو سیلان فراگیر نیست، بلکه مجموعه‌ای از حرکات محصور بین مبدأ و منتهای خاص در میان است. پس صورت‌های جوهری دگرگون نیست، بلکه هر کدام خود علتی غائی است که دگرگونی‌های عارض بر ماده جهت وصول به آن صورت را جهت می‌دهد؛ اما خود آن صورت همواره یک سان و پایدار می‌ماند و بدین ترتیب علم با مفاهیم ثابت خود به اشیای متحرک نیز از لحاظی تعلق می‌گیرد. (بریه، ص ۲۶۶-۲۶۵)

بنابراین، از نظر ارسطو مفهوم حرکت از ارتباط صورت و ماده به یکدیگر پدید می‌آید. حرکت در اندیشه او در پیوند استوار با تک فرد و اوسیا واقع است. به تعبیری حرکت تغییری است که بر احوال موجود معین عارض می‌شود. بنابراین، این حرکات چون به جواهر مختلف تعلق دارد از حیث نوع با یکدیگر متفاوت است و اختلاف آنها تنها از لحاظ کمیت نیست و به همین سبب ارتباط وثیقی با ماهیت و یا طبیعت منشأ حرکات دارد.

در باب حرکت و دگرگونی یک زوج مفهوم دیگر حیاتی و نقش آفرین است: یکی فعلیت و دیگری قوه؛ این دو مفهوم مبین سلسله مترتب و پیوسته ای از هستی از منظر ارسطوست. نمود این پیوستگی در طبیعیات ارسطو صورت جالب توجه ترین نکته را به خود گرفته است. او بر استمرار و اتصال مصر است و بنیاد آشکارترین نوع اختلاف کیفی را بر اختلاف کمی یا اختلاف درجه استوار می‌سازد. او آنجا که درباره پیشرفت یا انتقال سخن می‌گوید همیشه به اعتقاد خود نسبت به اتصال و استمرار وفادار می‌ماند: «طبیعت، از موجودات بی‌جان به تدریج به حیوانات مرور می‌کند و مراحل این مرور طوری به یکدیگر متصل است که حدود فاصل آنها از نظر پنهان می‌ماند و ما نمی‌توانیم به روشنی تشخیص دهیم که آنچه در وسط قرار دارد به کدام یک از دو جانب متعلق است.» (ارسطو، ۱۹۹۱، تاریخ جانوران، ۵۸۸ب۴)

بر همین اساس است که ارسطو در مورد هوش و خصایص اخلاقی میان انسان و حیوان تنها اختلاف درجاتی می‌بیند، و می‌گوید این اختلاف را هنگام مقایسه کودکان با جانوران آشکارتر می‌توان دید. زیرا در کودکان نیز تنها آثار و جوانه‌های خصایصی پدیدار است که در سنین کمال آشکارتر می‌گردد و شناختنی می‌شود، و نفس کودک تقریباً هیچ فرقی با نفس حیوان ندارد. (همان، ۵۸۸ الف ۱۶ - ۵۸۸ ب ۳)

بر این اساس، کاپلستون نقش آفرینی این دو مفهوم در هستی‌شناسی ارسطو را این گونه تعبیر می‌کند: تمایز قوه و فعل به نظریه سلسله مراتب یا نردبان هستی رهنمون می‌شود. زیرا واضح است که شیئی که نسبت به حد آغازین بالفعل است نسبت به حد پایان دیگری بالقوه است. (کاپلستون، ص ۱، ۴۲۴)

از دیگر مفاهیم مهم ارسطو در هستی‌شناسی، مفهوم غایت است؛ ارسطو خود را نخستین متفکری می‌داند که به علت غایی توجه کرده است. اما غایت مورد نظر وی غایت خارجی نیست. تأکید وی بر غایت درونی است؛ از نظر وی، علت صوری شیء معمولاً علت غایی آن نیز هست. (ارسطو، ۱۳۷۹، ۱۰۴۴ الف ۳۶-ب ۱۱) زیرا در عالم طبیعت، افراد به طور طبیعی در جهت تحقق صورت نوعیه خود پیش می‌روند و این واقعیت گویای آن است که علل غایی و صوری و فاعلی غالباً یکی

هستند؛ مثلاً در موجود زنده نفس علت صوری، علت فاعلی و علت غایی دانسته می‌شود؛ زیرا تمامیت بخش نوع، مبدأ حرکت و تحقق فرد است. ارسطو در سخنانش به سوی موجودات غیر محسوس توجه کرده و از این طریق، به معنای غیرمادی صورت ره یافته است. خرده گیری او به پیشینیان در این مقام در این جهت است. او آنان را از این جهت که موجودات غیر جسمانی را منظور نکرده‌اند، نکوهش می‌کند. (همان، ۹۹۸ب ۲۵)

از این منظر، وقتی انواع سه گانه متحرک غیر محرک و متحرک محرک و محرک غیر محرک با هم لحاظ شوند این نتیجه حاصل می‌شود که محرک نامتحرک را باید مبدأ اول همه حرکات دانست. زیرا هر مرور و انتقال موجود بالقوه به موجود بالفعل، به واسطه شیئی که خودش موجود بالفعل است تحقق می‌پذیرد. (همان، ۱۰۴۹، ۷۳۴ب) ارسطو آنگاه به این نتیجه می‌رسد که پس ذات محرک نخستین باید فعلیت کامل باشد در غیر این صورت نمی‌تواند پیوسته و لاینقطع اثربخش باشد.

نقد و بررسی نظام مفهومی ارسطو

در گام نخست باید متذکر شویم که اختلافاتی که تعبیر متفاوت ارسطو درباره موضوع متافیزیک موجب گریده است هنوز به قوت خود باقیست و این نقصان مهمی در هستی شناسی او محسوب می‌شود. اما با این وجود بر کسی پوشیده نیست که اوسیا مفهوم اصلی ارسطو در متافیزیک است. (تسلر، ۱۸۹۷، ص ۱، ۳۲۸) اما این مفهوم و دیگر مفاهیم مرتبط با آن از دو جهت در معرض اشکال قرار دارند. ارسطو تعریف روشنی از اوسیا ارائه نکرده است و این اشکال به دیگر مفاهیم او نیز تسری کرده است. همان گونه که روش شناسی تجربی ارسطو اقتضا دارد و در عمل نیز او به آن پایبند بوده است، ارسطو در دنیای طبیعت در صدد تشخیص و معرفی موضوع و بنیاد ثابت و تغییر ناپذیر برای حرکت و دگرگونی است. همان گونه که گذشت، او معتقد است که قوه و قابلیت مطلق نیست و با فعلیت همراه است. اما این ملازمت و همراهی را به روشنی تبیین نکرده است. این اشکال سبب شده است که نظام هستی شناختی او محکوم به ثنویت گردد. قول به فردیت بخشی ماده که خود فاقد هرگونه فعلیت است از یک طرف و این که او از طرف دیگر صورت را منشأ تمامیت نوع می‌داند و اطلاق معنای راستین و دقیق اوسیا بر تک فردها مراد وی از اوسیا را به طرز عجیبی ابهام آلود ساخته است.

اینک به لوازم سخنان او در اوسیا دانستن سه امر مذکور می‌پردازیم؛ ماده نخستین که به خودی خود و صرف نظر از صورت و اعراض فاقد هرگونه تعیین است و در چنین صورتی هیچ حکمی درباره

آن روا دانسته نمی‌شود. چگونه می‌توان چنین امر فاقد هرگونه تعیین را سبب فردیت افراد دانست؟! اشکال دیگر این که چگونه امری کاملاً بالقوه و فاقد تعیین با امری کاملاً بالفعل (صورت) نسبت پیدا کند؟! چگونگی ارتباط این دو نزد ارسطو روشن نیست.

ارسطو گذشتگان را به سبب توجه نکردن به چیستی شی به انتقاد می‌گیرد و بر اهمیت چیستی تأکید می‌کند: آشکار است که نخستین گونه «موجود» «چئی» است که بر جوهر دلالت دارد. (ارسطو، ۱۳۷۹، ۱۰۲۸ الف ۱۴)

آن گونه که از تعبیر او مستفاد می‌گردد، مراد او از چیستی یا ماهیت شی صورت است. بحث‌های ارسطو در این باره در فضای تحقیق اوسیا شکل می‌گیرد و او شیئیت شی را ناشی از صورت دانسته است. در این زمینه نیز اشکالاتی مطرح است؛ از جمله ابهام در معنای صورت. نوس باوم در اشاره به این مطلب می‌گوید: «این مسأله که «صورت» دقیقاً چیست، مسأله بسیار دشواری است و تصور نمی‌کنم هیچ دو فیلسوفی در تعبیرشان از نظریه ارسطو در این باره، عیناً توافق داشته باشند. نص نوشته ارسطو مشکلات زیادی پیش می‌آورد. (مگی، ۱۳۷۷، ۷۴)

تسلر نیز در مقام خرده‌گیری بر این نظر ارسطو می‌گوید: البته این یک تناقض است که واقعیت عالی‌تر را به صورت، که همیشه کلی است، بدهند، در مقایسه با آنچه مرکب از صورت و ماده است، و در عین حال ادعا کنند که فقط کلی متعلق معرفت است که فی نفسه مقدم است و بهتر شناخته شده است. نتایج این تناقض در سراسر نظام ارسطو مشاهده می‌شود. (تسلر، ۱۹۰۸، ص ۱۸۸)

برخی از تعبیر ارسطو صورت را به مثابه مفهوم و امر ذهنی معرفی می‌کند؛ از نظرگاه این وجودشناسی، مفهوم، مبدأ صورتبخش و، در نتیجه، با چنین فرضی حضور اوسیا در عالم واقع منتفی می‌گردد و در نتیجه، مبدأ فعال است که به هر شیئی وحدت و تعیین فردی آن را می‌دهد. (ارسطو، ۱۳۷۹، ۱۰۴۳ الف) از این زاویه نگرش، هستی‌شناسی ارسطو به مفهوم شناسی تنزل می‌یابد.

اما اگر آن دسته از سخنان ارسطو لحاظ گردد که اوسیای به معنای درست کلمه را تک فرد مرکب از ماده و صورت معرفی می‌کند، باز هم اشکالات بی‌پاسخی می‌ماند؛ چگونه از ترکیب دو جزء که به معنای درست اوسیا نیستند، اوسیا حاصل می‌شود؟!

اشکال دیگر این که اگر تنها فرد جوهر حقیقی باشد، چون علم با جوهر سر و کار دارد، بالضرورة فرد متعلق علم خواهد بود. اما ارسطو خلاف آن را باور دارد و متعلق علم را سر و کار علم را با «کلی» می‌داند نه با «فرد». او با صراحت بیان می‌کند که فرد نمی‌تواند تعریف شود، در صورتی که

علم با تعریف ذات سر و کار دارد. پس فرد به عنوان فرد متعلق علم نیست و به نحو کامل قابل شناخت نیست.

افزون بر آن، از تعبیر ارسطو در نقد و بررسی اقوال پیشینیان در باره «اصل نخستین» روشن می‌شود که ثبات ویژگی اصلی آرخه است؛ او بر برخی از گذشتگان خرده می‌گیرد که آنان «منشأ حرکت» را لحاظ نکرده‌اند و معنای مصطلح «اصل نخستین» را در باب حرکت نیز تسری می‌دهد و در علم النفس، نفس را محرک غیر متحرک می‌خواند. بر این اساس، ویژگی ثبات و پایداری، ویژگی اصل نخستین، و در نتیجه، ویژگی اوسیا انگاشته می‌شود. اما در صورتی که فرد عینی اوسیا باشد، این ویژگی اوسیا در آن یافت نمی‌شود.

با توجه به اشکالات یاد شده می‌توان گفت که معنا و مفهوم اوسیا در سخنان ارسطو روشن نیست و تناقض‌هایی در آن دیده می‌شود. بر این پایه اشکال دیگری پیش می‌آید که چگونه این مفهوم آشفته‌ای که از اوسیا ناظر به عالم طبیعت ارائه شده یکباره به دنیای غیر مادی نیز منسوب می‌گردد و سخن از اوسیای مفارق به عنوان محرک نامتحرک به میان می‌آید. این گونه مفهوم سازی حتی به شرط وضوح و صحت با توجه به دنیای طبیعت حاصل شده و بالطبع عالم مقال آن نیز همین عالم است و تسری آن به عالم دیگر تبیین می‌طلبد. اما در سخنان ارسطو چنین تبیینی دیده نمی‌شود. به بیان دیگر می‌توان اعتقاد ارسطو به اوسیای مفارق را همگون با اعتقاد به مُثُل افلاطونی دانست که ارسطو به شدت با آن مقابله کرده است.

زوج مفهوم قوه و فعل نیز در امتداد قول به ماده و صورت و به همین نحو در معرض اشکال است؛ نسبت بین امر بالقوه و امر بالفعل دقیقاً روشن نیست. چگونه این دو امر متضاد در هم تنیده و در فرایند حرکت و دگرگونی ایفای نقش می‌کنند؟! چگونه ارسطو از این مسئله به عالم غیر طبیعی منتقل می‌شود و به عقول مفارق عاری از هرگونه قوه باور پیدا می‌کند؟ ارسطو به سبب این کاستی‌ها و ناهمگونی‌ها از نکوهش دیگران در امان نمانده است. در این باره می‌خوانیم: تفکیک صورت و ماده و بالفعل و بالقوه برای ارسطو دارویی است که برای معالجه همه زخم‌های نظام فلسفی او هر آن در دسترسش قرار دارد. این تفکیک‌ها نه تنها پرده‌ای است برای پوشاندن گسستگی‌های درونی نظام فلسفی او، بلکه در عین حال وسیله‌ای است که ارسطو از آن برای ارضای ولع خاص خود به سازش استفاده می‌کند. (گمپرتس، ص ۳، ۱۳۱۱-۱۳۱۰)

از دیگر مفاهیم راهبردی ارسطو، مفهوم غایت و علت غایی است؛ در نظر ارسطو، خود علت غایی است که به وسیله کشش و جاذبه حرکت می‌دهد. البته در این مقام نیز اشکالاتی به نظر می‌رسد؛ چگونه صورت کامل شیء طبیعی قبل از این که موجود گردد، سبب چنین کشش و جاذبه‌ای

می‌شود؟! دیگر این که چگونه می‌توان برای طبیعت قائل به غایت گردید؟ افزون بر آن، ارسطو در مواردی این معنای غایت را به حاشیه می‌راند و می‌گوید: طبیعت هیچ کار بیهوده و زائد و غیر ضروری نمی‌کند.» (ارسطو، ۱۹۹۱، در باره آسمان، ۲۷۱ الف ۳۳)، در مواردی هم فکر می‌کند که ممکن است فقط علیت مکانیکی در کار باشد. (ارسطو، ۱۹۹۱، پیدایش جانوران، ۷۷۸ الف ۱۶- ب ۱۹؛ ۷۸۹ ب ۱۹)

تحلیل نهایی و نتیجه‌گیری

چگونه باید ناهمگونی‌های هستی‌شناسی ارسطو را تعلیل کرد؟ آیا می‌توان راه حلی در رفع ناهمگونی‌ها ارائه کرد؟ در رمزگشایی این اشکالات و نارسایی‌ها برخی نظریه‌ها ارائه شده است؛ کسانی چون تسلا اندیشه ارسطو را به جد در معرض نقد می‌دانند و معتقدند که خود ارسطو نسبت به آن آگاه بوده است. (تسلا، ۱، ۳۳۵) گمپرتس، تصلب ارسطو در طبیعت‌شناسی همراه با دل‌بستگی درونی به نظریه مُثُل افلاطونی را سبب گسست در هستی‌شناسی وی دانسته است. (گمپرتس، ص ۱۲۹۸) ورنر یگر (ص ۲۲۸-۱۹۴) و لید (ص ۱۳۳-۱۱۱) این ناهمگونی‌ها را اقتضای طبیعی تحول فکری ارسطو در دوره‌های مختلف حیات و شکوفایی علمی وی دانسته‌اند و بر این اساس، نمی‌توان اندیشه ارسطو را ناهمگون دانست؛ زیرا با لحاظ کردن تحولات فکری او این گونه مسائل گشوده می‌شود. برتراند راسل (ص ۱۶۲) نیز مانند تسلا اشکال را متوجه اندیشه ارسطو نموده و آن را ناشی از روش فلسفه ورزی ارسطو در تلفیق افکار افلاطون و فهم متعارف دانسته است.

از نگاه این مقال التزام ارسطو به بهره‌گیری از آرای دیگران و ارج نهادن به آن را باید سبب مهمی برای این ناهمگونی‌ها دانست؛ بستر شکل‌گیری نظریات ارسطو را نظریات و اقوال پیشینیان تشکیل می‌دهد و او در ضمن سخنی چنین می‌گوید: «پس عادلانه است که ما نه تنها از کسانی که در عقاید با آنها شریکیم، بلکه همچنین از کسانی هم که نظریاتی بیشتر سطحی ابراز داشته‌اند، سپاسگزاری کنیم. زیرا ایشان هم در این باره سهمی داشته‌اند، و توانایی فکری ما را، از پیش، پرورش داده‌اند.» (ارسطو، ۱۳۷۹، ۹۹۳ ب ۱۵-۱۰) همچنین او در جایی دیگر می‌گوید: پس ما باید به سخنان صاحبان تجربه توجه کنیم. زیرا آنان با چشم تجربه به درستی می‌دیدند. (ارسطو، ۱۹۹۱، اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۴۳ ب ۱۴-۱۱)

تسلا در اشاره به این ویژگی ارسطو می‌گوید: همان گونه که افلاطون پیوند بی‌واسطه‌ای با سقراط دارد، نسبت ارسطو به افلاطون نیز این چنین است. اما ارسطو از فلسفه‌های قبل به طور گسترده

بهره جست. او بیش از هر یک از آموزگاران قبل از خود در نظریات و آثار گذشتگان کارآزموده و با آن آشنا بود، و توسط او روش مطلوبی پایه گذاری می‌شود که خود وی در گفته‌های آغازین تحقیقاتش با پیش کشیدن افکار پیشینیان، از آن سود جسته است. (تسلر، ۱۸۹۷، ص ۱۶۱)

در مجموع گسست مشهود در هستی‌شناسی ارسطو و ناهمگونی‌های آن را می‌توان ناشی از دو عامل مهم دانست؛ یکی از این دو که به آن اشاره شد التزام ارسطو در بهره‌گیری هر چه بیشتر از سخنان گذشتگان بوده است. او به سختی حاضر می‌شود که از آرا و افکار پیشگامان دست بکشد و معمولاً سطح یا سطوحی از حقیقت را در آنها می‌بیند. بر این اساس، ماده نخستین را از فیلسوفان طبیعی قبل از سقراط عاریه می‌گیرد و صورت را از افلاطون؛ انضمام این دو او را به اصل ماده و صورت رهنمون می‌گردد. عامل دوم به اهتمام ارسطو در توجه به جزئیات باز می‌گردد. گاتری در اشاره به این مطلب می‌گوید: «روش تجربی یا واقع‌گروی متعارف آن چیزی است که ارسطو را از افلاطون جدا متمایز می‌سازد و هنگامی بیشتر نمایان می‌شود که نظریه وی در باره ماده و صورت و تقدم هستی‌شناختی تک فرد و دیگر دشواری‌هایی را که وی بدین سبب با آن مواجه شده است منظور نماییم.» (گاتری، ص ۶، ۹۵)

این خصلت ارسطو مانع شده است که او بتواند صورت را بر تک فرد ترجیح دهد. بر این اساس، مفاهیم اصلی در ساختار وجودشناختی ارسطو در ابهام است و او از طریق چنین مفاهیمی به محرک نخستین و اوسیای مطلقاً بالفعل رهنمون می‌گردد. اما بیان نمی‌کند که چگونه می‌توان از صورت یا کمالی که نسبت به ماده و قوه و مقارن آن معنا پیدا می‌کند، به صورت یا کمال مستقل راه یافت؛ این اشکال با توجه به احتجاجات ارسطو در مقابله با نظریه مُثُل بیشتر نمایان می‌گردد.

منابع و مآخذ

۱. ابن رشد، محمد بن احمد، (۱۳۷۷)، *تفسیر مابعدالطبیعه*، تهران، انتشارات حکمت.
۲. ارسطو، (۱۳۷۹)، *متافیزیک*، برگردان از متن یونانی، شرف الدین خراسانی، چاپ دوم، تهران، انتشارات حکمت.
۳. بریه، امیل، *تاریخ فلسفه در دوره یونانی* (۱۳۵۲)، ترجمه، دکتر علیمراد داودی، انتشارات دانشگاه تهران.
۴. گمپرتس، تئودور، (۱۳۷۵)، *متفکران یونانی*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی.

۵. کاپلستون، (۱۳۶۲)، فردریک، تاریخ فلسفه، جلد اول، یونان و روم، قسمت دوم ارسطو، فلسفه بعد از ارسطویی، ترجمه سیدجلال الدین مجتبی، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
۶. مگی، بریان، (۱۳۷۷)، فلاسفه بزرگ: آشنایی با فلسفه غرب، بریان مگی، ترجمه عزت الله فولادوند، چاپ دوم، تهران: انتشارات خوارزمی.
۷. نوسبام، مارتا، (۱۳۷۴)، ارسطو؛ ترجمه عزت الله فولادوند؛ تهران، طرح نو.
۸. وال، ژان، (۱۳۷۰)، مابعدالطبیعه؛ ترجمه یحیی مهدوی؛ تهران: انتشارات خوارزمی.
9. Adorno, Theodor W., (2001), *Metaphysics: Concepts and Problems*, Translated by Edmund Jephcott, Stanford University Press.
10. Alexander of Aphrodisias, (1992), *On Aristotle's Metaphysics 2 & 3*, Translated by William Dooley, S. J., and Arthur Madigan, S. J., Cornell University Press.
11. Aquinas, St. Thomas, (1961), *Commentary on the Metaphysics*, translated by John P. Rowan, Chicago.
12. Aristotle, (1991), *The Complete Works, vols. I and II*, The Revised Oxford Translation; Edited by Jonathan Barnes, (1948), Princeton University Press.
13. Collingwood, R. G., *An Essay on Metaphysics*, Oxford, University Press .
14. Guthrie, W. K. C., (1981), *A History of Greek Philosophy*, vol. VI, Cambridge University Press .
15. Jaeger, Werner, (1968), *Aristotle: Fundamentals of the History of His Development*, translated by Richard Robinson, Oxford University Press
16. Lloyd, G. E. R., (1999), *Aristotle: the Growth and Structure of His Thought*, Cambridge University Press.
17. Ross, David, (2005), *Aristotle*, With an introduction by John L. Ackrill, Sixth Edition, London and New York, Routledge.
18. Russel, Bertrand, (1961), *The History of Western Philosophy*, London George Allen & Unwin Ltd Ruskin House Museum Street .
19. Sweet, William, (2004), *Approaches to Metaphysics*, St. Francis Xavier University, Nova Scotia, Canada.
20. Zeller, Eduard, (1881), *A History of Greek Philosophy*, From the earliest period to the time of Socrates, Translated by S. F. Alleyne, Vol. I. London, Longmans, Green and Co.
21. Zeller, Eduard, (1897), *Aristotle and the First Peripatetics*, vol. I, translated by B. F. C. Costelloe, M. A. and J. H. Murihead, M. A., New York: Longman.
22. Zeller, Eduard, (1908), *Outlines of the History of Greek Philosophy*, Translated by Sarah Frances Alleyne and Evelyn Abbott, New York, Henry Holt and Company .