



آینده نگری و پلورالیسم ارسطو

سام قندچی

فهرست مطالب

[بجای پیشگفتار- آینده نگری و پلورالیسم](#)

[مقدمه](#)

[I. ارزیابی ارسطو از پیشینیان خود](#)

[a. فلاسفه علوم طبیعی](#)

[b. فلاسفه ایده آلیست](#)

[II. خصلت اصول اولیه](#)

[III. یگانگی و هستی](#)

[IV. نقش تقابل ها](#)

[V. پلورالیسم ایده آل ارسطو](#)

بجای پیشگفتار- آینده نگری و پلورالیسم

بیش از بیست سال پیش دو نوشتار درباره مونیسم و پلورالیسم نوشتم. اهمیت این بحث برای من بخاطر آینده نگری بود. چرا که ملاحظه کردم از دو جریان اصلی فکری قرن هجدهم و قرن نوزدهم که موضوع آینده بشریت را در مدنظر خود قرار داده بود، یکی یعنی لیبرالیسم که اساساً اندیشه ای پلورالیستی بود به توسعه دموکراسی انجامید در صورتیکه دیگری یعنی کمونیسم که اندیشه ای مونیستی بود به جریانی استبدادی تبدیل شد. البته جریانات کمونیستی نظیر استراکتورالیست های فرانسه هم بودند که پلورالیست بودند اما اکثر جریانات سوسیالیستی و کمونیستی قرن نوزدهم و قرن بیستم دیدگاه مونیستی از تاریخ داشتند، همانگونه که در رساله مونیسم مفصلاً توضیح داده ام [http://www.ghandchi.com/299-Marxism.htm].

برای جریانات فکری آینده نگر در قرن بیست و یکم اهمیت این موضوع بسیار زیاد بوده و هست که به دیکتاتوری منتهی نشوند، و به همین علت تحقیقات درباره پلورالیسم در فلسفه غرب را مهم دیده و مفصلاً آنزمان درباره تاریخ پلورالیسم در اندیشه غرب نوشتم [http://www.ghandchi.com/301-Pluralism.htm] و تحقیقاتم را ادامه دادم.

البته لازم به تذکر است که خود شرایط اقتصادی و اجتماعی برای دیدن دولت بعنوان ناجی رهائی جامعه از معضلات اجتماعی و اقتصادی است که دیدگاه مونیستی در اندیشه را تقویت میکند، اما خود اندیشه فلسفی هم به نوبه خود بر روی برنامه های احزاب و گروه های سیاسی اثر میگذارد و درک موضوع فلسفی مونیسم و پلورالیسم در خودش هم پر اهمیت است.

آنچه توجه کردم این بود که در تمام مکاتیب فلسفی غرب یکی از مؤثرترین فیلسوفان تاریخ فلسفه غرب که تأثیر اصلی را بر روی رشد پلورالیسم در اندیشه غرب داشته است ارسطو بوده است. بهمین علت هم تحقیقاتی درباره جایگاه مونیسم و پلورالیسم در اندیشه ارسطو انجام دادم که نتیجه اش رساله زیر است که پیش رو دارید. که امیدوارم گوشه کوچکی از اهمیت این گفتار را برای خوانندگان و بویژه آنها که به اندیشه آینده نگری تعلق دارند طرح کند.

چرا بحث مونیسم و پلورالیسم در ارتباط با آینده مطرح میشود؟ وقتی به گذشته نگاه میکنیم، همه انتخاب‌ها پایان یافته و ما یک کلیت منسجم میبینیم و قابل نگرش از دیدگاه مونیستی آنگونه که مارکسیست‌هایی نظیر پلخانف تاریخ جهان را میدیدند. در صورتیکه آینده هم‌زمان آینده‌های مختلف است و اگر دیدگاه مونیستی از گذشته به آینده بسط داده شود، آینده در بند شده و مجبور به طی مسیری واحد و یکتا میشود و در جامعه‌ای که دولت قدرتمند عنان امور را گرفته و نهادهای اجتماعی هم اجازه چنین عملی را به دولت بدهند، یعنی در جامعه بسته، بقیمت نابودی اختیار و آزادی آدمی دیکتاتوری بسط مییابد. حتی جوامع آزادی نظیر فرانسه هم در زمان جنگ دوم جهانی مدتها آزادی را از دست داده و به دیکتاتوری جامعه بسته سقوط کردند.

در واقع اعتقادات طرفداران هر اکلید به هم‌زمانی دو خصوصیت متضاد در یک چیز که ارسطو استادانه رد میکند قرن‌ها بعد در قرن نوزدهم زنده شدند. ارسطو مینویسد "مردم در پی یک فرمول متحد کننده هستند، بین واقعیت بالقوه و کامل. اما... ماده تقریبی و شکل یک چیز هستند، یکی بالقوه و دیگری بالفعل. بنابراین نظیر آن است که پیرسیم چه چیزی عموماً علت یگانگی است، و اینکه هستی یک چیز یگانه باشد، چرا که هر چیز یگانه است، و بالقوه و بالفعل به گونه‌ای یکسانند. بنابراین هیچ علت دیگری در اینجا نیست مگر آنکه چیزی باشد که حرکت از بالقوه به بالفعل را باعث شده است. و همه چیز که ماده‌ای *ندارند* بدون *هیچ تعدیلی* اساساً یگانگی اند [متافیزیک، کتاب VIII، 1045b 15-25، ص 820]."

در واقع تمام اشکالات تئوری تضاد بجای تقابل را که در فاشیسم و کمونیسم قرن نوزدهم رایج میشوند، ارسطو بیش از دو هزار سال پیش در رد هر اکلید طرح کرده است وقتی مینویسد "...تضاد اجازه به حد وسطی نمیدهد، و در نتیجه تا آنجائی که تقابل‌ها به یک حد وسط امکان دهد، روشن است که تضاد و تقابل یکی نیستند [همانجا، کتاب X، 1-4، 1055b، ص 842]."

به همین گونه تئوری تضاد در قرن نوزدهم طرح میشد و بحث تقابل به فراموشی سپرده میشد. به عکس در دیدگاه ارسطو "یگانگی و پلورالیتیه نقطه آغاز همه تقابل‌ها هستند [همانجا، کتاب IV، 1-5، 1005a & 1004b 26-35، ص 735]."

ارسطو یا طرح دورستگی یگانگی و کثرت، فلسفه خود را از مونیسم تفکیک میکند. یعنی ارسطو هم تقابل و هم تضاد را میپذیرد و تئوری میانگین وی بر این نگرش بنیاد گذاشته شده است.

تصویر کلی از متافیزیک ارسطو این است که در ترتیب توضیحات، عمومیت‌ها اول هستند و مشخص‌ها آخر، در صورتیکه در ترتیب حسیات، خاص‌ها اول و عمومیت‌ها آخر هستند. در ترتیب حسیات، بنیانی‌ترین مفهوم جوهر است که با مفاهیم یگانگی یا هستی و اصول اولیه دنبال میشود. در ترتیب توضیحات، عکس آن درست است و اصول اولیه اصلی‌ترین مفاهیم هستند که با یگانگی یا هستی و جوهر ادامه مییابند. پلورالیتیه در جهان آنگونه که هست تقدم دارد، و یگانگی در ایده‌ها و توضیحات ما تقدم دارد. به عبارت دیگر، یگانگی دورترین چیز از واقعیت محسوس است و شاید حتی ذهنی (سوبرناترف) باشد، و پلورالیتیه نزدیکترین به واقعیت محسوس است و وضعیت واقعیت عینی (ابژکتیف) است.

واقع گرائی ارسطو از یکسو و تحلیل وی از مفاهیم متافیزیکی از سوی دیگر پلورالیسم وی را به یک دیدگاه بسیار جالب و تحیر انگیز تبدیل کرده است. دیدگاه پلورالیستی ارسطو وی را قادر میکند تا که با تعداد زیادی از حقایق مسلم شروع کند و به مشخص‌ترین نتایج برسد. سیستم‌اتیزه کردن "کثرت" در متد او نشان داد که بسیار بارور تر از آغاز کردن از *یکتائی* مقدس است.

بعد ها در تکامل این دیدگاه در پایان قرون وسطی، ویلیام اوخام که بین سالهای 1280 تا 1347 میلادی میزیست و از کلسیای کاتولیک مرتد اعلام شد، تیغ اوخام را مطرح کرد که با عبارت "این بیهوده است که با زیادتر انجام دهیم آنچه قابل انجام با کمتر است"، بیا میشود و فیلسوفان بزرگی نظیر کارل پاپر در قرن بیستم اهمیت آنرا توضیح داده اند. تیغ اوخام متد منطقی بسیار سودمندی است در روش پلورالیستی ارسطو که از تئوری احتمالات استفاده میکند و با استفاده از تیغ اوخام میتوان همان تعداد از عوامل را که *لازم* هستند، برای هر تحلیل معین برگزید. بنابراین بجای تقلیل پیش گرایانه (اپریوری apriori) کثرت به یگانگی مونیستی، از این ابزار برای کار کردن با تعدد می توان بهره گرفت. در نتیجه کار عظیم استفاده از عوامل متعدد در تحلیل، با این روش، با حذف عواملی که تاثیر مساوی دارند، به ساده کردن کار می انجامد، به جای آنکه تعدد، باعث نا امیدی از پلورالیسم و پناه بردن به مونیسم شود.

نکته دیگری که لازم به تذکر است اینکه همانطور که در نوشتار مونیسم اشاره کردم در فلسفه های مونیستی قرن نوزدهم متغیرهای لامارکی Lamarckian تکامل و حتی دعوی خود داروین درباره عملکرد و ابتکار فردی تأثیری در برداشت جمع گرایانه از تئوری های داروین توسط آنها که در آن قرن خود را ادامه دهندگان راه داروین میدیدند، نداشت. اینگونه تصور میشد که تئوری داروین مونیسم و وحدت طبیعت از طریق تضاد را به ثبوت رسانده است و در نتیجه مونیسم دینامیک یا دیالکتیک، بیان نتیجه علم اعلام شد، و اینهم عامل دیگری در پیروزی مونیسم در اندیشه های موقری آن قرن شد.

خلاصه آنکه آنچه از قرن نوزدهم و بیستم میشود آموخت این است که آینده نگری بدون دیدگاهی پلورالیستی خطرناک است و مونیسم در کنار آینده نگری میتواند نسخه ای برای فاشیسم و دیکتاتوری شود.

مقدمه

"یگانگی و کثرت نقطه آغاز همه تضادها هستند [ارسطو، متافیزیک، کتاب IV، 4-5، 1005a، BW، ص. 735]."
{در این رساله از اختصار BW منظور کتاب منتخب آثار ارسطو The Basic Works of Aristotle است به انگلیسی به ویرایش Random House • Richard McKeon، نیویورک، 1941}

مونیسم بمعنی وسیع کلمه دیدگاهی است که مدعی است همه پدیده ها یا ارتباطات در جهان از یک اصل منفرد منتج میشوند. این اصل میتواند اشکال مختلف بخود بگیرد مثل ماده، فکر، خدا، یا یکتائی. به عبارت دیگر همه چیزهای گوناگون در جهان بمتابجه جلوه های یک کلیت متحد شونده در نظر گرفته میشوند. در مقایسه، پلورالیسم تنوع اصول را اذعان دارد و از یک یگانگی از پیش تصور شده آغاز نمیشود. "کلیت" ها را نفي نمیکند اما "کلیت ها" مقدم بر چیزهای منفرد فرض نمیشوند. پلورالیسم زمانی که به تدقیق جلوه ها و ارتباطات در نقاط اشتراک میپردازد، چندگانگی و اقعیت و ویژه بودن فردیت در پدیده های مختلف را تبیین میکند. گرچه این توصیف یک بیان عمومی از این دو دیدگاه متافیزیکی است، هم مونیسم و هم پلورالیسم به اشکال مختلف در طول تاریخ فلسفه طرح شده اند. منازعه مونیسم و پلورالیسم و اینکه تفکیک این دو بنیادی است یا نه، به اندازه خود فلسفه قدمت دارد. هر چند شخصاً من سمت گیری بسوی هر کدام از این دو دیدگاه در هر فلسفه ای را بنیادی مبینم و در جای دیگری در این باره مفصلاً بحث کرده ام [http://www.ghandchi.com/301-Pluralism.htm]، هدف من در این رساله اثبات این دیدگاه نیست.

ارسطو بیشتر بعنوان یک پلورالیست نگریسته میشود. کانون توجه این رساله بر روی چگونگی طرح پلورالیسم توسط ارسطو متمرکز است و اینکه آیا وی مسأله مونیسم و پلورالیسم را بنیادی مبیند. بعلاوه اگر مسأله مونیسم و پلورالیسم در فلسفه ارسطو بنیادی نیست، من میخواهم جایگاه آن را در طرح متافیزیک ارسطو معین کنم. برخی متخصصین اندیشه ارسطو نظیر ژوزف اوینز معتقدند که "...این ناکافی است که دیدگاه افلاطونی "یگانگی یا کثرت" را مسأله بنیادی در فلسفه ارسطو در نظر بگیریم... این نظر فقط در محدوده انواع قابل حس صادق است [ژوزف اوینز، دکترین هستی در متافیزیک ارسطو، جلد 3، انستیتو جامعه اسقفی مطالعات قرون وسطی، تورانتو، کانادا، 1978، ص. 459]. " معهداً اوینز فکر میکند که دیدگاه ارسطو پلورالیستی است، وی مینویسد: "برخلاف پارامیندوس، و به درجه کمتری بر خلاف افلاطون، ارسطو با برگرفتن "یگانگی" شروع نمیکند و اینکه بپرسد چگونه میتوان "کثرت" داشت. وی "کثرت" را برگرفته و میپرسد چگونه این میتواند "یگانگی" باشد [همانجا، ص. 460]. "

امیدوارم تا پایان این رساله مشخص شود که چنین ارزیابی از موضع ارسطو قابل تبیین است یا نه.

در این نوشتار من ابتدا تحلیل ارسطو را از دیدگاه های پیشینیان خود در ارتباط با بحث پلورالیسم و مونیسم ارزیابی خواهم کرد. در این بررسی نشان خواهم داد که چه خصیصه هایی در اندیشه ارسطو ویژه هستند و چه خصوصیات را ارسطو با دیگر سایه روشن های مونیسم و پلورالیسم در اشتراک دارد. سپس در چهار بخش بعدی این رساله به بحث اندیشه خود ارسطو درباره موضوع خواهم پرداخت.

I. ارزیابی ارسطو از پیشینیان خود

ارزیابی از کارهای پیشینیان خود ویژگی متد ارسطو در همه پرسش‌های فلسفی است. وی کوشش میکند که دیدگاه‌های آنها را ارزیابی کند تا که دستاورد‌های آنها و نیز کمبود‌های آنان را معین کند. وی از این متد در کتاب متافیزیک خود استفاده میکند تا که توجه خواننده را به بغرنجی‌های حیاتی دیدگاه‌های پیشینیان خود جلب کند. پیش از توضیح تحلیل تاریخی ارسطو از مجادله بین مونیسیم و پلورالیسم، من میخواهم دو اعتقاد متافیزیکی که بر بستر آنها ارزیابی‌های وی استوارند را تأکید کنم:

1) ارسطو فقط به وجود یک واقعیت عینی معتقد است و به وجود ایده‌های ذهنی اعتقاد ندارد. وی این دیدگاه را بروشنی در کتاب VI متافیزیک بیان میکند: "این دیدگاه که نه کیفیت‌های حسی و نه احساسات وجود دارند بدون شک حقیقت دارد (چرا که آنها تأثرات مشاهده‌کننده هستند) [ارسطو، متافیزیک، کتاب IV، 32033b 1010b، BW، ص. 747]. " این درک از وجود داشتن در پایان کتاب XIII متافیزیک با دقت بیشتری شرح داده شده است وقتی ارسطو مینویسد: "اعداد و اندازه‌های فضایی نمیتوانند جدا از اشیاء هستی داشته باشند... وقتی کسی فرض کند ابتدا شکل‌ها واقعیت داشته‌اند و اینکه شکل‌ها اعداد هستند و منظرهای ریاضیات وجود دارند، بطور طبیعی ایندو را از هم جدا کرده است [همانجا، کتاب XIII 14—12 1086a & 1085b 35، ص. 909]. " این اعتقاد متافیزیکی ارسطو را از ایده آلیستهای نظیر فیثاغورثیان و افلاطونیان جدا میکند و تا آنجا که به اعتقاد وی درباره هستی مربوط میشود، وی را در صف فلاسفه طبیعی قرار میدهد.

2) ناراضی بودن ارسطو از مونیسیم و تعلق خاطر او به پلورالیسم دومین اعتقاد متافیزیکی ارسطو است که زیر بنای تحلیل تاریخی وی را تشکیل میدهد. موضع دقیق ارسطو درباره این موضوع بعداً در این رساله روشن خواهد شد. معهدا تعلق خاطر وی نسبت به پلورالیسم در ارزیابی‌های تاریخی وی نیز قابل تمیز است. وی دیدگاه‌های همه فلاسفه طبیعی را یکسان نمی‌بیند. او مخالفت شدیدی با هراکلید که مونیسیم وی سرسخت‌تر است، دارد. سپس مخالفت وی با پارمنیدس طرح میشود. و بالاخره تمایل وی بسوی نظرات امپیدوکلس. در واقع اولی (یعنی هراکلید) از اولین کسانی در تاریخ فلسفه است که دیدگاه مونیسیم دینامیک را بیان میکرد که در جای دیگر مفصلاً توضیح داده ام [http://www.ghandchi.com/299-Marxism.htm] و دومی (یعنی پارمنیدس) هم از اولین کسانی است که دیدگاه مونیسیم استاتیک (ایستا) را در تاریخ طرح کرده است که در همان نوشتار بحث کرده ام [http://www.ghandchi.com/299-Marxism.htm] و سومی (یعنی امپیدوکلس)، در میان فلاسفه پیش از سقراط، از اولین کسانی است که دیدگاه پلورالیسم را مطرح میکرد که در نوشتار دیگری مفصلاً بحث کرده ام [http://www.ghandchi.com/301-Pluralism.htm]. بنابراین نقد ارسطو از دو تایی اول برای رد کردن اصول آنها است، در صورتیکه نقد وی از امپیدوکلس سعی در تصحیح و تکامل دادن فلسفه وی است.

با در نظر گرفتن دو موضع بالا، یعنی تعلق خاطر ارسطو به رئالیسم و پلورالیسم، ما میتوانیم راحت‌تر تحلیل درباره جزئیات استدلال‌های وی را مورد مذاقه قرار دهیم.

Ia. فلاسفه علوم طبیعی

در کتاب I متافیزیک، ارسطو ایده های درباره علت اولیه در طالس (آب)، آناسیمنس Anaximenes (باد)، هراکلید (آتش)، و امپیدوکلس (چهار عنصر) را توضیح میدهد. معهدا اصل بحث او با سه فیلسوف سنت فلسفه طبیعی است که مونیسم استاتیک (ایستا)، مونیسم دینامیک (پویا)، و پلورالیسم را نمایندگی میکنند؛ یعنی پارمنیدس، هراکلید، و امپیدوکلس. شاید مشکل باشد که پارمنیدس را فیلسوف طبیعت تلقی کرد، معهدا، ارسطو در این عرصه فلسفه وی را بحث میکند تا که نتایج افراطی مونیسم را به نمایش بگذارد. بحث ارسطو درباره پارمنیدس کوتاه است - شاید به این خاطر که افکار وی چندان در میان فیلسوفان یونانی زمان ارسطو طرفدار نداشته است. ارسطو در واقع دکتترین پارمنیدس را با افراط دیگر سنت مونیسم، یعنی طرفداران هراکلید (که به مطلق بودن تغییر معتقد بودند) مقایسه میکند تا نشان دهد چگونه آنها به نتایج مشابه دکتترین تغییر ناپذیری پارمنیدس میرسند (هر چند به شکل دیگر). بنابراین پارمنیدس ذکر میشود تا که پوچی استدلالات مخالفین وی، یعنی طرفداران هراکلید، که از نفوذ زیادی در میان فلاسفه یونان آزمان برخوردار بودند، نشان داده شود.

از نظر ترتیب زمانی، سنت مونیسم استاتیک (ایستا) پارمنیدس توسط گزنون و ملیسوس پیش از خود پارمنیدس ترویج میشده است. ارسطو در تفحص خود در مورد علل اولیه در کتاب I متافیزیک به آنها اشاره میکند:

"اکنون این متفکرین، همانگونه که گفتیم، بایستی برای گفتمان حاضر صرف نظر شوند. .. دوتای از آنها بطور کامل، بخاطر آنکه خیلی خام بوده اند، منظور گزنون و ملیسوس است؛ ولیکن پارمنیدس بنظر میرسد که در جاهانی با درک بیشتری صحبت میکند. چرا که برای ادعا کردن اینکه علاوه بر هستی، هیچ چیز فاقد هستی وجود دارد، وی تصور میکند از روی ضرورت یک چیز وجود دارد، یعنی هستی و نه هیچ چیز دیگر ... [ارسطو، متافیزیک، کتاب I، 986b 25-30، BW، Book I، 986b 25-30، ص. 699]."

در واقع، ارسطو مخالف هم مونیسم پارمنیدس است و هم ایستائی آن. وی مینویسد، "این متفکرین میگویند که جهان غیر قابل تغییر است [همانجا، 17، ص. 699]. " از نظر پارمنیدس لغات بیان واقعیت هستند و از آنجا که لغات عوض نمیشوند، واقعیت هم عوض نمیشود. ارسطو فقط اشاره ای به معضل پارمنیدس میکند وقتی میگوید: "بنظر میرسد پارمنیدس به آنچه که در تعریف یکسان است اتکاء کرده است ... [همانجا، ص. 699]. " به عبارت دیگر، پارمنیدس تعاریف را با واقعیت اشتباه کرده است و این تصور منشاء مونیسم و ایستائی دیدگاه وی است. (من مسأله مربوط به نتایج تعاریف را وقتی نقد ارسطو از سقراط و افلاطون را توضیح میدهم، بحث خواهم کرد). همه آنچه که ارسطو در ارتباط با طرفداران پارمنیدس ذکر میکند، یاد آوری کردن به خوانندگان درباره شباهت حرف های پوچ آنها و مخالفینشان یعنی طرفداران هراکلید است. وی سعی میکند نشان دهد که دسته دوم هم به ورطه همان پوچ گوئی های مخالفین خود یعنی طرفداران پارمنیدس، سقوط میکنند.

ارسطو نوع دوم مونیسم را بعنوان دکتترین "...برخی از فلاسفه طبیعی .. [که] فرض را بر این میگذارند که هستی یگانه است و در عین حال آنرا از یگانگی بمتابه رشد از ماده توصیف میکنند و اینکه ... [آنها] تغییر را بعلت رشد جهان، اضافه میکنند [همانجا، 14-17، ص. 699]. " هراکلید چهره برجسته این نوع مونیسم یعنی مونیسم پویا (دینامیک) است و ارسطو نتایج منطقی اینگونه دیدگاه مونیستی را نشان میدهد وی که مینویسد:

"...خصالت مشابه نمیتواند همزمان به موضوعی هم مرتبط باشد و هم نباشد و از همین لحاظ، ما بایستی از پیش آماده باشیم که در برابر اعتراضات دیالکتیکی و هر تعدیل بعدی که ممکن است به آن اضافه شود، به حالت آماده باش باشیم. این درایت... مطمئن ترین اصل در میان همه اصول است. .. یعنی غیر ممکن است برای کسی که معتقد باشد یک چیز هم هست و هم نیست، آنگونه که برخی نظیر هراکلید میگویند [همانجا، کتاب IV، 1005b، 18-24، ص. 736-737]."

بعلاوه در عین حال وی نتایج پوچ ناشی از دیدگاه اعتقاد به تنها تغییر در جهان و نادیده گرفتن همه چیز دیگر را توضیح میدهد. ارسطو اینگونه بحث خود را ادامه میکند:

"... نظر به اینکه آنها دیدند که همه دنیای طبیعت در حال حرکت است، و درباره هر آنچه تغییر کرده هیچ تقریر حقیقی ای نمیتوان تبیین کرد، در نتیجه گفتند که البته در ارتباط با آنچه که در همه جا از هر لحاظی در حال تغییر است، هیچ چیزی را نمیشود تأیید کرد. این اعتقاد است که به انواع دیدگاههای افراطی منجر شده است ... آنچه که از سوی طرفداران هراکلید نظیر کراتیلوس اظهار میشد، که بالاخره به این نتیجه رسید که درست نیست حرف زده شود و فقط انگشت خود را تکان

میداد، و از هر اکلید نقد میکرد که چرا گفته است غیر ممکن است دو بار وارد یک رودخانه شد، چرا که از نظر *وی* فکر میکرد یک بار هم نمیشد وارد رودخانه شد. اما در پاسخ به این بحث نیز مادامیکه توجیهی برای طرز تفکر آنها درباره تغییر وجود دارد، وقتی آنچه در حال تغییر است وجود خارجی ندارد، قابل بحث است؛ چر که هر آنچه خصوصیتی را از دست میدهد چیزی از آنچه از دست داده است را در خود مستتر دارد [همانجا، ص 746-746].

ارسطو در مقایسه با هم پارمنیدس و هم هر اکلید، نشان میدهد "...آنهايي که ميگویند همه چیز در حال سکون است حرفشان درست نیست همانگونه که حرف دیگرانی که میگویند همه چیز در حال حرکت است، درست نیست." بنابراین وی مسأله را با قبول هم حرکت و هم سکون در جهان، حل میکند. البته موضع وی در این زمینه نامتناقض نیست، چرا که از یکسو وی معتقد است برخی چیزها میتوانند یا در حرکت باشند و یا در حال سکون؛ در صورتیکه از سوی دیگر وی امکان اینکه چیزهای دیگری *همیشه* در حال حرکت یا سکون باشند را رد نمیکند. در واقع، وی مینویسد: "...این وضعیت نیست که در بعضی مواقع همه چیز یا در سکون و یا در حرکت هستند و هیچ چیز هم برای ابد نیست، چرا که همیشه چیزی هست که آنچه در حال حرکت است را به حرکت میاندازد و حرکت دهنده اول خود غیر متحرک است [همانجا، ص 32-29، ص 751]."

بنظر من این موضع مسأله انگیز است، از یکسو حرکت دهنده اول نمیتواند آن "چیزی" باشد که تا ابد حرکت میکند، چرا که اگر تا ابد حرکت کند و "همیشه آنچه در حرکت است را به حرکت در آورد"، در آنصورت چیزهای متحرک نایستی هیچگاه بایستند چرا که منبع حرکت آنها تا ابد در حرکت است. از سوی دیگر، اگر حرکت دهنده اولیه *first mover* آنچه نیست که تا ابد در حرکت است، در آنصورت نمیتواند خود غیر متحرک باشد مگر آنکه در سکون ابدی باشد، اما چنین وضعیتی بر خلاف خصلت حرکت دهنده غیر متحرک است، زیرا باخطر آنکه حرکت دهنده اولیه است، بایستی با همه چیزهای متحرک در داشتن حرکت اشتراک داشته باشد.

برای آنکه دیدگاه ارسطو را غیر متناقض کنیم، بایستی "حرکت و سکون" را بعنوان اصل *همه* چیز فرض کنیم و حرکت ابدی برای هر گونه "حرکت دهنده غیر متحرک" را به دور بریزیم. یا آنکه ما بایستی فرض کنیم هر چیزی قادر به حرکت و سکون است، یا آنکه بالاخره در مرحله ای از تکامل فکری مان به افراط های طرفداران پارمنیدس یا هر اکلید سقوط خواهیم کرد. بنظر من ارسطو این هسته مرکزی مسأله را تشخیص نداده بود و در همان کلاف سردرگم معضلات "حرکت دهنده غیر متحرک" گرفتار میاید، معهدا من این موضوع را در این رساله بیش از این دنبال نمیکنم چرا که به بحث اصلی این رساله ارتباط چندانی ندارد.

ارزیابی ارسطو از دلایل تصورات بی معنی هر اکلیدی درباره هم زمانی هستی و نیستی در یک چیز، بسیار علمی است. در کتاب IV وی دو علت را که باعث دامن زدن به این اعتقاد است، توضیح میدهد. اولی اشتباه کردن بین پتانسیل و واقعیت است. "برای آنکه یک چیز میتواند در یک زمان پتانسیل بودن دو قطب متضاد را داشته باشد، اما نمیتواند در واقعیت هر دو آنها باشد [همانجا، ص 34-36، 1009a، ص 744]."

"بنابراین اشتباه کردن پتانسیل "بودن" یا "نبودن" در یک چیز با تصور واقعیت بودن همزمان آن دو در یک چیز، باعث شکل گیری اعتقاد طرفداران هر اکلید به این تصور همزمانی دو خصوصیت متضاد در یک چیز شد. علت دوم اعتقاد به این تصور بی معنی اشتباه بین احساس و دانش است. مثلاً یک چیز ممکن است بنظر برسد که همزمان شیرین و تلخ است، چرا که دو نفر میتوانند دو احساس متضاد درباره یک چیز داشته باشند. معهدا دانش درباره حقیقت، از احساسات فردی مستقل است، و اشتباه گرفتن دانش و احساسات، منبع اینگونه اعتقادات بی معنی است که "یک چیز معین" همزمان "این و نه آن است [همانجا، ص 19، 1010b، ص 747]."

ارسطو هر اکلید را در دو عرصه به نقد میکشد، یعنی اعتقاد داشتن به (1) حرکت مطلق در جهان و (2) همزمانی "بودن" و "نبودن"، با این هدف که نشان دهد نتایج مونیسم دینامیک نظیر مونیسم استاتیک است. در حقیقت وی میگوید:

"مطمئناً، آنها که میگویند همه اشیاء همزمان هستند و نیستند، بایستی نتیجتاً بجای آنکه بگویند همه چیز در حال حرکت است بگویند که همه چیز در حال سکون است، نتیجتاً چیزی نیست که آنها بتوانند به آن چیز تغییر کنند، چرا که همه خواص همزمان به همه چیز تعلق دارد [همانجا، ص 35-40، 1011a، ص 766]."

در مقایسه با نقد پارمنیدس و هراکلید، ارزیابی ارسطو از نظرات پلورالیستی امپیدوکلس کوششی است برای تکامل نقطه نظرات وی. در بررسی تئوری عناصر امپیدوکلس، ارسطو مینویسد:

"امپیدوکلس... در مقایسه با پیشینیان خود، اولین کسی است که... یک منبع حرکت را طرح نمی‌کند، بلکه منابع متفاوت و متضاد را ذکر می‌کند. دیگر آنکه وی اولین کسی است که از چهار عنصر حرف می‌زند، ولیکن آنها را بمثابة دو عنصر در مد نظر می‌گیرد، یعنی آتش را به تنهایی در نظر می‌گیرد و عنصر های متضاد آن... خاک، باد، و آب را بمثابة یک نوع در نظر می‌گیرد [همانجا، 985a 30-34، ص. 697]."

خود ارسطو نیز چهار عنصر را می‌پذیرد، ولیکن برخلاف امپیدوکلس، ارسطو تغییر را تأیید می‌کند [همانجا، 989a 23-30، ص. 704]. البته تصحیح امپیدوکلس توسط ارسطو در خدمت تحکیم پلورالیسم امپیدوکلس است. ارسطو مدل ارائه شده توسط امپیدوکلس درباره ارتباط بین عناصر و چیزهای دیگر را با عبارات زیر توصیف می‌کند:

"... وی [امپیدوکلس] عشق را بمثابة تفکیک کننده اشیاء در نظر می‌گیرد و تقلا را بمثابة جمع کننده اشیاء در نظر می‌گیرد. چرا که هر زمان دنیا از بین برود، آتش بشکل یگانگی جمع می‌شود، و بقیه عناصر نیز به اینگونه جمع می‌شوند، ولیکن هرگاه دوباره تحت نفوذ عشق گرد هم بیایند، اجزاء بایستی خارج از عنصر دوباره از هم جدا شوند [همانجا، 989a 23-30، ص. 704]."

احترام زیاد به امپیدوکلس در نقد ارسطو از تئوری وی آشکار است. وی سعی می‌کند نشان دهد چگونه امپیدوکلس برخی اوقات به مونیسم باز می‌گردد و اینکه چرا چنین است. بنظر میرسد امپیدوکلس تئوری "عشق و تقلا" ی خود را فقط برای توصیف خدا و یکتائی بکار می‌برد، و آنکه آنرا درباره کثرت بکار برد، و اینجاست که امپیدوکلس به مونیسم نزدیک می‌شود. ارسطو مینویسد:

"گرچه کسی که ممکن است انتظار داشته باشیم بیشترین عدم تناقض را در گفتارش نشان دهد، یعنی امپیدوکلس - حتی او نیز اشتباه مشابهی را مرتکب شده است؛ چرا که وی معتقد است تقلا یک اصل است که موجب نابودی می‌شود، اما حتی تقلا نیز بنظر نمی‌رسد همه چیز را تولید کرده باش، بغیر از یگانگی، چرا که همه چیز بغیر از خدا از طریق تقلا عمل می‌کنند [همانجا، کتاب III، 1000a 25-28، ص. 726]."

ارسطو از سوئی تناقض گوئی بالا را در فلسفه امپیدوکلس نقد می‌کند، و از سوی دیگر عدم تناقض گوئی در نظریه چهار عنصر امپیدوکلس را تمجید می‌کند. ارسطو مینویسد، "تا به حال دستکم یکنفر [امپیدوکلس] به تنهایی بدون تناقض سخن می‌گوید، چرا که وی نماینده برخی چیزها را فناپذیر فرض کند و چیزهای دیگری را فناپذیر و همه چیز را قابل نابود شدن می‌بیند بغیر از عناصر [همانجا، 1000b 17-20، ص. 727]. "بنابراین تئوری "عشق و تقلا" ی امپیدوکلس اگر برای در بر گرفتن همه چیز طرح شود، و نه برای "یکتائی"، و اگر چهار عنصر بمثابة دو جفت یک تضاد در نظر گرفته شوند، و این تشخیص با تأیید تغییرات کیفی در پدیده ها تکمیل شود، در آنصورت چنین دیدگاهی به تئوری علیت ایده آل خود ارسطو نزدیک خواهد بود. نه تنها این واقعیت، بلکه ارسطو همچنین امپیدوکلس را بعنوان بهترین سخنگوی تئوری خود وی درباره علت غائی می‌شناسد. ارسطو مینویسد که "... اگر ما بگوئیم که امپیدوکلس به عبارتی هم می‌گوید و هم اولین کسی است که به خوب و بد بعنوان اصل اشاره کرده است، ما احتمالاً درست گفته ایم، چرا که علت همه خوبی ها خود اصل خوبی است [همانجا، کتاب I، 985a 7-9، ص. 696]."

ممکن است بنظر عجیب بیاید که ارسطو نزدیکی مشابهی را نسبت به گروه دیگری از فلاسفه طبیعی یعنی اتمیستهای معروف لوسیپوس و دموکریت Democritus احساس نمی‌کرد. بنظر من علت این بود که تئوری اتمیستها در آنزمان یک تئوری ایده آلیستی بنظر می‌رسید. اتمهای دموکریت کاملاً با آنچه ما امروز از اتم میفهمیم فرق داشتند. آنها نظیر پدیده های خیالی روح مانندی بودند و به آن شکل کاملاً با رئالیسم ارسطو در تضاد بودند. بعلاوه، فرض عنصر بی نهایت توسط اتمیستها که من بعداً نشان میدهم، از نظر ارسطو قابل قبول نبود. وی مینویسد که لوسیپوس و دموکریت میگویند:

"پر و خالی عنصر هستند، و یکی را هستی و دیگری را نیستی خوانده اند، موجودیت پر و سخت را هستی دانسته و خالی را نیستی دیده اند (در نتیجه آنها میگویند هستی بیش از نیستی نیست، چرا که پر آنقدر هست که خالی هست)؛ و آنها را علل مادی همه چیز میشناسند. و همانگونه که کسانی جوهر بنیادی را آنچیزی میشناسند که همه چیز از تغییر آن بوجود میاید... این فلاسفه هم میگویند که تفاوت در عناصر علت همه خواص دیگر آنها است. آنها میگویند این تفاوتها سه نوع است ..شکل، نظم، وضعیت.. این متفکرین نظیر دیگران، سؤال راجع به حرکت ... و توضیح اینکه از کجا و چگونه تعلق آن به چیزهای مختلف وجود دارد را با تنبلی نادیده گرفته اند [همانجا، 4-20، 985b، ص.697]."

آنچه در بالا آمد نشان میدهد که از دیدگاه ارسطو، اتمیستها فقط اختلاف های هندسی را بمثابه مبنای تنوع در جهان ارائه میکردند و از این جهت آنان به ایده آلیست ها و مونیستها شبیه بودند. اعتقاد اتمیست ها به وجود داشتن نیستی (فضای خالی و تهی) را ارسطو حتی پیش از بحث نظرات اتمیستها، رد میکند. بنابراین اتمیسم برای ارسطو نمیتوانست قابل قبول باشد بویژه بخاطر تعلق ارسطو به رئالیسم که در آن زمان در مقابل اتمیسم بود که مبنای جهان را عناصر خیالی و نه مشخص در نظر میگرفت.

بطور خلاصه ارزیابی ارسطو از فلاسفه طبیعی برداشتهای زیر را برای بسط ایده های خود وی فراهم میکند:

1. هستی با نیستی متفاوت است و این که کسی فکر کند "بودن" و "نبودن" میتواند همزمان در یک چیز از یک جنبه مشترک صدق کند تصوری آشفته و متناقض است. برای اجتناب از اغتشاش فکری در مورد این مسأله، از نظر ارسطو مابایستی بین پتانسیل و واقعیت تفاوت قائل شویم و همینطور بین دانش و احساس.
2. عناصر تشکیل دهنده جهان، واقعی و محدود هستند، و نه تخیلی و نامحدود (یعنی نه مثل عناصر طرح شده توسط اتمیستها). عناصر از جفت های متضاد تشکیل میشوند - آتش، خاک، باد، و آب. همه چیز میتوانند در ارتباط با عناصر تشکیل دهنده شان تغییرات کیفی کنند.
3. علل غائی نیز بایستی در میان اصول اولیه در نظر گرفته شوند و همه چیز برای اهداف منفردی هستند و نه بخاطر "یکتائی".
4. هم سکون و هم حرکت در دنیای طبیعت حقیقی هستند.
5. مونیسم، چه استاتیکی و چه دینامیک، با واقعیت تناقض دارد. اتمیسم برابر پلورالیسم نیست و بعبارتی مونیسم هندسی است. پلورالیسم غیرمتناقض بایستی واقع گرا باشد، تقابل ها را در بر داشته باشد، حرکت و سکون را طرح کند، و بالاخره اینکه بایستی هر چهار علت را برای تدوین اصول خود در نظر بگیرد.

Ib. فلاسفه ایده آلیست

ارزیابی ارسطو از ایده آلیستها با بررسی فیثاغورثیان شروع میشود که فکر میکردند "همه کائنات ... از اعداد تشکیل شده است [همانجا، 20-21، 986a، ص.698]. "وی به دو مکتب فیثاغورثی اشاره میکند: اولی به تضاد زوج و فرد بعنوان اصل اعتقاد دارد [همانجا]، و دومی 10 تضاد را بمثابه اصل بر میشمرد (محدود و نامتناهی، فرد و زوج، یکتائی و کثرت، راست و چپ، مذکر و مؤنث، سکون و حرکت، مستقیم و منحنی، روشن و تاریک، خوب و بد، مربع و مستطیل) [همانجا، 23-28، 986a، ص.698]. ارسطو ادامه میدهد که "از هر دو این دو مکتب.. مامیتوانیم بیاموزیم... که تقابل ها اصول همه چیز هستند [همانجا، 3-4، 986b، ص.699]."

ارسطو از فیثاغورثیان نه بخاطر فرض کردن تقابل ها بمثابه اصول، بلکه بخاطر آنکه آنها قادر نیستند توضیح دهند که چگونه حرکت میتواند وجود داشته باشد، نقد میکند [همانجا، 9، 990a، ص.705]. استدلال وی هم این است که آنها به وجود اعداد تقدم میدهند و نه به وجود اشیاء. وی تأکید میکند که برای فیثاغورثیان "خود بی نهایت و خودیکتائی جوهر همه چیزند و نه خواص اشیاء مشخص [همانجا، 16-19، 987a، ص.700]. " بنابراین ارسطو از فیثاغورثیان یاد میگیرد که اصول اولیه را بشکل تقابل بیان کند ولی همزمان ارزیابی ایده آلیستی آنها را از اعداد بمثابه موجودیت پیش از اشیاء موجود، به دور میریزد.

ارسطو به همین شکل از آناکساگورس نقد میکند ... با بیان اینکه برای آناکساگورس همه چیز مخلوط است به غیر از منطق. از نظر ارسطو این موضع باعث اعتقاد به یکتائی بمثابه (ذهنیت) ساده و بدون اختلاط و در عین حال همه چیز دیگر میشود [همانجا، 989b 15-20، ص705]. بنابراین دیگر Other از یکتائی One منتج میشود و در نهایت هم تنها هستی واقعی است. تا آنجا که این دکترین معنی میدهد، یکتائی ارسطو، نظیر فرم ها و یکتائی افلاطون است، که کاملاً تخیلی است و ربطی به چیزهای واقعی انگونه که ما میشناسیم ندارد. ارسطو وقت زیادی بر روی این تئوری صرف نمیکند و مستقیم به بحث های افلاطون میپردازد که با نظرات فیثاغورثیان و آناکساگورس اشتراک نظر داشته و آن نظرات را توسعه داده است.

نقد ارسطو از افلاطون با اشاره به خط فکری سقراط آغاز میشود. ارسطو مینویسد: "سقراط ... با چشم پوشی از جهان طبیعت در کلیت خود.. اندیشه را برای نخستین بار بر روی تعریف مفاهیم متمرکز کرد. افلاطون هم این آموزش سقراط را پذیرفت ... [همانجا، 987b 1-4، ص700-1]. " ارسطو با مطالعه تعاریف مخالفتی ندارد هر چند نشان میدهد که چگونه استفاده افلاطون از دو علت (مادی و صوری) در تحلیل نهائی به یک علت (صوری) تقلیل مییابد و اینکه آن تقلیل منتج به مونیسم ایده آلیستی در افلاطون میشود. ارسطو ارزیابی زیر را از افلاطون ارائه میکند:

" فیثاغورثیان میگویند که همه چیز از طریق "تقلید" اعداد وجود دارند، و افلاطون با تغییر عبارت میگوید که هستی آنها از طریق مشارکت است. " [همانجا، 11-14، ص701].

" ... [افلاطون] با فیثاغورثیان موافق است که یکتائی جوهر است و نه اینکه گزاره چیز دیگری باشد، و همچنین وی با آنها موافق است که اعداد علت واقعیت چیزهای دیگری هستند؛ ولیکن از ویژگی های اندیشه وی است که با طرح یک دوگانگی بی نهایت را از بزرگ و کوچک بازسازی میکند، بجای آنکه بی نهایت را یکتائی فرض کند، و همچنین دیدگاه او [افلاطون] که اعداد جدا از اشیاء قابل حس وجود دارند ویژگی اندیشه اوست، در صورتیکه [فیثاغورثیان] میگویند شیئی در خود اعداد است، و عناصر ریاضیات را بین صور و چیزهای قابل حس نمیگذارند [همانجا، 24-29، ص701]. " صور علت های اساسی همه چیزهای دیگرند و یکتائی علت اساسی صور است [همانجا، 9-11، 988a، ص702]. " و " [افلاطون] فقط دو علت را بکار می برد یکی علت اساسی و دیگری علت مادی [همانجا، 7-9، ص702]. "

نقل قولهای بالا نشان میدهند که نقد ارسطو از افلاطون در سه زمینه است. اولی در ارتباط با دیدگاه افلاطون مبنی بر قبول هستی جداگانه صور و اعداد، در انزوای اشیاء مشخص. دومین نقد وی از مونیسم افلاطون است که با یک دوگانگی dyad (ادامه تأثیر استاد اول وی، هر اکلید) تکمیل شده است؛ معهذ این متافیزیک سه گانه با انواع دیگر مونیسم چندان فرقی ندارد، چرا که یکتائی از طریق صور، علت همه چیز هست. سومین زمینه هم اندیشه افلاطون در قبول فقط دو علت است (و در واقع فقط علت صوری) و نه قبول چهار علت که از سطو معتقد بود.

ارسطو در نقد از افلاطون نشان میدهد، که حتی برخورد طرفداران افلاطون به یکتائی بعنوان یک مفهوم یا تعریف آشکار میکند که لغت *یک* با معانی مختلف بکار برده شده است. این نکته راهنمایی برای ارسطو در ارزیابی خودش از معانی مختلف لغت *یک* است، همانگونه که بعداً در این رساله بحث خواهد شد. ارسطو مینویسد:

"طرفداران افلاطون آنگونه سخن میگویند که گوئی یکتائی یک چیز متقارب homogeneous نظیر آتش یا آب است؛ اگر چنین باشد، اعداد جوهر نیستند. آشکار است که اگر خود یکتائی وجود دارد، و این اولین اصل است، "یکتائی" در بیش از یک مفهوم بکار برده شده است؛ وگرنه این تئوری غیرممکن است [همانجا، 7-10، 992a، ص709]. "

بطور خلاصه، ارزیابی ارسطو از فلاسفه ایده آلیست ایده های زیر را در متافیزیک وی طرح میکند:

1. هستی متقدم نیابستی به اعداد، منطق، یا صور، نسبت داده شود، بلکه فقط چیزهای موجود اساسی هستند.
2. در نظر گرفتن یکتائی در خود و بی نهایت در خود بمثابه جوهر بر خلاف واقعیت است.
3. "یکتائی" مفاهیم مختلف دارد و مطالعه تعاریف میتواند برخی آشفته اندیشی های مونیسم را روشن کند.

4. طرح اصول بعنوان جفت های متضاد مناسب است اگر علل به علت صوری محدود نشوند و هر چهار علت در نظر گرفته شوند.

5. متافیزیک سه گانه افلاطونی آنقدر با انواع دیگر مونیسم تفاوت ندارد و مخالفت های مشابه را میتوان در رد آن مطرح کرد.

ارزیابی ارسطو از پیشینیان خود در رابطه با مسأله مونیسم و پلورالیسم به طرح مواضع خود وی میانجامد. در واقع از ارزیابی پیشینیان، وی بر روی سه پرسش زیر توجه خود را متمرکز میکند تا که دیدگاه متافیزیک خود را فرموله کند، که برترتیب در سه بخش بعدی این رساله مورد بررسی قرار میگیرند:

1. اصول اولیه چه هستند و خصلت آنها چیست؟
2. چگونه یکتائی و هستی همزیستی میکنند؟
3. نقش تقابل ها چیست؟

II. خصلت اصول اولیه

ارسطو فقط افکار عمومی را بمثابه دلیل اعتقاد به اصول اولیه نقل بیان میکند. او مینویسد: " همه مردم وجود آنچه را که حکمت درک علل اولیه و اصول همه چیز است، قبول دارند [همانجا 27-28981 b، ص. 691]. " پیش از آنکه سعی کنیم خصلت اصول اولیه را بشکافیم، بایستی آنچه ما بعنوان اصول اولیه درک میکنیم را بررسی کنیم. ارسطو از "اصل و علت" بمثابه لغات مترادفی "که در یکدیگر مستترند [همانجا، Book IV, 1003b 23، ص. 733] سخن میگوید. بنابراین آنچه که علت معنی میدهد بایستی خود پیش از آنکه درباره علل اولیه سؤال کنیم، معین شود.

" ما بایستی دانش علل اولیه را کسب کنیم (اینکه چرا ما میگوییم یک چیز را میشناسیم فقط وقتی که ما علل اولیه آنرا تشخیص میدهیم معنی میدهد)، و علت ها به چهار معنی بحث میشوند. در یکی از این معانی منظور ما جوهر است، یعنی اساس (برای اینکه "چرا" در تحلیل نهائی چیزی قابل تقلیل به یک تعریف است، و در نهایت "چرا" یک علت و اصل است)؛ و علت در معنی دوم منظور ماده یا بنیاد، و در سومی منشاء حرکت، و در چهارمی علت مخالف آن یعنی قصد، و خوبی است (چرا که این خود هدف نهائی همه رشد و حرکت است) [همانجا، کتاب I، 983a 24-32، ص. 693]. "

بنابر این علل اولیه میتوانند بصورت مادی، صوری، مؤثر، و غائی طرح شوند. همانگونه که در بخش قبلی دیدیم، فلاسفه طبیعی علل اولیه را اساساً بمثابه علل مادی برداشت میکردند و فلاسفه ایده آلیست بمثابه علت صوری میدیدند. امروزه روز اگر برای علل اولیه جستجو کنیم، اساساً ما در جستجوی علت مؤثر خود را مییابیم. ارسطو تلاش میکند هر چهار علت را در نظر بگیرد و حتی تأکید میکند "که اصول نمیتوانند یکسان باشند [همانجا، کتاب III، 23-241000 b، ص. 727]، " چرا که برخی چیزها زود خراب میشوند و برخی دیگر نه. معهدا وی بیشتر اوقات وقتی برای علت اولیه جستجو میکند، تقدم را به علت غائی میدهد. طی قرون وسطی فلاسفه اسکولاستیک اکثراً علل مؤثر را به علت غائی تقلیل میدادند. اسپینوزا از اولین کسانی بود که این تمایل را به سوی دیگر چرخاند، و علل غائی را به علل مؤثر تقلیل داد (برای توضیح مفصل این بحث به نوشتار من تحت عنوان [اسپینوزا در رد علت غائی](http://www.ghandchi.com/406-Spinoza.htm) مراجعه کنید). به اینگونه اسپینوزا بر اکراه ارسطویی قبول وجود "بی نهایت" فائق میاید. در اینجا من فقط میخواهم تمایل ارسطو به علل غائی را متذکر شوم. ارسطو مینویسد:

" .. علم قصد و نیکی مربوط به خصلت معرفت است (چرا که همه چیز دیگر برای خاطر قصد هستند) [همانجا، کتاب I، 12-996b،

13، ص. 718]. "

چرا ارسطو با علت غائی یعنی قصد و هدف اندیشه اش را به فرجام میرساند و نه با تعداد بی نهایتی از علل مؤثر؟ دلیل این امر در ارزیابی وی از مفهوم بی نهایت نهفته است، که بر مبنای نظر وی نمیتواند وجود داشته باشد. این دقیقاً موضوعی است که اسپینوزا در کتاب اخلاق خود با آن دست و پنجه نرم میکند تا که علت نیاز به هر نوع علت غائی را از بین ببرد. مخالفت ارسطو با تقلیل به بی نهایت خصوصیت اکثر نوشته های ارسطو است. نقل قول پائین ممکن است موضع وی را بهتر به نمایش گذارد:

" آشکار است که یک اصل اولیه وجود دارد، و علل همه چیز نه یک سری بی نهایت هستند و نه در نوع خود با تنوع بی نهایت هستند [همانجا، 1-2994a، ص. 713]. [تقلیل به بی نهایت غیر ممکن است، و هدف هر چیز خود حد آن است [همانجا، 16994b، ص. 714]... هیچ چیز بی نهایت نمیتواند وجود داشته باشد، و اگر میتوانست، دستکم مفهوم بی نهایت [خود] بی نهایت نیست. اما ... اگر تعداد انواع علل بی نهایت بود، در آنصورت دانش نیز غیر ممکن میبود [همانجا، 29-30، ص. 715]. "

من بحث های ارسطو را قانع کننده نمیدانم، چرا که اگر بی نهایت آنقدر برای دانش مشکل است که کسب شود، با تعریف هدف بمثابة محدود و مخالف بی نهایت بایستی حتی بدست آوردن آن سخت تر هم باشد. من در توافق کامل با اسپینوزا هستم که علل غائی در واقع حدودی عینی نیستند، بلکه تنها بیانی از آرزوها و جهل بشر هستند که به واقعیت خارجی نسبت داده میشوند، تا که ما را از سختی جستجو رها کنند. من این پرسش را در این رساله بیش از این دنبال نمیکنم. این موضوع و رد علل غائی توسط اسپینوزا را پیش از این در صوفیگری و تقدیرگرایی [http://www.ghandchi.com/354-Sufism.htm] بحث کرده ام، ولیکن همانگونه که در بخش اول این رساله ذکر کردم، این موضوع همان دلیل اصلی است که ارسطو علاقه ای به اتمیسم نیز نشان نداد چرا که آنرا نوعی پذیرفتن عینیت انتزاعات ذهنی میدید. خلاصه کنم، برای ارسطو اولین اصول بمثابة علل مادی، صوری، مؤثر، و غائی و در میان آنها علل غائی برجسته ترین در میان همه اصول اولیه هستند. با این درک، اجازه دهید به پرسش اولیه این بخش برگردیم و ببینیم ارسطو درباره *خصلت* اصول اولیه چه فکر میکرده است.

همانطور که ذکر شد، برای ارسطو، عقلانیت به موضوع علل اولیه میپردازد [همانجا، 27-28981b، ص. 691]. بنابراین اگر ما خصلت عقلانیت را میدانیم، ما همچنین خصلت علل اولیه را میشناسیم. ارسطو مینویسد " ... آنچه که بمعنی عالی کلام موضوع دانش تلقی میشود، علم جوهر هستی است که بایستی تعیین کننده خصلت عقلانیت باشد [همانجا، 13-15، ص. 718]. " استدلال وی از عقل سلیم به سادگی تکامل مییابد وقتی اشاره میکند " ... کسیکه تشخیص میدهد یک چیز هست .. بیشتر میداند ... تا آنکه کمیت و کیفیت آن چیز را میداند ... [همانجا، 8-15، ص. 718]. " به عبارت دیگر، این ادعا نتیجه آشکار مضمون تعریف های "جوهر" و "عقلانیت" است. گرچه خصلت جوهر نظیر خصلت اصول اولیه است، ولیکن جوهر مساوی اصل نیست. در هیرارشی متافیزیکی ارسطو، اصول به خصلت های عام نزدیکترند در صورتیکه جوهر چیزها به خصلت های خاص نزدیکتر هستند. خصلت هر دوی آنها ترکیب بغرنجی است از ماده و شکل، از پتانسیل و واقعیت، و در نتیجه یکی کاملاً عام است و دیگری خاص. من هیرارشی ارسطو را به شکل زیر تصویر میکنم. بایستی *تأکید* کنم که این سلسله مراتب برای ارسطو نظیر هیرارشی نوع و جنس درک نمیشود، چرا که در این هیرارشی، مفاهیم ذکر شده بطور همزمان حاضرند، و چنین طبقه بندی هائی در واقعیت (یا درحقیقت) وجود ندارند.

خاص بمثابه حدود پائيني

(1) جوهر

(2) وحدت و هستي

(3) اصل؛ علت

عام بمثابه حدود بالائي

من اذعان ميکنم که تصويرهاي ديگري نيز ميتوان ارائه داد، هر چند بنظر من در تصوير بالا بيشتر در تطابق با متون متافيزيک ارسطو است. در چند سطر زير کوشش ميکنم دلائل خود را براي تفسير بالا از متافيزيک ارسطو توضيح دهم. ارسطو مينيوسد:

" از آنجا که اصطلاح "يگانگي" نظير اصطلاح "هستي" بکار ميرود، و جوهر آنچه که يکتاست يکي است، و چيزهائي که جوهر آنها از نظر عددي يک است از نظر عددي يکي هستند، آشکار است که نه يگانگي و نه هستي نميتوانند جوهر چيزي باشند، همانگونه که يک عنصر يا اصل بودن نميتواند جوهر باشد، وليکن ما ميپرسيم چه اصلي است که اين امکان را ميدهد که ما يک چيز را به چيز ديگري قابل شناخت تقليل دهيم. حال در ميان اين مفاهيم "هستي" و "يگانگي" اساسي ترند تا "اصل" يا "عنصر" يا "علت"، وليکن حتي دسته اول هم جوهر نيستند، چرا که کلاً هيچ چيز مشترکي نميتواند جوهر باشد، زيرا که جوهر به چيز ديگري متعلق نيست مگر به خود و به آنچه که آن را در بر دارد، که براي آن جوهر محسوب ميشود. بيشتر آنکه آنچه که يگانه است نميتواند در عين حال در يک زمان در چند جا باشد، بنا بر اين هيچ چيز عمومي اي نميتواند جدا از مورد هاي خاص خود وجود داشته باشد [همانجا، کتاب VII، 28-17، 1040b، ص. 809]. "

بحث يگانگي و هستي را در بخش بعد ادامه ميدهم. وليکن از نقل قول بالا آشکار است تصويري که از هيرارشي ارسطويي ارائه کردم در تطابق با نظر وي است. سطح اول، يعني جوهر، نزديکترين لايه به مورد هاي خاص است، و دورترين از موارد عام، معهدا، لايه هاي مختلف، نظير "جوهر"، "هستي"، يا "خاص"، و "عام"، در تفسير من از متافيزيک ارسطو، جدا از اشياء مشخص وجود ندارند. در پرتو اين توضيح، درک اينکه چرا وي ميگويد "... هيچ جوهر ي نميتواند از موارد عام تشکيل شده باشد [همانجا، 10، 15-16، 17-28، ص. 806]، "آسان است، يا اينکه "... موجودات رياضي از چيزهاي قابل جدا کردن از اشياء قابل حس نيستند و آنها اصول اوليه نيستند [همانجا، کتاب XIV، 2729، 1093b، ص. 926] " چرا که در هيرارشي مفاهيم ارسطويي نه موارد عام و نه اعداد بدون موارد خاص (چيزهاي مشخص) نميتوانند وجود داشته باشند، و همچنين آنها نسبت به اصول اوليه در رده بالاتري قرار دارند، و نسبت به جوهر در رده پائين تري قرار ميگيرند. وي مفهوم جوهر را بشکل زير توضيح ميدهد:

" آنچه که بعنوان شکل يا جوهر از آن صحبت ميشود نتيجه توليد نيست، وليکن چيز مشخصي که از اين نام خود را گرفته است نتيجه توليد است، و آن در هر چيزي که از ماده بوجود آمده است حاضر است، و يک بخش آن چيز ماده است و بخش ديگر آن شکل [همانجا، کتاب VII، 20-17، 1033b، ص. 794]. "... جوهر به دو نوع است چيز مشخص و فرمول ... هيچ تعريف يا تصويري از جوهر هاي فردي قابل حس نيست، چرا که آنها در خود ماده دارند که خصلت آن بگونه اي است که آنها قادرند که هم باشند و هم نباشند. [همانجا، 20-30، 1039b، ص. 807]. " " بنا بر اين ميتواند که هم بودن و هم نبودن باشد، وليکن آنها بعد از تحقق يافتن مجموعه بعرضي هستند از شکل و ماده. جوهر و اصول عام نيستند چرا که بدین معني چيزي در آنها حضور دارد و اين خلاف خصلت آنها است [همانجا، فصل 13، ص. 804-6]. " معهدا " ... اگر آنها [اصول] عام نبوده بلکه خصلت آنها خاص باشد، آنها قابل شناخت نخواهند بود، چرا که دانش هر چيزي عمومي است. بنا بر اين اگر دانشي از اصول باشد بايستي اصول ديگري ماقبل آنها باشد يعني آن اصولي که بصورت عام از آنها منتج شده اند [همانجا، کتاب III، 12-17، 1003a، ص. 731]. "

معضل بالا در صورتیکه نمودار پیشنهادی مبنا فرض شود، حل میشود، یعنی که جوهر و اصول بمثابة مفاهیمی که بترتیب نزدیکترین و دورترین به موارد خاص هستند، یا که بترتیب دورترین و نزدیکترین به موارد عام هستند، معنا مییابند. بنظر من ارسطو مسأله را بالاخره به اینگونه حل میکند وقتی که مینویسد:

"عبارت اینکه همه دانش عام است تا که اصول همه چیز هم عام باشند و نه جوهر های جداگانه، در واقع بیشترین مشکل را باعث میشود به همانگونه که همه نکاتی که ما ذکر کردیم به عبارتی درست هستند، هر چند به عبارت دیگری درست نیستند. دانش، نظیر فعل "دانستن"، دو معنی دارد که از آنها یکی پتانسیل فهمیده میشود و دیگری واقعیت. پتانسیل، بمثابة ماده، عام و بی نهایت است، که با عام و بی نهایت سر و کار دارد، ولیکن واقعیت، با مشخص بودن خود، با چیز معینی سر و کار دارد... [همانجا، کتاب XIII، 10-20، 1087a، ص. 911]."

خلاصه کنم آنچه در بالا آمد کافی است که نتایج زیر را درباره نظر ارسطو جمعبندی کنم:

1. اصول اولیه چهار نوع هستند: مادی، صوری، مؤثر، و غائی..
2. علل غائی بیش از هر گونه علت های یگانه حق دارند که اصل شناخته شوند.
3. خصلت اصول اولیه نظیر جوهر است، یعنی یک مجموعه بخرنجی از شکل و ماده.
4. جوهر از نظر پتانسیل به چیزهای خاص نزدیکتر است در صورتیکه از نظر پتانسیل به عام نزدیکترند، معهدا در واقعیت هم جوهر و هم اصول اولیه با چیزهای معین تطابق میکنند.
5. اشیاء معین در واقعیت، یا در ترتیب حس، هم نسبت به "جوهر ها" و هم نسبت به "اصول اولیه" متقدم هستند.

III. یگانگی و هستی

از نظر ارسطو، هستی و یگانگی مترادف هستند و از جوهر منتج شده اند. وی این موضع را از طریق توضیح استفاده از کلمات "یک" و "وجود" نشان میدهد. مثلاً، "...یک مرد" و "مرد" یکسان هستند، و همچنین "مرد موجود" و "مرد" یکسانند... [همانجا، کتاب IV، 27-1003b، ص. 733]. وی ادامه میدهد: "...هستی و یگانگی یکسان بوده و یک چیز هستند باین معنی که آنها در یکدیگر بشکل اصل و علت، مستتر هستند... [همانجا، 22-25، ص. 733]. اسکو لاستیگ های ارسطو گرا با مفهوم *transcendentia* به همراه فهرستی از مفاهیم دیگری که عبارت بودند از *res, verum, bonum, unum, ens* و *aliquid*، که تصور میشد ویژگی های قادر متعال و نور حقیقی هستند، به پیش آمدند، چرا که بنظر آنها طبقه بندی های ارسطویی نمیتوانستند به این صفات خدا پردازند. حتی امانوئل کانت فیلسوف دوران روشنگری تصور میکرد هر آنچه فراسوی تجربه محتمل است، خصلت ماوراء الطبیعه دارد و در نتیجه غیرقابل شناخت است. معهدا، تا آنجا که به خود ارسطو مربوط است، وی ترادف یگانگی و هستی را بدیهی میدانند و در مورد این نکته بیش از این به جزئیات نمیروند.

مسأله اصلی برای ارسطو تفحص رابطه بین این دو مفهوم مترادف است، یگانگی و هستی از یکسو، و مفهوم جوهر از سوی دیگر. وی مینویسد:

"پرسشی که از همه سخت تر و از هر چیز بیشتر برای دانش حقیقت لازم است این است که آیا هستی و یگانگی جوهر های چیزهای مختلف هستند و اینکه هرکدام از آنها، بدون آنکه چیز دیگری باشند، بترتیب هستی یا یگانگی هستند، یا ما بایستی برسیم که هستی و یگانگی چه هستند، با این نتیجه گیری ضمنی که این ها یک خصلت پایه ای تر دیگری را در اشتراک دارند. چرا که برخی فکر میکنند که خصلت آنها از دسته اول است، و دیگرانی هم فکر میکنند که از دسته دوم. افلاطون و فیثاغورثیان تصور میکردند که هستی و یگانگی وجود خارجی ندارند بلکه این خصلت آنها است که اساسشان یگانگی و هستی است ولیکن فلاسفه طبیعی طریق دیگری را اتخاذ میکنند، مثلاً امپدوکلس گوئی تقلیل آن را به چیزی قابل درک تر

مدنظر دارد، وقتی می‌رسد یگانگی چیست، بنظر میرسد میگوید عشق است، اقلأ، برای همه چیز از نظر وی عشق علت هستی آنهاست. دیگرانی می‌گویند این یگانگی و هستی که از آنها چیزهای مختلف شکل گرفته آتش است، و دیگرانی هم می‌گویند که باد است. اندیشه مشابهی نیز عناصر شکل دهنده را بیش از یکی میداند و می‌گویند یگانگی و هستی دقیقاً همه چیزهایی هستند که از نظر آنان اصول هستند [همانجا، کتاب III، 1800-3، 1a، ص. 727].

ارسطو با فیثاغورثیان و افلاطونیان موافق نیست که تصور میکنند یگانگی و هستی دو جوهر متفاوت هستند. وی از آنها به این شرح نقد میکند که:

"... در همه حالات عدد عبارت است از تعداد چیزهای معین و عبارت است از یک چیز، و جوهر آن فقط یک بودن نیست و همین حرف درباره جوهرها هم صادق است چرا که درباره همه موارد مشابه صادق است [همانجا، کتاب X، 1054a 5-10، ص 839]."

"اگر یک هستی قرار است *وجود* داشته باشد یعنی خودش و خود یگانگی - بسیار مشکل بنظر می‌آید که بتوان چیز دیگری را بجز اینها به تصور آورد که وجود داشته باشد، منظور اینکه چطور میتوانند چیزها بیش از یک عدد در تعداد باشند. آنچه که از هستی متفاوت است وجود ندارد، و در نتیجه الزاماً از استدلال‌های پارمنیدس به این نتیجه می‌رسیم که همه چیزها که هستند یگانگی هستند و این خود هستی است [همانجا، کتاب III، 1001a 27-35، ص 728]."

با وجود رد کردن ایده آلیست‌ها، ارسطو کاملاً با طبیعت‌گرایان نیز جهت نمی‌گیرد. فلاسفه طبیعی، چه مونیست و چه پلورالیست، به عناصر بعنوان منشأ یگانگی و هستی مینگریستند. ارسطو از سوی دیگر، "یگانگی" و "هستی" را بعنوان مفاهیم پایه‌ای تری مینگرد تا مفاهیم "عنصر" و "اصل" و نظیر نمودار ارائه شده در بخش قبلی، وی یگانگی و هستی را بمنابیه مفاهیم نزدیکتر به جوهر می‌شناسد تا عناصر و اصول. برای وی، حتی "طبیعت تنها یک مورد معین از جنس هستی است .. [همانجا، کتاب IV، 1005a 34-35، ص 736]، "بنابر این هستی حتی بر طبیعت نیز تقدم دارد. وی سعی میکند که مسأله را بشکل زیر توضیح دهد:

"این ممکن نیست که چه یگانگی و چه هستی یک جنس مفرد از چیزها باشند، چرا که اختلاف هر جنس بایستی در این باشد که هر کدام از آن هم هستی و هم یگانگی را در بر داشته باشند، ولیکن این ممکن نیست که جنس در جدائی از نوع خود باشد (همانقدری که برای نوع مرتبط با جنس امکان آن نیست) تا که از اختلاف مناسب خود منتج شده باشد؛ بنابراین اگر یگانگی یا هستی یک جنس است، هیچ اختلافی نمیتواند که هستی یا یگانگی را در بر داشته باشد. اما اگر یگانگی و هستی جنس نیستند، آنها اصل هم نمیتوانند باشند، اگر که جنس‌ها خود اصول باشند [همانجا، کتاب III، 28-29، 998b 21، ص 723]."

"اگر در آنصورت هیچ عامی نتواند جوهر باشد، آنگونه که در بحث جوهر گفتیم، و اگر خود هستی نتواند که جوهر باشد؛ به مفهوم یگانگی در جدائی از چندگانگی (چرا که آن چیز خود در میان چندگانگی مشترک است)، اما فقط منتج شده است، بروشنی یگانگی نمیتواند یک جوهر باشد؛ به این خاطر که هستی و یگانگی بیشترین عامیت در میان همه منتجات هستند. در نتیجه از یکسو جنس‌ها نهادهای معینی نیستند و نه جوهر‌های قابل تفکیک از چیزهای دیگر، و از سوی دیگر یگانگی نمیتواند که جنس باشد، به همان دلیلی که هستی و جوهر نمیتوانند جنس باشند [همانجا، کتاب X، 1053b 17-24، ص 838]."

بنابراین، اگر یگانگی و هستی جنس و نوع، یا عام و جوهر نیستند، و جایگاه آنها در سلسله مراتب مفاهیم ارسطویی بین جوهر و اصل هستند، در آنصورت چگونه ما میتوانیم درباره آنها بدانیم؟ راه حل ارسطو خیلی ساده است:

"... ما بایستی در هر طبقه بندی بپرسیم که یگانگی چیست، همانگونه که بایستی بپرسیم هستی چیست، چرا که کافی نیست که بگوئیم که خصلت آن فقط یگانه بودن یا وجود داشتن است [همانجا، 26-28، ص 838]."

مضافاً آنکه، ارسطو فکر میکند که حرف زیادی نمیتوان درباره علت اینکه چیزی یگانه است گفت چرا که "... تا آنجا که یک چیز یگانگی ارگانیک باشد، نمیتواند از سوی خودش بر آن عملی انجام پذیرد، چرا که یگانه است و نه آنکه دو چیز متفاوت [همانجا، کتاب IX، 1046a 26-28، ص 821]. و بیشتر از این هم تفکر خود را از طریق بیان تفاوت علت بالقوه و بالفعل از نظریه فیزیک خود، به شرح زیر توضیح میدهد:

"مردم در پی یک فرمول متحد کننده هستند، بین واقعیت بالقوه و کامل. اما... ماده تقریبی و شکل یک چیز هستند، یکی بالقوه و دیگری بالفعل. بنابراین نظیر آن است که پسر سیم چه چیزی عموماً علت یگانگی است، و اینکه هستی یک چیز یگانه باشد، چرا که هر چیز یگانه است، و بالقوه و بالفعل به گونه ای یکسانند. بنابراین هیچ علت دیگری در اینجا نیست مگر آنکه چیزی باشد که حرکت از بالقوه به بالفعل را باعث شده است. و همه چیز که ماده ای *ندارد* بدون *هیچ تعدیلی* اساساً یگانگی اند [همانجا، کتاب VIII، 15-25، 1045b، ص 820]."

آنچه در بالا آمد کافی است که نشان دهد ارزیابی ارسطو از یگانگی و هستی، این مفاهیم را جایی در بین مفاهیم جوهر و اصل قرار میدهد. بیشتر آنکه وی آنها را نه بمثابة عام و نه بمثابة جنس (یا نوع) در نظر میگیرد و آنها را به خواص چیزهای معین تقلیل میدهد. به بیان مختصر، یگانگی و هستی مفاهیمی هستند که قابل استناد به چیزهای موجود بوده و برای بالا بردن دانش خود درباره این *مفاهیم* ما بایستی بفهمیم چه چیزی "یک" یا "وجود" هست، و راه دیگری بغیر از تفحص چیز *یگانه* و یا *چیز* موجود نیست.

در آغاز کتاب دهم متافیزیک ارسطو انواع استفاده از لغت "یک" را تفسیر میکند. نتیجه گیری وی این است که *یک* برای بیان مفهومی بکار برده میشود که "...طبیعتاً مداوم و کل است، و منفرد و عام. و همه این ها یک هستند چرا که در برخی موارد حرکت، و در برخی موارد تفکر یا تعریف انفکاک ناپذیر است [همانجا، کتاب X، 33-37، 1052a، ص 835]. وی معنای اساسی *یک* را بعنوان "یک بودن" بمعنی *غیر قابل انفکاک بودن* می شناسد [همانجا، 15-161052، b، ص 836]. درک *یگانگی* بمثابة *انفکاک ناپذیری* آنچه است که اساس تمام تحلیل ارسطو از یگانگی و مونیسیم است.

در آغاز کتاب هفتم متافیزیک ارسطو معانی مختلف لغت "هستی" را توضیح میدهد. وی چهار معنی برای اصطلاح "هستی" تشخیص میدهد: (1) خاصیت اتفاقی جوهر، (2) شکل های تقریر که بیان رده بندی های مختلفند، (3) حقیقت یک جمله، (4) نشان پتانسیل یا واقعیت. دومی آنچه است که ما بیشتر بعنوان معنای "هستی" میفهمیم: بیشتر یک کمیت، کیفیت، و دسته بندی های دیگر تقریر است. مضافاً آنکه آشکار است که همه این معانی تنها مراجعه به آنچه جوهر است، میباشند. بنابراین وی اشاره میکند که در واقعیت "هستی" در واقع پاسخ به این سؤال است که جوهر چیست [همانجا، کتاب VII، 3-5، 1028b، ص 784]."

خلاصه کنم، ارزیابی ارسطو از یگانگی و هستی تأیید استنتاجات زیر است:

1. یگانگی و هستی یکی هستند، منتج از جوهر.
2. یگانگی و هستی جدا از اشیاء معین وجود خارجی ندارند.
3. یگانگی و هستی جنس و نوع یا عام و جوهر نیستند.
4. یگانگی و هستی در هیرارشی مفاهیم ارسطویی طبقه ای بین جوهر و اصل هستند.
5. یگانگی ماده و شکل تطابق پتانسیل و واقعیت چیزهای معین است.
6. یگانگی و هستی چیزی نیستند جز یک بودن و هستی در درون هر گروه بندی معین اشیاء.
7. یگانگی و هستی یعنی غیر قابل انفکاک بودن و همچنین یعنی یک کمیت، کیفیت، و نتایج حاصل از گروه بندی های دیگر.
8. آنچه در بالا آمد نشان میدهد که یگانگی و هستی جایگاه افضل را در متافیزیک ارسطو اشغال نمیکنند. بالعکس، جوهر آن چیزی است که بر آنها تقدم دارد و همه استدلالات وی نیاز به هرگونه شروع کردن از یگانگی را با قاطعیت به کنار میزند. جوهر ها نقطه آغاز در فلسفه او هستند و آنها هم یگانه نبوده بلکه "چندگانه" هستند.

IV. نقش تقابل ها

پس از آموختن اینکه یگانگی و هستی چه هستند، لازم است که بدانیم که آنها با ضد خود یعنی کثرت و نیستی چگونه مرتبط هستند. اگر تنها جوهر به هستی (یا یگانگی) تقدم دارد، پس بعد از دکنترین جوهر، بنیادی ترین مفاهیم متافیزیکی بایستی درباره یگانگی (یا هستی) باشند. ولیکن یگانگی غیر قابل انفکاک است و در نتیجه این بی معنی است که از یگانگی بگوئیم مگر آنکه چیزی وجود داشته باشد که *تقسیم پذیر* باشد. یعنی که یگانگی و کثرت در عین حال در یک سطح استنتاج هستند. همانگونه که در بخش قبل متذکر شدم، ارسطو یگانگی را بعنوان یک جنس یا نوع در نظر نمیگرفت، در عین حال او میگوید "...تقابل ها در یک جنس قرار میگیرند ... [همانجا، کتاب X، 1058a 11، ص 848]. " حال یگانگی و کثرت که تقابل هستند بایستی که در یک جنس قرار گیرند و این در تضاد است با این تصور که یگانگی جنس نیست. تا آنجا که من میتوانم ببینم، ارسطو به این ناسازگاری تئوریک پاسخی نداده است. همانگونه که قبلاً ذکر کردم، ارسطو یگانگی و هستی را بعنوان دو اصطلاح مترادف بکار میبرد، در نتیجه مسأله اصلی برای او این است که دورستگی یگانگی و کثرت را توضیح دهد. این موضوعی است که من در این قسمت مورد تفحص قرار میدهم. در اینجا مایلیم تعیین کنم که ارسطو چگونه خود اصل تقابل را ملاحظه میکرده است، پیش از آنکه به موضوع مشخص دورستگی یگانگی و پلورالیتیه بپردازم. وی مینویسد:

"... در فهرست تقابل ها یکی از دو ستون سلبی است، و همه تقابل ها قابل تقلیل به هستی و نیستی، و به یگانگی و کثرت هستند، مثلاً سکون به یگانگی و حرکت به پلورالیتیه مرتبط است. و تقریباً همه متفکرین متفق القولند که هستی و جوهر مرکب از تقابل ها هستند، دستکم همه آنها تقابل ها را بمثابة اصول اولیه مینگرند - برخی آنها فرد و زوج مینامند [فیثاغورثیان]، برخی داغ و سرد مینامند [پارمیندس]، و برخی محدود و نامحدود [افلاطونیان]، و برخی عشق و تقلا [امپیدوکلس] میدانند. و همه چیز دیگر نیز بر احوالی قابل تقلیل به یگانگی و کثرت هستند (این تقلیل را ما بایستی که اثبات شده فرض کنیم) و اصول بیان شده توسط متفکرین دیگر کاملاً بمثابة جنس زیر اینها قرار میگیرند. پس در پرتو این ملاحظات همچنین آشکار است که این عوامل به یک علم متعلق هستند که هستی را در پرتو هستی مورد مذاقه قرار میدهد. به این خاطر که همه چیز یا تقابل هستند یا از تقابل ها تشکیل شده اند. یگانگی و پلورالیتیه نقطه آغاز همه تقابل ها هستند [همانجا، کتاب IV، 1005a 1-5 & 1004b 26-35، ص 735]. " [تأکیدات از من است. س.ق.]

نقل قول بالا نشان میدهد که اساس متافیزیک ارسطو مسأله یگانگی و کثرت است. آشکار است که برای وی پس از دکنترین جوهر، بنیادی ترین مفهوم در متافیزیک یگانگی و کثرت است. اگر به آنچه در ابتدای این رساله مورد پرسش قرار گرفت بازگردیم که آیا مسأله مونیسیم و پلورالیسم برای ارسطو بنیادی است، ممکن است که اکنون بتوانیم پاسخ دهیم (پس از دکنترین جوهر) که این دوگانگی اساسی ترین سؤال در متافیزیک وی است. این ویژگی پلورالیسم ارسطو است که اعتقاد وی به پلورالیتیه بمعنی نفی یگانگی نیست، بعوض، با طرح دورستگی *dichotomy* یگانگی و کثرت، وی فلسفه خود را از مونیسیم تفکیک میکند. در هر بخش فلسفه ارسطو، میتوان دید که پس از مطالعه جوهر ها در هر عرصه، وی پلورالیسم خود را به این طریق دوگانه با دیدگاه های مونیسیتی مقایسه میکند. معهداً این دورستگی باعث شده است که بعضی منقدین تعلق خاطر ارسطو را به پلورالیسم مورد شک قرار دهند. ارزیابی نهائی خود از پلورالیسم ارسطو را در پایان این رساله ارائه خواهم کرد. در اینجا سعی میکنم توضیح دهم که درک وی از تقابل چیست چرا که این دانش را ارسطو بکار میبرد وقتی که تقابل معین "یک و چند" را مورد مطالعه قرار میدهد. بنظر من نکات زیر مهمترین موضوعات در بحث تقابل ها در فلسفه ارسطو است:

1. "چون چیزهایی که مختلفند ممکن است کمابیش از یکدیگر متفاوت باشند، یک بزرگترین اختلاف نیز هست و این را من تقابل مینامم [همانجا، کتاب X، 1055a 4-6، ص 841]."

2. "... نمیتواند حد وسطی بین دو تضاد وجود داشته باشد، ولیکن در مورد یک موضوع ما بایستی یا یک نتیجه را تأیید کنیم و یا انکار نمائیم [همانجا، کتاب IV، 1011b 23-25، ص 749]. " "... تضاد اجازه به حد وسطی نمیدهد، و در نتیجه تا آنجائی که تقابل ها به یک حد وسط امکان دهد، روشن است که تضاد و تقابل یکی نیستند [همانجا، کتاب X، 1055b 1-4، ص 842]. [تأکید از من است. س.ق.] "

3. "...حد وسط ها عبارتند از (1) همه در یک جنس طبقه بندی میشوند و (2) حد وسط بین تقابل ها، و (3) همه از تقابل ها ترکیب شده اند [همانجا، b 32-351057، ص847]. " این "تئوری میانگین" ارسطو در مقابل هم هر اکلید و هم آناکساگورس بود. هر اکلید تنها تضاد ها را در مد نظر داشت و تقابل ها را درک نمی کرد که اجازه وجود حد وسط را میدهند. در افراط سوی دیگر، آناکساگورس تنها تقابل ها را درک میکرد و در نتیجه حتی تصور میکرد که تضادها نیز اجازه به وجود حد وسط را میدهند. ارسطو هم تقابل و هم تضاد را میپذیرد و تئوری میانگین وی بر این مفوم بنیاد گذاشته شده است. من نمیخواهم در اینجا تئوری میانگین ارسطو را بحث کنم، و تنها میخواهم به مخالفت ارسطو با دیدگاه های افراطی هم هر اکلید و هم آناکساگورس اشاره کنم وقتی ارسطو میگوید:

" اگر که بنظر میرسد دکترین هر اکلید که همه چیز هستند و یا نیستند همه چیز را بمثابة حقیقت می پذیرد، به عوض بنظر میرسد نظریه آناکساگورس که تصور میکند حد وسطی بین دو بخش تضاد وجود دارد همه چیز را بمثابة کذب مینماید، چرا که وقتی چیزها مختلط هستند، مخلوط یا خوب است و یا خوب نیست، بنابراین کسی نمیتواند درباره چیزی بگوید حقیقت است [همانجا، کتاب IV، 1012a 24-29، ص750]. "

4. "...این غیر ممکن است که حقیقتاً چیزی را همزمان هم تأیید کرد و هم انکار، همچنین غیر ممکن است که تقابل ها به موضوعی بطور همزمان متعلق باشند، مگر آنکه هر دو آنها به آن در رابطه مشخصی تعلق داشته باشند، یا که یکی در یک رابطه معین و دیگری بدون قید و شرط [همانجا، IOlib 20-24، ص749]. " پس این استدلال به این معنی است که تقابل ها نمیتوانند در یک چیز همزمانی وجودی compresence داشته باشند.

5. "...تقابل ها در یک جنس قرار میگیرند [همانجا، کتاب X، 1058a 11، ص848]. " ارسطو برخی از مخالفت های ممکن با استدلال خود را مورد مذاقه قرار میدهد و به شکل زیر موضوع را تصریح میکند. معهذا، همانگونه که در آغاز این بخش متذکر شدم. من فکر میکنم که وی به این مسأله که در ارتباط با یگانگی و کثرت از این نظر میتواند مطرح شود، پاسخ نداده است. روش ساختن یکی از مخالفت ها را وی بشرح زیر انجام میدهد:

"ممکن است کسی این سؤال را مطرح کند که چرا زن از مرد در نوع خود متفاوت نیست، وقتی که مؤنث و مذکر متقابل هستند و تفاوتشان یک تقابل است، و چرا یک حیوان از جنس مؤنث و یکی از جنس مذکر در نوع خود مختلف نیستند ... [همانجا، b 21-231058، ص848]. "... ولیکن مذکر و مؤنث، هر چند تعدیلاتی مختص به "حیوان" میباشد، بخاطر خاصیت اساسی شان اینگونه نیستند بلکه در ماده خود چنین هستند، یعنی که بدن [همانجا، b 21-231058، ص849]. "

6. بالاخره آنکه، ارسطو "فناپذیری" و "فناناپذیری" را بمثابة "خواصی که از روی الزام حضور دارند [همانجا، 81059-7a، ص850] و نه "از روی تضاد" [همانجا، b 37-391058، ص849] مطرح میکند. بنظر من این موضع با اعتقاد ارسطو به ابدیت در تناقض است. چرا که اگر فناپذیری یک خاصیت است، میتواند در همه چیز به ضد خود تبدیل شود و در نتیجه نمیتواند هیچ چیز ابدی وجود داشته باشد. این تناقض میتواند دستکم از دو طریق حل شود، طریق اول اینکه به فناپذیری و فناپذیری بعنوان خصوصیات جوهری نگریسته شود، بمثابة خواص جوهر از طریق *الزام*، که معنایش این است که برخی جوهر ها *همیشه* فناپذیر و برخی *دیگر* همیشه فناپذیر هستند. اکثر اسکولاستیک ها چنین دیدگاهی داشتند، و در میان راسیونالیست ها، بنظر میرسد اسپینوزا این طریق را طی کرده است، هر چند، وی دیگر "جوهر" های فناپذیر را بعنوان جوهر قبول نداشت و برای وی فقط یک "جوهر" وجود داشت، که فناپذیر بود و آنها خدا بود. بنظر من طریق دوم برای حل مسأله این است که فرض کنیم *همه* چیز فناپذیر و فناپذیر هستند و چیزهای *ابدی* را بدور بریزیم. به این طریق، فناپذیری و فناپذیری کامکان بمثابة خواص جوهر باقی میمانند، ولیکن دیگر جایی برای چیزهای ابدی ارسطو باقی نمیماند. این راه حل بیشتر در راستای اکثر مکاتیب فلسفی مدرن است. هر چند این موضوع بسیار بغرنج تر از آنچه که من در اینجا ارائه کردم، میباشد، این رساله جایی نیست که به تحلیل جزئیات این مبحث بپردازم چرا که بیشتر به مبحث ابدیت مربوط است تا به موضوع مونیسم و پلورالیسم. هدف من در اینجا فقط اشاره به موضع ارسطو درباره این موضوع و مشکلات آن بود.

خلاصه کنم، بایستی که مواضع زیر ارسطو را در ارتباط با مبحث تقابل ها تأکید کنم:

1. پس از "جوهر"، بنیادی ترین مفاهیم متافیزیکی یگانگی و کثرت هستند.
2. یگانگی و کثرت نقاط آغازین همه تقابل ها هستند.
3. تقابل ها نمیتوانند همزمان به یک چیز متعلق باشند.
4. تقابل ها حد وسط دارند، ولیکن تضادهای حد وسط ندارند.
5. تقابل ها و حدوسط ها همه در درون یک جنس و نوع قرار دارند.
6. فناپذیری و فناپذیری الزاماً خواص تقابلی اشیاء هستند.

۷. پلورالیسم ایده آل ارسطو

همانگونه که در بخش III اشاره شد، طبق نظر ارسطو "یک... همه این معانی را دارد - تداوم طبیعی و کلیت، افراد و عمومیت. و همه این ها یک هستند چرا که در برخی حالات حرکت، در وضع دیگر اندیشه یا تعریف تقسیم ناپذیر است [همانجا، کتاب X، 1052a 33-37، ص 835]. " به عبارت دیگر، معنای غالب یک همان *تقسیم ناپذیری* است. حلاً ببینیم از نظر ارسطو "چند" به چه معنی است. او مینویسد:

"... "چند" معنای مخالف معانی "یک" را دارد، برخی چیزها چند هستند باین خاطر که مداوم نیستند، برخی دیگر باین خاطر که ماده آنها - یا ماده نزدیک به آنها یا ماده نهائی آنها - به این نوع قابل تقسیم است، در معانی دیگر باین خاطر که تعریف جوهر آنها را بمتابۀ بیش از یکی بیان میکند [همانجا، کتاب V، 1017a 3-8، ص 760]."

بنابراین، برای ارسطو "یک" اساساً بمعنی "غیر قابل تقسیم بودن" است و "چند" بمعنی قابل تقسیم بودن است. معهداً، وی محتاط است که برخی پارادکس های آشکار که از تقابل "یک" و "چند" نتیجه میشود را نشان دهد. وی پارادکس ها را به شرح زیر ترسیم میکند:

"از آنجا که یک چیز یک تقابل دارد، ما ممکن است این سؤال را مطرح کنیم که چگونه یک در تقابل با چند است، و برابر بزرگ و کوچک [همانجا، کتاب X، 1055b 30-32، ص 843]. "ما ممکن است سؤالات مشابهی را درباره یک و چند طرح کنیم. چرا که اگر چند بطور مطلق در تقابل با یک است، یکسری نتایج غیر ممکن از آن ناشی میشود. یک در آن صورت معدود میشود، چه معدود بعنوان مفرد تلقی شود و چه جمع، به این خاطر که چند در تقابل با معدود نیز هست [همانجا، 71056b 3، ص 844]."

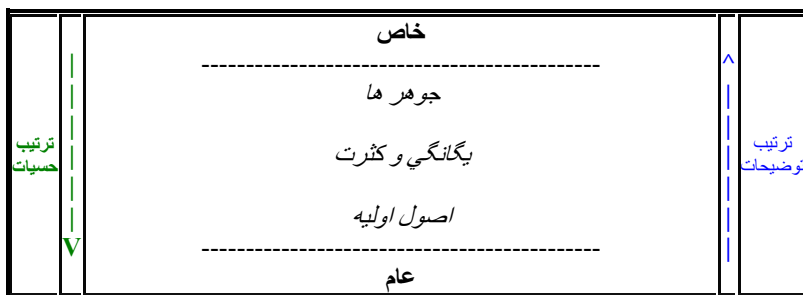
ارسطو این پارادکس های آشکار را با مراجعه به معنای لغات توضیح میدهد تا که نشان دهد این پارادکس ها بخاطر ارجاع به معنای مختلف لغات "یک" و "چند" در مورد های مختلف است. به علاوه، در این معنای متفاوت، آنها دیگر تقابل های واقعی نیستند. ارسطو راه حل خود را به این شکل ارائه میدهد:

"پلورالیتۀ نه در تقابل با معدود است (چند بعنوان تقابل در برابر آن بمتابۀ تعدد بیش از اندازه یا بیش از حد)، نه در برابر یک در هر معنای آن؛ ولیکن به یک معنی این ها متقابل هم هستند، آنگونه که گفته شد باین خاطر که اولی تقسیم پذیر است و دومی تقسیم ناپذیر است، و قتیکه بمعنی دیگر آنها نسبی هستند بسان دانش نسبت به دانش پذیر، اگر پلورالیتۀ یک عدد باشد و بمتابۀ مقیاس آن تلقی گردد [همانجا، 12-161057a، ص 845]."

بنابراین، ارسطو معنای لغات "یک" و "چند" را تصریح میکند و نشان میدهد که آنها تقابل هم در مفهوم "تقسیم پذیر" و "تقسیم ناپذیر" بودن هستند. یعنی که، معنای دیگر نظیر حالتی است که هر لغت هم صدائی چند معنی homonymous است که نایستی باعث اغتشاش فکری ما شود که مفاهیم مختلف هر معنی مختلف را اشتباه کنیم. واقع گرائی ارسطو از

یکسو و تحلیل وی از مفاهیم متافیزیکی از سوی دیگر پلورالیسم وی را به یک دیدگاه بسیار جالب و تحیر انگیز تبدیل کرده است. دیدگاه پلورالیستی ارسطو وی را قادر میکند تا که با تعداد زیادی از حقایق مسلم شروع کند و به مشخص ترین نتایج برسد. سیستماتیک کردن "کثرت" در متد او نشان داد که بسیار بارور تر از آغاز کردن از *یکتائی* مقدس است. برای نشان دادن بهتر بحث های نهائی خود، در چند پاراگراف زیر، سعی میکنم نتیجه تصویری خود را از کل تحلیل از نظریه ارسطو ترسیم کنم.

تصویر کلی از متافیزیک ارسطو بر مبنای آنچه در بالا آمد، میتواند بشکل زیر درک شود. یک سلسله مراتب (هیرارشی) از مفاهیم که به چیزهای مشخص (کنکرت) اتلاق میشود و در ترتیب توضیحات، عمومیت ها اول هستند و مشخص ها آخر، در صورتیکه در ترتیب حسیات، خاص ها اول و عمومیت ها آخر هستند. در ترتیب حسیات، بنیانی ترین مفهوم جوهر است که با مفاهیم یگانگی (یا هستی) و اصول اولیه دنبال میشود. در ترتیب توضیحات، عکس آن درست است و اصول اولیه اصلی ترین مفاهیم هستند که با یگانگی (یا هستی) و جوهر ادامه مییابند.



بنابر این، در هر دو ترتیب، دورستگی یگانگی و کثرت دومین مسأله بنیادی است. اگر ما از جوهر شروع کنیم (یعنی ترتیب حسیات) ما پلورالیته را میبینیم و رفتن به سوی تقابل آن (یگانگی) راه رسیدن ما به اصول اولیه است. اگر از اصول اولیه شروع کنیم (یعنی ترتیب توضیحات)، در آنصورت ما یگانگی را میبینیم و رفتن به سوی تقابل آن (پلورالیته) راه توضیح دادن ما درباره جوهر است. همانگونه که قبلاً اشاره شد، رابطه بین جوهر، یگانگی/کثرت، و اصول اولیه نظیر جوهر، نوع، و جنس نیست؛ اولی فقط اصطلاحات ادراکی هستند برای توصیف هر چیز معین. بنابر این از آنجا که در هر دو طریق (چه ترتیب حسیات چه ترتیب توضیحات) ما با دورستگی یگانگی و کثرت مواجه میشویم، شاید بتوانیم بگوئیم که این دوگانگی همانقدر بنیادی است که جوهر یا اصول اولیه.

توضیح آلترناتیوی نیز میشود ارائه شود، هر چند که من در آن باره شک دارم؛ میتوان حتی درباره یگانگی بمتابله اصل اولیه اندیشید، که هر چند علل مادی، صوری، موثر، و غائی هستند، در تحلیل نهائی میتوان نظیر ارسطوگرایان قرون وسطی تصور کرد که همه میتوانند به علت غائی تقلیل یابند. همچنین میتوان فرض کرد که پلورالیته جوهر ها یا اشیاء مشخص باشند. در چنین طرحی، یگانگی میتواند بمتابله حات سکون و تقسیم ناپذیری علت غائی تلقی شود و کثرت بمتابله وضعیت حرکت و تقسیم پذیری جوهر (یا چیزهای مشخص) در نظر گرفته شود. در آنصورت، کل جهان میتواند به دو قطب تقلیل یابد: در یکسو یگانگی، علت غائی، یا خدا، و مفاهیم مشابه، و در سوی دیگر، کثرت، جوهر ها، یا اشیاء. اگر کسی این تفسیر را بپذیرد، در آنصورت دورستگی یگانگی و کثرت بنیادی ترین مفهوم در متافیزیک ارسطو است.

هر کدام از دو تفسیر که پذیرفته شود (تفسیر اول طرح متافیزیک ارسطو یا دومی)، دورستگی یگانگی و کثرت جایگاه اولی را در متافیزیک ارسطو اشغال میکند و مفهومی بنیادی در آن دارد. همانطور که ذکر شد از نظر ارسطو "...یگانگی و کثرت نقطه شروع همه تقابل ها هستند [همانجا، کتاب IV، 1005a 1-5 & 1004b 26-35، ص 735]. " برای کشف اینکه پلورالیته

یا یگانگی در متافیزیک ارسطو اصلی هستند، ما بایستی پرسیم کدام از آنها در ترتیب حسیات تقدم دارد، چرا که ارسطو در تمام فلسفه اش، ارجحیت را به چیزهای قابل حس میدهد و نه به ایده های انتزاعی. من این حقیقت را در بخش های اول و دوم این رساله بررسی کردم. بنابراین میبایست که از ترتیب حسیات به جلو رفت تا تعیین کرد که از مونیسیم یا پلورالیسم دفاع میشود.

ارسطو در کتاب فیزیک خود مینویسد "عام در ترتیب توضیحات بیشتر قابل دانسته شدن است، مشخص در ترتیب حسیات [فیزیک، کتاب، BW، 189a 5-10، ص 228]. " بر مبنای دو تفسیر متافیزیک ارسطو در این رساله، کثرت در کنار خاص و یگانگی در کنار عام است. بنابراین پلورالیتیه در جهان آنگونه که هست تقدم دارد، و یگانگی در ایده ها و توضیحات ما تقدم دارد. به عبارت دیگر، یگانگی دورترین چیز از واقعیت محسوس است و شاید حتی ذهنی (سوبژکتیف) باشد، و پلورالیتیه نزدیکترین به واقعیت محسوس است و وضعیت واقعیت عینی (ابژکتیف) است. عبارات برگزیده زیر از او شاید کمک کند بهتر این تحلیل را درک کنیم. ارسطو بیشتر اینگونه نظر خود را توضیح میدهد:

"یک و چند به طرق مختلف با هم مخالفند، که یکی از آنها مقابله یک و پلورالیتیه بمتابیه تقسیم ناپذیر و تقسیم پذیر است؛ یعنی که تقسیم شده یا تقسیم پذیر است پلورالیتیه نامیده میشود، و آنچه که تقسیم پذیر نیست یا تقسیم نشده است یک نامیده میشود. حال از آنجا که مقابله به چهار شکل است، یکی از این دو اصطلاح سلبی در معنی تلقی میشود و آنها بایستی تقابل باشند، و به مثابه متضاد یا لازم و ملزوم در معنی درک نشوند. یعنی و توضیح یک از تقابل مشتق میشود، تقسیم ناپذیر از تقسیم پذیر، چرا که پلورالیتیه و تقسیم پذیر بیشتر قابل حس است تا تقسیم ناپذیر، بنابراین در تعریف، پلورالیتیه تقدم دارد به تقسیم ناپذیر، بخاطر وضعیت قدرت ادراک [همانجا، کتاب X، 20-30، 1054a، ص 839]."

بنابراین میتوانم جمعبندی کنم که پلورالیسم آنچه است که ارسطو در کتاب متافیزیک خود دفاع میکند گرچه همانگونه که توضیح دادم، با تمام پیچیدگی های ساختاری ویژه متافیزیک ارسطو. به آغاز این رساله برگردم، بنظر من اوانز درست میگوید وقتی که مینویسد که ارسطو "از این شروع نمیکند که یگانگی را بردارد و بپرسد چگونه میتواند کثرت باشد. او کثرت را بر میدارد و میپرسد که چگونه میتواند یگانه باشد." معهداً بنظر من نظر اوانز بخشاً درست نیست وقتی میگوید که: "این کافی نیست که "یگانگی و کثرت" افلاطونی بمتابیه مسأله بنیادی ارسطو در نظر بگیریم... [و بگوئیم] که این فقط در محدوده انواع قابل حس صدق میکند." همانگونه که نشان دادم، این درست است که "یگانگی و کثرت" *تنها* مسأله بنیادی مورد توجه ارسطو نیست. معهداً تا آنجا که *یک* موضوع بنیادی برای ارسطو است، این حقیقت *فقط* در محدوده انواع قابل حس نبوده بلکه برای هر چیز قابل درک است، و در کالبد بنیان دیدگاه متافیزیکی ارسطو نهادینه است.

سام قندچی، ناشر و سردبیر
ایرانسکوپ

<http://www.iranscope.com>

12 اردیبهشت 1385

May 2, 2006

متن مقاله به انگلیسی:

<http://www.ghandchi.com/440-AristotleEng.htm>

مقالات مرتبط:

<http://www.ghandchi.com/301-Pluralism.htm>

<http://www.ghandchi.com/299-Marxism.htm>

<http://www.ghandchi.com/600-SecularismPluralism.htm>

