

رویکرد الگومحور در فهم چیستی دو دستگاه متافیزیکی: افلاطون و ارسطو

دکتر مسعود امید^۱

چکیده

دستگاه‌های متافیزیکی، بخشی مهم و قابل توجه از مجموعه تاریخ فلسفه را به خود اختصاص داده‌اند. یک پرسش اساسی در مورد نظام‌های متافیزیکی کلاسیکی می‌تواند این باشد که آیا می‌توان الگو و مدل کلی و واحدی را برای ارائه محتوا و ابعاد آنها تنظیم و پیشنهاد کرد، به گونه‌ای که این دستگاه‌های متافیزیکی را در آن قالب به نمایش گذاشت؟ این نوشتار، نخست به دنبال پیشنهاد و توضیح الگویی واحد برای دستگاه‌های متافیزیکی است. الگوی مذکور مشتمل بر اجزای چندی است از قبیل: موضوع محوری، مفاهیم اساسی، تعاریف، اصول، چشم‌انداز کلی به واقعیات، توصیف مبدأ و جهان و انسان، همبستگی مباحث با موضوع و استدلال‌ها. و آنگاه در پی تنظیم بیان دو دستگاه مهم متافیزیکی افلاطونی و ارسطویی، در قالب مدل مذکور می‌باشد. به نظر می‌رسد که متافیزیک‌های کلاسیک از این طریق، ماهیت، محتوا و قالب خود را هرچه بهتر آشکار می‌سازند و بعلاوه از این راه، امکان تعلیم و آموزش و نیز مقایسه میان آنها با سهولت بیشتری انجام می‌پذیرد. کلید واژه‌ها: الگو محوری در متافیزیک، الگوی واحد پیشنهادی، الگوی متافیزیک افلاطونی، الگوی متافیزیک ارسطویی.

۱. استادیار گروه فلسفه دانشگاه تبریز، آدرس الکترونیکی: Masoud-omid 1345@ yahoo.com

مقدمه

بطور معمول و در اکثر موارد، رویکرد (approach) پژوهشگران در بیان چستی متافیزیک و ترسیم ماهیت آن، موضوع محور یا روش محور یا غایت محور و یا ترکیبی از این موارد، می‌باشد. اما می‌توان در کنار این رویکرد از رویکرد دیگری نیز برای آشکار سازی ابعاد و اضلاع متافیزیک سود برد. این رویکرد، رویکردی تک محور از قبیل موضوع محور یا روش محور و... نیست یا موارد معدودی را شامل نمی‌شود، بلکه چند محور است. این دیدگاه را می‌توان رویکرد الگو محور یا مدل محور نام نهاد. در این رویکرد براساس تمرکز بر دستگاه‌ها، نظام‌ها یا مجموعه‌های متافیزیکی و با لحاظ مولفه‌های صوری، محتوایی، روشی و... آنها، الگو و مدلی چندضلعی و چند بخشی ترتیب داده می‌شود و آنگاه از این طریق به تحقیق در آنها و توضیح آنها پرداخته می‌شود. با نظاره متافیزیک‌ها در این چشم انداز و ترسیم آنها براساس این مدل، چستی آنها، در این حد، خود را نشان خواهد داد. این الگو هم معرفت زاست و هم کارآمد. جنبه معرفت زایی آن مربوط به آشکار ساختن ماهیت متافیزیک‌هاست و جنبه کارآمدی آن مربوط به تسهیل آموزش و انتقال محتوا و مفاد متافیزیک به مخاطبان است. حتی از این طریق می‌توان بر سهولت مقایسه متافیزیک‌ها نیز افزود.

براین اساس، برای بیان چستی متافیزیک‌ها و نیز جهت تعلیم و مقایسه آنها، می‌توان الگو و مدلی کلی و واحد را در نظر گرفت و تا حد امکان در به نمایش گذاشتن ماهیت و محتوای دستگاه‌های متافیزیکی از آن سود برد. این الگو با تکیه و تمرکز بر مولفه‌های اساسی دستگاه‌های متافیزیکی شکل می‌گیرد. الگو و مدل مورد نظر در واقع مجموعه‌ای از اجزا را در خود گنجانده است.

لازم به ذکر است که این الگو در کل مدلی عقلی است و نه شهودی. به بیان دیگر



مولفه‌ها و اجزای آن از محتوای فلسفی و نه عرفانی و سمت و سوی عقلی و نه شهودی برخوردارند. بر این اساس با عقل فلسفی قابل درک و شناخت است.

مجموعه عناصر و مولفه‌هایی که اجزای الگوی مذکور را تشکیل می‌دهند تا بتوان از آن طریق به کشف چیستی و نیز محتوای متافیزیک‌ها نایل آمد، از این قرار است:

۱- موضوع یا موضوعات محوری و بنیادی

۲- مفاهیم اساسی

۳- تعاریف‌ها

۴- اصول و قواعد اصلی و فرعی

۵- چشم‌انداز کلی در مورد واقعیات و هستی

۶- نظریاتی در مورد مبدا (خدا)، جهان و انسان

۷- همبستگی مباحث با موضوع محوری

۸- استدلال‌ها و دلایل

در توضیح مختصر موارد فوق می‌توان چنین گفت:

۱- موضوع انتزاعی (مشاهده ناپذیر) محوری (یا موضوعات انتزاعی و نظری): هر دستگاه متافیزیکی دارای یک یا چند موضوع انتزاعی محوری و مورد تاکید است که نقش اساسی و مهمی را در آن دستگاه بازی می‌کند. مانند موضوع یا مفهوم مثل نزد افلاطون، صورت نزد ارسطو، نور نزد سهروردی، جوهر نزد اسپینوزا، وجود نزد ملاصدرا و ...

۲- مفاهیم انتزاعی پایه و اساسی: متافیزیک‌ها از مفاهیم اساسی چندی در نظام خود سود جویند مانند مفاهیم: قوه، فعل، جوهر، عرض، ثابت، متغیر، مبدا، کمال، نقص، شباهت، رابطه، ضرورت، پویش، دیالکتیک، نوع، زمان و ...

۳- تعاریف: هر متافیزیکی تعاریف خاصی را از موضوع محوری و مفاهیم اساسی ویژه خود ارائه می‌دهد. برای مثال: مبدا نخستین، نقطه‌ای است که شی یا از آن نقطه هست، یا از آن نقطه به وجود می‌آید یا از آن نقطه شناخته می‌شود. علت، نخستین مبدا



حرکت یا سکون است. طبیعت، ماهیت اشیایی است که در درون خود یک مبدا حرکت دارند. زمان، تکثر عددی حرکت است. نفس الامر، واقعیتی ورای دو قطب ذهنی و عینی است.

۴- اصول و قواعد اصلی و فرعی عقلی: اصولی عقلانی که تمام یا اکثر موجودات را شامل می‌شوند مانند: هر حادثی نیازمند علت است. هر شیء طبیعی از ماده و صورت تشکیل شده است. اصل دیالکتیک بر تمام هستی حاکم است. دو امر متضاد نمی‌توانند در شیء واحد جمع شوند.

۵- چشم‌انداز کلی در مورد مجموعه موجودات: متافیزیک عهده‌دار بیان و توضیح واقعیت در حالت کلی آن است. در واقع بدنبال آن است تا تصویری کلی از واقعیت ارائه دهد. در موضعی قرار می‌گیرد تا موجودات را در حالت مجموعه‌ای و کل به نظاره نشیند و آنرا توصیف کند، برای نمونه این بیان که «واقعیات دارای مراتب هستند و از دو مرتبه کلی ثابت و متغیر تشکیل شده‌اند و بر آنها اصل ازلیت و ابدیت حکومت می‌کند و...»، نوعی نگاه کل‌نگر متافیزیکی به واقعیات است.

۶- نظریه کلی در مورد مبدا (خدا)، جهان و انسان: نظریه‌پردازی در مورد موضوعاتی مانند خدا، جهان و انسان از دیگر ویژگی‌های دستگاه‌های متافیزیکی است. ۷- می‌توان از پیوستگی مباحث متعدد متافیزیک با موضوع محوری آن سخن گفت. چنین نقش آفرینی و حضور موضوع در ابواب و اضلاع مختلف را حداقل در برخی از دستگاه‌های متافیزیکی می‌توان به نظاره نشست.

۸- استدلال‌ها و دلیل‌ها: استدلال و دلیل آوری در مورد برخی اصول، چشم‌انداز کلی و موضوعات خدا، جهان و انسان از دیگر ویژگی‌هاست. مانند اینکه: جهان متغیر است و هر متغیری زمانمند است پس جهان زمانمند است.

پس از بیان مفاد کلی الگوی مورد نظر حال در اینجا نظر بر این است تا این مدل را در مورد دو متافیزیک مهم و اولیه در تاریخ فلسفه که الهام بخش متافیزیک‌های بعدی نیز به شمار می‌آیند، به کار بریم، یعنی متافیزیک افلاطون و ارسطو.

افلاطون (Plato-5 ق.م)

موضوع محوری

موضوع و مفهوم محوری و بنیادی در متافیزیک افلاطون همان «مثال یا مثل» (Idea/Ideas) است. مثال را می‌توان چنین در نظر گرفت که مثال عبارت از مرجع و منبع مشترک و واحدی است معطوف به مجموعه‌ای از اشیای محسوس که از حیث هستی شناختی و معرفت شناختی متفاوت، متمایز و مستقل از آن مجموعه است. مجموعه این مثال‌ها، مراجع و منابع، عالم خاصی را به نام مثل تشکیل می‌دهند. برای نمونه وقتی که می‌گوییم: الف انسان است، ب انسان است، ج انسان است و ...، مجموعه‌ای از الف و ب و ج و ... تشکیل شده است که ذیل عنوان انسان قرار می‌گیرند و با آن عنوان نامیده می‌شوند. این عنوان در حکم مثال آن مجموعه بوده و در عین حال که حاضر، همراه و با این مجموعه است ولی میان آن دو، تمایز و تفاوت هستی شناختی و معرفت شناختی برقرار است. پس عنوان انسانیت اساساً از استقلال برخوردار است. همان بودن یا همانستی یا هویت یک چیز (Identity) مربوط به مثال آن است. الف بودن الف، ب بودن ب، ج بودن ج و ... مربوط به انسانیت آنهاست که آنها بصورت مثالی واقعیت دارد.

مفاهیم اساسی

برخی از مفاهیم اساسی متافیزیک افلاطونی عبارتند از: واحد، کثیر، موجود، تناسب، ثابت، متغیر، کل، جزء، شباهت، بی‌شباهتی، خیراعلی، صانع، زیبایی، دیالکتیک، بهره‌مندی، ضرورت و ...

تعریف‌ها

پاره‌ای از تعریف‌های مفاهیم متافیزیک افلاطونی از این قبیلند:

ایده و مثال: چیزی است که در عین حال که در چیزهای متعدد وجود دارد با این همه، وحدت خود را حفظ می‌کند و همیشه و همه جا همان است که هست. (افلاطون

ج ۳ (پارمنیدس)، ۱۳۸۰، ص ۱۵۴۹) دیالکتیک: کسی که در راه دیالکتیک گام بردارد، از حواس [مگر به عنوان مقدمات] یاری نمی‌جوید بلکه تنها از طریق فعالیت و تعمق عقلی و با تکیه بر مقدمات پایه و استوار و یاری جستن از مفهوم‌های مجرد، به هستی حقیقی هر چیزی راه می‌یابد. (همان، ج ۲ (جمهوری)، ص ۱۰۸۱، ۱۰۷۹) ضرورت: علت سرگردان و بی‌هدف و منظور در جهان است. (همان ج ۳ (تیمائوس)، ص ۱۷۴۵)

ابدیت: آنچه علی‌الدوام (در گذشته و حال و آینده) در حالت وحدت و سکون است. (همان، ص ۱۷۳۲) سرمدی: آنچه که هست نه آنکه بوده و خواهد بود. (همان) زمان: تصویر متداوم و پیوسته ابدیت بر طبق کثرت عدد که در حال حرکت است. (= تصویری از ابدیت که دارای تعدد، سیلان و پیوستگی است). (همان) صانع: (دمیورژ / دمیورگوس): فاعلی که آنچه را در پذیرنده (مکان)، در بی‌نظمی و در حرکت نامنظم بود برگرفت و به نظم درآورد و دنیای مادی را بر طبق نمونه ازلی و ابدی و ایدئال (مثال) شکل داد و آنرا به صورت یک موجود زنده دارای نفس و عقل ساخت. (همان، ص ۱۷۷۲، کاپلستون، ۱۳۸۰، ص ۲۸۳)

اصول

اصولی چند از متافیزیک افلاطونی

چیزهای کثیری که (اشتراک و) نام واحدی دارند، دارای ایده واحد هستند. (همان ج ۲ (جمهوری)، ص ۱۱۶۷) آنچه به ناقص شبیه است نمی‌تواند زیبا باشد. (همان ج ۳ (تیمائوس)، ص ۱۷۲۶) در ایجاد جهان، خرد و ضرورت (اشیای بی‌هدف) هر دو دخیل اند. (همان، ص ۱۷۴۵) جهان، بالضروره تصویری است از چیزی. (همان، ص ۱۷۲۴) جهان ازلی و ابدی است و دچار پیری و بیماری نمی‌شود. (همان، ص ۱۷۲۸)

چشم‌انداز کلی یا دیدگاه‌های کل نگرانه به واقعیت



در مورد چشم‌انداز کلی متافیزیک افلاطونی باید گفت که واقعیات از نظر وی در عین حال که متکثر و متعددند ولی اصل تناسب، هماهنگی و نظم بر آنها حاکم است و همین وجه است که مبنای وحدت واقعیات بوده و نوعی یگانگی را در کل واقعیات به نمایش می‌گذارد. کل هستی تحت تاثیر الگوها و مثال‌های خاصی است که همان عالم مثل است و با ویژگی‌های خاصی که ناشی از مثل است، شکل گرفته است. الگوی اصلی در عالم همانا مثل است. یکی از اصول کلی حاکم بر واقعیات مادون مثل، وجود نمونه و مثال برای تمام آن‌هاست. بطور کلی هستی به دو مرتبه وجود و لاوجود تقسیم می‌شود. مرتبه نخست دارای ثبات است و مرتبه دوم در حال شدن و تغییر است. بطور مشخص هستی دارای پنج مرتبه است که عبارتند از: ۱- خیراعلی ۲- مثل ۳- صور ریاضی ۴- محسوسات ۵- تصاویر و سایه‌ها.

خیراعلی در عالی‌ترین مرتبه هستی قرار گرفته است. مثل سلسله‌ای از ذوات عینی است که به بیانی متعلق مفاهیم کلی هستند. این صور دارای هستی‌های متعالی‌اند. عالم مثل واقعیتهای مستقل و مفارق از دیگر واقعیات مادون خود دارد. آنها قائم به ذات و غیرجسمانی و منبع و منشا تمام موجودات مادون خود هستند.

صور ریاضی یا واسطه موجودات ریاضی و ذوات صوری ریاضی هستند که میان مثل و اشیای محسوس قرار گرفته‌اند. این صور در وضع واسطه هستند. با اشیای محسوس در این جهت اختلاف دارند که ازلی و ابدی و تغییر ناپذیرند و با صور و مثل از این لحاظ متفاوتند که هر یک از مثل و صور مثلی در هر مورد یگانه است ولی صور ریاضی بسیارند. مثلاً مثلث در عالم مثل، یگانه است ولی در عالم واسطه بسیار است. جهت مشترک این دو عالم این است که در هر دو کثرت وجود دارد و هر دو ازلی و ابدی و تغییر ناپذیرند. اشیای محسوس اشیایی هستند که از طریق حواس درک می‌شوند، اعم از جاندار و بی‌جان. تصاویر و سایه، عکس‌ها و سایه‌های اشیای محسوس هستند. سایه‌ها، انعکاس‌های اشیا در آب و در اجسام سخت و صاف و شفاف، از این قبیل‌اند. از نظر افلاطون هستی در کل خود ازلی و ابدی است. (ارسطو (آلفای بزرگ)،

مبدا، جهان و انسان

در مبداءشناسی با دو دسته از اوصاف برای مبدا مواجه می‌شویم: از طرفی بامبدا به عنوان منشأ خیر و خوبی نسبت به عالم مواجه هستیم که در کل در ذیل مفهوم «خیراعلی» قرار می‌گیرد و از طرف دیگر با اوصاف سازندگی و فعالیت در جهان طبیعت و نظم بخشی به آن روبرو هستیم، که در مجموع در ذیل مفهوم «صانع» (دمیورژ demiurge) قرار می‌گیرد. به نظر می‌رسد که این دو دسته از اوصاف، ویژگی‌های یک موجود واحد ولی با جهات مختلف است. گویی مبدا از دو جنبه: نامتعیین، لابلشروط و تماشاگر و جنبه متعین، بشرط شی و بازیگر برخوردار است. مبدا از دو حیثیت خیریت و صنع برخوردار است. صنع به معنای «خلق از عدم» یا «صدور» نیست بلکه به معنای وحدت بخشی، نظم آفرینی و برقراری تناسب میان عوالم مادون با مافوق (= مثل) است. مبدا افلاطونی واحد است، دارای تعالی، تشخیص و هویت ویژه است (خودش، خودش است). اما لزوماً دارای تعیین به معنای موجودی در عرض و کنار دیگر موجودات نیست چون او فوق موجودات تلقی می‌شود و این برتری، هستی‌شناختی است. (افلاطون ج ۳ (تیمائوس)، ص ۱۷۳۹ و کاپلستون، ص ۲۲۲، ۲۲۰، ۸-۲۰۶، ۲۰۰ و استیس، ۱۳۸۵، ص ۱۹۵ و اکرمی، ۱۳۸۰، ص ۱۹۹-۱۹۱) رابطه نظریه مثل با مبدا چیست؟ نظریه مثل، خود مستلزم وجود نقطه‌ای برتر و متعالی از آن است که اضلاع هرم مثل در آن نقطه به هم می‌رسند و این همان مبدا خیر است. به بیان دیگر این نظریه پله‌ای است و مقدمه‌ای است برای درک، شناخت و اثبات مبدا. یعنی نظریه مثل واسطه اثبات مبدا است. (استیس، ص ۱۹۰) از طرف دیگر مثل، الگو و نمونه‌ای است که مبدا براساس آن جهان طبیعت را شکل داده و منظم کرده است: «[مبدا] در ایجاد جهان آنچه را که سرمدی است، سرمشق قرار داده است». (افلاطون ج ۳ (تیمائوس)، ۱۷۲۴)

جهان از دیدگاه افلاطون روگرفتی از مثل است و از این طریق پیوندی محکم با

عالم مثل دارد. جهان از عدم خلق نشده است و محصول صدور از مبدا هم نیست بلکه نظم و وحدت در خور واقعیات سرمدی را یافته است. شکل‌گیری و نظم یافتن عالم براساس مثل ناشی از جریان ضروری و قطعی هستی است. جریان هستی شناختی و قانون سازندگی در هستی از مبدا خیر آغاز می‌شود و با مبنا قرار گرفتن مثل، در مرتبه طبیعت تجسم می‌یابد. این جریان در بطن خود مستلزم مفهوم نیاز مبدا به مثل نیست بلکه اصل لایتخلف جریان واقعیات و امور است. علل دخیل در جهان بر سه قسم است: خدایی، ضروری (اتفاقی) و فرعی. جهان در نهایت محصول مبدا، مثل و پذیرنده (مکان) است. جهان عالم لاوجود و تغییر است. جهان در حالت نامنظم (خائوس chaos) از ازل واقعیت داشته است و آنگاه به صورت منظم (کاسموس cosmos) درآمده است. زمان جهانی به همراه جهان متولد شده است. جهان، واحد، خوبسند، تباهی‌ناپذیر و زیاست و شکل کلی آن کروی است. جهان دارای روح و خرد است و بیرون از آن جهان دیگری همانند آن نیست. (همان، ۱۷۷۱، ۹-۱۷۴۶، ۴-۱۷۴۳، ۱۷۳۳، ۱۷۲۸-۱۷۲۴) عناصر اولیه و اجسام از ماهیت ریاضی برخوردارند و اجسام مختلف محصول ترکیبات متفاوت ریاضی در آنهاست. (همان، ۱۷۵۴، ۱۷۵۲)

در انسان‌شناسی افلاطون، بنابه نظریه مثل، اصل انسانیت در بطن و متن طبیعت وجود تمام عیار و تجسم تام ندارد، بدین معنا که در عین حال که حضور دارد ولی مفارق هم هست. منشا انسانیت مثل است نه افراد دم دستی. در این حالت نوعی فاصله و غیبت میان افراد انسانی و انسانیت ملاحظه می‌شود. افراد انسانی از انسانیت بهره‌مند هستند و گویی تنها سایه انسانیت بر سر آنهاست. انسان افلاطونی واقعیتی مرکب است از تن و روان. روان انسانی پیش از بدن موجود است و در مثل از نوعی حیات برخوردار است. نفس انسانی به عنوان واقعیتی متمایز از بدن و مجرد و به عنوان مهم‌ترین عنصر وجود آدمی از سه بخش تشکیل می‌شود که عبارتند از عقل، اراده و امیال یا شهوات. پیوند روان و تن نزد افلاطون مانند رابطه مرغ و قفس یا ناخدا و کشتی یا راننده و گاری (یا ماشین) است. نظریه فطرت (innatism) این فیلسوف نیز از این قرار است که انسان از

یک سلسله دانایی‌های و معلومات (تصوری و تصدیقی) فطری و غیراکتسابی که منظوی در نفس او هستند، برخوردار است. نفس پس از مرگ - حداقل جز عقلائی آن - باقی است. (همان ج ۲ (جمهوری)، ص ۱۱۴۷ و ج ۱ (منون)، ص ۳۷۴-۳۷۰ و استیس، ص ۱۹۶ و کاپلستون ج ۱، ص ۲۴۲)

نگاهی به پیوستگی مباحث فلسفی با موضوع محوری

تمام مباحث اصلی فلسفه افلاطونی به نوعی با نظریه مثل دارای ارتباط و پیوستگی هستند. در مباحث پیشین شاهد این پیوستگی در مورد مبدا، جهان و انسان بودیم. مباحث دیگری نیز در نزد افلاطون وجود دارد که همانند موضوعات سابق در ارتباط با نظریه مثل تفسیر و فهم می‌شوند و با آن دارای پیوستگی بنیادی هستند. در اینجا این موضوعات را اساساً با توجه به ارتباط آنها با موضوع محوری افلاطونی یعنی نظریه مثل به نظاره می‌نشینیم.

در بحث شناخت و معرفت اساساً «محسوسات موضوع علم به معنی حقیقی نیستند». (افلاطون ج ۲ (جمهوری)، ص ۱۰۷۵) و «شناسایی از ادراک حسی حاصل نمی‌شود» (همان ج ۳ (تئای تتوس، ص ۱۳۴۰) از اینرو شناسایی تنها از منبع مثل ممکن می‌باشد. از طرف دیگر افلاطون نفس را موطن آگاهی‌های مثلی می‌داند: «روح ... در آن جهان بسی چیزها و حتی می‌توان گفت همه چیز را می‌بیند و می‌شناسد» (همان ج ۱ (منون)، ص ۳۶۵) «شناسایی باید پیش از آنکه از مادر بزاییم در ما باشد ... شناسایی را پیش از تولد داشته و با آن به دنیا آمده‌ایم» (همان (فایدون)، ص ۴۷۵) و اینکه دانایی همانا یادآوری آگاهی مثلی است: «آموختن جز به یاد آوردن نیست»، «اگر آن شناسایی‌ها را پیش از تولد داشته و هنگام تولد فراموش کرده باشیم و سپس در زندگی بر اثر به کار انداختن حواس و درک اشیا دوباره به دست آوریم، آیا این دوباره به دست آوردن شناسایی همان نیست که «آموختن» می‌نامیم؟ در نتیجه، آیا آموختن به یاد آوردن شناسایی‌هایی نیست که پیش‌تر داشته‌ایم»؟ (همان، ص ۴۷۶-۴۷۵، ۴۷۱) مراحل



شناسایی نیز در افلاطون در نهایت به شناسایی مثلی منتهی می‌شود. مراحل ادراک از این قرار است، ادراک: ۱- واژه ۲- تعریف [شرح لفظ] ۳- صورت حسی یا شکل و ... ۴- صورت عقلی و فکری ۵- صورت مثالی. (همان ج ۳ (نامه ۷)، ص ۵-۴۸۶۴))

در مورد مساله اخلاق و ارتباط آن با مثل می‌توان گفت که مهمترین مثال‌ها در تفکر افلاطونی مثال خیر و عدالت است. به علاوه فضیلت عالی‌ترین جزء نفس انسانی یعنی عقل، همانا حکمت است که درک مثل را در ضمن دارد. هماهنگی کامل اراده و امیال نفس با عقل هنگامی رخ خواهد داد که عقل به درک مثل نایل آید و اوج گیرد. فضیلت آن است که شخص «بر خود مسلط باشد و در درون خود نظمی زیبا برقرار کند و با خود دوست و سازگار گردد ... فضیلت، تندرستی و زیبایی و توانایی روح است» (همان ج ۲ (جمهوری)، ص ۹۶۹، ۹۶۷) و این فضیلت جز با درک مثل حاصل نتواند شد. اساساً در نظر افلاطون «زندگی از روی دانش، زندگی نیکویی خواهد بود و مایه نیک‌بختی ما خواهد گردید» (همان ج ۱ (خارمیدس)، ص ۲۱۸) و دانش اصلی همان دانش مثلی است.

در مورد سیاست باید گفت که افلاطون به حکومت اشرافی یا نخبه‌گرایان (اریستوکراسی) یا حاکمیت فیلسوفان باور دارد چرا که این افراد به عالی‌ترین مرحله دانش یعنی درک مثل نایل آمده‌اند و از اینرو بهتر می‌توانند جامعه را اداره کنند: «فیلسوف، عالی‌ترین ثمره تعلیم و تربیتی خواهد بود که کشور به بار آورده است: او و تنها او می‌تواند به اصطلاح طرح واقعی مدینه فاضله را ترسیم و آن طرح را تکمیل کند، زیرا با عالم صور و مثل آشنایی دارد و می‌تواند آنها را در تشکیل شهر واقعی سرمشق خود قرار دهد». (کاپلستون، ۱۳۸۰، ص ۲۶۶ و افلاطون ج ۲ (جمهوری)، ص ۱۰۶۲)

هنر از نظر افلاطون تقلیدی از امر تقلیدی است. اشیای عالم تقلید از مثل‌اند و هنر با استفاده از این اشیا و با مبنا قرار دادن آنها شکل می‌گیرد پس تقلید تقلید است: «نقاشی ... تقلید ظاهر و نمود است ... شاعر با کلمه‌ها و جمله‌ها نقشی از ظواهر فن‌ها و هنرها



می‌سازد». (افلاطون، همان) اگر هنر را- حداقل در برخی هنرها- انعکاس زیبایی بدانیم، آن نیز محصول مثل است چرا که «زیبایی‌های زمینی اشباح و سایه‌های زیبایی راستین اند». (همان ج ۱ (مهمانی)، ص ۴۳۷) در نهایت بیان این نکته خالی از فایده نیست که به نظر می‌رسد در نظر افلاطون فلسفه و فلسفیدن بهترین بستر برای آشکار شدن مثل است و پس از آن هنر قرار می‌گیرد. اما اسطوره از این ویژگی برکنار است چرا که افلاطون در این مورد حتی اصطلاح تقلید تقلید را هم بکار نمی‌برد. اما در اینجا جای یک پرسش باقی است و آن اینکه اگر زبان اسطوره‌ای و تمثیلی و شعری ما را به مثل نمی‌رساند چرا افلاطون در آثار اولیه خود آن را بکار می‌برد؟ آیا این دلیل آن نیست که اسطوره‌ها هم تا حدی توان آشکارسازی مثل را دارند؟ «افلاطون در آثار اولیه خود اندیشه‌هایی پیشنهاد و عرضه می‌کند و گویی با احتیاط راه می‌جوید و گاهی به افکار نیم بند خود زبان شعری و اساطیری می‌پوشاند، لیکن وقتی در محاورات بعدی به بحث علمی تر و عمیق تر درباره نظریه‌های شناخت‌شناسی و هستی‌شناسی خود می‌پردازد، دیگر به زبان کاهنه سخن نمی‌گوید یا تمثیلات و کنایات شعری به کار نمی‌برد». (کاپلستون، همان، ص ۲۳۰) با توجه به نظر افلاطون در مورد سیاست، می‌توان آنرا نیز زمینه‌ای دیگر برای به ظهور رسیدن و آشکار شدن مثل دانست.

برخی از استدلال‌ها

- مثل: ۱- ما علاوه بر افراد، به مفهوم و عنوان مشترکی میان آنها آگاهیم، مانند انسانیت، سنگ بودن و ...
- ۲- این عناوین مشترک دارای ویژگی‌هایی هستند که آنها را نمی‌توان در افراد محسوس و جزئی و بنابراین عالم طبیعت یافت از قبیل: وحدت، ثبات، فناپذیری، اشتراک، وضوح، افزایش و کاهش ناپذیری. پس این عناوین بصورت ذواتی متمایز و متفاوت از اشیای محسوس در موطن خاص خود وجود دارند که همان عالم مثل است. (همان، ص ۲۰۳، ۲۰۱، ۱۹۸، ۱۹۳ و افلاطون ج ۳ (پارمنیدس)، ص ۱۵۵۶)

مبدا: ۱- ما علاوه بر درک مثل، به عنوان‌های مشترکی از قبیل کمال، جوهریت و خیریت در میان آنها آگاهیم.

۲- این عناوین مشترک را نمی‌توان عیناً در عرض خود مثل یافت. اوصافی مانند کمال، جوهریت و خیریت را همه مثال‌ها دارند. پس مثالی وجود دارد که دارای این اوصاف بوده و متمایز و مستقل از مثل و در ورای آنها وجود دارد و آن همان مبدا است. (استیس، همان، ص ۱۹۲، ۱۹۰)

کامل بودن جهان: ۱- جهان براساس الگویی کامل و سرمدی شکل گرفته و محصول آن است.

۲- هر آنچه محصول یک الگوی کامل و سرمدی باشد، کامل است. پس جهان کامل است. (افلاطون ج ۳ (تیمائوس)، ص ۱۷۲۴)

زیبایی و عدم تباهی جهان، کرویت و حرکت دوری جهان (همان، ۱۷۲۹-۱۷۲۴ واکرمی، همان، ص ۹۴) تمایز نفس از بدن (کاپلستون، همان، ص ۲۴۰) تجرد نفس (ملکیان ج ۱، ۱۳۷۹، ص ۲۳۴) نفس موطن آگاهی‌های فطری و مادرزادی (افلاطون ج ۱ (منون)، ص ۳۶۴-۳۶۵ و فایدون، ص ۴۷۵ و ارسطو، ۱۳۶۹، ص ۲۵، ۱۷) ماهیت هنر: (افلاطون ج ۲ (جمهوری)، ص ۱۱۷۱-۱۱۶۸) ارسطو (Aristotle 322-384 ق.م)

موضوع محوری و برخی از مفاهیم اساسی

ارسطو موضوع محوری متافیزیک خود را با مفهوم موجود یا وجود آغاز می‌کند و در تحلیل آن اصلی‌ترین و بنیادی‌ترین معنای آن را در مفهوم جوهر می‌یابد و با تامل در مفهوم جوهر معنای آنرا در فرد جزیی و مشخص (= این فرد و چیز خاص، آنچه بتوان آن را با انگشت نشان داد) و آنچه که فرد و چیز را همان فرد و چیز می‌کند و به چیز دیگر تعلق ندارد، می‌یابد و در ادامه، این معنا را در مفهوم «صورت» (ایدوس form, eidos) متمرکز می‌سازد و نهایی‌ترین و اساسی‌ترین و محوری‌ترین مفهوم قابل

بررسی را صورت می‌انگارد. از نظر وی «صورت، واقعیت و ذات هر شی و جوهر نخستین آن است». (ارسطو، ۱۳۸۵، زتا ۱۰۳۲ و وایت، ۱۳۸۳، ص ۵۶-۵۳) اینکه می‌گوییم یک چیز، معین و یک فرد هست و همان شی است و همان است که هست، در سایه صورت آن فرد خاص است. (نوسبام، ۱۳۷۴، ۶۶-۶۵)

در عین حال که در نزد ارسطو نوعی دوگانگی در معنای جوهر (یعنی دو معنای نوعی و جنسی و معنای جزئی و شخصی) و دوگانگی در تحلیل هویت فرد و چیز خاص (یعنی دوگانگی ترکیب از ماده و صورت) وجود دارد، ولی در نهایت تمرکز و گرایش ارسطو اولاً به طرف آغازیدن بحث جوهر از فرد جزئی و ثانیاً اصالت دادن به صورت در هویت فرد خاص است. در مجموع می‌توان گفت که بحث فلسفی از فرد جزئی آغاز می‌شود اما پس از آن در ذیل مفهوم صورت و جوهر ادامه می‌یابد و از این چشم انداز مورد تامل قرار می‌گیرد. به همین معناست که در فلسفه ارسطو می‌توان از اصالت صورت سخن گفت. (ارسطو، همان، دلتا ۱۰۱۷ و قوام صفری، ۱۳۸۲، ص ۴۶-۴۷ و ژان وال، ۱۳۷۵، ۷۶-۷۷) مفهوم صورت نقطه تلاقی و جمع مفاهیم موجود، جوهر، ماهیت و ذات، طبیعت، تشخیص، تفرد و تعیین شی و وحدت است. (ارسطو، همان، ص ۳۱۳-۵، ۲۷۱-۳، ۱۷۵، ۱۶۸، ۱۶۷ و قوام صفری، همان، ص ۴۸-۵۲ و ژان وال، همان، ص ۷۶) از نظر ارسطو فلاسفه پیش از وی هیچکدام متوجه نظریه صورت نشده‌اند و تنها افلاطون است که با طرح نظریه مثال به این نظریه نزدیک شده است و در واقع بدنبال تعیین و توضیح چنین نظریه‌ای بوده‌است. بر این اساس می‌توان پذیرفت که ارسطو نظریه صورت خود را به نوعی بدیل نظریه مثل افلاطون می‌داند. بنابراین باید نتیجه گرفت که همانطور که نظریه ایده‌ها برای افلاطون محوریت داشت، نظریه صورت نیز برای ارسطو محوریت دارد: «هیچ فیلسوفی درباره ماهیت و صورت یعنی جوهر سخن روشنی نگفته است. اما کسانی که [افلاطون] به وجود ایده‌ها قایلند اشاره ای به این موضوع دارند زیرا اینان ایده‌ها را برای اشیای محسوس - و واحد را برای ایده‌ها - نه ماده می‌دانند و نه منبع حرکت (بلکه آنها را بیشتر علت بی حرکتی و باقی ماندن

در حال سکون تلقی می‌کنند) ولی معتقدند که ایده‌ها ماهیت همه اشیا دیگرند و واحد ماهیت ایده‌هاست». (ارسطو، همان، آلفای بزرگ ۹۸۸) به طور کلی در توصیف صورت می‌توان این چنین بیان داشت: صورت مرجع و بنیاد ماهیت، این همانی و هستی هر شی است. در مورد اشیا جسمانی و محسوس از حیث هستی‌شناختی و معرفت‌شناسی متفاوت از آنهاست ولی متمایز و مستقل از آنها نیست. برای مثال الف بودن الف همان صورت داشتن الف است (مثلاً صورت انسانیت برای الف یا این چیز) و این صورت در الف و این چیز، حاضر در خود این چیز است نه صرفاً همراه این. ولی دوگانگی ملحوظ، به تفاوت است نه تمایز و استقلال. (راس، ۱۳۷۷، ص ۲۶۰، ۲۴۶) خاستگاه ماهیت، هستی، جوهریت، این همانی، وحدت و اشتراک با دیگر افراد خاص همانا همین صورت است. صورت هویتی بنیادی‌تر از هویت حسی و هویت ریاضی در اشیا دارد. در مورد اثبات یا وجه پذیرش صورت، باید بحث را براساس این پرسش بنیادی آغاز کرد که: چه چیزی یک واقعیت را همان واقعیت می‌کند یا چه چیزی الف را الف می‌کند، مثلاً انسان را انسان، درخت را درخت و... می‌کند؟ مبنا و ساختار بنیادی، در همان چیز بودن یک چیز چیست؟ قطعاً باید مبنایی وجود داشته باشد. این مبنا همان «صورت» یک چیز است. (همان، ص ۲۶۷، ۲۶۴)

برخی از مفاهیم اساسی متافیزیک ارسطویی عبارتند از: موجود، جوهر، صورت، ماده، مبدا، علت، عنصر، ضروری، واحد، طبیعت، قوه، فعل، مقدم، مؤخر، جزء، کل، مقولات، واحد، کثیر، حرکت، نامتناهی، متناهی، محرک اول، خیر، غیرمادی، اضداد و...

تعریف‌ها

تعریف پاره‌ای از مفاهیم اساسی در متافیزیک ارسطویی:

موجود: «عدد معانی موجود برابر با عدد مقوله‌هاست ... موجود در هر مورد معنایی دارد که پاسخگوی هر یک از مقوله‌هاست». (ارسطو، همان، دلتا ۱۸۵) جوهر: «اصطلاح

جوهر به دو معنی به کار می‌رود: یکی موضوع نهایی که به هیچ چیز دیگر حمل نمی‌شود، دیگری چیزی که در عین حال که «این چیز» است جدایی‌پذیر نیز می‌باشد مانند شکل یا صورت هر شیء. (همان، ۱۸۸) علت (به معنای عام) یا مبدا: «هر علتی مبدا است و مبدا نخستین نقطه‌ای است که شیء یا از آن نقطه هست، یا از آن نقطه به وجود می‌آید یا از آن نقطه شناخته می‌شود»، علت به معنای این از آنی هم هست: «علت به این معنی است که این اشیا از آنها به وجود آمده‌اند»، معنای دیگر آن اثربخشی است، بالقوه یا بالفعل. (همان، ص ۱۶۹، ۱۶۸، ۱۶۶ و سماع طبیعی، ص ۶۸) ماده: نخستین موضوعی است که هر شیء مطلقاً از آن به وجود می‌آید و خود موضوع در شیء که به وجود آمده است باقی می‌ماند. ماده جوهری است که بر حسب صفت لا وجود است و استعداد قبول صورت را داشته و خواهان آن است. (همان (سماع طبیعی)، ۱۹۲) شدن: واسطه‌ای میان بودن و نبودن است. (همان (مابعدالطبیعه)، ۷۶) طبیعت: طبیعت به معنی نخستین و دقیق، ماهیت‌اشیایی است که در درون خود یک مبدا حرکت دارند. (همان، ۱۷۵) حرکت: عبارت است از فعلیت آنچه بالقوه است در زمانی که موجود بالقوه در حال فعلیت است نه از جهت خودش بلکه از آن جهت که قوه حرکت دارد. حرکت صفت یک شیء است درست در زمانی که آن شیء بدین معنی در حال فعلیت است، نه پیش از آن و نه پس از آن. (همان، ۱۹۹) وجود نامتناهی (در طبیعت): به طور کلی وجود نامتناهی بدین معنی است که همیشه چیزی به دنبال چیزی دیگر می‌آید و هر یک از این چیزها همیشه متناهی است ولی همیشه غیر از دیگری است. (همان (سماع طبیعی)، ۱۲۴) زمان: عدد حرکت است از حیث پیش و پس و متصل است، برای اینکه [زمان] صفت شیء [حرکت] متصل است. (همان، ۱۹۲) مکان: «درونی‌ترین نهایت بی حرکت شیء حاوی است». (همان، ۱۵۴) بالقوه: بالقوه، همه چیزهایی است که مبدا پیدایش را در خود دارند که اگر هیچ چیزی از بیرون مانع و جلوگیری نشود به وسیله خودش وجود خواهد داشت. (همان، ۱۳۶۷، ص ۲۹۵) قوه: «مبدا حرکت یا تغییر در چیزی دیگر یا در همان چیز به اعتبار چیز دیگری است ... به طور کلی، مبدا جنبش و

دگرگونی در چیزی دیگر یا در همان چیز به اعتبار چیز دیگر، قوه یا توانمندی نامیده می‌شود». (همان، ص ۱۵۶) ضروری: «در باره آنچه طور دیگر نمی‌تواند بود می‌گوییم ضروری است»، «چیزی است که به سبب آن یک امر نمی‌تواند طور دیگر باشد». (همان (مابعدالطبیعه)، ۱۰۱۵)

اصول

برخی از اصول اساسی ارسطویی را می‌توان بدین ترتیب بیان داشت:

- وجود انحاء موجودات بر حسب تعدد معانی و مقولات
- «همه مقولات محمول‌های جوهرند و جوهر موضوع آنهاست».
- رابطه ماهیت و ذات با ضرورت
- هر شی که بخواهد وجود پیدا کند در قالب علل چهارگانه فاعلی، صوری، مادی و غایی موجود می‌شود.
- نفی تسلسل علل
- امکان وجود دو امر متضاد بالقوه در شی واحد
- دوام دائمی حرکت
- حرکت، چیزی مربوط به اشیاست و مستقل از آنها وجود ندارد.
- ضرورت وجود ماده و زمینه مادی، در شدن
- نفی حرکت جوهر
- نفی حرکت در موجود فاقد اجزا
- هر متحرکی محرکی دارد
- ضرورت حضور محرک بی‌واسطه در متحرک
- پیوستگی حرکت و زمان
- وجود ابدی زمان

(همان (مابعدالطبیعه)، ۱۵۱، ۱۸۵ و (سماع طبیعی)، ۶۷، ۲۰، ۷۰، ۱۴۵، ۲۰۰، ۹۶،

چشم‌انداز کلی یا دیدگاه‌های کل نگرانه به واقعیت

هستی دارای انحای مختلف و متفاوتی از موجودات است و از این رو کثیر است. اما واقعیات دارای جنبه وحدت نیز هستند. در نزد ارسطو کثرت واقعیات را می‌توان براساس نظریات چندی مدلل ساخت: نخست اینکه جوهر ارسطویی در معنای نخستین و اصلی‌اش به معنای امر جزئی و مشخص و این چیز، به کار می‌رود و مستلزم جوهر است نه جوهر. حضور امور جزئی در تفکر ارسطویی کاملاً آشکار است. از طرف دیگر جزئیات و افراد خاستگاه کثرت هستند. حتی از نظر ارسطو «علت نخستین نیز، اصل کلی نیست، بلکه روح جزئی است». (راس، همان، ص ۲۶۹) دوم اینکه آنچه هست واحداست (همان، ص ۲۴۲) و از این رو هستی‌های عالم در واقع جمع وحدات است و هستی، کثرت واحدهاست. به علاوه هر واقعیت جوهری از این عالم از صورت خاص خود برخوردار است که مبدا تمایز و تفاوت عینی آن از امور دیگر است و هویت و کارکرد ویژه آن را لازم می‌آورد. تمایز میان موجودات وقتی بیشتر رخ می‌نماید که جوهر غیر مفارق (مانند جوهر محسوس و طبیعی) را در ماده خاص و محفوف به اعراض خاص در نظر بگیریم. نظریه اعراض، مستلزم کثرت گرایی در عالم است چرا که آنها مناط کثرت هستند. اما از جانب دیگر هستی دارای جنبه وحدت نیز هست. از نظر ارسطو «جهان تجربی ما جهان چیزهای منفرد و ملموسی است که بر روی یکدیگر کنش و واکنش دارند. در بررسی این اشیای جزئی از خصوصیات آگاه می‌شویم که برای بسیاری از افراد مشترکند. این خصوصیات از نظر ارسطو واقعی و عینی اند». (همان، ص ۲۴۴) به بیان دیگر جنبه وحدت اشیا اولاً مربوط به کنش و واکنش میان آنها و ثانیاً به وحدت نوعی و جنسی آنها مربوط است. جهت دیگر وحدت مربوط است به پیوستگی و نظمی که ناشی از غایت‌مندی عالم است: «جهان چنان نیست که در آن هیچ شی، هیچ ربطی با شی دیگر نداشته باشد بلکه میان همه آنها ارتباط متقابل

هست زیرا همه با توجه به غایتی واحد منظم گردیده‌اند». (ارسطو (مابعدالطبیعه)، ص ۴۹۲)

نحوه‌های واقعیت بر دو دسته کلی‌اند: یا واقعیت جوهری‌اند یا غیر جوهری. جوهری، یا محسوس است که خود بر دو قسم فناپذیر (اجرام آسمانی) و فناپذیر (گیاهان و حیوانات) می‌باشند، یا غیر محسوس‌اند (جوهر نامتحرک). (همان، لامبدا ۱۰۶۹) تقسیم کلی دیگر این است که واقعیات یا ثابتند یا متغیر و هر یک یا جوهرند یا عرض. واقعیات ثابت جوهری مانند محرک نامتحرک و عرض ثابت، مانند حقایق ریاضی. واقعیات متغیر جوهری مانند گیاهان و عرض متغیر مانند مکان و رنگ. (راس، همان، ص ۲۴۲)

هستی‌ها در چارچوبی از علل چهارگانه (فاعلی، مادی، صوری و غایی) ثبوت داشته و تبیین پذیرند.

ارسطو با نفی عالم مثل و عالم صور ریاضی افلاطونی (ارسطو (مابعدالطبیعه)، ۵۰۱، ۹۶-۹۵)، مراتب عالم را به طور کلی بدین ترتیب می‌داند: محرک نامتحرک، عقول، افلاک و عالم مادون فلک ماه. (همان، ۲۶۰، ۲۴۶)

مبدا، جهان و انسان

در نزد ارسطو، مبدا به عنوان محرک نامتحرک نخستین تلقی می‌شود. محرک اول نه یک علت فاعلی صرف، بلکه به عنوان علت غایی که از نقش فاعلی نیز برخوردار است، محسوب می‌شود. و بر همین اساس عامل حرکت بی واسطه یا با واسطه اشیای عالم مانند افلاک و... می‌گردد. به بیان دیگر «خدا از طریق علت غایی، علت فاعلی است، نه از طریق دیگر». (راس، همان، ص ۲۷۵) محرک نخستین از طریق عشق و شوق، افلاک و اشیای را به حرکت در می‌آورد. عالم به شوق و عشق محرک نخستین، به صورت سلسله مراتب، به حرکت در می‌آیند. مبدا، هم واحد است و هم احد. هم یگانه است و هم بی جزء و تقسیم ناپذیر، و بنابراین بسیط است. (ارسطو (متافیزیک)،

لامبدا ۴۰۶، ۴۰۲) مبدا دارای صفاتی مانند نامتحرک، بی جزء و تقسیم ناپذیر، جوهر، حی، فعلیت محض، بی مکان، بی ماده، جاویدان، ازلی، خیر، جمال و علم است. برخی صفات را هم ندارد مانند مشیت (اراده) و آفریننده بودن از عدم (خالق). (همان، ۴۰۳، ۴۰، ۳۹۶ و راس، همان، ص ۲۸۲، ۲۸۰، ۲۷۹، ۲۷۵ و بریه، ۱۳۷۴، ص ۲۸۶) در مورد صفت علم الهی باید گفت که خداوند تنها به خود می‌اندیشد، چون برترین چیز است. موضوع دانش مبدا خود اوست. پس او (حداقل به طور بی واسطه) به ماسوای خود و عالم، آگاهی ندارد و حتی تدبیر و تاثیر در جهان نیز بر اثر دانش و علم او نیست و علم دخالتی در تدبیر امور ندارد. اساس چنین نظری این است که چون محرک اول غیرمادی است، نمی‌تواند هیچ فعل جسمانی انجام دهد. فعالیت او باید روحانی و عقلانی باشد. پس فعالیت مبدا، از نوع فعالیت فکر و عقل است. اما متعلق فکر او باید معرفت باشد. از طرف دیگر این متعلق باید بهتر و برتر و کامل‌تر از همه متعلقات معرفت ممکن باشد یعنی نباید مستلزم تغییر، نوشدن و احساس باشد. پس متعلق شناخت او تنها خود اوست که عالی‌ترین متعلقات است. از اینرو مبدا در یک فعل سرمدی شهود یا خودآگاهی، خود را می‌شناسد، او فکر قائم به ذاتی است که جاودانه به خود می‌اندیشد. به علاوه اگر معتقد باشیم که مبدا، متعلق خارج از خود دارد این بدین معنی است که او غایتی خارج از خود دارد و این علامت نقص است. خلاصه، علم او علمی عقلانی است که هیچ چیزی در آن مدیون ماده نیست، در آن هیچ فراشده‌ای از قبیل گذر از مقدمات به نتیجه نیست، بلکه دانشی مستقیم و شهودی است. (ارسطو (متافیزیک)، ص ۴۰۹ و راس، ص ۲۷۹-۲۷۷ و کاپلستون، همان، ۴۳۳-۴۳۰)

جهان یا طبیعت برای ارسطو نامی جامع برای مجموعه طبایع است (ونه ذات و طبیعتی متمایز از آنها). جهان مجموعه‌ای از طبایع است که بدون آنکه جای همدیگر را تنگ کنند، آثار خود را آشکار می‌سازند. جهان طبع محور مستلزم نگاه کیفی به آن و تبیین کیفی آن است و از همین روست که نگاه و تبیین کمی و ریاضی طبیعت در دیدگاه ارسطویی قدر نمی‌بیند و بر صدر نمی‌نشیند.



نه جهان ظرفی مستقل برای طبایع و در عرض آنهاست و نه قوانین آن مستقل و متمایز از طبایع، موجود هستند. بنیاد طبیعت و ذوات نیز بر «صورت» قرار دارد. جهان محل نمایشگری و بازیگری صورتهاست. هر واحد از جهان (و نه عقول) ترکیبی از صورت و دست کم «ماده مکانی» است. صورت به عنوان بنیاد اساسی طبیعت اشیا و عنصر اساسی و درونی اشیا طبیعی، ساختار معقول و نه محسوس اشیا محسوب می‌شود. به بیان دیگر اگر اشیا جهان را دارای دو سطح و یک ساختار بنیادی بدانیم که عبارتند از سطوح حسی، ریاضی و ساختار بنیادی عقلی، صورت مربوط به ساختار بنیادی و نامحسوس ولی عقلی و معقول اشیاست. جهان بر اساس ماده (زیرنهاد)، فقدان و صورت تبیین می‌شود. ماده معقول به معنای بعد صرف و مجرد و نیز ماده نخستین و اولایی که بطور مستقل فرض شود، وجود متعینی و مستقلی ندارند. ماده اولی همراه با اضداد است و اساسا امری انتزاعی است. بطور کلی در نظر ارسطو ماده به عنوان امری که پذیرنده تعینات (تعین پذیر) است به دو معنای انتزاعی و انضمامی به کار می‌رود و تقسیم می‌گردد. معنای انتزاعی ماده در دو مقام خود را نشان میدهد: نخست در برابر صورت با عنوان ماده اولی و دوم در برابر محتوا و جرم محسوس با عنوان بعد (= ماده معقول). معنای انضمامی ماده همان ماده ثانوی است که به طور مستقل وجود دارد مانند بدن نسبت به روان و تخته نسبت به صندلی. (راس، همان، ص ۲۵۹-۲۵۷، ۱۲۳-۱۲۲، ۱۱۶-۱۱۵ و سروش، ۱۳۶۹، ص بیست و دو)

مهم‌ترین ویژگی جهان حرکت است. این صورت است که علت حرکت طبیعی است. این تغییر در یک قسم به تشکیل یک جوهر و صورت جدید منتهی می‌شود مانند آنچه در تولید مثل روی می‌دهد. توضیح اینکه گونه اصلی این حرکت طبیعی همان است که در تولید مثل دیده می‌شود. در این حالت نر که وظیفه آن تولید صورت است، در ماده ای که سهم عنصر ماده است، تجسم جدید صورت نوع را به حاصل می‌آورد. قسم دیگر از تغییر یا فرایند طبیعی علاوه بر تولید جوهر فرد جدید، اشکال کمتر بنیادی‌تر است، یعنی عبارت از تغییر مکان، کیفیت و اندازه. به عقیده ارسطو هر نوع

شی مادی حرکتی طبیعی دارد که اگر مانعی در کار نباشد آن حرکت از او سر می‌زند. هر چیزی به سوی ناحیه‌ی معینی از جهان تمایل دارد، آتش به سوی پیرامون و خاک به سوی مرکز. بودن در ناحیه بخشی از صورت آن است و این امر هم به عنوان علت غایی و هم به عنوان علت فاعلی عمل می‌کند. در تغییر کیفیت و در رشد یا در فاسد شدن نیز همین اصل اعمال می‌شود. کیفیت و اندازه که در رسیدن شی به رشد کامل همراه آن هستند، در صورت گنجانده شده‌اند و به عنوان علت غایی، از این طریق به عنوان علت فاعلی عمل می‌کنند. (راس، ص ۱۲۴) جهان در چارچوب علل چهارگانه که در نهایت با صورت مرتبط بوده و در آن گنجانده شده‌اند، عمل می‌کند. (همان، ص ۱۲۴، ۱۲۰) اشیای جهان مکان دار هستند. مکان یک مفهوم کیفی و امری متناهی است. مکان مختص یک چیز به عنوان آنچه شی را به طور بی واسطه در برگرفته است و چیز دیگری را در بر ندارد، عبارت از نخستین حد خارجی بی حرکت مظلوف است. آنچه در بحث مکان مهم است، همین معناست. اما معانی دیگر مرتبط با این بحث از این قبیلند: «مکان مشترک» عبارت از اشیایی که در درون یک شی خاص قرار دارند، «ظرف» مکان حرکت پذیر است مانند ظرف بودن رودخانه جاری برای کشتی‌ای که در آن شناور است، «فضا» مفهومی کمی است و مربوط به مقادیر فضایی است. به نظر ارسطو همه چیز در جهان، مکان دارد ولی کل جهان مکان ندارد. چون جهان با چیزی و رای خود، نسبت ظرف و مظلوفی ندارد تا از حد خارجی و بنابراین مکان، برخوردار باشد. می‌توان این نکته را نیز افزود که از آنجا که در تفکر ارسطویی جهان دارای فلک اعلا‌ی متحرکی است که بر آن احاطه دارد، از این رو می‌توان نتیجه گرفت که جهان به معنای مادون فلک اعلا، دارای ظرف یا مکان حرکت پذیر است. اشیای عالم زمان دار هستند. زمان اشیا را با حرکت اشیا نسبتی تنگاتنگ و دو جانبه است بدین معنا که از جهتی حرکت منشا پیدایش زمان است چرا که زمان همان حرکت است از جهت قبل و بعد. و از جهت دیگر زمان عامل شمارش حرکت و اندازه گیری آن است (این شی دوساعت حرکت کرد). (همان، ص ۱۵۵، ۱۴۵-۱۴۴، ۱۴۰)



کل جهان نظامی است متشکل از افلاک متحرک (مستدیر)، هم مرکز و مجاور یکدیگر. حرکت فلک نخستین یا ستارگان ثابت ناشی از فعل خدا و حرکات دیگر افلاک با عقول است. جهان به مادون فلک ماه و مافوق آن تقسیم می‌شود. افلاک دارای عقل، طبیعت و حیاتند. در این عالم خبری از کون و فساد و خرق و التیام نیست. آنها از عنصر پنجم یعنی اثیر (هوای لطیف) که جوهری غیر ملموس و رویت ناپذیر است، ساخته شده‌اند. عالم تحت القمر مرکب از کره آتش، هوا، آب و خاک است. این عالم از همین چهار عنصر تشکیل شده است. عالم کون و فساد و حرکت مستقیم است. (آغاز و انجام متمایز دارد نه آنکه هر نقطه از آن هم آغاز و هم انجام باشد، چنانچه در حرکت مستدیر است). از نظر ارسطو طبیعت عامل و اصل سازمان دهنده بوده و به علاوه یک کوشش ناخودآگاهانه‌ای در آن به سوی غایات وجود دارد. (ارسطو (طبیعیات)، ص ۲۳-۲۲ و راس، ص ۲۸۳، ۱۵۷-۱۵۳)

در انسان‌شناسی ارسطو، بنا به نظریه صورت، اصل انسانیت در بطن و متن طبیعت، وجود تمام عیار و تجسم تام دارد، بدین معنا که در عین حال که حضور دارد ولی مفارق هم نیست. منشا انسانیت صورت است که منظوی در افراد دم دستی یا در «این» افراد است. در این حالت بینونت، فاصله و غیبتی میان افراد انسانی و انسانیت ملاحظه نمی‌شود. چنین نیست که افراد انسانی از انسانیت بهره‌مند باشند و گویی تنها سایه انسانیت بر سر آنها باشد (نظریه افلاطونی) بلکه خود انسانیت در انسان‌ها لانه‌گزیده و موجود است. انسان ارسطویی واقعیتی مرکب است از تن (ماده) و روان (صورت). روان انسانی پیش از بدن موجود نیست. پیوند روان و تن نزد وی مانند رابطه مرغ و قفس یا ناخدا و کشتی یا راننده و گاری (یا ماشین) نیست. این ارتباط و تمایز ظریف‌تر و دقیق‌تر است و بهتر است برای بیان نسبت میان آنها از مثال نسبت جرم یک چیز به شکل آن یا ابعاد آن نسبت به همدیگر، از قبیل طول آن نسبت به عرضش، سود برد. انسان‌شناسی ارسطو اساساً بر محور قواست: «نفس اصل قوایی است که بیان کردیم، و با همان قوا، یعنی با قوای محرکه، حساسه، ناطقه و با حرکت تعریف می‌گردد».

(ارسطو، ۱۳۶۹، ص ۸۷) از نظر وی انسان به عنوان جوهر واحد بدنی - نفسانی، مشتمل بر مجموعه قوا (غیر ادراکی مانند تغذیه و رشد و ادراکی مانند حس و خیال و عقل)، فرایندها (افعال بدنی و نفسانی مانند هضم، جذب، احساس، تخیل، تعقل، تقسیم، ترکیب) و فرآورده‌ها (حرکت، رشد، صور حسی، خیالی و عقلی) است. (همان، ص ۲۵۳، ۲۳۸، ۲۳۳، ۱۰۱-۱۰۰ و راس، ص ۲۰۹ و آکریل، ۱۳۸۰، ص ۱۸۵-۱۸۴) نظریه فطرت (مربوط به علم و شناخت) ارسطویی در مورد انسان اساسا مربوط است به ظرفیت‌ها و قابلیت‌های ذاتی انسانی در قالب قوا (حسی، خیالی و عقلی و...) و فرایندهای نفسانی (اعمال و افعال نفسانی مانند تجزیه، ترکیب، حکم، استدلال و...) که شرایط و زمینه‌های تحقق و حصول ادراک و آگاهی (صور ادراکی) را فراهم می‌آورند. از ویژگی‌های مهم این امور می‌توان از تمایز و تعیین ماهوی، غیراکتسابی بودن (از طریق حواس)، بالقوگی و منشایت درونی آنها نام برد. انسان مرکب از عقل فعال و منفعل است. عقل منفعل همچون زمینه ای است که با حضور ادراکات حسی و خیالی در آن، عقل فعال را وا می‌دارد تا معقولات را در این بستر ادراکی اولیه، آشکار سازد و معقولات را قابل درک سازد. حصول معقولات نتیجه وقوع دو جریان موازی در دستگاه ادراکی انسان است: ۱- حضور صورت ۲- فعالیت جهت دار دستگاه ادراکی در قالب قوا و فرایندها. (ارسطو، ۱۳۶۹، ص ۲۵۳-۲۵۲، ۱۱۶ پاورقی و داودی، ۱۳۴۹، ص ۱۳۹، ۷۸) ارسطو عقل فعال انسانی را با لذات بالفعل، مفارق (از بدن)، غیرمنفعل، عاری از اختلاط با بدن و فناپذیر می‌داند و از این رو باید پس از مرگ آنرا باقی و پایدار دانست. (ارسطو، ۱۳۶۹، ص ۲۲۹-۲۲۴ و راس، ص ۲۳۶)

نگاهی به پیوستگی مباحث فلسفی با موضوع محوری

تمام مباحث اصلی فلسفه ارسطویی به نوعی با نظریه صورت دارای ارتباط و پیوستگی هستند. در مباحث پیشین شاهد این پیوستگی در مورد مبدا، جهان و انسان بودیم. مباحث دیگری نیز در نزد ارسطو وجود دارد که همانند موضوعات سابق در



ارتباط با نظریه صورت تفسیر و فهم می‌شوند و با آن دارای پیوستگی بنیادی هستند. در اینجا این موضوعات را اساساً با توجه به ارتباط آنها با موضوع محوری ارسطویی یعنی نظریه صورت به نظاره می‌نشینیم.

موضوع صورت در مبحث شناخت مربوط است به اینکه: این صورت است که در قالب کلی خود و به عنوان مفهوم کلی، موضوع شناخت قرار می‌گیرد. به علاوه حس، خیال و حافظه در واقع با صورت بدون ماده سر و کار دارند. عقل، صورت صورت‌ها و محل صورت‌ها محسوب می‌شود. (راس، ص ۲۰۸، ۲۰۴) عقل فعال براساس صور منطقی در عقل منفعل به ساخت و خلق صور عقلی دست می‌زند. واقع‌نمایی ادراک مربوط به پیوستگی و تطابق صورت‌های عینی با صور دستگاه ادراکی است. در مبحث منطق (مبحث تعریف یا بحث حد و قضایا) باید گفت که صورت، هم به عنوان «مصدق» محوری مقولات (جوهر و اعراض آن) و هم موضوع تعریف به عنوان امری کلی، براساس جنس و فصل است، چرا که «تعریف، تعریف کلی و صورت است» (ارسطو (مابعدالطبیعه)، ص ۲۹۳) و هم بواسطه جوهریت خود، «موضوع» قضیه تلقی می‌شود. در مبحث متافیزیک، صورت، موضوع مباحث فلسفی از قبیل قوه و فعل، وحدت و کثرت و... می‌باشد. اخلاق نیز بر محور صورت شکل می‌گیرد. فضیلت براساس ماهیت و نحوه صورت یک واقعیت ترسیم می‌شود. فضیلت یک چیز یعنی آنچه اقتضای صورت آن است یا آنچه صورت برای آن است. فضیلت اساساً در تناسب و انطباق با نحوه صورت یک چیز است. انسان از صورت خاص انسانی (و نه نباتی و حیوانی) برخوردار است و بنابراین فضیلت خاص معطوف به صورت خود را خواهد داشت. هنر نیز همانا تصویری از صورت اشیا است.

استدلال‌ها

صورت: ۱- در مورد هر یک از اشیا مجموعه‌ای از عناوین علت، هستی، جوهر، هویت، فعلیت، حقیقت، این و... را به کار می‌بریم و بدانها نسبت می‌دهیم. ۲- چنین



مجموعه‌ای از عناوین نیازمند یا ناشی از خاستگاهی در اشیاست تا آنها را به هم پیوند دهد، که همان صورت است. نتیجه: خاستگاه این مجموعه عناوین که به اشیا نسبت داده می‌شود، صورت است و اشیا دارای صورتند.

کثرت مبادی جهان: ۱- مبادی جهان، اضمادند. ۲- اضمداد (چون صرفاً از یک طرف برخوردار نیستند و هرضدی دو طرف دارد) واحد نیستند. نتیجه: مبادی جهان، واحد نیستند. (ارسطو (سماح طبیعی)، ص ۳۸، ۳۴)

ازلیت جهان: ۱- اگر جهان حادث باشد آنگاه باید دارای پایانی در گذشته و در «آن» باشد. ۲- اگر پایان جهان در آن باشد از آنجا که «آن»، هم نقطه آغاز و هم نقطه پایان است پس باید در هر دو سویش زمان وجود داشته باشد. ۳- اگر در هر دو سوی «آن» زمان وجود داشته باشد پس جهان پیش از «آن» وجود نیز خواهد داشت. نتیجه: جهان حادث نیست و ازلی است. (همان، ص ۲۳۹)

وجود مبدا: ۱- جهان بالقوه است. ۲- هر واقعیت بالقوه‌ای ضرورتاً مقدم بر خود واقعیت بالفعلی دارد. نتیجه: واقعیت بالفعلی مقدم بر جهان هست و همان مبدا جهان است. (همان، ص ۲۷۱)

نتیجه

با رجوع به تاریخ متافیزیک و مطالعه آن می‌توان و شایسته است تا به بازخوانی این محصول فلسفی و تجربه انتزاعی انسانی پرداخت. یکی از پرسش‌هایی که در این بازخوانی می‌توان به آن توجه داشت و به پاسخ‌گویی بدان اهتمام ورزید و در مورد آن به امکان‌سنجی پرداخت این است که آیا می‌توان الگو و مدلی را برای تمام یا اکثر متافیزیک‌های کلاسیک یا متافیزیک‌هایی که در حال و هوای کلاسیک شکل گرفته‌اند، پیشنهاد کرد؟ در پاسخ به این سوال و اهتمام بدان در این نوشتار نتایج زیر حاصل شده است:

نخست آنکه امکان نگاه الگو محور به دستگاه‌های متافیزیکی وجود دارد.



دوم، بهتر است تا بخشی از مساعی فلسفی اندیشان، معطوف به تهیه و تدوین الگویی کلی و واحد برای متافیزیک‌ها شود.

سوم، می‌توان متافیزیک‌های کلاسیک افلاطون، ارسطو را در قالب الگویی واحد با مولفه‌های هشتگانه مذکور، تنظیم نموده و ارائه داد.

و اما پرسشی در پایان: جای این پرسش وجود دارد که آیا می‌توان چنین الگویی را در مورد دیگر دستگاه‌های متافیزیکی از قبیل متافیزیک فلوطینی، سینیوی، اشراقی و صدرایی یا متافیزیک‌های پس از رنسانس در غرب، به کار برد؟

منابع

- ۱- آکريل، جی، ال، ارسطوی فیلسوف، علیرضا آزادی، تهران، حکمت، چاپ اول، ۱۳۸۰
- ۲- ارسطو، درباره نفس، علی مراد داودی، تهران، حکمت، چاپ سوم، ۱۳۶۹
- ۳- ارسطو، سماع طبیعی، محمد حسن لطفی، تهران، طرح نو، چاپ دوم، ۱۳۸۵
- ۴- ارسطو، طبیعات، مهدی فرشاد، تهران، امیرکبیر، چاپ اول، ۱۳۶۳
- ۵- ارسطو، ما بعدالطبیعه، محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو، چاپ دوم، ۱۳۸۵
- ۶- ارسطو، متافیزیک، شرف‌الدین خراسانی، تهران، گفتار، چاپ دوم، ۱۳۶۷
- ۷- افلاطون، دوره آثار (۴ ج)، محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران، خوارزمی، چاپ سوم، ۱۳۸۰
- ۸- اکرمی، موسی، کیهان‌شناسی افلاطون، تهران، دشتستان، چاپ اول، ۱۳۸۰
- ۹- استیس، والتر ترنس، تاریخ انتقادی فلسفه یونان، یوسف شاقول، قم، دانشگاه مفید، چاپ اول، ۱۳۸۵
- ۱۰- بریه، امیل، تاریخ فلسفه، ج ۱، علی مراد داوودی، تهران، نشر دانشگاهی، چاپ دوم، ۱۳۷۴
- ۱۱- داودی، علی مراد، عقل در حکمت مشا، تهران، دهخدا، چاپ اول، ۱۳۴۹
- ۱۲- راس، دیوید، ارسطو، تهران، فکر روز، چاپ اول، ۱۳۷۷



- ۱۳- سروش، عبدالکریم، مقدمه مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین (ادوین آرتور برت)، تهران، علمی فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۶۹
- ۱۴- فلوطین، دوره آثار (تاسوعات)، ج ۱ و ۲، محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، چاپ اول، ۱۳۶۶
- ۱۵- قوام صفری، مهدی، نظریه صورت در فلسفه ارسطو، تهران، حکمت، چاپ اول، ۱۳۸۲
- ۱۶- کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ج ۱، جلال‌الدین مجتبوی، تهران، سروش، چاپ چهارم، ۱۳۸۰
- ۱۷- نوسبام، مارتا، ارسطو، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو، چاپ اول، ۱۳۷۴
- ۱۷- وال، ژان، مابعدالطبیعه، یحیی مهدوی و همکاران، تهران، خوارزمی، چاپ اول، ۱۳۷۵
- ۱۸- وایت، آلن، روشهای مابعدالطبیعه، انشاءالله رحمتی، تهران، حکمت، چاپ اول، ۱۳۸۳
- ۱۹- ورنر، شارل، سیر حکمت در یونان، بزرگ نادر زاده، تهران، زوار، چاپ اول، سال؟
- ۲۰- یاسپرس، کارل، فلوطین، محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی، چاپ اول، ۱۳۶۳

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 پرتال جامع علوم انسانی

