

متافیزیک (مجله علمی - پژوهشی)
دانشکده ادبیات و علوم انسانی - دانشگاه اصفهان
سال پنجاهم، دوره جدید، سال ششم
شماره ۱۸، پائیز و زمستان ۱۳۹۳، ص ۳۲-۱۷

پیش‌سقراطیان ارسطویی نگاهی به روایت ارسطو از پیش‌سقراطیان

مهدی قوام صفری * - محمد باقر قمی **

چکیده

در این مقاله تلاش می‌کنیم روایت ارسطو از پیش‌سقراطیان را بر اساس متون خود ارسطو و عمدتاً با استفاده از کتاب‌های متافیزیک، فیزیک و کون و فساد مورد بررسی قرار دهیم و نشان دهیم چگونه ارسطو همه پیش‌سقراطیان را به یک نحو و بر مبنای چهارچوب فلسفه خود تفسیر می‌کند. او آرچه پیش‌سقراطی را به معنای عنصر یعنی امری بسیط که خود از چیز دیگری نیست و همه چیز از آن ترکیب شده است، تفسیر می‌کند و حتی آن را به عنوان جوهر و هر چیز دیگر را به عنوان عرض در نظر می‌گیرد و تمایز آرچه و اشیاء را بر مبنای این تقابل در فلسفه خود مورد تفسیر قرار می‌دهد. ارسطو همچنین نگاه پیش‌سقراطیان به تغییر را بر مبنای تمایز خود میان تغییر و کون و فساد تحلیل می‌کند. همه این موارد نشانگر آن هستند که ارسطو پیش‌سقراطیان را ارسطویی و بر مبنای اندیشه خود تفسیر کرده است. بر این اساس، با توجه به اینکه ارسطو از اولین و مهم‌ترین منابع اندیشه‌های پیش‌سقراطیان است، در بررسی آنها همواره باید نقش ارسطو را مد نظر قرار داد.

واژه‌های کلیدی

ارسطو، پیش‌سقراطیان، آرچه، جوهر، تغییر، وجود

* دانشیار فلسفه، دانشگاه تهران

** دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه تهران (نویسنده مسئول): ایمیل: ghomiy@gmail.com

۱- مقدمه

هر چند فلسفه با ارسطو آغاز نشده و او هیچ نوشته ای با عنوان «تاریخ فلسفه» در میان آثار خود ندارد، شاید بتوان گفت هیچ کس پیش از ارسطو به «تاریخ فلسفه» در معنای امروزی آن توجه نکرده است و اولین متفکری است که توجه کامل به نظرات فیلسوفان گذشته در طرح افکنی فلسفه‌ای جدید را به شکلی علمی مورد توجه قرار داد. ارسطو نخستین کسی بود که اندیشه‌ای که امروز به عنوان پیش‌سقراطیان می‌شناسیم را مستقیماً و به طور مجزا مورد تحلیل و بررسی قرار داد، سرآغازش را نشان داد و اندیشه‌های متفاوت‌اش را تحت گروه‌ها و مکاتب مختلف تقسیم‌بندی نمود. او در بحث از هر موضوعی ابتدا تلاش می‌کند به تاریخ آن موضوع توجه کند و نظرات فیلسوفان گذشته در خصوص آن موضوع را مورد کنکاش قرار دهد. البته نباید از افلاطون نیز غفلت کرد هرچند او، در عین توجه کامل به آراء پیش‌سقراطیان، همچون ارسطو به بررسی کامل آراء ایشان پیش از آغاز هر بحث نمی‌پرداخت.

شاید بتوان گفت کمتر بحثی است که ارسطو بدان وارد شود و ابتدا به بررسی نظرات فیلسوفان گذشته نپردازد، مگر آنکه در آن موضوع بحث نکرده باشند. ارسطو تقریباً در همه آثارش از پیش‌سقراطیان سخن می‌گوید. از نظر او بررسی نظرات پیشینیان در خصوص موضوع مورد بحث شرط شروع هر تحقیقی است (متافیزیک، 1076a 12-16). چنانکه برنت (Burnet) می‌گوید، «به سختی اثری از ارسطو وجود دارد که از دکترینی پیش-سقراطی بحث نکند» (برنت، ۱۹۲۰: XIV).

با بررسی دیدگاه فیلسوفان پیشین، ارسطو هم‌چنین مایل است نشان دهد که چگونه نظرات آنها در چارچوب نظری خود او جای می‌گیرند و بدین ترتیب دیدگاه خود او را موجه‌تر می‌سازند. به همین دلیل است که می‌گوید «ما ممکن است همچنین از این فیلسوفان آنچه به عنوان اصول در نظر می‌گیرند و چگونگی قرار گرفتن آنها تحت عللی که ذکر کرده‌ایم را فرا گیریم.» (متافیزیک، 986a13-15). همین نکته است که در این مقاله سعی در بررسی آن داریم؛ یعنی این که ارسطو پیش‌سقراطیان را در چهارچوب اندیشه خود تحلیل و روایت می‌کند به گونه‌ای که گویی پیش‌سقراطیان ارسطویی اندیشیده‌اند. شاید به همین دلیل باشد که ارسطو سهم اندیشه پیش‌سقراطی را در برخی موارد ناچیز در نظر می‌گیرد. کرک (Kirk)، به عنوان مثال، نقد ارسطو به نظریه تالس یعنی در نظر گرفتن آب به مثابه آرچه اشیاء و این بیان او که تالس هیچ مساله‌ای را حل نکرد نشانه‌ای از این امر می‌داند که چقدر ارسطو اهمیت «نوع اندیشه تالس» را کوچک در نظر می‌گرفت (کرک ۱۹۵۷: ۹۰).

۲- آرچه به مثابه عنصر^۱

ارسطو دغدغه فیلسوفان پیش از سقراط را یافتن آرچه همه چیز می‌داند و از نظر او همه پیش‌سقراطیان در این امر مشترک بوده‌اند. اگر تالس همه چیز را آب دانسته، آناکسیماندر عنصر نامتعیین، آناکسیمنس هوا، هراکلیتوس آتش و ... بدان دلیل بوده است که همگی می‌خواستند آرچه اشیاء را بیابند؛ یکی این آرچه را در آب یافته و دیگری در آتش. از همین رو، ارسطو پیش‌سقراطیان را همانند هم می‌داند و همه آنها را جستجوگر آرچه اشیاء. تقسیم‌بندی ارسطو از پیش‌سقراطیان نیز اغلب بر

می‌داند که «اولی حلقه‌ای از چنین تغییرات را تصور می‌کند و دومی سری‌های منفرد». (فیزیک، 187a20-26)

اما معنایی که ارسطو از آرچه پیش‌سقراطیان می‌فهمد چه معنایی است؟ وقتی او همه آنها را با هم مقایسه می‌کند، ناچار باید فهم مشترکی از «آرچه بودن» در آنها بیابد، فهمی که همگی بدان بسته‌اند و مثلاً وقتی تالس می‌گوید همه چیز از آب است، این همه چیز از یک چیز بودن برای او تفاوتی با این معنا در هراکلیتوس ندارد هنگامی که می‌گوید همه چیز از آتش است. ارسطو اصل‌های موردنظر پیش‌سقراطیان را به مثابه جزء اشیا و امری که اشیا از آنها تشکیل شده‌اند درک می‌کند:

هم آنهایی که می‌گویند چندین عنصر از چیزهای جسمانی وجود دارند و هم آنهایی که می‌گویند یک [عنصر] وجود دارد، می‌گویند اجزاء آنچه اجسام شامل می‌شوند و [از آنها] ترکیب شده‌اند، اصل‌ها هستند ($\alpha\pi\rho\chi\acute{\alpha}\varsigma\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\upsilon\sigma\iota\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$). (متافیزیک، 998a28-30)

بنابراین، اصل‌های پیش‌سقراطی اجزاء تشکیل‌دهنده اجسام هستند اما، به نظر او، آنها این عناصر را «جنس» اجسام نمی‌دانستند هر چند معتقد است فیثاغوریان «وحدت و وجود» و افلاطون «بزرگ و کوچک» را به عنوان عناصر چیزها و به مثابه «اجناس» آنها در نظر می‌گرفتند. ارسطو در متافیزیک صریحاً می‌گوید وحدت عنصر پیش‌سقراطی نه به معنای امر مشترک بلکه به معنای همگونی است:

هر یک از این اندیشمندان نام عنصر ($\sigma\tau\omicron\iota\chi\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu$) را نه به آنچه مثلاً در بدن مشترک است می‌دهند، بلکه [این نام را] به آتش و زمین می‌دهند، خواه امر مشترکی میان آنها، مثل بدن، باشد یا نباشد. اما در واقع آنها چنان سخن می‌گویند که گویی واحد

اساس تعداد و کیفیت عناصری است که برای اشیاء برمی‌گزینند. طبقه‌بندی پیش‌سقراطیان در فصل دوم کتاب اول فیزیک گواه این امر است.

این تقسیم‌بندی نشان می‌دهد که ارسطو اندیشه پیش‌سقراطیان را در یک جهت تفسیر می‌کند. این شاید مهم‌ترین تاثیر ارسطو در فهم سنت فلسفی از پیش‌سقراطیان بوده است؛ سستی که همواره پیش‌سقراطیان را به یک چشم دیده است. به قول گادامر، «تاثیر ایجاد شده توسط ارسطو و ثئوفراستوس چنان قدرتمند است که ما همه پیش‌سقراطیان را همانند هم و به مثابه کیهان‌شناسان می‌بینیم.» (گادامر ۲۰۰۳: ۴۲). ارسطو همه پیش‌سقراطیان را دارای مسأله‌ای واحد و نگاهی واحد، هر چند با پاسخی متفاوت، در نظر می‌گیرد. او حتی پاسخ متفاوت پیش‌سقراطیان را نیز تفاوتی برای «اکثر» مردم می‌خواند در حالی که خود او آنها را در واقع از یک سنخ می‌شمارد:

اصل‌های آنها به یک معنا یکسان است و به [معنای] دیگر متفاوت: یقیناً متفاوت؛ همانطور که اکثر مردم در واقع چنین می‌اندیشند، اما یکسان؛ تا آنجا که آنها قابل مقایسه‌اند؛ چرا که همگی [عناصرشان] را از جدول واحدی از ستون‌ها برداشته‌اند. (فیزیک، 188b36-189b1)

ارسطو تبیین فیزیکدانان (در مقابل الثائیان) از اشیاء را بر مبنای عناصرشان به دو نحو می‌داند. یکی آنکه عنصر واحدی را در نظر می‌گیرند و بقیه اشیاء را از انقباض و انبساط آن می‌سازند. دوم آنکه متضادها را در درون واحد قرار می‌دهند که با جدا شدن از درون آن ظهور می‌کنند. ارسطو آناکسیماندر و هم‌چنین آنهایی که مانند امپدکلس و آناکساگوراس می‌گویند «آنچه هست یکی و بسیار است» را در این دسته جای می‌دهد. او تفاوت این دو نحوه تبیین را در آن

همچون آتش یا آب همگون (ὁμοιομερῆς) بوده است. (متافیزیک، 992b4-7)

بنابراین، عنصر آن امر مشترکی نیست که میان چیزهای مختلف وجود دارد بلکه آن امر همگونی است که در تمامیت خود واحد است یعنی تنها یک چیز است و نه چیزهای مختلف. تنها عنصر است که یک چیز است. پس اینکه همه چیز از یک عنصر ساخته شده باشد یا نه در مرحله بعد اهمیت است؛ آنچه در وهله اول مهم است یکی بودن خود عنصر است. به این معنا، هنگامی که هریک از پیش سقراطیان عنصر یا عناصری را معرفی می‌کند، در مرتبه اول به یکی بودن آن عناصر معتقد است و تنها در مرتبه بعد همه چیز را از آن می‌سازد. وقتی آناکسیمنس می‌گوید هوا آرخه همه چیز است، در درجه اول هوا را همگون می‌داند یعنی هوا یک چیز است و بیش از یک چیز نیست.

این همگونی عنصر را بیش از همه در آناکساگوراس می‌توان به طور ملموس مشاهده کرد. ارسطو از این جهت عنصر آناکساگوراس را از عنصر امپدکلس متمایز می‌کند (درباره آسمان، ۳، ۳). این نگاه ارسطو به عنصر پیش سقراطی هر چند منطقی به نظر می‌رسد (چرا که اگر قرار باشد چیزی عنصر اشیاء دیگر باشد، شرط اول آن است که خود این عنصر اولیه باشد و از چیز دیگری نباشد تا بعد بتوان گفت چیزهای دیگر از آن ساخته شده‌اند)، حداقل با فلسفه‌هایی که به بیش از یک عنصر قائلند، سازگار نیست. چرا که اگر مثلاً آب امری همگون باشد و خاک نیز همگون باشد دیگر چگونه آب می‌تواند به خاک تبدیل شود، چنانکه امپدکلس معتقد است عناصر چهارگانه از یک دیگر ساخته می‌شوند؟ به زعم ارسطو: «ما می‌بینیم که این اجسام [چهارگانه امپدکلس] از یکدیگر تولید

می‌شوند که تلویحاً می‌گوید یک جسم واحد همیشه آتش یا خاک نمی‌ماند» (متافیزیک، 989a22-24).

به دلیل نگاه ارسطو به عنصر به مثابه امر همگون است که او «تغییر کیفی» عناصر را چندان موجه نمی‌بیند و بر آن است که اگر قرار باشد تغییر کیفی میان عناصر وجود داشته باشد، باید عنصر دیگری در زیربنای این تغییر قرار داده شود. اگر تغییر کیفی ممکن بود، «چیزی وجود می‌داشت که خود آن متضادها را می‌پذیرفت و طبیعت واحدی (μία φύσις) می‌بود که [به] آتش یا آب [تبدیل] می‌شد که این را [امپدکلس] نمی‌گوید» (متافیزیک، 989a28-30).

بدین ترتیب، به وجود آمدن عناصر همگون از یکدیگر چندان معنادار نیست. شاید به همین دلیل است که ارسطو می‌گوید آناکساگوراس در به وجود آمدن اجسامی که همگون هستند به اشتباه افتاده است (فیزیک، ۱، ۴). همین نگاه است که سبب می‌شود ارسطو همه عناصر آناکساگوروس را ابدی بداند (متافیزیک، 984a12-16). به همین دلیل، عنصر مدنظر ارسطو آن چیزی است که ابدی است و نمی‌تواند ویران شود. همه اجسام متشکل از آن می‌توانند به وجود آیند و یا نابود شوند، اما خود عناصر ابدی هستند. این نگاه سبب می‌شود ارسطو مشکل بزرگی را در همه فیلسوفان قدیمی و جدید بیابد: عدم تبیین تمایز میان اشیاء فناپذیر و فناپذیر؛ تبیینی که، به نظر ارسطو، تقریباً هیچ یک از پیش سقراطیان آن را مطرح نکردند. اگر عناصر هر دو نوع اشیاء یکسان است، چگونه برخی فناپذیرند و برخی فناپذیر؟ نتیجه‌ای که ارسطو می‌گیرد آن است که اشیاء نمی‌توانند اصل یکسانی داشته باشند (متافیزیک، 1000a-b). او در این میان تنها امپدکلس را به عنوان کسی که «به طور سازگار سخن می‌گوید»

نظر می‌گیرد» (متافیزیک، 1039a9-11)، چرا که او در اینجا اتم یا مقدار تقسیم‌ناپذیر را با شیء یکی گرفته است و از نگاه ارسطو تنها جوهر می‌تواند شیء باشد و اعراض هرگز شیء به حساب نمی‌آیند. در نگاه اول، اتم دموکریتوس بیش از آنکه هر فیلسوف پیش‌سقراطی دیگری به معنای جوهر یا «این» (*tode ti*) ارسطویی نزدیک است.

ارسطو هم‌چنین به دیدگاهی از امپدکلس اشاره می‌کند که بر اساس آن استخوان به خاطر نوعی نسبت (*τῷ λόγῳ*) که در خود دارد، وجود دارد که به زعم ارسطو چیزی نیست جز «ذات و جوهر شیء» (متافیزیک، 993a17-18). اما در این صورت ضروری خواهد بود که نسبت، جوهر گوشت و هر چیز دیگری هم باشد. نتیجه آن است که علت وجود هر چیزی دیگر نه آنکه چهارگانه‌ای است که او عنوان می‌کند، بلکه نسبت اهمیت بیشتری خواهد داشت؛ نکته‌ای که ما در امپدکلس شاهد آن نیستیم. (۲)

اما این تنها دموکریتوس نیست که اتم خود را به مثابه جوهر در نظر گرفته است؛ فیثاغوریان نیز به واحد خود چنین می‌نگریستند چراکه آنها هم «حدود جسم» یعنی سطح، خط و نقطه را جوهر می‌دانستند و هم واحد را (متافیزیک، 1028b15-17). افلاطون

نیز در کنار فیثاغوریان قرار می‌گیرد:

او [افلاطون] در اینکه واحد جوهر است (*ἓν*) و *ἄσίσίαν εἶναι* و نه محمول چیزی دیگر، با فیثاغوریان موافق بود (متافیزیک، 987b22-24).

ارسطو علت اینکه فیثاغوریان عدد را جوهر اشیاء می‌دانستند در این می‌دید که آنها نامحدود و واحد را جوهر چیزهایی در نظر می‌گرفتند که بر آنها حمل می‌شدند چرا که فکر می‌کردند اگر یک چیز به طور

(1000b18) معرفی می‌کند چرا که او همه چیز به جز عناصر را فناپذیر در نظر گرفت و همچون دیگران برخی چیزها را فناپذیر ندانست (1000b18-20).

۳- آرخه به عنوان جوهر

ارسطو معتقد است هیچ یک از پیش‌سقراطیان از «ذات» (*τὸ τί ἦν εἶναι*) و جوهر (*ἄσίσίαν*) اشیاء «به طور متمایز سخن نگفته است» (*σαφῶς μὲν*) ایده‌ها باور داشتند آن را بیان کردند (متافیزیک، 988a23-b1). با این حال، او حتی پرسش اساسی پیش‌سقراطیان درباره آرخه را به معنای پرسشی از جوهر تفسیر می‌کند:

در واقع پرسشی که هم حالا و هم در گذشته همواره برخاسته است و همیشه موضوع تردید بوده است، یعنی [این پرسش که] وجود چیست (*τί τὸ οὐκ*)، درست این پرسش است که جوهر چیست؟ (*τοῦτό ἐστι τίς ἢ οὐσία*) چرا که همین [جوهر] است که برخی می‌گویند یکی است دیگران بیش از یکی و برخی محدود بودن شمار آنها را بیان می‌کنند و دیگران نامحدود [بودنشان را] (متافیزیک، 1028b2-6).

ارسطو معتقد است اشتباه پیش‌سقراطیان در این بوده است که جوهر یا ذات را علت هیچ شیئی قرار ندادند (متافیزیک، 988b28-29). با این حال، او از دموکریتوس و نیز فیثاغوریان به عنوان کسانی یاد می‌کند که یکی اتم و دیگری واحد را به عنوان جوهر به کار بردند. به زعم ارسطو، اینکه دموکریتوس می‌گوید «یک چیز نمی‌تواند از دو چیز [به وجود] بیاید و نه دو [چیز] از یک [چیز]» نشانگر آن است که دموکریتوس «مقدار تقسیم‌ناپذیر خود را جوهر در

نکته دیگر این که ارسطو معتقد است آنچه پیش سقراطیان به عنوان اصل و آرچه اشیاء بیان کرده‌اند، آرچه جوهر است و نه آرچه عرض: «این جوهر بود که آنها اصل‌ها، عناصر و علل آن را جستجو کردند» ($\tau\eta\varsigma\ \gamma\alpha\rho\ \alpha\rho\chi\acute{\alpha}\varsigma\ \epsilon\iota\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \sigma\iota\alpha\varsigma\ \epsilon\pi\iota\zeta\eta\tau\epsilon\nu\ \alpha\rho\chi\acute{\alpha}\varsigma\ \kappa\alpha\iota\)$ (στοιχεία και αίτια) (متافیزیک، 1069a25-26). این دیدگاه پیش سقراطیان در مقابل دیدگاه کلی‌گرایانه زمانه ارسطوست در حالی که، به زعم ارسطو، متفکران زمان او تمایل داشتند کلیات را به عنوان جواهر در نظر بگیرند، «متفکران قدیمی اشیاء جزئی را به عنوان جواهر رتبه‌بندی کردند، مثلاً آتش و زمین را اما نه آنچه در هر دو مشترک است، [یعنی] بدن را». (متافیزیک، 1069a36-b2). اصولاً بر اساس فلسفه ارسطو اعراض شیء نیستند و به همین دلیل نمی‌توانند آرچه، اصل یا عنصری داشته باشند و جستجوی عناصر اعراض بی‌معناست (رک: متافیزیک، 992b18-993a11).

۴- تمایز تغییر از کون و فساد

ارسطو در همان ابتدای رساله کون و فساد تلاش می‌کند تغییر در تفکر پیش سقراطیان را براساس تمایزی که در فلسفه خود میان تغییر از یک طرف و کون و فساد از طرف دیگر ایجاد می‌کند، مورد تفسیر قرار دهد. او براساس این تمایز پیش سقراطیان را به دو دسته تقسیم می‌کند: برخی کون و فساد را همان تغییر می‌دانند اما برخی دیگر میان آنها تمایز قائل می‌شوند. ارسطو این دو دسته را بر تقسیم پیش سقراطیان از نقطه نظر تعداد آرچه منطبق می‌کند: آنهایی که می‌گویند جهان یک چیز است (یعنی آنهایی که همه چیز را از یک چیز ایجاد می‌کنند) ناچارند بگویند به وجود آمدن «تغییر» است و هر آنچه به معنای درست کلمه «به وجود می‌آید» «متغیر

اولی بر چیزی حمل شود، ذات و جوهر آن خواهد بود (متافیزیک، 987a10-28).

ارسطو در فیزیک و در بحث از معانی طبیعت می‌گوید پیش سقراطیان هر یک آرچه یا آرچه‌هایی را بیان کردند تا «طبیعت چیزهایی که هستند» باشند^۳. اما ارسطو در همین جا پیش‌تر می‌رود و آرچه پیش سقراطی را به عنوان جوهری تفسیر می‌کند که هر چیز دیگری عرض آن است: هرچه که هر یک از آن‌ها فرض شده باشد که این ویژگی [طبیعت چیزها بودن] را دارد - خواه یک چیز یا بیش از یک چیز - ، او این یا این‌ها را اظهار کرده تا کل جوهر ($\acute{\alpha}\pi\alpha\sigma\alpha\nu\ \alpha\rho\chi\acute{\alpha}\nu$) باشند و همه [چیزهای] دیگر اثرات ($\pi\acute{\alpha}\theta\eta$)، حالات ($\xi\zeta\epsilon\iota\varsigma$) یا وضعیت‌های ($\delta\iota\alpha\theta\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\iota\varsigma$) آن باشند. آنها هر یک از چنین چیزهایی را ابدی در نظر گرفتند (فیزیک، 193a23-26).

در متافیزیک نیز بارها شاهد آن هستیم که ارسطو آرچه پیش سقراطی را به مثابه جوهری در نظر می‌گیرد که همه تغییرات نه در خود جوهر بلکه در احوال ($\pi\acute{\alpha}\theta\epsilon\sigma\iota$) آن است. ارسطو در *آل‌فا* می‌گوید: از فیلسوفان اولیه، اکثر [آنها] فکر کردند اصل‌هایی که از طبیعت ماده بودند تنها اصول همه اشیاء بودند که همه چیزهایی که هستند شامل آن‌ها هستند و ابتدا از آنها به وجود می‌آیند و نهایتاً در آنها منحل می‌شوند (جوهر می‌ماند اما در احوالش تغییر می‌کند) آنها می‌گویند این عنصر ($\sigma\tau\circ\iota\chi\epsilon\iota\omicron\nu$) و اصل ($\alpha\rho\chi\eta\nu$) موجودات است (متافیزیک، 983b8-11).

همانطور که گاتری به خوبی خاطر نشان می‌کند، ارسطو «به غلط» فرض کرد که تمایز جوهر و کیفیت در ذهن اسلافش حضور داشته است (گاتری، ۱۳۷۵: ۱۰۲).

او به جملات امیدکلس اشاره می‌کند - به اینکه «خورشید در هر جا روشن و گرم» و «باران در هر جا تاریک و سرد» است - که نشانگر آن است که هر عنصری همواره بدون تغییر می‌ماند. بنابراین، به زعم ارسطو «آتش ممکن نیست به آب تبدیل شود، یا آب خاک شود، و ممکن نخواهد بود سفید سیاه شود... و همین استدلال به همه کیفیات دیگر اعمال می‌شود.» (کون وفساد، 314b23-25)؛ اما از طرف دیگر، ارسطو میان این عقیده امیدکلس که هیچ یک از عناصر از دیگری به وجود نمی‌آید با این نظریه او که همه چیز از واحد به وجود می‌آید تناقض می‌بیند چراکه از نظر ارسطو «آتش، خاک و آب هنگامی که در واحد ادغام شدند، اصلاً هیچ وجود مستقلی نداشتند» (کون وفساد، 315a18-19).

در نظر ارسطو روشن نیست که چگونه در فلسفه امیدکلس «از میان رفتن» علاوه بر «تغییر» وجود دارد. (کون وفساد، 325b15-17). او پس از آنکه نظریه امیدکلس را در مقابل نظریه اتمیست‌ها قرار می‌دهد که در آن عناصر نهایی تقسیم ناپذیرند، می‌گوید:

در فلسفه امیدکلس آشکار است که همه اجسام و «عناصر»، به وجود آمدن و از میان رفتن خودشان را دارند: اما این روشن نیست که چگونه «عناصر» خودشان جداگانه در توده‌های روی هم جمع شده به وجود می‌آیند و از میان می‌روند. (کون وفساد، 325b20-22).

به نظر ارسطو، امیدکلس نمی‌تواند چگونگی این کون و فساد را شرح دهد چراکه او نمی‌گوید «آتش نیز (وبه طور مشابه هریک از «عناصر» دیگر) اجزاء سازنده عنصری خودش را داراست.» (کون وفساد، 325b23-24).

می‌شود». اما آنهایی که ماده اشیاء را بیش از یکی می‌گیرند باید به وجود آمدن را از «تغییر» تمیز دهند (کون وفساد، 16-314a8).

اما تمایز میان کون وفساد از یک طرف و تغییر از طرف دیگر، تمایزی است ارسطویی که بر مبنای تمایز جوهر و عرض در اشیاء قابل فهم است. در حالی که در کون و فساد جوهر شیء دگرگون می‌شود، در تغییر جوهر شیء ثابت می‌ماند و شیء تنها در اعراض خود تغییر می‌کند. تنها در چارچوب فلسفه ارسطویی و بر مبنای فهم اشیاء در چارچوب تقابل جوهر - عرض است که تمایز میان تغییر و کون و فساد معنا پیدا می‌کند. ارسطو در همین جا علت انطباق پیشین میان تعداد آرچه و تمایز میان دو نوع دگرگونی را بر همین اساس تبیین می‌کند. او می‌گوید:

پس آنهایی که همه اشیاء را از یک عنصر منفرد برمی‌سازند باید بگویند به وجود - آمدن و از میان رفتن «تغییر» هستند. چون آنها باید تایید کنند که امر زیرین (ὕποκειμενον) همواره یکسان و واحد می‌ماند و تغییر چنین زیرایستایی آنچه ما «تغییر کردن» می‌خوانیم است. از طرف دیگر آنهایی که انواع نهایی اشیاء را بیش از یکی قرار می‌دهند باید بگویند «تغییر» متمایز از به وجود - آمدن است: چراکه به - وجود - آمدن و از بین رفتن از ترکیب و تجزیه انواع بسیار حاصل می‌شوند (کون وفساد، 314b1-6).

ارسطو که امیدکلس، آناکساگوراس و لئوکیپوس را در دسته دوم قرار می‌دهد، این جمله امیدکلس که می‌گوید «به - وجود - آمدن از چیزی امکان ندارد بلکه تنها مخلوط شدن و جدا شدن آنچه مخلوط شده است [وجود دارد]» (کون وفساد، 314b7-9) را موبد این مطلب می‌داند، چراکه امیدکلس تغییر را به آرچه‌ها راه نمی‌دهد.

خودش را نقل کنیم) «یک مخلوط کردن و یک جدایی آنچه مخلوط شده است». (کون و فساد، 333b12-15). این نگاهی است که ارسطو در همان ابتدای رساله کون و فساد تقریباً در مورد همه پیشینیان خود صادق می‌دانست. به نظر او همه آنها تغییر را در کیفیات قرار می‌دادند و کون و فساد را در اجتماع و افتراق. بنابراین، تقریباً همه پیش‌سقراطیان به جای آنکه کون و فساد را، چنانکه ارسطو آن را تغییر در جوهر می‌داند، دگرگونی در ذات اشیاء بدانند، آن را به امری عرضی احاله داده‌اند.

۵- پیش سقراطیان و نظریه علل ارسطویی

ارسطو معتقد است پیش سقراطیان همگی هنگامی که از آرچه‌ها و یا اصل‌های چیزها سخن گفتند و نیز هنگامی که از چیزهایی چون، عقل، عشق، نفرت و ... یاد کردند در حقیقت اینها را به مثابه «علت» (aition) در نظر می‌گرفتند. از نظر ارسطو همه پیش سقراطیان و اساساً همه متفکران شناخت را علی می‌دانند:

همه انسانها فرض می‌کنند که آنچه خردمندی نامیده می‌شود با علل اول و اصل‌های چیزها سروکار دارد (متافیزیک، 987b27-29)، و گفته می‌شود تالس خود را به واسطه علت اول شناسانده است (متافیزیک، 984a2-3).

ارسطو همه متفکران را جستجوگر علت‌های اشیاء می‌خواند. «به نظر می‌رسد همه انسانها علت‌هایی که در فیزیک نام برده شده است را می‌جویند» (متافیزیک، 993a10-11). او البته نحوه جستجوی آنها را مورد انتقاد قرار می‌دهد: «اما آنها این‌ها [علت‌ها] را به گونه‌ای مبهم جستجو می‌کنند.» (a12-

13)^۵

ارسطو هم‌چنین نمی‌تواند آناکساگوراس را در طبقه‌بندی خود از پیش سقراطیان که براساس تمایز میان تغییر و کون و فساد و نیز بر اساس اعتقاد آنها به یک یا بیش از یک آرچه است به خوبی جای دهد چون به زعم ارسطو آناکساگوراس «می‌گوید در همه موارد به وجود آمدن و از بین رفتن همان «متغیر شدن» هستند، درحالی که او، در اشتراک با دیگر متفکران، تایید می‌کند که عناصر بسیارند» (کون و فساد، 314a13-16). به این ترتیب، آناکساگوراس از یک طرف قائل به تمایز میان تغییر و کون و فساد نیست و از طرف دیگر به آرچه‌های بی‌شماری معتقد است و این درچارچوب طبقه‌بندی ارسطو نمی‌گنجد و، به همین دلیل، ارسطو می‌گوید «آناکساگورس خودش سخن خودش را نفهمید». (کون و فساد، 314a13).

ارسطو اشکالی به نظریه کون و فساد امپدکلس وارد می‌کند که مستقیماً بر تقابل ذاتی - عرضی ارسطویی استوار است:

اشکال دیگر تئوری امپدکلس آن است که حتی رشد را غیرممکن می‌کند مگر آنکه افزایش بوسیله اضافه کردن باشد. (کون و فساد، 333a35-b1).

نظریه امپدکلس که در آن به جای تغییر عناصر، از کنار هم قرار گرفتن و جدا شدنشان از یکدیگر است که دگرگونی حاصل می‌شود، به جای آنکه تغییر را به گونه‌ای در ذات اشیاء قرار دهد، آن را به امری عرضی تبدیل می‌کند: جمع شدن و جدا شدن. ارسطو می‌گوید آیا واقعاً باید بگوییم «استخوان به وجود می‌آید اگر «عناصر» در چنین - و - چنان حالتی در کنارهم قرار داده شوند»؟ (کون و فساد، 333b8-9).

آنچه امپدکلس به عنوان اصل تغییر ارائه می‌کند، ارسطو را راضی نخواهد کرد: «نه: علت مورد پرسش، طبیعت ذاتی هر چیز است - نه صرفاً (اگر کلمات

«احتمالاً به سوء تفاهم درخصوص آن سیستم‌ها منجر خواهد شد و مطمئناً نمی‌تواند تفسیر درستی از انگیزه‌ها و مقاصد آنها ارائه نماید.» (همان).

از طرف دیگر، ارسطو پیش‌سقراطیان را به عدم استفاده کافی از علت‌هایی که تبیین کرده‌اند متهم می‌کند (متافیزیک، 985a24-28). حتی امپدکلس، که از نظر ارسطو «سازگارترین» فیلسوف پیش‌سقراطی است، نیز هر چند بیش از دیگران از علت‌های خود بهره می‌گیرد، «نه آن استفاده را به اندازه کافی می‌برد و نه در استفاده از آنها به ثبات می‌رسد» (a22-23).

طبیعی است که ارسطو آرخه‌های پیش‌سقراطیان را به ماده و علت مادی تفسیر کند. از نظر او همه آنها آرخه یا اصل اشیاء را به مثابه علت مادی در نظر می‌گرفتند:

برخی از اصل اول به مثابه ماده سخن می‌گویند، خواه یک اصل و یا اصل‌های بیشتری فرض کنند، و خواه آن را جسم یا غیرجسمانی فرض کنند؛ به عنوان مثال افلاطون از بزرگ و کوچک سخن گفت، ایتالیایی‌ها از نامحدود، امپدکلس از آتش، خاک، آب و هوا، آناکساگوراس از بی‌نهایت چیزهای همگن. پس اینها همگی مفهومی از این نوع علت داشتند، و همین‌طور همه کسانی که از هوا یا آتش یا آب یا چیزی غلیظ‌تر از آتش و رقیق‌تر از هوا سخن می‌گویند [مفهومی از این نوع علت] دارند؛ چون برخی گفته‌اند عنصر نخستین از این نوع است. این متفکران تنها به این [نوع از] علت اندیشیدند (متافیزیک، 988a23-32).

به این ترتیب همه پیش‌سقراطیان هنگامی که از آرخه یا اصل اشیاء سخن می‌گویند، علت مادی را در نظر دارند^۱. البته ارسطو چندان در مورد امپدکلس مطمئن نیست که آیا باید عناصر چهارگانه او را به مثابه ماده لحاظ کند و یا واحد امپدکلس را. به نظر

ارسطو فلسفه پیش‌سقراطی را در تبیین علی و شناخت علت‌ها و به طور کلی در همه زمینه‌ها به «کودک» تشبیه می‌کند؛ کودکی که تنها لب‌هایش را به حرکت در می‌آورد و نمی‌تواند به درستی سخن بگوید (متافیزیک، 993a15-17). هنگامی که به این نکته اشاره می‌کند که علل موردنظر او به یک معنا قبلاً توصیف شده بودند و به یک معنا نه، همین را در نظر دارد. بیان مبهم آنها از علل ارسطویی از یک طرف نشانگر درک آنها از این علل و از طرف دیگر نشانگر دور بودنشان از نگاه ارسطویی است. او همچنین آنها را به «مردان ناآزموده جنگی» تشبیه می‌کند: آنها هر چند چرخ می‌زنند و اغلب ضربه‌های مناسبی می‌زنند، «اما بر مبنای اصول علمی نمی‌جنگند» (متافیزیک، 985a13-14). پیش‌سقراطیان نیز همین گونه‌اند چرا که «به نظر نمی‌رسد آنچه می‌گویند را بدانند» (a15-16).

گاتری می‌گوید در مورد انتقادات ارسطو از پیش‌سقراطیان که بر مبنای نظریه علل چهارگانه انجام می‌شود، شخص «تردید می‌کند که نقادی وی از آراء آنها چندان هم نقادی نیست.» (۱۳۷۵، ج ۱: ۱۳۵). او ادامه می‌دهد: «اندکی تأمل درباره پیشگام بودن ملطیان و درباره حالت توسعه نیافتگی اندیشه در زمان آنها، ما را به نتایج دیگری رهنمون می‌شود.» (همان). چرنیس، از طرف دیگر، معتقد است که ما باید روایت ارسطو از پیش‌سقراطیان را روایتی فلسفی و نه تاریخی در نظر بگیریم. از نظر او «این حق ارسطوست که به عنوان یک فیلسوف در تحقیق خود این موضوع را بررسی کند که هر یک از سیستم‌های پیش‌سقراطی چه پاسخی را می‌تواند در خصوص مساله علت، آنچنان که او فرمول بندی کرده است، فراهم سازد» (چرنیس ۱۹۷۷: ۶۳). اما باید توجه داشت که تاریخی انگاشتن چنین تحقیقی

پیش سقراطیان نتوانستند علت فاعلی را تشخیص دهند بلکه تنها برخی از آنها بدان اشاره کردند؛ «کسانی که دوستی و نفرت یا عقل یا عشق را به اصل بدل کردند» (34-33a). از اصولی که بیان شد، روشن است که ارسطو سه تن از آنها یعنی امپدکلس، آناکساگوراس و پارمیندس را در نظر دارد.

امپدکلس اولین کسی بود که علت فاعلی را «به شکلی تقسیم‌بندی شده» معرفی کرد (متافیزیک، 30-29a985). او صرفاً یک منبع حرکت تعیین نکرد بلکه «منابع مختلف و متضادی» برای حرکت تعیین کرد (31-30a). مهر و کین امپدکلس علل فاعلی متضاد حرکت هستند. پارمیندس نیز می‌تواند در این جرگه قرار گیرد چرا که «عشق یا میل را در میان چیزهای موجود به عنوان یک اصل قرار داد» (متافیزیک، 4-3b984). ارسطو در عین حال به جمله‌ای از پارمیندس اشاره می‌کند که در آن عشق را پیش از همه خدایان قرار می‌دهد.^۷

اما ارسطو در مورد آناکساگوراس به گونه‌ای دیگر سخن می‌گوید:

هنگامی که یک مرد گفت عقل - همانطور که در حیوانات هم چنین در سراسر طبیعت - به مثابه علت جهان و همه نظم آن حاضر بود، به نظر شبیه یک مرد عاقل می‌آمد که از بیان تصادفی اسلافش متمایز بود (متافیزیک، 18-15b984).

این بیان ارسطو در مورد آناکساگوراس شبیه بیانی است که افلاطون درباره او دارد (فایدون، 98b-97b). ارسطو عقل آناکساگوراس را نیز به علت فاعلی تفسیر می‌کند:

آنهایی که چنین اندیشیدند گفتند که اصلی از چیزها وجود دارد که به طور همزمان هم علت زیبایی است و هم آن نوعی از علت که اشیاء حرکت را از آن کسب می‌کنند (متافیزیک، 22-21b984).

ارسطو این یک ابهام در فلسفه امپدکلس است (کون و فساد، 25-19a315).

حتی اندیشه فیثاغوریان نیز در قالب علت مادی در نظر گرفته می‌شود. در نقل قول پیشین دیدیم که ارسطو از ایتالیایی‌ها سخن گفت. او در جای دیگر پس از آنکه می‌گوید در میان دانشمندان طبیعی تنها دموکرتیوس «به ماده رسید و گرم و سرد را تعریف نمود» (متافیزیک، 21-19b1078)، بلافاصله به تقدم فیثاغوریان در این امر اشاره می‌کند. آنها خیلی پیش از دموکرتیوس تلاش کردند با تعیین فرمول اشیاء توسط اعداد، ماده آنها را تعریف و تحدید کنند. اما از طرف دیگر، ارسطو چندان مایل نیست فیثاغوریان را با فیلسوفان طبیعی در یک ردیف در نظر گیرد و هر دو گروه را به نحو یکسان با علت مادی پیوند بزند چرا که فیثاغوریان همچون فیلسوفان طبیعی همه موجودات را از واحد، آرخبه یا همان علت مادی نمی‌سازند. به همین دلیل می‌گوید بحث از فیثاغوریان «به هیچ وجه برای تحقیق فعلی ما از علت مناسب نیست» (متافیزیک، 14-12b986) و دلیل آن را اینگونه شرح می‌دهد:

آنها [فیثاغوریان] همچون برخی از فیلسوفان طبیعی، فرض نمی‌کنند آنچه موجود است واحد است و در عین حال آن را از واحد، همچون [آنان] از ماده، ایجاد نمی‌کنند بلکه به گونه‌ای دیگر سخن می‌گویند. (16-14b)

اما این تنها علت مادی نبود که پیش سقراطیان بدان دست یافتند چراکه «انسانها توسط خود حقیقت و ادار شدند درباره نوع دیگری از علت تحقیق کنند» (متافیزیک، 11-9b984). علت دوم و تنها علت دیگری که آنها موفق به کشف آن شدند، «منبع حرکت» (32-18a988) (متافیزیک، 33a988) یا همان علت فاعلی ارسطو بود. البته همه

مخلوط است)» (متافیزیک، 1075b1-3) در نظر گرفته می‌شود.

او همچنین این نکته که از نظر امپدکلس کین فناپذیر است را پارادوکسیکال می‌خواند (7-6b). فلسفه امپدکلس گویا ناسازگار است چراکه در این فلسفه «کین همان قدر علت وجود است که [علت] ویرانی؛ و به طور مشابه دوستی اختصاصاً علت وجود نیست؛ چون در جمع کردن چیزها در واحد، همه چیزهای دیگر را ویران می‌کند» (متافیزیک، 1000a25-28).

فارغ از اینکه چگونه فیلسوف بزرگی همچون ارسطو به زیبایی اندیشه پیش‌سقراطیان را به مثابه مقدمات اندیشه خویش در خصوص علل چهارگانه تفسیر می‌کند و جدا از این بحث که هر نظریه‌ای ناچار باید نظریات دیگر را بر خود منطبق سازد تا به شباهت‌ها و تفاوت‌ها دست یابد، می‌توان این پرسش را مطرح ساخت که تفسیر پیش‌سقراطیان بر مبنای نظریه علی ارسطو تا چه اندازه قابل قبول است؟ دو اندیشه در پیش‌سقراطیان ارسطو را به این تفسیر رهنمون می‌کند: اول تلاش پیش‌سقراطیان در فهم وجود به مثابه یک یا چند آرچه؛ و دوم ورود مفاهیمی چون عقل آناکساگوراس یا مهر و کین امپدکلس. اولی به علت مادی تفسیر می‌شود و دومی به علت فاعلی. اما آنچه از آن غفلت می‌شود، تفاوت نوع اندیشه پیش‌سقراطی با اندیشه ارسطوست؛ مطابقت میان آرچه پیش‌سقراطی و علت مادی ارسطویی تفاوت این دو نوع اندیشه را نادیده می‌گیرد. چنانکه گادامر می‌گوید، تفسیر آرچه تالس به ماده «هرچیزی هست به جز الگویی صحیح برای فلسفه آغازین غرب» (گادامر ۲۰۰۳: ۱۳۰).

روشن است که این جستار نمی‌تواند به بررسی نظریه علل چهارگانه ارسطو بپردازد اما ناچار است درکی

اما ارسطو نیز همچون افلاطون از عقل آناکساگوراس سرخورده می‌شود:

آناکساگوراس عقل را به مثابه عامل خارج از دستگاه برای ساختن جهان مورد استفاده قرار می‌دهد و وقتی برای بیان اینکه به چه دلیل چیزی ضرورتاً هست در اضطرار قرار می‌گیرد، عقل را به میان می‌آورد اما در همه موارد دیگر وقایع را به جای عقل به هر چیزی اسناد می‌کند (متافیزیک، 985a18-21).

به زعم ارسطو، این همه آن چیزی بود که پیش‌سقراطیان در خصوص علل چهارگانه بیان کرده‌اند. او از یک طرف، چنانکه در بالا دیدیم، آرچه را به جوهر تفسیر می‌کند و از طرف دیگر علت صوری را به آنها نسبت نمی‌دهد. در خصوص علت غائی نیز همینطور^۸. بنابراین برشمردن دو علت از علل چهارگانه اشیاء، استثنائی است بر نقطه‌نظرات مبهم و نادرست پیش‌سقراطیان، از تالس تا فیثاغوریان:

تا مکتب ایتالیایی و جدا از آن، فیلسوفان با این موضوعات تا اندازه‌ای به طور مبهم برخورد کرده‌اند به جز آنکه، چنانکه گفتیم، آنها دو نوع از علت را مورد استفاده قرار دادند (متافیزیک، 987a9-12).

ارسطو تحلیل خود از پیش‌سقراطیان را همواره به عنوان تاییدی بر «تعداد و انواع علت‌ها» که در نظریه خود ارائه کرده است در نظر می‌گیرد (متافیزیک، 988b16-22). اما همواره اینگونه نیست که او بتواند بدون مشکل به تفسیر پیش‌سقراطیان بپردازد چرا که در مواردی تطبیق آراء آنها در این نظریه چندان درست از آب در نمی‌آید. به عنوان مثال، ارسطو می‌گوید دیدگاه امپدکلس در مورد علل «پارادوکسیکال» (ἀτόπως) است چراکه خیر یا عشق از نظر او هم «به عنوان محرک (چرا که اشیاء را به هم می‌آورد) و هم به عنوان ماده (چرا که بخشی از

از آنکه نیازمند انطباق اصول آن‌ها با علل چهارگانه باشد، محتاج اثبات وجود اندیشه علی در آن‌هاست. ارسطو تنها هنگامی می‌تواند آرچه پیش‌سقراطی را به مثابه علت تفسیر کند که ابتدا اندیشه پیش‌سقراطی را در قالب نظریه تبیین علی اثبات نماید. به عبارت دیگر، تنها در صورتی می‌توان ارسطو را کاملاً در تفسیر علی پیش‌سقراطیان محقق دانست که نظریه تبیین علی تنها نظریه ممکن شناخت باشد.

۶- آرچه و وجود

فهم اینکه ارسطو چه درکی از نگاه پیش‌سقراطیان به وجود داشته است، بسیار دشوار است. در بخش‌های پیش‌دیدیم چگونه ارسطو آرچه پیش‌سقراطی را به مثابه عنصر، جوهر و نیز علت تفسیر نمود. اکنون می‌پرسیم آیا ارسطو آرچه پیش‌سقراطی را به معنای وجود می‌دانسته است یا نه؟

او به ادعای «فیلسوفان طبیعی» اشاره می‌کند که «فکر می‌کردند تنها آنها درباره کل طبیعت و وجود (ὄντος) تحقیق می‌کردند» (متافیزیک، 1005a32-33). بنابراین، می‌توان پذیرفت ارسطو قبول داشته است که پرسش پیش‌سقراطیان، حداقل از نظر خود آنان، درباره وجود بوده است. اما ظاهراً او این ادعا را نمی‌پذیرد و آن را مخصوص «نوعی متفکر که حتی بالاتر از فیلسوف طبیعی است» (34-33a) می‌داند چرا که فیلسوف طبیعی به دنبال فهم طبیعت بوده است و آن را با وجود یکسان می‌گرفته است، حال آنکه «طبیعت تنها یک نوع (γένος) خاص از وجود است» (34a). پس ارسطو از یک طرف به ادعای آنها در جستجوی وجود اشاره می‌کند و از طرف دیگر با اشاره به گسترده‌تر بودن وجود از طبیعت، آنها را لایق جستجوگری وجود نمی‌داند.

در فیزیک ارسطو پرسش مهمی را مطرح می‌سازد:

کلی از این نظریه را برای مقایسه آن با اندیشه پیش‌سقراطی پیش‌فرض بگیرد. ارسطو در نظریه علل چهارگانه می‌خواهد بگوید در وجود، و متقابلاً در شناخت، یک چیز چهار علت دخالت دارند و هنگامی که بتوانیم علل چهارگانه یک شیء را دریابیم آن شیء را شناخته‌ایم؛ بنابراین، وجود یک شیء در چهارچوب این علل درک می‌شود. این روش بر تحلیل اشیاء و تمایز آنها از یکدیگر استوار است. وقتی ماده یک شیء به مثابه علت مادی آن لحاظ می‌شود، این ماده بخشی از آن شیء در وجود و در شناخت است و هنگامی که از صورت آن سخن گفته می‌شود نیز به همین ترتیب. نظریه علل چهارگانه مبتنی بر این اصل اساسی است که شناخت یک شیء تنها در صورت تحلیل آن در علل تشکیل‌دهنده آن ممکن است و اندیشه پیش‌سقراطی، اگر آن را همچون ارسطو یکدست فرض کنیم (که خود می‌تواند جای بسی اشکال باشد)، می‌گوید شناخت هر چیز در گرو شناخت آرچه آن است. هنگامی که اندیشه پیش‌سقراطی از آرچه اشیاء سخن می‌گوید، سعی در فهم اشیاء به شکلی متفاوت از نظریه علی ارسطو دارد. تفسیر آرچه پیش‌سقراطیان به مثابه علت مادی هر چند وجهی از این اندیشه را می‌گشاید، وجوه دیگر آن را پنهان می‌سازد. این گفته پیش‌سقراطیان که همه چیزها یک یا چند آرچه هستند و یا از آنها تشکیل شده‌اند به گونه‌های مختلفی قابل تفسیر است که تفسیر آن به علت مادی تنها یکی از آن تفسیرهاست. آنچه در اینجا موردنظر است، تفسیر اندیشه پیش‌سقراطیان نیست بلکه تنها این نکته حائز اهمیت است که ارسطو پیش‌سقراطیان را بر مبنای اندیشه خود تفسیر می‌کند و آرچه‌ها یا اصل‌های موردنظر آنها را در قالب نظریه علی می‌فهمد؛ نظریه‌ای که اسناد آن به پیش‌سقراطیان پیش

آتش؛ در حالی که یکی می‌گوید آب و یکی هوا (متافیزیک، 996a4-9).

در قطعه دیگری در *تتا* ارسطو به همین مضمون می‌پردازد. در اینجا ارسطو می‌گوید از نظر افلاطون و پیش‌سقراطیان وجود و واحد «طبیعت» اشیاء را تشکیل می‌دهند و به این ترتیب «جوهر آنها همان واحد و وجود است» (1001a11). او در ادامه می‌گوید فیلسوفان طبیعی چیزهای دیگری را با وجود و واحد برابر می‌گیرند مثلاً امپدکلس عشق را؛ و «دیگران می‌گویند این واحد و وجود که چیزها از آن ساخته شده‌اند، آتش است و برخی دیگر می‌گویند آن هواست» (15-16a). ارسطو حتی از کسانی که به بیش از یک عنصر باور دارند سخن می‌گوید که وجود و واحد را با همه اصل‌هایشان یکسان می‌گیرند.

در متن اول ارسطو می‌گوید این فیلسوفان وجود و واحد را جوهر اشیاء نمی‌دانند بلکه آرچه‌ها را به مثابه جوهر آنها در نظر می‌گیرند؛ و در متن دوم می‌گوید آنها آرچه‌ها را به مثابه وجود اشیاء در نظر می‌گیرند. ظاهراً منظور ارسطو آن است که این فیلسوفان خود وجود را جوهر اشیاء نمی‌دانند بلکه آرچه‌هایی را جوهر اشیاء می‌شمارند و آنها را همان وجود اشیاء می‌دانند؛ یعنی برای پیش‌سقراطیان هر چند آرچه کارکرد وجود را دارد اما آنها خود وجود را به عنوان جوهر اشیاء در نظر نمی‌گیرند. به زعم ارسطو، فیلسوف طبیعی، طبیعت را با وجود یکی می‌گیرد و گمان می‌کند وجود چیزی جز طبیعت نیست و به همین دلیل اصل اشیاء را با آرچه‌ای طبیعی چون آتش، آب یا هوا یکی می‌گیرد؛ در حالی که فیلسوفان مدرنی چون فیثاغوریان و افلاطون که به آنچه حسی نیست باور دارند، خود وجود را جوهر اشیاء قرار می‌دهند. بنابراین، به یک معنا، می‌توان

این به چه معنا بیان شده که همه چیز یکی است؟ چرا که «هست» به معنای متعددی گفته می‌شود (πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν). آیا منظور آنها این است که همه چیزها جوهر «هستند» یا کمیات و کیفیات؟ (فیزیک، 185a20-23).

روشن است که با دیدن این جملات درمی‌یابیم که او همچنان مایل است پرسش پیش‌سقراطی را به گونه‌ای ارسطویی مطرح سازد و یا مایل است آن را در قالب واژگان خود بفهمد:

و بیشتر، آیا همه چیزها یک جوهر - یک انسان، یک اسب، یک روح - هستند یا [یک] کیفیت؟ (23-25a). در همین فصل از فیزیک شاهد آن هستیم که ارسطو ناچار می‌شود وجود ملیسوس را نوعی کمیت بداند: ملیسوس می‌گوید وجود نامتناهی است؛ پس آن باید یک کمیت باشد چرا که نامتناهی در مقوله کمیت قرار دارد (32-33a).

در *گاما* می‌بینیم ارسطو بر فهم عناصر به مثابه وجود حقیقی و نه عرضی تاکید دارد. او معتقد است «ضروری است که عناصرها باید عنصرهای وجود باشند؛ نه به طور عرضی، بلکه درست به خاطر آنکه آن وجود است» (متافیزیک، 1003a28-31).

ارسطو در *تتا* برخی پیش‌سقراطیان را در مقابل فیثاغوریان و افلاطون قرار می‌دهد چرا که آنها برخلاف فیثاغوریان وجود و واحد را به مثابه جوهر اشیاء در نظر نمی‌گرفتند:

پرسشی هست که سخت‌ترین همه [پرسش‌ها] و گیج‌کننده‌ترین است. آیا واحد و وجود، چنانکه فیثاغوریان و افلاطون گفتند، صفات چیزهای دیگر نیستند بلکه جوهر چیزهای موجود هستند یا این گونه نیست بلکه جوهر چیز دیگری است - چنانکه امپدکلس می‌گوید: عشق؛ چنانکه یکی دیگر می‌گوید:

می‌کند.» (گادامر ۲۰۰۳: ۵۷). اینکه ارسطو کمتر از هراکلیتوس سخن می‌گوید و بیش‌تر از امپدکلس و دموکریتوس، می‌تواند به این دلیل باشد که برخلاف هراکلیتوس که در چارچوب فلسفه ارسطویی قابل تبیین نیست، آن‌ها بیش از هر پیش‌سقراطی دیگری ارسطویی‌اند.

برنت می‌گوید ارسطو حتی «بدون توجه به ملاحظات تاریخی» آن‌ها را به شیوه خویش تفسیر می‌کند (برنت ۱۹۲۰: ۳۹) و وقایع را «از نقطه نظر خودش مورد بحث قرار می‌دهد». (همان: ۲۳) بنابراین تعجبی ندارد اگر ببینیم او ارسطو را «منبعی مورد تردید» خطاب کند (همان: XIV) چون او «اغلب پیشینیانش را در پرتو تئوری‌های خودش می‌خواند». (همان). به زعم او، اظهارات ارسطو درباره پیش‌سقراطیان کمتر از افلاطون «تاریخی» است (همان: ۲۳). گاتری علی‌رغم اینکه با این نکته موافق است، آن را ناگزیر می‌داند: «نه تنها ارسطو، بلکه هر مورخ فلسفه‌ای در هر عصر مجبور است دیدگاه‌های قدیم‌تر را با زبان زمان خود تفسیر کند.» (گاتری ۱۳۷۵: ۱۲۳).

ما در این مقاله دیدیم چگونه ارسطو تلاش می‌کند آرخبه و اصول پیش‌سقراطیان را در قالب ماده، جوهر و علت تفسیر کند؛ مفاهیمی که به طور کامل ارسطویی‌اند و تنها درکی ارسطویی از آن‌ها را به ما منتقل می‌کنند. هم‌چنین دیدیم که چگونه ارسطو تغییر نزد آن‌ها را بر پایه تمایز خود از تغییر و کون و فساد که خود بر تقابل ارسطویی جوهر و عرض استوار است، مورد تفسیر قرار می‌دهد. فارغ از آنکه هر خوانش و روایتی یک تفسیر است، روایت ارسطو از پیش‌سقراطیان یک تفسیر است؛ تفسیری که بر فهم ما از آن‌ها به شدت تاثیرگذار بوده است. اهمیت این تاثیر مخصوصاً هنگامی بیشتر آشکار می‌شود که پیش‌سقراطیان به عنوان آغازگران سنت فلسفی،

گفت پیش‌سقراطیان آرخبه را با وجود یکی می‌گرفتند هر چند خود وجود را ذات اشیاء نمی‌دانستند. این تمایزی است که میان فیلسوفان قبلی و جدید مدنظر قرار می‌گیرد. ارسطو می‌گوید:

بیشتر فیلسوفان و متقدمان در میان آنها فکر کردند که جوهر و وجود با جسم یکسان بودند و اینکه همه چیزهای دیگر صفات این بودند؛ بنابراین اصل‌های اول اجسام، اصل‌های اول وجود بودند (متافیزیک، 1002a8-11).

۷- نتیجه گیری

بدون تردید ارسطو یکی از مهم‌ترین منابع در رابطه با فلسفه پیش‌سقراطیان است و ما بسیاری از جملات آن‌ها و نیز اطلاعاتی که از آن‌ها داریم را مدیون او هستیم. گاتری می‌گوید:

نه تنها خود او قدیم‌ترین مرجع ما درباره بسیاری از اندیشه‌های پیش از سقراطیان است، بلکه سنت‌های عقایدنگاری بعدی نیز به اثر تاریخی شاگرد او ثوفراستوس بازمی‌گردد (گاتری ۱۳۷۵، ج ۱: ۹۶).

تاثیر ارسطو در درک ما از پیش‌سقراطیان آنقدر زیاد است که می‌توانیم بگوییم برای ما آن‌ها بیش از آنکه پیش - سقراطی باشند، ارسطویی‌اند. به همین دلیل، به سادگی خود را قادر به درک آن‌ها می‌یابیم. اما هنگامی که مثلاً به این نظریه فیثاغوریان میرسیم که همه چیز از عدد است، علی‌رغم توضیحات مفصلی که ارسطو از آن‌ها ارائه کرده است، نمی‌توانیم این نظریه را درک کنیم؛ شاید چون ارسطو نتوانسته است آن را در چارچوب نظریات خود برای ما قابل فهم سازد. این نکته را کم و بیش در مورد هراکلیتوس نیز شاهدیم. چنانکه گادامر می‌گوید، ارسطو «به جای آنکه دکترین هراکلیتوس از آتش را ... در قاعده دکترین خودش از عناصر بگنجاند، از او چشم‌پوشی

۴. «چنانچه برای آنهایی که با امیدکلس موافق‌اند که عناصر جسم بیش از یکی هستند، بنابراین آنها به یکدیگر تبدیل نمی‌شوند- شخص ممکن است به خوبی متحیر شود به چه معنا این [راه] برایشان باز است که بگوید «عناصر» قابل مقایسه هستند. با این حال امیدکلس می‌گوید «چون اینها همه نه تنها مساوی هستند...» (کون و فساد، 333a17-21).

۵. ارسطو در جایی می‌گوید «مبهم و بدون هر گونه وضوح» (ἀμυδρῶς μέντοι καὶ ἴθεν σαφῶς) (متافیزیک، 985a13) و در جای دیگر: «اشاره آنها اگرچه تنها به طور مبهم (ἀμυδρῶς μὲν)» (متافیزیک، 988a22-23).

۶. البته ارسطو آرخه‌های چهارگانه امیدکلس را به دو آرخه فرو می‌کاهد. یکی آتش و دیگری «متضادهای آن» یعنی خاک، آب و هوا که هر سه به عنوان یک چیز در نظر گرفته می‌شوند (متافیزیک، 985a29-b3).

۷. ارسطو هزیود را نیز به جرگه قائلان به علت فاعلی اضافه می‌کند (متافیزیک، 984b23-24).

۸. البته عبارات پراکنده‌ای از ارسطو حاکی از آن است که در نگاه او پیش‌سقراطیان به طور کامل از علل صوری و غائی ناآگاه نبوده‌اند. مثلاً ارسطو می‌گوید «امیدکلس و دموکریوس تنها به شکل بسیار خفیفی صورت‌ها و ذات را لمس کردند» (فیزیک، 21-194a20) و یا: «حتی امیدکلس می‌گوید استخوان به خاطر نسبتی که در آن است وجود دارد. این ذات و جوهر شیء است» (متافیزیک، 993a17-18).

ارسطو از آناکساگوراس به گونه‌ای یاد می‌کند که گویی به علت غایی قائل بوده است:

آناکساگوراس خیر را به اصلی برانگیزاننده بدل می‌کند؛ چرا که فکر اشیاء را به حرکت در می‌آورد اما آنها را به خاطر چیزی به حرکت در می‌آورد که باید چیزی جز [خود] آن باشد (متافیزیک، 1075b8-9).

می‌توانستند امکان گشایش دریچه نوینی از فهمی متفاوت از هستی و جهان و شاید مهم‌تر از آن، چگونگی شناخت انسانی و فلسفی را برای ما فراهم سازند. تاثیر ارسطو از این روی می‌تواند زیان‌بار باشد. در دوره جدید بسیاری از متفکران همچون نیچه و هایدگر تلاش کردند بر این فهم ارسطویی از پیش‌سقراطیان فائق آیند و آنها را به گونه‌ای دیگر تفسیر کنند.

پی‌نوشت‌ها

۱. پیش از شروع بحث اجازه می‌خواهم آنچه پیش-سقراطیان آن را به عنوان چیز یا چیزهایی که مبنای همه چیز است و یا همه چیز از آنها ساخته شده‌اند در نظر می‌گیرند، و ارسطو آنها را اصل، عنصر، آرخه یا ... می‌نامد، «آرخه» (arche) بنامم تا بتوانم از آن به عنوان مرجعی برای نامیدن آنچه هنوز ارسطویی نیست استفاده کنم. گاتری در خصوص این واژه در پیش‌سقراطیان می‌گوید: ارسطو «اصل» (arche) را برای توصیف جوهر نخستین به کار می‌برد، که، خواه خود آنها این کلمه را بدین طریق به کار برده باشند خواه نه، استعمال آن در زمان آنها رایج بود و به خوبی برای درک آنها از معانی (الف) نقطه آغاز یا شروع، و (ب) علت پیدایش مناسب بود.» (گاتری ۱۳۷۵، ج ۱: ۱۲۴-۱۲۵). از طرف دیگر، ناچار خواهم بود از پیش‌سقراطیان چنان سخن بگویم که گویی همگی مانند هم می‌اندیشیده‌اند (چنانکه ارسطو نیز اینگونه سخن می‌گوید).

۲. ارسطو در اینجا به نکته مهمی در بررسی آراء پیشینیان اشاره می‌کند: «در حالی که اگر کس دیگری این را گفته بود، او موافقت می‌کرد، [با این حال] او این را به روشنی نگفته است.»

۳. ارسطو در جایی دیگر نیز آرخه‌های فیلسوفان طبیعی را «طبیعت زیرین» (υπόκειται) (متافیزیک، 1053b13) می‌خواند.

Gadamer, H. G. (2003), *Beginning of Knowledge*, New York: Continuum International Publishing Group

Kirk, G. S. (1957), *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge: Cambridge University Press.

اما او در جایی دیگر این تفسیر از عقل آناکساگوراس یا دوستی امیدکلس به علت غائی را نمی‌پذیرد:

آنهایی که از عقل یا دوستی سخن می‌گویند این علت‌ها را به مثابه خیر طبقه‌بندی می‌کنند؛ آنها به هر حال چنان سخن نمی‌گویند که گویی هر آنچه وجود دارد به خاطر این‌ها یا وجود داشته و یا به وجود می‌آید، بلکه چنانکه گویی حرکت‌ها از این‌ها آغاز می‌شوند (متافیزیک، 988b8-11).

ارسطو در همین جا نکته مشابهی را در مورد «واحد» و «وجود» به مثابه خیر بیان می‌کند و می‌گوید نمی‌توان آنها را «علت جوهر» به معنای واقعی دانست. او نهایتاً نتیجه می‌گیرد:

بنابراین معلوم می‌شود که به یک معنا آنها هم می‌گویند و هم نمی‌گویند خیر یک علت است؛ چرا که آنها آن را علتی به مثابه خیر در نظر نمی‌گیرند بلکه تنها به طور عرضی آن را علت می‌خوانند (b14-16).

کتابنامه

گاتری، دبلیو. کی. سی. (۱۳۷۵). *تاریخ فلسفه یونان*، (جلد ۱، آغاز. تالس)، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران: انتشارات فکر روز.

Alexander of Aphrodisias, Madigan Arthur (ed.), (1994), *On Aristotle's Metaphysics*, New York: Cornell University Press.

Barnes, J. (1991), *The Complete Works of Aristotle*, Princeton, N.J: Princeton University Press.

Burnet, J. (1920), *Ancient Greek Philosophy*, 3rd Edition, London: A&C Black.

Cherniss, H. F. (1977), *The Characteristics and Effects of Presocratic Philosophy*, Leiden: Brill.

Cooper, J. M., & Hutchinson, D.S. (1997). *Plato Complete Works*, Indianapolis: Hackett Publishing.