

The Relationship between Ontology, Substanceology, and Ousiology in Aristotle's Philosophy and the Examination of the New Interpretations about it

Mahdi Asadi¹, Hasan Fathi^{2}*

1. PhD student, Department of Philosophy, Faculty of Law, Theology and Political Science, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran
2. Associate Professor, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Foreign Languages, University of Tabriz, Tabriz, Iran

(Received: July 6, 2019; Accepted: January 13, 2020)

Abstract

The quiddity of philosophy has been a hot topic for discussion since the time of Aristotle, and discussions about it have continued in the ensuing periods of the history of Peripatetic philosophy. This is evident in the disputes between the two famous Muslim Peripatetic philosophers, Avicenna and Ibn Rushd. This discussion was revived in the second half of the 20th century, in particular in the German studies of Aristotle. The questions here regard that if there is only one primary philosophical science in the eyes of Aristotle which has come to be called both Ousiology and ontology/substanceology, or both of them do exist separate from each other. If the latter is the case, the next question regards their relationship with each other. In this article, which is a review the opinions of modern Aristotle researchers about the foregoing questions, we conclude that Ousiology is the ultimate realization of substanceology. This way, we call Ousiology as the cornerstone of the philosophical theory as viewed in substanceology. This line of thought requires that the extended foundational concepts in Aristotelian substanceology need a kind of Ousiology. Meanwhile, God is a "specific nature" as the Cause of all non-God (as one of the "principles and causes). With such a premise, a person who acts as a substanceologist based on Gamma book to find the principles and causes of Ousia is at the same time an Ousiologist.

Keywords: Potentiality (dynamis), Actuality (energeia), Being (on), Ousia, Ousiology.

*.Corresponding Author: fathi@tabrizu.ac.ir

فلسفه دین، دوره ۱۷، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۹
صفحات ۲۹۷-۳۱۵ (مقاله پژوهشی)

ارتباط وجودشناسی، جوهرشناسی و الهیات در فلسفه ارسطو و بررسی تفاسیر جدید آن

مهدی اسعدی^۱، حسن فتحی^{۲*}

۱. دانشجوی دکتری گروه فلسفه، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران، تهران، ایران

۲. دانشیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۴/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۲۳)

چکیده

چیزی موضوع فلسفه از زمان ارسطو محل بحث بوده و در مقاطع بعدی تاریخ حکمت مشاء نیز استمرار داشته است. چنانکه اختلاف دو چهره برجسته مشاء جهان اسلام یعنی ابن‌سینا و ابن‌رشد در این زمینه به‌روشنی مشهود است. این بحث در نیمه دوم سده بیستم به‌ویژه در ارسطو‌پژوهی حوزه آلمانی‌زبان از نو گشوده شد که آیا نزد ارسطو، تنها یک علم فلسفی نخستین وجود دارد، که به دو نام الهیات و وجودشناسی یا جوهرشناسی نامیده می‌شود، یا اینکه آنها هر دو در کنار هم هستند و اگر این‌گونه است نسبت آنها با یکدیگر چگونه است. در این مقاله با مروری بر نظر ارسطو‌پژوهان جدید در مورد مسئله بالا، به این نتیجه می‌رسیم که الهیات تحقق‌نهایی جوهرشناسی است. به این معنا، ما از الهیات به‌عنوان «سنگ بنای» نظریه فلسفی در معنای جوهرشناسی یاد می‌کنیم. خط فکری مذکور متضمن این مطلب است که مفاهیم بنیادین بسط‌یافته در جوهرشناسی ارسطویی نیازمند یک الهیات هستند و خداوند، در عین حال به‌عنوان علت ماسوی که یکی از «اصول و علل» است، یک «طبیعت خاص» هم محسوب می‌شود. با چنین فرضی، شخصی که بر طبق کتاب گاما، به‌عنوان یک جوهرشناس، در جست‌وجوی علل و اصول اوسیا است، در عین حال یک الهیدان هم خواهد بود.

واژگان کلیدی

الهیات، جوهر (اوسیا)، فعل (انرگیا)، قوه (دونامیس)، موجود (آن).

مقدمه

آیا میان عنوان‌های کلیدی که متافیزیک ارسطو حول آنها می‌چرخد و به‌عنوان موضوع «متا تا فوسیکا» از آنها یاد می‌شود پیوندی هست؟ آیا میان الهیات مطرح‌شده در لامبدا و نظریه فلسفی جوهر و موجود بماهوموجود که در کتاب‌های زتا، اتا، ثتا و گاما آمده است، ارتباطی وجود دارد؟^۱

ارسطو در کتاب گاما به بحث درباره موضوع فلسفه پرداخته و آن را چنین بیان می‌کند: علمی وجود دارد که به موجود بماهوموجود و عوارض ذاتی آن می‌پردازد (ارسطو، ۱۳۷۷: ۱۰۰۳ الف). این علم شبیه هیچ‌یک از علوم خاص دیگر نیست؛ زیرا هیچ‌یک از علوم دیگر به‌نحو کلی (کاتالو) به بحث درباره موجود بماهوموجود نمی‌پردازد. بنابراین، تفاوت خاص علم همان «کلیت» آن است. از نخستین مفسران ارسطو در سنت یونانی که تئوفراستوس و اسکندر افرویدی هستند تا سده دوازدهم میلادی، در سنت مسیحی عقیده غالب این بوده است که تنها یک علم نخستین وجود دارد و آن هم الهیات است. در فلسفه مدرسی متأخر این دیدگاه شروع به غلبه می‌کند که از یک سو مابعدالطبیعه ارسطویی یک علم کلی درباره وجود است که به تحقیق درباره موجود مطلق می‌پردازد (یعنی الهیات بمعنی‌الاعم) و از سوی دیگر، اینکه آن دانشی است که تنها موضوع آن موجود مفارق نامتحرک است (یعنی الهیات بمعنی‌الاخص). در این میان بحث در باب موضوع فلسفه اولی، در سنت مشاء اسلامی نیز بسیار جدی و حتی تأثیرگذار بر سنت مسیحی بوده است. برای مثال ابن‌سینا در اوائل الهیات شفا (ابن‌سینا، ۱۳۸۸: ۳) با استدلال‌های مفصل، از این موضع حمایت می‌کند که «خدا» و «جوهر» نمی‌توانند موضوع فلسفه اولی باشند و فقط باید به «موجود بماهوموجود» به‌عنوان نامزد شایسته این عنوان صحنه گذاشت. از سوی دیگر ابن‌رشد از استحقاق هر آنچه در متافیزیک در مواضع گوناگون به‌عنوان موضوع این علم یاد شده است، دفاع می‌کند و مآل آنها را یکی می‌شمارد.

۱. بحث از ارتباط میان این مجموعه و آنچه در گاما (به‌عنوان مبدأ معرفت) مطرح است، نیازمند تحقیق مستقلی است که در اینجا وارد آن نخواهیم شد.

مقاله حاضر دارای سه بخش اصلی است: بخش نخست به بیان مسئله و طرح مباحث کلی و سؤال اصلی تحقیق می‌پردازد؛ در بخش دوم که بدنه اصلی مقاله را تشکیل می‌دهد به طرح نظریات شارحان و مفسران جدید ارسطو در این خصوص پرداخته و با مراجعه به منابع اصیل، و به‌ویژه بر پایه قرائت ورنر مارکس^۱ از آنها، به این دسته‌بندی سه‌گانه می‌رسیم که: الف) الهیات بمعنی‌الاعم (وجودشناسی) و الهیات بمعنی‌الاخص از هم کاملاً جداست و مابعدالطبیعه ارسطو نمی‌تواند با الهیات یکسان قلمداد شود و از این دو باید یکی را اختیار کرد؛ ب) نظریه فلسفی ارسطو صرفاً یک الهیات است؛ ج) مابعدالطبیعه ارسطو که موضوع و وظیفه‌اش شناخت موجود بماهوموجود است، مستلزم وجود الهیات خواهد بود؛ در بخش سوم مقاله به‌ویژه با تکیه بر تقسیم علوم از سوی ارسطو و دلالت‌های سبک نگارش ارسطو به تناسب آثار مربوط به هر حوزه، کوشش شده است که به حقیقت واحدی اشاره شود که در هر کدام از مواضع فوق، بر جنبه‌ای از آن تأکید شده است.

بیان مسئله

ارسطو در فصل هشتم کتاب *متا‌فیزیک* نشان داد که به معنایی قطعی (ارسطو ۱۳۷۷: ۱۰۵۰ ب ۶) باید چیزی مطلقاً غیرفانی، ابدی (*آیدیون*)، آزاد از هر نوع قوه، و عدم توانایی بودن و همیشه حقیقی، باشد که بالضروره موجود (*کس آنانکس آن*) (ارسطو، ۱۳۷۷: ب ۱۸) و فی‌نفسه یک امر نخستین (*پروتون*) است (ارسطو، ۱۳۷۷: ب ۱۹). ارسطو «اشیای ابدی» را به این نحو درک می‌کند که دائماً در حالت فعلیت (*انرگیا*) و تحقق هستند و هرگز نمی‌توانند به متضاد خویش تبدیل شوند. در این زمینه وی آشکارا نشان می‌دهد که چرا باید موجود یا موجوداتی مطلقاً بالفعل، غیرفانی، ابدی و نخستین (و به‌عبارت دیگر

۱. Werner Marx (۱۹۱۰ - ۱۹۹۴ م) استاد فلسفه دانشگاه فرایبورگ آلمان.

شایان ذکر است اوئنز در صفحات ۱۰ الی ۳۱ کتاب *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics* به‌صورت تفصیلی به بیان نظر ارسطو‌پژوهان در باب موضوع فلسفه اولی پرداخته است.

موجوداتی الهی) وجود داشته باشند: «اگر اینها وجود نداشتند، هیچ چیزی اصلاً وجود نمی‌داشت» (ارسطو، ۱۳۷۷: ۱۰۵۰ ب ۱۹). ارسطو صراحتاً این انرژی‌ای اصیل را موضوع تأملات خویش قرار می‌دهد و می‌گوید فلسفه‌ای که خودش را وقف آن می‌کند، الهیات است. ارسطو پیشتر در کتاب لامبدا به تفصیل درباره عویصه لاینحلی بحث کرد که هنگام اندیشیدن به اصل حرکت (کینیس) بر اساس مفهوم قوه (دونامیس) به وجود می‌آید. در این بحث، وی نشان داد که باید وجود موجود نخستین خاصی را مفروض بدانیم. از آنجایی که موجودات متحرک وجود دارند، محرک‌هایی نیز باید وجود داشته باشند. با این حال، محرک نهایی نمی‌تواند یک محرک متحرک باشد که به واسطه محرک دیگری به حرکت درآید، زیرا آنگاه واسطه‌ای باید در کار باشد (ارسطو، ۱۳۷۷: ۱۰۷۲ الف ۲۴). بلکه، آن باید یک محرک نامتحرک (آ کینتون کینون) باشد، موجودی که ابدی است، جوهری (اوسیا) و بنفسه موجود است. بیش از همه، آن انرژی است، فعلیت و فعالیت محض (ارسطو، ۱۳۷۷: الف ۲۵ و بعد) که لازم نیست در درون دنباله‌هایی تکوینی از دونامیس و انرژی تحقق یابد.

نزد ارسطو، فعل (انرژی) «بتر» از قوه (دونامیس) و مقدم بر آن است (ارسطو، ۱۳۷۷، ۹: الف ۱۰۵۱ و بعد) زیرا دونامی آن [موجود بالقوه]، که هنوز نیازمند تحقق است، در حد هیچ است. اما این اندیشه که انرژی مقدم بر دونامیس است، همچنین متضمن این مطلب خواهد بود که تقدم مورد نظر به چیزی نخستین به عنوان انرژی محض نیاز دارد. به خاطر خودبستگی (ارسطو، ۱۳۷۷، ۴: ۱۰۹۱ ب ۱۶ و بعد) به مثابه انرژی محض، این امر نخستین در عین حال اکمل، خیر و بهترین امور است (ارسطو، ۱۳۷۷: ۲، ۹۷۲ ب ۶ و بعد) این «بهترین» (ارسطو، ۱۳۷۷، ۷: ۱۰۷۲ الف ۳۵ و بعد) به خودی خود «به-خاطر-چیزی-که»^۱ نهایی، بنیاد نهایی (آرخه) و غایت (تلوس) نهایی هر چیز متحرکی است. ارسطو این حرکت را بر اساس حرکت دوری افلاک درک کرد که در آنها تلوس با آرخه مرتبط بوده به همان نحوی که در فلک نخستین این گونه است (ارسطو، ۱۳۷۷، ۷: ۱۰۷۲،

۱. (آل-ما-لاجله = غایت) to he heneka

الف ۲۱ و بعد). آن موجود ضروری، بهترین و نخستینی که، به مثابه تِلوس، علت حرکت کامل در فضا (حرکت دوری افلاک) - به وسیله اصول پیچیده تر حرکت - و همچنین علت حرکت تمامی موجودات حاضر در عالم است همان خدا، تِلوس، است: «بنابراین آن موجودی است که هستیش از حاق ضرورتش برمی خیزد، و از آنجایی که ضروری است، خیر است و به این معنا، آرنخه است ... همانا آسمان و طبیعت بر چنین اصلی متکی هستند» (ارسطو، ۱۳۷۷، ۷: ۱۰۷۲، ب ۱۰ تا ۱۴).

تعریف/ترگیای محض به این معنا که از آن به خدا تعبیر شده، تعریفی غایی است. بر اساس [اصل] علیت غایی، عالم محسوس متکی بر خدای نامحسوس است، که هستیش مفارق و نامتحرک است. این ذات کامل چنان است که در سایر موجودات عشق و شوق برمی انگیزد. «آن (پروتون کینون [محرک نخستین]) به عنوان معشوق، دیگر موجودات را به حرکت درمی آورد» (ارسطو، ۱۳۷۷، ۷: ۱۰۷۲ (ب ۳) با این حال، نهایتاً نزد ارسطو یگانگی خداوند به عنوان معشوق تنها می تواند در اصلی نهفته باشد که وی آن را عالی ترین تمام اصول می داند: اصل نوس. نیروی محرک الهی به همان نحوی به حرکت درمی آورد که «متعلق شوق و ادراک عقلانی چنان می کند» (ارسطو، ۱۳۷۷: ۱۰۷۲ الف ۲۶). یگانگی الهی در نهایت در فعلیت تام اندیشه او نهفته است که - همیشه «بیدار» (ارسطو، ۱۳۷۷، ۹: ۱۰۷۴ ب ۱۷) است - متعلق آن بهترین مطلق (ارسطو، ۱۳۷۷، ۷: ۱۰۷۲ ب ۱۸ تا ۳۰) است.

اما این «بهترینی» که خداوند، در سعادت (نود/ایمونیا) ابدی خویش آن هنگام که به اندیشیدن می اندیشد (نوئسیس نوئسیوس) آن را به عنوان متعلق اندیشه خویش دارد دقیقاً چیست؟ آیا این بر نسبت محض با خویش دلالت دارد که در آن متعلق اندیشه، از هر نوع تعینی رهاست؟ یا آیا خدای ارسطویی «خدایان» دیگری در درون اندیشه الهی خویش دارد؟ آیا عقل الهی (نوس - ثوس) سایر عقولی (نوئس) را که به آن تعلق دارند - یعنی سایر محرکات افلاک سماوی - را چونان متعلق اندیشه خویش دارد؟

این سؤالات به ویژه در چند دهه اخیر به جد پرسیده و این ایده مطرح شد که باید

«درونمایه مشخص ویژه‌ای» برای اندیشه الهی جسته شود و نسبت میان اندیشنده و اندیشه در این خصوص و بالاتر، نسبت میان اقوال گوناگون ارسطو، در باب علمی به نام فلسفه اولی روشن شود.

در این زمینه بود که پرسش‌هایی از این دست از سوی ارسطوپژوهان گوناگون جواب مثبت یافتند: ۱. آیا الهیات ارسطو را باید از وجودشناسی او متمایز شمرد و فقط یکی از این دو را موضوع متافیزیک وی دانست؟ ۲. آیا در عین قبولی این تمایز، می‌توان گفت هر یک از این دو در «دوره‌ای» اندیشه تحول‌پذیر ارسطو موضوع فلسفه مطرح بوده است و ارسطو از یکی دست برداشته و آن دیگری را اختیار کرده است؟ ۳. آیا می‌توان ضمن قبول این خصیصه دوگانه فلسفه اولی (به‌عنوان علمی مشتمل بر وجودشناسی عام و مبدأشناسی خاص) در اندیشه ارسطو (افلاطون)، آن را به‌مثابه ضعفی در تاریخ فلسفه و دورشدگی از خاستگاه مشترک این دو ارزیابی کرد؟ ۴. آیا می‌توان «موجود بماهوموجود» را تعبیر دیگر از همان «جوهر نخستین = خدا» در نظر گرفت و به این ترتیب مابعدالطبیعه به معنای الهیات عام را به خداشناسی یعنی الهیات خاص تحویل داد؟ ۵. در صورت عبارت اُخرای یکدیگر شمردن این دو تعبیر، یعنی در صورت تأویل موجود بماهوموجود به اوسیای نخستین، چه نسبتی میان این اوسیای نخستین و ماسوای آن وجود دارد؟ ۶. آیا آنچه در ذیل این اوسیای نخستین قرار می‌گیرد و به اصطلاح آشنا برای ما، آنچه ماسوی‌الله نامیده می‌شود، موجودات مشتق از او و به‌نوعی متباین با هستند، میان این‌ها صرفاً تقدم و تأخر در مراتب موجود یا به‌اصطلاح رابطه تشکیک (آنالوگیا) برقرار است؟ ۷. آیا می‌توان گفت فلسفه در مراحل مختلف خویش با همه این مراتب مختلف سروکار دارد و خدا یا جوهر نخستین، در واقع اولین شالوده هستی‌شناختی و آخرین مرتبه فلسفه است؟ ۸. آیا باید از یک‌سو تمایز میان فلسفه علیا و فلسفه اولی را پذیرفت و از سوی هر دو را، همزمان و در عرض یکدیگر موضوع فلسفه در نظام ارسطو دانست؟ و ۹. آیا باید بر این قول رفت که سرنوشت فلسفه و فیلسوف این است که میان این دو (موجود بماهوموجود و جوهر نخستین) در نوسان بماند؟

مروری بر آرا

این‌ها و پرسش‌های بسیار دیگری در تلاش‌های تفسیری اخیر برای تعیین شاخصه مابعدالطبیعه ارسطویی مطرح شده است. جدای از اینها تحقیقاتی در ارسطوپژوهی معاصر وجود دارد که این پرسش را از منظر تاریخ تحول فلسفه ارسطو بحث و بررسی می‌کنند. علاوه بر این، در تحقیقاتی نیز می‌کوشند تا پرسش مربوط به ویژگی نظریه فلسفی را با تأمل بر مسئله‌ای که شالوده مفاهیم بنیادین ارسطو را تشکیل می‌دهد، پاسخ گویند. هر کدام از ۹ سؤالی که در بخش بالا مطرح شد، ناظر به پاسخ یک یا چند تن از ارسطوپژوهان اخیر، به شرح ذیل است:

۱. پل ناتورپ^۱ که باب این بحث را اول بار گشود، به این نتیجه رسید که مابعدالطبیعه ارسطویی نمی‌تواند با یک «الهیات» یکسان پنداشته شود. بر طبق نظر ناتورپ، پرسش موجود بماهوموجود مربوط به «کلی‌ترین و انتزاعی‌ترین چیزهایی است که می‌توانند موضوع پژوهش علمی قرار گیرند». آن یک «تناقض تحمل‌ناپذیر» است که فرض کنیم فلسفه اولی، که به این نحو درباره موجود به‌طور کلی و فی‌نفسه (موجود مطلق) بحث می‌کند، می‌تواند با علمی که به ساحت خاصی از وجود می‌پردازد، یعنی الهیات، یکسان تلقی شود. غیرممکن است «که از یک سو پروتو فیلوسوفیا فلسفه کلی فرض شود، که بنیاد سایر شاخه‌های معرفت بشری بر آن استوار است و از سوی دیگر، با علمی یکسان قلمداد گردد که با وجود نامتغیر و غیرمادی به‌عنوان عالی‌ترین جنس موجودات سروکار دارد» (Natorp, 1888: 49). ناتورپ پیشنهاد کرد که آن بخش از عبارات و فراهای موجود در آثار ارسطو را که با این دیدگاه وی که نظریه فلسفی ارسطویی یک «وجودشناسی» است، در تضاد هستند، به‌عنوان تفاسیری که مفسران آثار ارسطو به آثار او اضافه کرده‌اند، حذف شوند. (Natorp, 1888: 52).

۲. ورنر یگر و دورینگ هرکدام به‌نحوی به ضرورت انتخاب یکی از این دو تصریح و از این قول دفاع کرده‌اند که ارسطو در طول تاریخ اندیشه‌ورزی خویش، از یکی از آنها منصرف شده و دیگری را پذیرفته است.

۱. Paul Gerhard Natorp (۱۸۵۴ - ۱۹۲۴ م) استاد فلسفه دانشگاه ماربورگ آلمان.

- ورنر یگر^۱ با تحقیق درباره تاریخ تحول فلسفه ارسطو همچنان به این نتیجه رسید که می‌توان دو دیدگاه متناقض را در تعریف ارسطو از نظریه فلسفی یافت، تناقضی که خود ارسطو نیز به آن اشاره کرده است. در آغاز فصل اول از کتاب گاما، فلسفه اولی در تضاد با علوم خاص و ساحت‌های جزئی وجود به‌وضوح به‌عنوان «علم کلی» توصیف می‌شود. در فصل اول از کتاب اپسیلون و در فصل هفتم از کتاب کاپا «عالی‌ترین انواع موجودات» موضوع فلسفه اولی خوانده شده است. از سوی دیگر، ارسطو نمی‌توانست ادعا کند که محرک‌های غیرمادی آسمان‌ها «موجودات خاص» از «نوعی خاص از وجود» نیستند و در واقع نیز این ادعا را مطرح نکرد. بر طبق نظر یگر، این دو دیدگاه درباره مابعدالطبیعه «نمی‌توانسته مخلوق یک ذهن خلاق بوده باشد» بلکه دو سیر فکری کاملاً متفاوت به هم بافته شده‌اند و به‌وضوح روشن است که سیر الهیاتی و افلاطونی کهن‌ترین آن دو محسوب می‌شود. اگر مابعدالطبیعه بعدها به‌عنوان نظریه موجود بماهوموجود تعریف شد، آنگاه این تعریف مبتنی بر این دیدگاه بود که واقعیت «یک ساختار مشکک، واحد و عالی است». این احتمالاً «ارسطویی‌ترین» دیدگاه است، یعنی، دیدگاه منطبق با مرحله شاخص در تحول ارسطو. بنابراین، نزد ورنر یگر، فلسفه اولی علم موجود بماهوموجود است، علمی کلی درباره موجود فی‌نفسه (مطلق) (Marx, 1977: 49).

- ای. دورینگ^۲ به این نتیجه رسید که فلسفه اولی ارسطویی از موجود «به‌طور کلی» بحث می‌کند و نزد وی این به‌معنای «به‌نحو کلی و انتزاعی» است. برخلاف میلان، دورینگ فقره نقل‌شده از اپسیلون (ارسطو، ۱۰۲۶ الف: ۲۹ تا ۳۱) را به این معنا درک می‌کند که فلسفه اولی یک «فلسفه معطوف به امر کلی» نیست، بلکه یک «فلسفه کلی» است. تعریف فلسفه اولی در اپسیلون به تئولوژیکه به این معنا نیست که موضوع آن پروتو اوسیای نامتحرک و مفارقالوجود نیست، علی‌الخصوص به این خاطر که به خود این اصطلاح پروتو اوسیای، اصلاً در فقره مذکور تصریح نمی‌شود. بلکه، به‌عنوان فلسفه اولی، آن

۱. Werner Jaeger (۱۸۸۸ - ۱۹۶۱ م) استاد فلسفه دانشگاه‌های آمریکا و نویسنده کتاب پایدیا.

۲. Ingemar During (۱۹۰۳ - ۱۹۸۴ م) استاد مطالعات کلاسیک دانشگاه گتنبورگ.

«فلسفه‌ای دربارهٔ موجودات نخستین است». تنها «به‌خاطر یک نظام آراسته و منظم است» که چنین به ذهن ارسطو خطور کرد که این علم نخستین را الهیات بخواند. یقیناً، دورینگ این نکته را تکذیب نمی‌کند که ارسطوی متقدم، خصوصاً در کتاب لامبدا، تصویری الهیاتی از موضوع فلسفه داشته است. در آن زمان، فلسفه در واقع علم «آنچه هیچ سهمی در فرایند طبیعی ندارد» بود. اما نزد دورینگ، تنها برداشت [ارسطوی] متأخر از موضوع فلسفه تعیین‌کننده است. دورینگ این توضیح را به ملاحظات خودش می‌افزاید که: «به نظر من زمان آن رسیده است که اصطلاح "الهیات ارسطو" را رها کنیم یا جایگاه اصلی آن را مشخص نماییم» (Marx, 1977: 55).

۳. مارتین هایدگر^۱ در نخستین مرحله از تحول این اندیشه‌اش «شاخصهٔ دوگانه» فلسفهٔ اولی را پذیرفته و پروتو فیلسوفیا را همزمان معرفت مربوط به موجود بماهوموجود و معرفت مربوط به عالی‌ترین ساحت وجود (تیمیوتاتون جنوس) می‌شمارد که منشأ تعیین موجودات در تمامیتشان است. مسئلهٔ مربوط به «تفاوت» و «همبستگی» [دو دیدگاه مطرح دربارهٔ شأن فلسفهٔ اولی] همیشه هایدگر را به خود مشغول می‌کرد. او در درسگفتاری که به سال ۱۹۵۷ ارائه شد، سعی کرد تا به تفصیل مراحل شکل‌گیری هر دو دیدگاه را بیان کند. او این کار را در ضمن تلاش برای توضیح این نکته انجام داد که چرا مابعدالطبیعه به لحاظ تاریخی به «وجودشناسی»، که بر اساس آن وجود «بنیاد» (علت) هر هستومندی است و «الهیات»، که بر اساس آن عالی‌ترین موجود (خدا) بنیاد همه چیز را تشکیل می‌دهد، بدل شده است (Marx, 1977: 50).

۴. فلیپ مرلان^۲ از طریق یک بحث تفسیری بسیار مفصل دربارهٔ پرسش‌هایی از سنخ آنچه پیش‌تر به آنها اشاره شد، به این نتیجه رسید که نظریهٔ فلسفی صرفاً الهیات است. بر اساس تفسیری کامل از فصل اول از کتاب اپسیلون و فصول سوم الی هفتم از کتاب کاپا، وی این دیدگاه را عرضه می‌کند که موضوع نظریهٔ مورد نظر در فصل اول کتاب گاما،

۱. Martin Heidegger (۱۸۸۹ - ۱۹۷۶ م).

۲. Philip Merlan (۱۸۹۷ - ۱۹۶۸ م) استاد و مورخ فلسفهٔ دانشگاه‌های آمریکا و آلمان.

موجود بماهو موجود (آن هو آن)، یک «کلی انتزاعی» نیست. در اینجا همانند سایر مواقع [موضوع نظریه مورد نظر] جوهر نخستین (پروتو اوسیا) است، یعنی ساحت موجود مفارق، نامتحرک، قیوم (واجب بالذات) و معقول. بر طبق نظر مِرلان، برای دست یافتن به درک بنیادینی از معنای مفهوم «کلی» در کتاب گاما، شخص باید این نکته را مد نظر داشته باشد که هدف ارسطو در اینجا، پژوهش درباره اصول بود. این پژوهش از روند آکادمی افلاطونی تبعیت کرد؛ ساختارهای قطب‌های اساساً متضاد - واحد - کثیر، یکسانی - تفاوت، وجود - عدم - مورد تحقیق و کندوکاو قرار گرفت، و از آنجایی که آنها عالی‌ترین ساحت وجود را تشکیل می‌دهند، علت هر یک از ساحت‌های ذیل خودشان شمرده می‌شوند. به‌عنوان پژوهشی در درون سنت آکادمی افلاطونی، هدف تحقیق درباره موجود «به‌طور کلی» (کلی، کاتولو) به‌عنوان موجود مطلق آن بود که نشان دهد که هر موجود، مبتنی بر اصول، عالی‌ترین ساحت وجود حاضر است. این ساحت اصل جوهر نخستین (پروتو اوسیا)، موجود نخستین (پروتو آن)، واحد نخستین (پروتو هِن)، امر با خویش همان (توتون اوتو) به‌متابۀ «علت کلی». به طریقی بسیار مشابه به آنچه در آکادمی افلاطونی معمول بوده، فیلسوف ارسطویی در خصوص این اصول می‌پرسد: چه چیزی به موجود هستی، وحدت و اینهمانی می‌بخشد؟ به‌ویژه مِرلان (در الف ۱۰۲۶ الی ۳۰ الی ۳۱) پشتوانه‌ای برای این دیدگاه می‌یابد که به‌عنوان عالی‌ترین ساحت وجود، چونان یک کلی (کاتولو)، جوهر نخستین (پروتو اوسیا) در همه موجودات حاضر دانسته می‌شود. فصل‌های سوم تا هفتم کتاب کاپا نیز این مواضع او را تأیید می‌کنند. نزد مِرلان، علم موجود بماهو موجود در گاما به همان اندازه‌ای «فلسفه اولی» در معنای الهیات بوده که در اپسیلون و کاپا این‌گونه است (Marx, 1977: 51).

۵. جی. اوئنز^۱ از طریق یک «بازسازی» از مابعدالطبیعه ارسطویی، به این نتیجه رسید که علم فلسفی به‌متابۀ علم موجود بماهو موجود به تعینات نشأت گرفته از عالی‌ترین طبیعت اوسیا که به‌نحوی اشتقاقی در تمامی موجودات فردی محسوس می‌پردازد. این طبیعت

۱. Joseph Owens (۱۹۰۸ - ۲۰۰۵ م) استاد و محقق فلسفه در کانادا.

خودش را چونان صورتی نشان می‌دهد که، به‌مثابه انرژی، علت هر موجود فردی است. نزد اوئنز، اوسیا به این معنا – تا آنجایی که «نمونه نخستین» است – با امر مقدس، موجود مفارق، اوسیای نخستین یکسان است. بر طبق نظر اوئنز، اوسیای نخستین در حکم متعلق فلسفه علیاست. اما از حیث معرفت‌شناسی این اوسیای نخستین را باید از طریق موجود محسوس جست‌وجو کرد. آن معنایی از وجود که بر برداشت غالب از وجود موجود از پارمینیدس تا افلاطون حاکم بود، همچنان موجود مقدس فرامحسوس است که موجودات محسوس از آن «تقلید» می‌کنند (Owens, 1963: 23).

۶. گوئتر پاتزیگ^۱، چند سال بعد، از طریق بازسازی متفاوتی از مابعدالطبیعه ارسطویی، به این نتیجه رسید که، طی یک دوره‌ای خاص از اندیشه ارسطویی، مابعدالطبیعه به‌عنوان علمالوجود مساوق الهیات بود. پاتزیگ کار خود را با ساختار به اصطلاح اشتقاقی علم ارسطویی به‌عنوان علم‌الوجود آغاز می‌کند. بر طبق این ساختار، تمامیت این علم به‌واسطه نسبت حالات فردی وجود (مقولات) با حالت والای موجود (اوسیا) تعیین می‌یابد. نزد ارسطو، این بخش از ساختار اشتقاقی همانا «امر نخستین» (پروتون) است. هر چیزی جز او «طفیلی» ذات او محسوب می‌شود. بنابراین، علم اشتقاقی وجود باید «اصولاً» به بحث درباره «موجود نخستین»، اوسیا پردازد، زیرا آن یک واسطه است، علم معطوف به جوهر، سایر موجودات، سایر مقولات، را نیز دربر می‌گیرد. این مطلب اول از همه درباره ساحت جوهر «طبیعی» صادق است. تا به این اندازه دیدگاه مذکور، بنیاد مستحکمی در متن دارد. با این حال، برنهاد پاتزیگ درباره ارتباط میان وجودشناسی و الهیات تا اندازه‌ای از تکرار ساختار اشتقاقی در نسبت میان جوهر طبیعی و جوهر الهی تشکیل شده است. بر طبق نظر پاتزیگ، وجودشناسی جوهر طبیعی ناقص می‌ماند، اگر آن به‌نحوی اشتقاقی بر امر «نخستین» بنیاد نهاده نشده بود. همان‌طور که اوسیای طبیعی به‌عنوان نوعی مقوله در قیاس با همه موجودات نخستین است، اوسیای الهی در نسبت با جواهر طبیعی نخستین محسوب می‌شود. بنابراین، نزد پاتزیگ، الهیات آموزه «جوهر

۱. Günther Patzig (۱۹۲۶ – ۲۰۱۸ م) استاد فلسفه و ارسطوشناس دانشگاه‌های آلمان و آمریکا.

نخستین» در میان سایر جواهر است، «جوهر اصیلی» که تمامی موجودات دیگر هستی خویش را از او «به عاریت می‌گیرند». از دیدگاه پاتزیگ این مطلب بر ایند منطقی مساوت ذاتی علم‌الوجود با الهیات است. با وجود این، در کتاب‌های اخیر متافیزیک پاتزیگ اضمحلال «سازگاری موجود در هستی‌شناسی» را مشاهده می‌کند. در اینجا دیگر شاهد تقلیل جواهر به جوهر نخستین نیستیم. بر اساس نظر پاتزیگ، این امر باز نمود فرایند «اشتقاق‌زدایی از آموزه فلسفی اصول هستیم» که می‌توان آن را در جای دیگر از اندیشه ارسطویی مشاهده کرد. آنالوژی به‌عنوان اصل روش‌شناختی جایگزین پارانومی می‌شود. یک نسبت دیگر به‌عنوان نسبت اشیای مختلف با چیزی اینهمان تعریف نمی‌شوند، بلکه به‌عنوانی نسبتی اینهمان میان اشیای مختلف. بنابراین، بر اساس نظر پتسیگ، تحول اندیشه فلسفی ارسطو، چنانکه یگر می‌گوید از اندیشه الهیاتی به اندیشه هستی‌شناختی نیست، بلکه هستی‌شناسی ارسطویی از حالت اشتقاقی به حالت قیاسی تحول یافته است. بر اساس نظر پتسیگ، این تحول با تناظر الهیات و هستی‌شناسی هیچ کاری ندارد. این در عین حال نشان می‌دهد که چرا الهیات، که محور مباحث ارسطو را در کتاب لامبدا تشکیل می‌دهد، در کتاب‌های زتا، ثتا و اِتا دیگر مطرح نمی‌شود (Patzig, 1960: 185).

۷. اچ. بویدر^۱ به‌جای ارائه یک تفسیر یا بازسازی از فلسفه ارسطو، (Boeder, 1971: 111) بر مفاهیم بنیادین ارسطو از منظر تاریخ اندیشه‌ها تأمل کرده است. به عبارت دقیق‌تر، با یادآوری «تاریخ فلسفه اولی، و بحران‌های به‌وجود آمده در اصول آن» که می‌توان آنها را در تحول اصول بنیادین آن از پارمنیدس تا افلاطون و سوفیست‌ها مشاهده کرد، قاطعانه این دیدگاه را به چالش کشید که می‌توان وجود‌شناسی ارسطویی را به‌عنوان یک علم کلی معطوف به وجود درک کرد. بر اساس نظر بوئدر، نظریه موجود بماهوموجود «فلسفه اولی است» و فلسفه اولی الهیات است، زیرا سروکار آن اختصاصاً با امر نخستین به‌عنوان منشأ و علت موجودات خواهد بود. تنها به خاطر این چیز نخستین، این منشأ و علت است که فلسفه اولی به این معنا «کلی» است که «موجود فی‌نفسه را با نظر به کل مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد». این چیز نخستین، آن موجود جزئی است که تقدم ذاتیش، به قول

۱. William H Boeder (۱۹۲۸ - ۲۰۱۳ م) استاد فلسفه دانشگاه‌های آلمان.

بوئدر، در مفارق بودن و نامتحرک بودنش غنوده است. وی این مطلب را یک تحول در تاریخ اندیشه‌ها می‌داند. به بیان دقیق‌تر، بوئدر نظریه موجود بماهوموجود را به‌عنوان «نخستین» نظریه ملاحظه می‌کند «زیرا این نظریه به آنچه مفارق و فاقد هرگونه انتقال و حرکتی است، منتهی می‌شود». بنابراین بوئدر به نظر چنین فرض می‌کند که موضوع فلسفه اولی به نحوی متلائم از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر ترقی می‌یابد. فلسفه با تأمل درباره آنچه به وسیله حس دریافتنی است، آنچه به‌خاطر بی‌واسطگیش «بسیار آشناست» آغاز می‌شود. موضوع آن «امر بسیط» به‌عنوان «چیستی»، ماهیتی است که فلسفه آن را باید به‌عنوان نوعی از جوهر نخستین نشان دهد. این مرحله با تأمل نظری درباره علوم متعارفه (که همیشه پیش فرض هر معرفتی است) و در میان این اصول، بنیاد بدیهی‌ای که همه علوم متعارفه بر آن مبتنا دارند، آنچنانکه در قانون امتناع تناقض بیان شده است، پی گرفته می‌شود. بر اساس نظر بوئدر، مرتبه بعدی در سلسله مراتب موضوعات نظریه فلسفی بینشی عقلانی است که «امر بسیط» را به‌عنوان «امر حقیقی (صادق)» درک می‌کند. به نظر بوئدر، در این کون فی الحضور بلاواسطه عقلانی امر بسیط و حقیقی، حضور یک موجود فی‌نفسه، فعلیت یک موجود، نهفته است. با این حال، تا زمانی که نظریه فلسفی «این» را به نمایش می‌گذارد، هرگز به انضمام کامل نخواهد رسید. «این» در ضمن ادراک عقلانی محض امر قابل‌درک به‌مثابه امر صرفاً عقلانی به ظهور می‌رسد. «فعلیت تام آن همان فعالیت ادراک موجود بسیط، ذات نخستین و علت همه موجودات دیگر، است». با این حال «این» در اینجا یک ایده افلاطونی نیست؛ بلکه خداست. خدا به‌نحو مطلق و کامل دو وجه مفارق بودن و فاقد تحرک بودن را تحقق می‌بخشد. همه موضوعات پیشین نظریه به‌سوی وی روانند (Boeder, 1971: 111).

۸. ای. مانسیون^۱ به این نتیجه رسید که فلسفه ارسطویی نه صرفاً یک وجودشناسی است نه صرفاً یک الهیات، بلکه هر دوی آنهاست. وی بر تمایز نهادن بر علمی که به تحقیق درباره موجود بماهوموجود می‌پردازد - که وی آن را به‌عنوان «مابعدالطبیعه» یا فلسفه علیا توصیف

۱. Auguste Mansion (۱۸۸۲ - ۱۹۶۶ م) استاد فلسفه دانشگاه‌های آلمان.

می‌کند - و بر نظریه‌ای که الهیات را وجهه همت خویش قرار می‌دهد و فلسفه اولی خواننده می‌شود، که موضوع آن «موجود فردی» است، تأکید دارد. در ۱۰۰۵ الف ۳۳- ب ۱ مانسیون دلیلی کافی بر این دیدگاه می‌یابد که فلسفه اولی از موجود به نحو انتزاعی و کلی بحث می‌کند. در فصل اول کتاب اپسیلون او تعریف «فلسفه اولی» را می‌یابد، اما در همان حال تصدیق می‌کند که اصطلاح «کلی» در فقره ۱۰۲۶ الف ۲۷ - ۳۲ همچنین می‌تواند به معنای انتزاعی - کلی تفسیر شود، نه به معنای انضمامی-فردی، آنچنانکه وی تفسیر کرده است. وی اشکال پیش آمده در کاپا را جدی نمی‌داند، زیرا، با استعانت از متن، وی این دیدگاه آشنا را برمی‌گزیند که درونمایه‌های این کتاب نمی‌توانسته عبارات اصلی خود ارسطو بوده باشد (Ross, 1924: 253).

۹. پیر اُبانک^۱ نیز به این نتیجه می‌رسد که مابعدالطبیعه ارسطویی، نه صرفاً یک وجودشناسی است و نه صرفاً یک الهیات؛ بلکه یک «علم بی‌نام» است که ضرورتاً میان تعریف شدن به عنوان وجودشناسی از سویی و الهیات، از سوی دیگر، بدون آنکه تعریف شدنی باشد، در نوسان است. این علم به عنوان «فلسفه اولی» یا الهیات، ادعای علم آرخه بودن، یعنی علم منشأ و علت پیدایش موجودات را دارد؛ با این حال، نمی‌تواند این منشأ و علت را به تنهایی درک کند، بلکه این کار تنها به وساطت آنچه پیشتر از آن منشأ صادر شده و معلول آن علت قرار گرفته است، میسر خواهد بود. با وجود این هر تلاشی که در پی علت موجود و منشأ آن به وساطت چیزی متحرک است، ناگزیر فرومی‌ریزد. معرفت مربوط به اصل خودش باید معرفتی اصیل باشد؛ وجود خود علت به عنوان چیزی بی‌واسطه، تنها می‌تواند در یک تأمل بلاواسطه درباره آن داده شود. اما هر تلاشی برای بنیادگذاری موجود در علم کلی معطوف به وجود نیز، ناگزیر باید فروریزد. علم موجود بماهوموجود در پی اثبات وحدت از طریق کثرتی از انحای سخن گفتن درباره وجود است. اما «علم مورد نظر» تنها می‌تواند حاکی از واحد و وحدت تضمین شده به وساطت زبان باشد و [از این رو] چنین علمی در ساحت موجودات محسوس، موجودات

۱. Pierre Aubenque (۱۹۲۹م) استاد دانشگاه‌های فرانسه.

تحت القمر، که در دسترس انسان هستند، باقی می‌ماند. این علم فی‌نفسه قاصر از دربرگرفتن موجود الهی، مفارق از ساحت مورد نظر، در امر کلی بوده، موجودی که این علم بی‌محابا جویای آن است. بنابراین، اُبانک به این نتیجه می‌رسد که مابعدالطبیعه ارسطویی همچنان عویصه‌ای سر به مهر باقی می‌ماند (Marx, 1977: 56).

۱۰. هانس واگنر^۱ با ملاحظه دیدگاه‌های ارسطو پژوهان که در بالا طرح شد، به این نتیجه رسید که یافتن راه‌حل ساده‌ای در زمینه نسبت کتاب‌های اپیلون و کاپا با کتاب گاما امکان‌ناپذیر است. واگنر این مطلب را به‌وضوح درک کرد و مدعی شد که اگرچه پژوهش‌های معاصر گوشه‌های تاریک بسیاری را روشن کرده‌اند، حتی راجع به کتاب گاما، اما در رابطه با مسائل دیگر «تمام جاپاهای شناخته‌شده از میان رفته‌اند». وی به‌ویژه اظهار می‌کند که: «یک برهان قانع‌کننده مبنی بر اینکه پروتو اوسیا (دغدغه ارسطو در فقره ۱۰۰۵ الف ۳۵) آنچه‌آنکه در گاما تعریف شده است، بلاشک می‌تواند درک شود، اما در فصل اول کتاب اپیلون متأسفانه این امر غیرممکن است» (Marx, 1977: 56).

ارزیابی و نتیجه‌گیری

۱. از میان اقوالی که خلاصه آن در بندهای فوق آمد، به‌صراحت می‌توان قول به تحول بنیادی در اندیشه ارسطو و انصراف از یکی از به‌اصطلاح دو موضوع بنیادین (موجود بماهو موجود/ جوهر نخستین) را مردود شمرد. نه تنها ادعای چنین انشقاق و دوگانگی در فلسفه ارسطو ناموجه به‌نظر می‌آید، بلکه به جرأت می‌توان گفت که میان آموزه‌های سه چهره فلسفه آکیکی یعنی سقراط، افلاطون و ارسطو نیز چنین شقاق و عدول قاطعی وجود ندارد. در واقع ما شاهد سیر یک پروژه عقلانی در این سه فیلسوف هستیم: سقراط با صبغه منطقی غالب، افلاطون با بیان الهیاتی غالب و ارسطو با بیان طبیعی - مابعدالطبیعی غالب و صد البته در هر سه اینها نیز پویایی اندیشه و به اصطلاح [طرح هر بار مجدد] یا [طرح هر جا به‌نوعی متفاوت] از مسئله را شاهد هستیم.

۱. Hans Wagner (۱۹۱۷-۲۰۰۰ م) استاد فلسفه دانشگاه‌های بن و بیل.

۲. و اما در خصوص ارسطو این نکته را می‌توان به‌عنوان چشم‌اندای برای نگرشی [توافق‌جویانه] در میان آرای به‌ظاهر ناسازگار او پیشنهاد کرد که وی نخستین کسی است که به تقسیم علوم مبادرت می‌ورزد و هر کدام از آنها را به‌نحوی علی‌حده بررسی می‌کند. اقتضای چنین کاری این است که در هر کدام از این قسمت‌ها، موضوع به‌ظاهر متفاوت با شیوه به‌نسبت متفاوتی برای اهدافی نسبتاً متفاوت و تا حدی محدود به حدود خویش و با کلیدواژه‌های تقریباً مختص به خود بحث شود. برای مثال میان کتاب درباره‌ی نفس (به‌عنوان بخشی از علوم طبیعیات) و کتاب اخلاق نیکوماخوس (به‌عنوان کتابی در بخشی از حکمت عملی) و کتاب لامبدا متافیزیک (به‌عنوان کتابی در مابعدالطبیعه بلکه ماوراءالطبیعه) تفاوت‌های آشکار خواهیم دید. اگرچه مثلاً [عقل] در هر سه اینها به‌عنوان کلیدواژه‌ای اساسی مورد بحث است، ولی در کتاب درباره‌ی نفس اقتضای بحث و اثر این است که ارسطو به چند جمله اکتفا کند (چرا که عقل امری مجرد و مفارق است و طبیعیات به امور مادی مربوط می‌شوند)، در حالی که در اخلاق نیکوماخوس انواع عقل را به‌عنوان فضیلتی برای آدمی بحث می‌کند و در لامبدا از عقل به‌عنوان موجود مفارق سخن می‌رود. و این‌همه در حالی است که در سماع طبیعی که به مبادی طبیعت (یعنی به مبادی حرکت) پرداخته می‌شود، عقل و عقل‌عقل به‌عنوان آنچه مبدأیی‌گریزناپذیر برای حرکت است، در قالب استدلال برای محرک نامتحرک وارد بحث می‌شود.

۳. در همین زمینه به این نکته نیز باید توجه کنیم که مابعدالطبیعه ارسطو کتابی یک‌دست (مثلاً مانند سماع طبیعی یا درباره‌ی نفس) نیست.^۱ چنانکه مثلاً کتاب دلتا حتی در دوران نخست مکتب مشأ نیز همچون اثر مستقلی در نظر گرفته می‌شده است و همین‌طور کتاب کاپا و تاحدودی نیز کتاب ثتا قرابت بسیار زیادی با سماع طبیعی دارند و میان مثلاً کتاب گاما و بقیه کتاب‌ها و کتاب آلفا و بقیه کتاب‌ها و همین‌طور کتاب لامبدا و بقیه اثرها، تفاوت‌های آشکاری به‌چشم می‌خورد.

۱. این چند تکه‌بودن اجزای یک اثر درباره‌ی برخی آثار دیگر ارسطو، برای مثال اخلاق و سیاست نیز مطرح و در نتیجه‌گیری‌های صورت‌گرفته از تعلیمات ارسطو مؤثر است.

بر همین اساس می‌توان گفت که همان [اختلاف در شباهت] و [شباهت در اختلاف] که در میان آثار مستقل ارسطو در حوزه‌های مختلف است، به درون مابعدالطبیعه نیز راه یافته‌اند.

۴. نکته حایز اهمیت دیگر برای بحث ما در زمینه داوری در میان نسبت میان نامزدهای سه‌گانه موجود، جوهر و خدا به‌عنوان موضوع مابعدالطبیعه، این است که وقت و دقت و احتیاطی که ارسطو برای مباحث گوناگون اختصاص داده، برابر نبوده است. به‌گونه‌ای که در یک ارزیابی کلی و با نگاهی کمی به حجم آثار او، می‌توان گفت طبیعیات ارسطو و نگرش او به موضوعات از منظر یک عالم طبیعیات بیشترین سهم را به خودش اختصاص داده است. و گاهی هرچند برای ما ناخوشایند باشد، مسائلی را شاهد هستیم که ارسطو در طرح و بسط آن خیلی وقت صرف نکرده است. چنانکه مثلاً از سرمدیت مفارقات در فلسفه او به‌راحتی می‌توان به نامیرایی و جاودانگی انسان رسید، اما مسائل زیادی در این زمینه باید طرح می‌شد که او به آنها نپرداخته است.^۱ در همین زمینه می‌بینیم که خود ارسطو در خصوص نسبت میان سه موضوع مطرح برای مابعدالطبیعه به‌نحوی صریح و قاطع بحث نکرده و راه را برای تفسیرهای گوناگون باز گذاشته است.

۵. برای اظهار نظر در باب نسبت میان سه موضوع مطرح برای مابعدالطبیعه از منظر زوج مفهوم‌های مختلف (وجود و عدم، وحدت و کثرت، صورت و ماده، علت و معلول، مقدم و مؤخر) به مسئله نگریست، اما آنچه که ابداع خود ارسطوست و در سرتاسر فلسفه او و تمام قسمت‌های آن به‌عنوان شاه‌کلید برای بحث‌ها استفاده می‌شود، زوج ترکیبی قوه و فعل است.^۲

۱. از همینجاست که شارحان و پیروان ارسطو، طیف گسترده‌ای از طبیعیون محض (مثل استراتون) تا وحدت‌گرایان عرفانی (مثل افلوپین) را تشکیل می‌دهند.

۲. ارسطو از این زوج در حل بسیاری از مسائل به‌اصطلاح حل‌ناشدنی آن زمان استفاده کرده است. از حل دیلمای (قیاس ذوحدین) پارمنیدسدر نفی حرکت در طبیعیات گرفته تا مسئله دور میان بصیرت و فضیلت در اخلاق و مسئله تعلیم و نبوغ در آموزش و پرورش و امکان و معرفت در اپیستمولوژی و خروج از شکاکیت.

پروژه ترسیم شده در آکادمی افلاطون مبنی بر اینکه «جهان مشهود را باید تبیین کرد» در ارسطو با ملاحظه تمام آنچه پیشتر از او گفته شده است و با قصد اصلاح و پیشبرد آموزه‌های خود افلاطون به این صورت درمی‌آید که حرکت را باید با متکی ساختن بر ثبات بیان کرد و در اینجا است که مفهوم‌های فعل، کار (ارگن) وارد می‌شود و توان فعل (دونامیس) و در فعل بودگی (در کاربودگی [انرگیا]) مطرح می‌شود. در اینجا در واقع از یک سو وجود و عدم تبیین می‌شود و از سوی دیگر وحدت و کثرت و از سوی دیگر حرکت و ثبات. در همه این زوج‌ها یک طرف (وحدت، وجود، قوه) صبغه و نام الهی می‌یابد و طرف دیگر گذرا و کم‌برخوردار از حقیقت و واقعیت.

به این ترتیب موجود (گاما) و باشندگی (جوهر) کتاب‌های میانی متافیزیک و عقل - خدای کتاب لامبدا و کتاب‌های آخر مابعدالطبیعه که وجه مشترکشان فعلیت آنهاست، اگرچه نه الفاظ مختلف برای یک معنا، اما معانی مختلف برای یک حقیقت یا نگاه‌های مختلف برای یک حقیقت شمرده می‌شوند.

کتابنامه

۱. ارسطو (۱۳۷۷). *سماح طبیعی (فیزیک)*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: طرح نو.
۲. _____ (۱۳۷۷). *مابعدالطبیعه (متافیزیک)*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، چ اول، تهران: حکمت.
۳. رأس، دیوید (۱۳۷۷). *ارسطو، ترجمه مهدی قوام صفری، چ اول، تهران: فکر روز.*
4. Boeder H.(1971). *Weshalb "Sein das Seienden"* In: *Philosophisches Jahrbuch*,.
5. Kramer,H,G.(1964). *Der Ursprung der Geistesmetaphysik*, Amsterdam.
6. Marx, W. (1977). *Introduction to Aristotle's Theory of Being as Being*, En. Tr by Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands.
7. Natorp, Poul.(1888f). "*Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik*", *Philosophische Monatshefte*, 24: 37-65.
8. Owens, W. (1963). *The Doctrine of Being in the Aristotelian "Metaphysics"*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto. Third edition, revised (1th ed.1951,2th ed. 1963).
9. Putzig, G. (1960). "Theologie und Ontologie in der 'Metaphysik' das Aristoteles" *Kantstudien*.
10. Natorp Paul,(1888). *Thema und Disposition der Aristotelischen Metaphysik*. In: *Philosophische Monatshefte*.
11. Ross, W. D. (1923). *Aristotle, Methuen*, fifth edition, London. revised (1th ed. 1923).
12. Ross, W. D. (1924). *Aristotle's Metaphysics*. Oxford.
13. Wagner, H, (1959.) *Philosophische Rundschau*.
14. Wehmeier, S., (2005). *Oxford Advanced Learner's Dictionary*, Oxford University, Oxford,