

انرگیا و انتلخیا:

نقدی بر ارسطو از منظر رویکرد منادولوژیک

سید محمدعلی شامخی^۱

دانشجوی دوره دکتری رشته فلسفه دانشگاه تهران

دکتر سید محمدرضا حسینی بهشتی

دانشیار گروه فلسفه غرب دانشگاه تهران

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۵/۲۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۲۰

چکیده

مقاله‌ی حاضر کوششی است برای ارزیابی و نقادی نظریه‌ی حرکت ارسطویی از منظر رویکرد منادولوژیک - رویکردی که می‌کوشد همه چیز را بدون دخالت توجیه‌ناشده‌ی غیر، و صرفاً با اتکا به درون‌زایی جوهر توضیح دهد. این رویکرد میراثی لایبنیتسی است و در این نوشته نیز چستی آن با رجوع به منادولوژی لایبنیتس توضیح داده خواهد شد. اتخاذ رویکرد منادولوژیک در فهم نقادانه‌ی ارسطو موجب پدید آمدن تعبیری متفاوت با تعبیر رایج از فلسفه‌ی او خواهد شد که این تعبیر را تعبیر طبیعت‌شناسانه نام نهاده‌ایم. در این پژوهش به مفاهیم انتلخیا، دونامیس/فوسیسی و انرگیا پرداخته شده است. بخش اصلی این نوشتار با تکیه بر تعبیر طبیعت‌شناسانه به سراغ تمایز موجودات طبیعی و مصنوعی و جدایی متحرک و محرک می‌رود تا نشان دهد نظرات ارسطو در این حوزه‌ها نه با رویکرد طبیعت‌شناسانه سازگارند و نه خود قدرت مقاومت در برابر انتقادات و پرسش‌ها را دارند. این مقاله تلاشی است برای آشکار کردن این نکته که ارسطویی ماندن مستلزم گذر از ارسطو است. مقاله‌ی حاضر رویکردی تاریخی و تبارشناسانه ندارد و صرفاً تحلیلی است فلسفی درباره‌ی مفهوم خودمحرک بودن، در موجودات غیرمجرد، از طریق خوانش ارسطو به اتکای منادولوژی.

واژه‌های کلیدی: انتلخیا، دونامیس، فوسیسی، انرگیا، ارسطو، لایبنیتس.

۱. مقدمه

مقاله‌ی حاضر کوششی است در جهت نقادی طبیعت‌شناسی ارسطویی از موقف دینامیسم لایبنیتیسی - آن سان که در منادولوژی تبلور یافته است. نقادانه بودن این نوشته از آن جهت است که نابسندگی سخنان ارسطو را نشان می‌دهد - اگر نابسندگی بودن را گفتن سخنان ناسازگار بدانیم یا سکوت کردن در قبال بعضی معضلات و تبیین‌ناشده‌ها کردن آنها. از نظر کمی عمده‌ی مطالب این مقاله به نشان دادن آن جنبه‌هایی از طبیعت‌شناسی ارسطو معطوف است که گذر از آراء خود ارسطو را اجتناب‌ناپذیر می‌سازد. این پژوهش از راه‌حل‌های لایبنیتیسی برای معضلات ارسطویی سخنی نخواهد گفت، که چنین کاری از حوصله‌ی این نوشتار بیرون است. هدف صرفاً آن است که از طریق مصادیق نشان دهیم در بحث از حرکت‌شناسی و تبیین حرکت جوهر متحرک طبیعت‌شناسی ارسطویی نابسندگی است. تمرکز مقاله‌ی حاضر بر دوگانه‌ی طبیعی-قسری است و به دوگانه‌ی طبیعی-الهی نخواهد پرداخت؛ یعنی تمایز موجودات مجرد و مادی در حوزه‌ی این پژوهش قرار نمی‌گیرد. البته قصد واقعی این نوشته از نقادی ارسطو آن است که نشان دهد می‌توان بخش‌هایی از سخنان ارسطو را غیرارسطویی خواند و رویکرد جوهرمحور را از آن استخراج کرد.

مسیری که در این نوشتار اتخاذ کرده‌ایم چنین است: پس از این مقدمه (بخش اول)، نخست به اختصار رویکرد جوهرمحور و دوگانه‌ی طبیعی-قصری را توضیح خواهیم داد (بخش دوم و سوم)؛ آنگاه با مروری مختصر بر چند بند از منادولوژی تلقی پویای لایبنیتس از مناد و تأکید او بر درون‌زا بودن حرکت جوهر را برجسته می‌سازیم - ذیل مفهوم کمال اول یا انتلخیا (بخش چهارم). سپس میان دو نوع نگاه به حرکت‌شناسی ارسطو فرق می‌گذاریم: نگاه «طبیعت‌شناسانه» و آن نگاهی که به آن عنوان «غیرمحور» داده‌ایم (بخش پنجم) و می‌کوشیم به صورت کلی نشان دهیم چرا می‌توانیم با نادیده گرفتن بعضی از سخنان ارسطو و تأکید بر بعضی سخنان دیگر او، تفسیر طبیعت‌شناسانه را بسط معقول‌تری از بعضی بنیان‌های اندیشه‌ی ارسطویی به حساب آوریم (بخش ششم). نگاه این مقاله به میراث ارسطویی نه نگاهی صرفاً تفسیری و مطابق با متن، بلکه کوششی است در جهت بسط اندیشه و سخنان او، و به همین علت طبیعی است که ارسطو خود به نگاه طبیعت‌شناسانه‌ای که ما در پی به کرسی نشانده‌اش هستیم، متعهد نباشد. پس ضروری است که نشان دهیم چه بخش‌هایی از نظام ارسطو با این نگاه

طبیعت‌شناسانه ناسازگار است یا کدام بخش‌های نظام او معضلاتی جدی در این حوزه را مسکوت گذاشته‌اند؛ یا به بیان دیگر کدام بخش‌های طبیعت‌شناسی ارسطو با بنیادهای فلسفه‌ی او ناسازگارند (بخش هفتم). در بخش هشتم به اختصار از منظر منادولوژی لایبنیتس به نقدهایمان بر ارسطو نگاهی می‌افکنیم و می‌کوشیم نسبت میان فلسفه‌ی منادولوژیک و نابسندگی‌های فلسفه‌ی ارسطو را روشن سازیم.

از آنجا که عرصه‌ی مقاله تنگ است در بخش هفتم تنها به یکی از معضلات پیش روی ارسطو می‌پردازیم و باقی آنها را به نوشته‌های مفصل‌تر واگذار می‌کنیم. تمرکز این بخش بر تلقی ارسطو از خودمتحرک بودن موجود طبیعی و تمایز این موجود با موجود مصنوعی - و همچنین امتناع یکی بودن محرک و متحرک به طور کلی - خواهد بود، اما اگر بخواهیم از معضلات دیگر صرفاً نام ببریم ذکر این چند نمونه فعلاً کفایت خواهد کرد: معضل مبدئیت محرک لایتحرک برای حرکت عالم و افلاک، معضل برخورد اجسام و تبیین امکان آن، معضل غایت‌مندی در موجودات فاقد عقل و فقدان بحثی گویا در شأن ایجابی دونامیس (قوه)، و حتی مباحث بنیادینی همچون چگونگی وحدت، پیوند و رابطه‌ی صورت و ماده (همچون تبلور وجودی فعلیت و قوه).

رویکرد روشی مقاله‌ی حاضر تاریخی نیست؛ این نوشته در پی آن نیست که گره از باطن اندیشه‌ی شخص ارسطو یا شخص لایبنیتس بگشاید یا به زبان نیاورده‌های این دو فیلسوف را از کلاه شعبده‌ی خود بیرون بکشد. شخص ارسطو و لایبنیتس محور این پژوهش نیستند و این نوشته معیارهای تاریخ‌اندیشه‌نگاران را برآورده نمی‌کند. این مقاله تبارشناسی منادولوژی لایبنیتس نیست، یعنی در پی آن نیست که نشان دهد منادولوژی لایبنیتسی از منظر تاریخی حاصل عطف نظر لایبنیتس به شخص ارسطو است. مقاله‌ی حاضر صرفاً کوششی است برای بررسی فلسفی ایده‌ی دینامیسم و درون‌زایی در جواهر متحرک؛ و ارسطو و لایبنیتس صرفاً از آن جهت برگزیده شده‌اند که می‌توانند مسیری باشند برای باریک‌بینی در این مسئله؛ زیرا اندیشیدن از صفر نه ممکن است نه معقول، و نگارنده از مدخل این دو فیلسوف و رفت و آمد میان تحلیل‌ها و تبیین‌هایشان قدم در راه اندیشه گذاشته است. همین نکته است که نادیده گرفتن دو هزار سال گذر تاریخ فلسفه میان این دو فیلسوف و اشاره نکردن به اقران و معاصران لایبنیتس را موجه می‌سازد. بنابراین نوشته‌ی حاضر نه تتبعی تاریخی بلکه تحلیلی فلسفی-تطبیقی است، به این معنا که می‌کوشد با تکیه بر یکی از جنبه‌های فلسفه‌ی

لایب‌نیتس - یعنی دینامیسم و پویایی محوری آن - به سراغ متن ارسطو رود و آن را بازپردازش و نقادی کند.

۲. رویکرد جوهر محور

پیش از ورود به اصل مقاله باید درباره‌ی یکی از اصطلاحاتی که گاه در متن از آن استفاده شده است و می‌توان آن را اساس رویکرد این نوشتار دانست توضیحی داده شود: رویکرد جوهر محور.

اگر کسی موجودات جهان را منحصر به جوهر و اعراض بداند و این حصر را حصری عقلی و تخطی‌ناپذیر تلقی کند، نخواهد توانست نسبت را همچون موجودی مستقل از طرفین نسبت بپذیرد، زیرا نسبت، چه جوهر باشد چه عرض، در هر دو حال، ذیل 'یک' جوهر تحقق خواهد داشت. اما معضل اینجا است که اگر نسبت‌ها به‌ضرورت باید در قالب عرض فهم شوند، چگونه می‌توان از موجودی بینابینی سخن گفت، یعنی موجودی که میان دو جوهرِ عددی متمایز پیوندی برقرار سازد؟ پذیرش تأثیر و تأثر مستلزم آن است که بپذیریم ورای جوهر منفرد عاملی وجود دارد که میان جوهر اتصال و اتحادی را موجب می‌شود، عاملی همچون مکان یا زمان مطلق، اما آن کس که موجودات جهان را به جوهر و احوالات آن فرومی‌کاهد نمی‌تواند چنین موجودی را بپذیرد. قول به چنین موجودی فرضی است بدون تبیین و فاقد جهت کافی، زیرا سبب هر چیز خود یا جوهر است یا عرض، و چنین موجودی نه این است و نه آن.

بدین ترتیب فلسفه‌ی جوهر محور آن فلسفه‌ای است که به اتکای اصل امتناع ترجیح بلامرجح - یا اصل جهت کافی نزد لایب‌نیتس - از یک سو و منحصر کردن موجودات به جوهر و اعراض از سوی دیگر، تطور موجودات را بدون دخالت غیر توضیح دهد. به اتکای این رویکرد ممکن نیست موجودی از حیز و حد خویش برون آید و موجودی دیگر را دگرگون و متأثر سازد. در جهان موجودات کثیر و متمایزند، علت مباشر هر حرکت و رویداد باید درون هر موجود قرار داشته باشد؛ و تأثیر و تأثر ممکن نیست مگر بواسطه‌ی چیزی که به دو طرف، همزمان، تعلق داشته باشد، اما چنین موجودی وجود نمی‌تواند داشت.

پس فلسفه‌ی جوهر محور تبیین را تنها به اتکای اصلی درونی ممکن می‌داند که جهت کافی همه‌ی رویدادها و حرکات است، این عنصر جامع و این مبدأ را چه بسا بتوان همان جوهر دانست، زیرا در دوگانه‌ی جوهر و عرض بنیاد جوهر است. و بحث از

انتلخیا هیچ نیست مگر تفصیل چیستی جوهر. انتلخیا فهمِ تفصیلی ما است از فعالیت جوهر، که دگرگونی را ذیل آن درک می‌کنیم. مصداق رویکرد جوهرمحور در نوشته‌ی حاضر رویکرد منادولوژیک است که در ادامه چیستی آن روشن‌تر خواهد شد.

۳. مفهوم طبیعت، و دوگانه‌ی طبیعی-قسری

در ادامه‌ی مقاله مکرر از مفهوم طبیعت و اصطلاحات مرتبط با آن، همچون دو وصفِ طبیعی و طبیعت‌شناسانه، بهره خواهیم برد، پس بایسته است که برای اجتناب از سوءتعبیر اندکی درباره‌ی این اصطلاحات سخن بگوییم. مقاله‌ی حاضر آن‌سان که تاکنون گفته شده است و در ادامه نیز گفته خواهد شد، تلاشی است برای انکار امکان دخالت غیر در تعیین حرکت با نظر به نظام‌های لایب‌نیستی و ارسطویی، و این تفصیل همان مضمونی است که پیش‌تر با توسل به اصطلاح رویکرد جوهرمحور از آن سخن گفتیم.

اصطلاح طبیعت بیان دیگری است از انگاره‌ی محوریت جوهر. اگر انکار دخالت غیر را جنبه‌ی سلبی مفهوم جوهرمحوری بدانیم، اصطلاح طبیعت بیانی است از شأن ایجابی و هستی‌شناسانه‌ی محوریت جوهر: طبیعت آن جنبه‌ای از موجودات متحرک است که حرکت را موجب می‌شود، بی‌نیاز از غیر. به بیان خود ارسطو، طبیعت منشأ «حرکت نخستین یکایک موجودات طبیعی [است]، از آن جهت که هر یک آنی است که هست»^۱ (متافیزیک، کتاب پنجم (دلتا)، فصل چهارم، ۱۰۱۴ ب ۱۶ - ۱۰۱۵ الف ۳). بی‌گفت‌وگو پیدا است که با این تعریف مفهوم طبیعت کانون بحث ایجابی درباره‌ی حرکت‌شناسی متکی بر محوریت جوهر خواهد بود. بخش پنجم این مقاله به‌اختصار به بحث از چیستی همین منشئیت می‌پردازد، البته نه صرفاً از منظر اصطلاح طبیعت.

تعریف و تعبیر مذکور از اصطلاح طبیعت به‌سبب قلمرو و رویکرد فلسفی مقاله‌ی حاضر است: زیرا قلمرو این پژوهش حرکت‌شناسی است و رویکرد آن رویکرد

^۱ البته تعریف ارسطو به‌یک‌معنا دوری است، زیرا طبیعت را با توسل به موجودات طبیعی تعریف می‌کند. البته می‌توان این دوری بودن را این‌گونه رفع کرد: موجود طبیعی آن موجودی است که در خود منشئیت برای حرکت دارد، طبیعت نامی است که به این منشأ می‌دهیم. به‌هر حال آنچه برای منظور این بخش در این نقل‌قول اهمیت دارد همان منشئیت حرکت است. البته این نکته را نیز نباید ناگفته گذاشت که برخوردهای فیزیکی برای ارسطو ذیل طبیعت فهمیده نمی‌شوند زیرا از آن جهت نیستند که چیزی آنی است که هست؛ صرفاً حرکت به حیز طبیعی ذیل طبیعت فهمیده می‌شود. اما پذیرش رویکرد جوهرمحور مستلزم احاله‌ی همه‌ی حرکات جسمانی به عاملی درونی است.

جوهرمحور. در این متن، اصطلاح طبیعت و اصطلاحات مرتبط با آن صرفاً به قصد طردِ نیازمندی متحرک به غیر طرح و وضع شده‌اند. توسل به دو اصطلاح موجود طبیعی و رویکرد طبیعت‌شناسانه نیز به همین شأنِ ایجابی ایجادِ حرکت نظر دارد و قسر و حرکتِ وابسته به غیر را طرد می‌کند. با این وصف دوگانه‌ی محوری این پژوهش دوگانه‌ی طبیعی-قسری است. پس هرگاه از موجود طبیعی سخن گفتیم نباید پنداشت که سخن از موجود طبیعی در مقابل موجود مثلاً مجرد است، بلکه بحث از موجودی است که در خود منشئی برای حرکت دارد در برابر موجودی که در حرکت خود وابسته به دیگری است. این مقاله تلاشی است برای فروکاستن قسر به حرکت درون‌زا و نه تلاشی برای حذف موجودات مجرد.

۴. وام گرفتن تصویری آغازین از رویکرد جوهرمحور – و انتلیخیا – از منادولوژی لایب‌نیتس

پیش از آنکه به ارسطو بپردازیم باید منظر و آغازگاه فلسفی خود را آشکار سازیم. چنانکه گفته شد اساس این نوشته فهم نقادانه‌ی اندیشه‌ی ارسطو است از موقف منادولوژی لایب‌نیتسی. پس ضروری است که نخست این موقف لایب‌نیتسی را روشن سازیم:

کثرت، بی وحدت امکان وجود ندارد اما عکسِ این سخن منطقاً درست نیست (منادولوژی، بند ۲). پس بنیاد وجود، وحدت و بساطت است؛ وحدت و بساطتی که به دلیل نداشتن جزء، تدریج در پیدایی‌اش نقشی ندارد (بند ۶). عامل تغییر در هر مناد در خود مناد قرار دارد^۱ زیرا «راهی برای تبیین این امر نیست که چگونه ممکن است منادی به وسیله‌ی مخلوقی دیگر دگرگونی (*altérée*) پذیرد، یا در درون خود تغییر (*changée*) یابد؛ زیرا نه می‌توان در آن چیزی را جابجا کرد (*transposer*)، نه تصور کرد که [از بیرون] در آن حرکتی درونی برانگیخته (*excité*) و جهت‌دهی (*dirigé*) شود یا افزوده و کاسته گردد [...] منادها را پنجره‌ای نیست که از آن ممکن باشد چیزی به آنها داخل یا از آنها خارج شود. اعراض ممکن نیست از جواهر منفک شوند و نه ممکن

^۱ در سطحی بالاتر همین مطلب در مورد اجسام متحرک نیز صادق است. برخلاف دکارت که حرکت را صرف تغییر نسبی وضع می‌دانست، لایب‌نیتس بر حسب اصل جهت کافی بر آن است که بنیاد حرکت باید امری غیرنسبی و مطلقاً موجود در جسم باشد. او این عنصر را علت حرکت، نیرو، یا فعل می‌خواند. (نگ. ملاحظات انتقادی درباره‌ی اصول فلسفه‌ی دکارت (۱۶۹۲)، بخش دوم، فقره‌ی ۲۵ در LM, 393)

است در خارج از آنها قدم از قدم بردارند (*se promener*). [...] بدین وجه، نه جوهر ممکن است از بیرون داخل مناد بشود و نه صفت» (بند ۷).

از آنجا که موجود بسیط بنیاد و منشأ موجود کثیر است تعیینات موجود کثیر باید قابل تحویل بردن به موجود بسیط باشند؛ موجود بسیطی که اولاً بالضروره تعییناتی دارد - زیرا موجود بودن به معنای داشتن کیفیت و ظهور و بروز است - و ثانیاً تعییناتش متمایز با سایر موجودات است - زیرا در غیر این صورت «راهی برای درک تغییر در اشیاء [= موجودات مرکب] نمی‌بود» (بند ۸) و درضمن براساس اصل این‌همانی تمایزناپذیرها که بر اصل امتناع ترجیح بلامرجح متکی است «در طبیعت هرگز دو موجود یافت نمی‌شود که یکی کاملاً عین دیگری باشد و در آن یافتن فرقی درونی (*différence interne*) یا مبتنی بر خصوصیتی داخلی (*dénomination intrinsèque*) ممکن نباشد» (بند ۹).

لایبنیتس این را «متفق علیه»^۱ می‌شمارد که مناد مخلوق ایستا نیست و «پیوسته» در حرکت است (بند ۱۰). اما هر حرکتی کثرتی را می‌طلبد ضمن وحدتی (بند ۱۳). پس هر مناد هم محتوایی کثیر دارد - که به بساطت آن خللی وارد نمی‌کند - و هم، طبق آنچه پیش‌تر در مورد بی در و پنجره بودن منادها گفتیم، مبدأ و اصلی برای تغییر. لایبنیتس «حالت گذرائی (*état passager*) [را] که شامل (*enveloppe*) و نمودار (*représente*) کثرت در وحدت یا [کثرت] در جوهر بسیط است» ادراک (*perception*) می‌نامد (بند ۱۴) و «عمل اصلی درونی را که موجب تغییر یا گذشتن (*passage*) از یک ادراک به ادراک دیگر می‌شود»، شوق‌ورزی (*appétition*) می‌خواند (بند ۱۵). از سخن مختصر لایبنیتس چنین برمی‌آید که او ادراک را عامل تمایز و تفرد منادها می‌داند، زیرا او «طبیعت خاص و به قولی تنوع جواهر» را در گرو آن می‌داند (بند ۱۱).

لایبنیتس در نهایت همه‌ی اوصاف سابق‌الذکر را ذیل عنوان انتلخیا جمع می‌کند زیرا منادهای مخلوق «در خود کمالی [خاص] دارند (*ἔχουσι τό εντελέες*)، و [نوعی] خودبسندگی (*αὐτάρκεια*) در آنها هست که آنها را منبع (*sources*) افعال درونی

^۱ به گمانم از نکات مهمی که نباید در فهم لایبنیتس فراموش‌اش کرد همین گذار مدام او میان استدلال‌های قهقرایی (*regressive*) و تقویمی (*progressive*) است.

(actions internes) خود و به عبارت دیگر، [موجودهای] خودکار غیرجسمانی (automates incorporels) «می‌سازد (بند ۱۸).^۱

در پایان ذکر این نکته ضروری است که در این مقاله صرفاً در حوزه‌ی فلسفه‌ی طبیعت از رویکرد منادولوژیک بهره برده‌ایم. بحث از وجودشناسی منادولوژیک، آن‌گونه که همه‌ی موجودات را در بر گیرد و به بحث از وجود بماهووجود و نسبت حرکت با آن بپردازد، در چارچوب این پژوهش نیست. در ادامه صرفاً از دستاوردهای رویکرد منادولوژیک در حوزه‌ی تبیین حرکت سخن خواهیم گفت.

۵. تفسیر غیرمحور و تعبیر طبیعت‌شناسانه از دونامیس و انتلخیای ارسطویی

حال به جهان ارسطویی وارد می‌شویم و می‌کوشیم انتلخیای لایب‌نیتسی را در حرکت‌شناسی ارسطویی پی بگیریم. معنای این «پی‌گرفتن» آن است که اقوال پراکنده‌ی ارسطو ذیل اصطلاحات گوناگون را در کنار هم قرار دهیم و همه را در معیت هم لحاظ کنیم. پس از همین آغاز هویدا است که در این بخش پا را از تفسیر فراتر می‌گذاریم و به قلمرو تعبیر و فراروی از نص ارسطو قدم می‌نهیم.

پس از ورود به بحث باید متذکر یک نکته شد. گزینش اصطلاح انتلخیا در این مقاله از منظر اصطلاح‌شناسی منادولوژی لایب‌نیتس است و در ادامه روشن خواهد شد که در این مقاله انتلخیا صرفاً نامی است برای شروط دگرگونی، یعنی مبدأ بودن، درون‌زایی، و فعالیت‌محوری. پس صرفاً از آن جنبه‌هایی از انتلخیای ارسطویی سخن گفته خواهد شد که میان انتلخیای ارسطویی و انتلخیای لایب‌نیتسی پیوندی برقرار سازند، آن هم پیوندی منطقی و نه لزوماً پیوندی متنی.

برای مشخص ساختن دلالت‌های مفهوم انتلخیا (فعلیت) در فلسفه‌ی ارسطویی باید این مفهوم را به خصوص در نسبت با مفهوم دونامیس (قوه) فهمید. فهم رایج از نسبت میان این دو مفهوم فهمی تقابلی است، به این معنا که وقتی چیزی بالقوه باشد بالفعل نیست و برعکس؛ و بالفعل شدن هیچ نیست مگر خروج از قوه. از این منظر قوه نوعی توانایی ناتوان است، زیرا گرچه به اجمال آینده را در خود دارد اما جز به یاری موجودی حقیقتاً موجود - یعنی بالفعل - آن آینده را محقق نمی‌سازد. انتساب این برداشت به

^۱ در ادامه هرگاه از "رویکرد جوهرمحور" نام بردیم، مرادمان تلقی لایب‌نیتس از جوهر و گریز او از خدای خارج از دستگاه است - البته صرفاً در حوزه‌ی فلسفه‌ی طبیعت.

شخص ارسطو به هیچ روی بدون وجه نیست و افزون بر کثرت تصریحات زبانی او، شاید مهمترین عنصری که چنین انتسابی را از منظری فلسفی موجه سازد باور ارسطو به تقدم موجود بالفعل بر موجود بالقوه است.

حاصل این نگاه پیوند یافتن حرکت با کمال جویی و ترقی است، زیرا وضعیت ثانوی، یعنی فعلیت، از وضعیت نخستین، یعنی فقدانِ نهفته در قوه، رهایی می‌یابد و از آن تعالی می‌جوید. این تفسیر کمال مذکور را غایت می‌خواند، به معنای آنچه که در پایان خواهد آمد و برتر از آغاز است. من این دیدگاه را تفسیر غیرمحور از مفهوم دونامیس و انتلخیا می‌خوانم؛ زیرا از یک سو تلاش می‌کند معضل سرآغاز حرکت را با نسبت‌دادن آغازگری به غیر رفع و رجوع کند، بی‌آنکه چگونگی این تأثیر را روشن کرده باشد، و از سوی دیگر کمال یا غایت را نیز در نسبت با غیر تعریف می‌کند.

اما تفسیر غیرمحور ناسازگاری‌ها و نابسندگی‌هایی را در پی دارد که تجدیدنظر در این تفسیر را ضروری می‌سازند. مهمترین ناسازگاری، قابل جمع نبودن جوهرمحوری و قول به تقدم فعل بر قوه است.^۱ زیرا تقدم فعل بر قوه به معنای جدایی موجود بالقوه از موجود بالفعل است و چنانکه پیش‌تر گفتیم نگاه جوهرمحور تأثیر توجیه‌ناشده‌ی دو موجود متمایز بر هم را غیر قابل پذیرش می‌داند. اما مهم‌ترین نابسندگی نظری این تفسیر این است که حرکت را همچنان بدون توجیه رها می‌کند، زیرا گفتن اینکه حرکت خروج از وضعیتی است به وضعیتی دیگر به یاری یک عامل و فاعل، نه تعلیل و تبیین حرکت، بلکه صرفاً تقریری است از صورت مسئله‌ی حرکت. معضل حرکت تبیین چگونگی این عاملیت و خروج است. ریشه‌ی این نابسندگی نظری ثنویت قوه و فعل است، زیرا هرگاه تقابل و ثنویت را بپذیریم، گذر از دو طرف تقابل و پیوند زدن آنها با هم خود به معضلی تازه بدل خواهد شد. این معضلات هر یک شایسته‌ی بحثی مستقل است. در بخش هفتم این مقاله تنها به گوشه‌ای از این معضلات پرداخته خواهد شد.

در برابر این تفسیر غیرمحور تفسیری دیگر نیز وجود تواند داشت که البته از متن ارسطو دورتر و با عبارات متعددی از آن ناسازگار است. اما این ناسازگاری ظاهری هزینه‌ای است که باید برای حفظ سازگاری و جامعیت فلسفی و منطقی بدان تن داد. گاه باید برای ارسطویی ماندن از ارسطو گذر کرد. تفسیر دوم از نسبت میان دونامیس و انتلخیا از این پس تفسیر طبیعت‌شناسانه خوانده می‌شود - طبیعت در مقابل قسر و

^۱ در ابتدای بخش بعد از جوهرمحور بودن فلسفه‌ی ارسطو به اختصار سخن گفته خواهد شد.

اتکای به غیر، و نه در مقابل مجرد و الهی بودن. این تفسیر به اتکای دیدگاه جوهرمحور می‌کوشد توانایی حرکت (دونامیس) را بدون ارجاع به غیر بفهمد و تفسیر کند و از روزنه‌ی این تفسیر نوری تازه بر چیستی انتلخیا بیاندازد. حاصل این تفسیر چنین است: تمایز میان انتلخیا (فعلیت)، دونامیس (قوه)، فوسیس (طبیعت) و انرگیا (فعالیت) تمایزی است در ساحت اندیشه؛ آنچه در نفس الامر تحقق دارد نفس کنش است و چه بسا بتوان گفت که انرگیا (فعالیت) نزدیک‌ترین وصف است از این وحدت نفس‌الامری که منشأ انتزاع همه‌ی این مفاهیم است. یادکرد از انرگیا در عنوان مقاله اشاره‌ای است به همین جنبه‌ی محوری در حرکت‌شناسی و جوهرشناسی ارسطویی.

۶. بررسی متنی تفسیر طبیعت‌شناسانه در آثار ارسطو

کیست که در محوریت و اهمیت مفهوم جوهر نزد ارسطو تشکیک کند؟ مگر نه اینکه ارسطو حتی اضافات و نسب را ذیل اعراض جوهر طرح و فهم می‌کند؟ ارسطو ظاهراً نخستین فیلسوفی است که از رویکرد جوهرمحور و نگاه طبیعت‌شناسانه مفهومی تاحدی روشن عرضه کرده است. ارسطو موجودات جهان را ذیل مقولات جوهر و عرض می‌فهمد^۱ و این دوگانه را به‌ظاهر حصری عقلی می‌داند، یا اگر احتمال شق سومی نیز باشد این شق سوم مدخلیتی در جوهر و اعراض ندارد، «زیرا در کنار^۲ جوهر و مقولات دیگر هیچ چیز [دیگری] نیست که^۳ [میان جوهر و اعراض] مشترک [باشد]» (متافیزیک، لامبدا، ۱۰۷۰ ب ۱-۲). در دوگانه‌ی جوهر و عرض نیز آنچه ما را به فهم هستی، که غایت فلسفه‌ی نخستین است، راه می‌نمایند، فهم جوهر است، زیرا «این پرسش [...] که 'هستی [= هستندگی] چیست؟' [معادل است با] این پرسش که 'جوهر چیست؟'» (متافیزیک، زتا، ۱۰۲۸ ب ۴). مختصر آنکه «جوهر به تمامی معانی نخستین است.» (متافیزیک، زتا، ۱۰۲۸ الف ۳۲).

^۱ این ادعا البته تنافری با این سخن آریه‌کازمن ندارد که «وجودشناسی ارسطو صرفاً ثانیاً و بالعرض با پرسش از آنچه هست یا پرسش از اقسام موجودات سروکار دارد. دغدغه‌ی نخست وجودشناسی ارسطو طبیعت‌هستی موجودات است. [...] در تفسیر ما از چیستی جوهر حیاتی است که بدانیم جوهر، آن‌گونه که ما از آن سخن می‌گوییم، نحوه‌ای است از بودن، و نه صرفاً آن رده‌ای از موجودات که با این نحو بودن عجین‌اند.» (Kosman, 2013: 3)

^۲ παρά

^۳ عبارت موصولی تحدیدی است نه توضیحی.

در نظام فلسفی ارسطو «نخستین دریافت ما از جهان تجربه‌یمان آن است که این جهان از موجوداتی مستقل (*οὐσίαι*) = اشیاء و جواهر] تشکیل شده که هر یک از آنها را می‌توان یک "این" (*τόδε τι*) خواند - به معنای تمامیتی پایا - و هر یک از آنها، از دیگر موجودات جدا (*χωριστόν*) است - به معنای آنکه [دیگر موجودات را تأثیری در اساس آن نیست]» (*Sachs, 1995: 31*). به عنوان نمونه می‌توان از نظریه‌ی کلی طبیعی ارسطو همچون یکی از نتایج این رویکرد نام برد - اینکه حقیقت هر موجود به نحو تام در خود آن موجود قرار دارد.

البته پیش‌تر هم گفتیم که حضور رویکرد جوهرمحور در ارسطو تام نیست و ما تنها می‌توانیم اشاراتی به این رویکرد را در آثار او بیابیم. پس پیشاپیش ناسازگار بودن این تعبیر با بخش‌های متعددی از آثار ارسطو را می‌پذیریم. ارسطویی که در این بخش از آن سخن خواهیم گفت، تعبیر ما است از ارسطو و استخراج جنبه‌های طبیعت‌شناسانه‌ی اندیشه‌ی اوست، به قیمت نادیده گرفتن انبوهی بخش‌های دیگر.

حال به بحث محوری خود بازمی‌گردیم. در ادامه خواهیم کوشید با بررسی اصطلاحات دونامیس، انتلخیا، فوسیسی و انرگیا، و رفت و آمد میان اوصاف مرتبط با این مفاهیم، مفهوم انتلخیا را ذیل مفهوم انرگیا و دونامیس/فوسیسی فهم کنیم.

نخست به مفهوم دونامیس (قوه) می‌پردازیم. ارسطو (*متافیزیک*، کتاب پنجم: فصل دوازدهم، ۱۰۱۹ الف ۳۲-۱۵) پس از احصای معانی مصطلح واژه‌ی دونامیس در زبان یونانی آن روزگار و به اتکای طبیعت‌شناسی خود که بر مفهوم حرکت استوار است، معنای محوری دونامیس را از یک سو «مبدأ حرکت یا دگرگون [کردن]» می‌داند و از سوی دیگر مبدأ حرکت یافتن و دگرگون شدن، یعنی دونامیس را هم از حیث فعل و هم از حیث انفعال مبدأ به حساب می‌آورد.

آنچه بایست پیرامون مفهوم دونامیس بر آن تأکید فراوان داشت نادرستی فروکاستن دونامیس به صرف امکان منطقی و انتزاعی است، و این به معنای درک وجودشناسانه از دونامیس است. خود ارسطو "مبدأ بودن" را محور تعریف دونامیس می‌داند - حتی در حال انفعال - و این خود به نحوه‌ی وجود موجود متحرک گره خورده است و نه به صرف اینکه چه چیز - ناچیز یا مهم، گذرا یا پایدار - "ممکن است" در آینده بر آن وارد شود. چگونه می‌توان از امکان منطقی چیزی سخن گفت اما شرط وجودی چنین امکانی را نادیده گرفت؟ مثلاً امکان منطقی درمان شدن خود مشروط به نحوه‌ی خاصی از وجود

است، چون «[هر چیزی] به وسیله‌ی [فن] پزشکی یا از راه تصادف [=توخه] [نمی‌تواند] تندرست شود، بلکه چیز [معینی] وجود دارد که توانمند است، و این [چیز] همانا تندرست بالقوه است»^۱ (متافیزیک، کتاب نهم، فصل هفتم، ۱۰۴۹ الف ۵-۳). به عبارت دیگر دونا میس چیزی نیست که عینیتی در خارج نداشته باشد و صرفاً از مقایسه‌ی دو مقطع زمانی بدست آید؛ دونا میس خصلتی است افزون بر دیگر خصائل موجود طبیعی - و چه بسا مقدم بر همه‌ی آنها.

فعلیت یافتن دونا میس به معنای رخدادی نیست که از بیرون بر جوهر تحمیل شود، بلکه تبلور برآمدنی است از دل جوهر و ظهور چیزی است پیشاپیش موجود در خود متحرک، زیرا «[هر چیز] بالقوه چیز دیگری است [نگاه که] اگر هیچ چیزی از بیرون آن را در بند نکند، به خودی خود [چنان] باشد» (همان، ۱۰۴۹ الف ۱۴-۱۳). پس دونا میس آینده را به طور متعین در خود دارد و نه صرفاً همچون مجموعه‌ی امکانات.

حال برای روشن‌تر ساختن مفهوم دونا میس به سراغ مفهوم فوسیسی (طبیعت) می‌رویم. ارسطو کلیت سخنان فوق را در مورد مفهوم طبیعت نیز گفته است، زیرا «طبیعت نیز به همان جنسی تعلق دارد که قوه [متعلق به آن] است»، با این تفاوت که قوه، مبدأ دگرگونی در غیر یا در خود به مثابه غیر است اما طبیعت تنها قوه‌ی حرکت دادن به خود است از آن حیث که خود است (متافیزیک، کتاب نهم (ثتا)، فصل هشتم، ۱۰۴۹ ب ۸-۱۰). نزد ارسطو واژه‌ی طبیعت (فوسیسی) به «تکون چیزهای نامی [=روینده]»، عامل «نخستین و درون‌ماندگار» این رویش و منشأ «حرکت نخستین یکایک موجودات طبیعی، از آن جهت که هر یک آنی است که هست» اشاره دارد (متافیزیک، کتاب پنجم (دلتا)، فصل چهارم، ۱۰۱۴ ب ۱۶ - ۱۰۱۵ الف ۳). ارسطو در نهایت طبیعت را به معنای نخستین و دقیق کلمه، «جوهر» آن چیزهایی می‌داند که «در خود، به مثابه خود، مبدئی برای حرکت دارند»؛ خلاصه آنکه طبیعت «مبدأ حرکت موجودات طبیعی است» (همان، ۱۰۱۵ الف ۱۸-۱۳).

با این اوصاف چه بسا بتوان گفت مفهوم طبیعت از منظر رویکرد جوهرمحور مفهومی است اصیل‌تر، زیرا بیشتر از غیر زدوده شده است. تفسیر طبیعت‌شناسانه، قوه و طبیعت

^۱ یعنی «الف بالقوه ب است» (*δυνάμει ... ἔστιν*) ضرورتاً بدان معنا است که «الف [برای داشتن ب] توانمند [= دارای دونا میس] است» (*τι ὁ δυνατόν ἔστι*). در این تغییر، قید به محمول بدل می‌شود و امکان به ضرورت.

را در نهایت، یعنی در مبنایی‌ترین سطح وجودشناسانه، دارای مصداقی واحد می‌داند زیرا هر غیریتی در آنها در نهایت باید به ویژگی یا رویدادی درونی احاله شود.

دونامیس و فوسیس هر یک جنبه‌ای از مفهومی را دارند که در پی آنیم: دونامیس حرکتی است که صورت و فعلیت حاصل آن اند اما فوسیس حرکتی است برآمده از صورت محقق شده؛ از این حیث دونامیس بنیاد فوسیس است. اما از جهت دیگر فوسیس در تحقق خود محتاج غیر نیست اما دونامیس در بالفعل شدن خود محتاج است، از این حیث فوسیس بر دونامیس اولویت دارد. مفهومی که ما از این به بعد دونامیس می‌خوانیم ترکیب این دو جنبه است: بنیادین بودن دونامیس و درون‌زا بودن فوسیس.

حال یک گام پیش می‌رویم و دونامیس بنیادین و درون‌زا را ذیل انرگیا بازتفسیر می‌کنیم. سومین اصطلاح مرتبط در ارسطو "انرگیا" است^۱ (نک. *مابعدالطبیعه*، کتاب نهم (ثتا)، فصل ششم، ۱۰۴۸ ب ۳۵-۱۸). ارسطو حرکت را خروج از حالتی نخستین به حالتی ثانوی می‌داند به قصد برطرف ساختن یک فقدان^۲ یا به دست آوردن یک کمال - که این کمال همان غایت است. حرکت لاجرم آغازی دارد و پایانی زیرا فقدان و دارایی دو مقوله‌ی مطلق وجودی‌اند. ارسطو حرکت را به اتکای قوه (دونامیس) و فعل (انتلخیا) توجیه می‌کند و اولی را آغاز و دومی را پایان حرکت می‌داند.^۳ ارسطو اما همه‌ی فعالیت‌ها را از این سنخ نمی‌داند، بلکه معتقد است گونه‌ی دیگری از فعالیت نیز وجود دارد: فعالیتی که در آن، میان آغاز و پایان، و میان فقدان و کمال، فاصله‌ای نیست. در این سنخ فعالیت، صرف فعالیت به معنای تحقق تام فعالیت است، بی آنکه قرار باشد بعدتر چیزی دیگر به آن افزوده شود یا کمالی برایش حاصل شود. از این رو چنین فعالیتی غایتی ندارد که به آن برسد، بلکه صرف تحقق‌اش برای کمالش کافی است. ارسطو این نوع فعالیت را انرگیا می‌خواند؛ البته ارسطو به این نوع فعالیت نامی دیگر نیز می‌دهد: کنش (پراکسیس) - به معنای آنچه که غایتش پیشاپیش در خودش حاضر است (همان، ۱۰۴۸ ب ۲۳-۲۲). او دیدن، فهمیدن، اندیشیدن، زیستن و سعادت را نمونه‌هایی از این نوع فعالیت به حساب می‌آورد. زیستن در پی به دست آوردن چیزی بیرون از خود نیست، زیستن حرکتی نیست که با رسیدن به غایتی آرام گیرد. در انرگیا

^۱ *Chen* (۱۹۵۶) معانی انرگیا در ارسطو را برشمرده است.

^۲ می‌بینیم که ارسطو خود گاه از عباراتی استفاده می‌کند که گویای نگاه غیرمحور اوست.

^۳ البته بحث از چیستی ساختار واژه‌ی انتلخیا و دلالت‌های معنایی این ساختار، خود موضوع مفصلی است و مجادلاتی در مورد آن برقرار است. مثلاً نک. ادعاها و دلایل *Graham* (۱۹۸۹) و *Blair* (۱۹۹۳).

برخلاف انتلخیا، به معنای رایج آن، با خروج از یک حالت روبرو نیستیم بلکه انرژی نوعی ابقا و استمرار محض است، کوشش است اما برای ماندن نه برای گذشتن. آنچه از مفهوم انرژی به کار ما می‌آید همین بی‌نیازی‌اش از غایت و کمال بیرونی است. به نظر می‌رسد ثبات انرژی با حرکت ناسازگار باشد اما اگر حرکت را فی‌نفسه بنگریم خود جنبه‌ای با ثبات دارد: حرکت از آن حیث که حرکت است، متحرک نیست. انرژی را برای تحلیل همین حیثیت حرکت به کار می‌بریم.

حال به سراغ آخرین اصطلاح، یعنی انتلخیا، می‌رویم تا هر آنچه را تاکنون گفته‌ایم ذیل آن گرد هم آوریم. چنانکه در آغاز مقاله نیز گفته شده است به‌زعم نگارنده تمایز میان دونامیس، فوسیس، انرژی و انتلخیا نه تمایزی عینی بلکه صرفاً تمایزی عقلی است. (از یاد نبریم که این ادعا، همچون عمده‌ی محتوای این نوشته، نه تفسیری از متن ارسطو بلکه صرفاً تعبیری منطقی از بعضی بنیادهای اندیشه‌ی اوست.) دلیل این سخن آن است که بر اساس رویکرد جوهرمحور تبیین حرکت بدون در نظر گرفتن مبدئیت، درون‌زایی و فعالیت ممکن نیست، یعنی همان جنبه‌هایی که در بندهای پیش ذیل سه اصطلاح دونامیس، فوسیس و انرژی به آنها پرداخته‌ایم. حال اگر به سراغ اصطلاح انتلخیا می‌رویم، قصدمان آن است که بگوییم انتلخیا، که غایت‌داری درونی است، هیچ نمی‌تواند باشد مگر وحدتی میان سه عامل مبدئیت، درون‌زایی و فعالیت. مختصرآنکه انتلخیا در قیاس با سه مفهوم دیگر صرفاً از تفصیل بیشتری برخوردار است. و غایت از برجسته ساختن انتلخیا نیز همین است: فهمی تفصیلی از چیستی جوهر متحرک. در ادامه بیشتر به چیستی انتلخیا خواهیم پرداخت.

ارسطو انتلخیا را عمدتاً با پایان مسیر حرکت عجین می‌داند - به معنای صورتی که در پایان حرکت حاصل می‌شود - ، اما در مواردی معدود انتلخیا را به معنایی به کار برده که منشأ اختلافات فراوان میان مفسران شده است. او حرکت را چنین تعریف می‌کند: انتلخیای موجود بالقوه از حیث بالقوه بودنش. اگر انتلخیا به معنای حاصل و سرانجام حرکت و تغییر است چگونه در تعریف حرکت به کار رفته است؟ بعضی انتلخیا را در این موارد به معنای روند بالفعل شدن گرفته‌اند و بعضی همچون سایر موارد، به معنای فعلیت - که این دو گروه هر یک با دشواری‌هایی روبرو هستند اما گویا دسته‌ی

دوم در سال‌های اخیر بر عرصه‌ی ارسطوشناسی چیره شده است.^۱ ورود در این منازعه خارج از موضوع این نوشتار است، اما آن حیث از انتلخیا که در این نوشته مد نظر است آنی است که در تعریف حرکت آمده است، یعنی آن چیزی که نه صرفاً در پایان بلکه در فرایند حرکت حاضر است. در کل می‌توان گفت که این مقاله با تفسیر فعلیت‌محور از انتلخیا همراه است.

انتلخیا به معنای 'غایت را در خود داشتن' یا 'داشتن کمال'^۲ است. این واژه‌ی ابداعی ارسطو «از بازی با کلمات نیز خالی نیست چنانکه با وارد کردن *τέλος* (کمال) در کلمه‌ی *ἐνδελέχεια* (استمرار) به طور ضمنی به مفهوم استمرار نیز اشاره دارد» (Sachs, 1995: 245). اینجا به معنای و کاربردهای متنوع و جدال‌برانگیز این واژه در ارسطو نمی‌پردازیم و تنها آن جنبه از این مفهوم را که به بازتفسیر طبیعت‌شناسانه و منادولوژیک ارسطو یاری می‌رساند، اخذ می‌کنیم. آن جنبه‌ی مطلوب 'غایت را در خود داشتن' است. نوشتار حاضر انتلخیا را ذیل فعالیت توانمند درون‌زا یعنی ترکیب جنبه‌هایی از انرژی، دونا میس، فوسیس فهم می‌کند. همه‌ی این مفاهیم حاصل تمایزهای عقل‌اند در هویت واحد نفس‌الامری که همان کنش و فعل موجود متحرک است. اینکه بعضی مفسران انتلخیا را به معنای 'در-کار-حفظ-خویشتن-بودن' دانسته‌اند (Ibid., 31)، چندان دور از آنچه گفتیم نیست، زیرا غایت‌داری را به نحوی درون‌زا معنا می‌کند و نه متکی به غیر.

در متن ارسطو به‌صراحت از چنین نسبتی میان مفاهیم انتلخیا، دونا میس/فوسیس و انرژی خبری نیست و این مفاهیم آن‌گونه طرح نشده‌اند که ما طرحشان کرده‌ایم. ارسطو گویی با نظر به تجربه‌های گوناگون بشری به احصای انحای گوناگون حرکت و فعالیت پرداخته است، بی‌آنکه بکوشد به‌روشنی همه‌ی حرکات را به مبدئی واحد بازگرداند. اما تفسیر طبیعت‌شناسانه از تلاش ارسطو و مفاهیم ارسطویی به عنوان راهنمایی برای تفسیری طولی از حرکت و دگرگونی بهره می‌برد و آنچه را که در ارسطو ناگفته و تبیین‌نشده باقی مانده است در چارچوبی منادولوژیک بسط می‌دهد و فهم می‌کند.

^۱ مثلاً نک. Kostman, 1987. او دفاع خود از "روند" بودن انتلخیا را خلاف جریان مسلط ارسطوشناسی می‌داند و هترو دوکس می‌خواندش.

^۲ از دو ریشه‌شناسی مذکور اولی به فون فرتیس (von Fritz) منسوب است - به‌رغم قائلان متعدد آن -، و دومی به ارمولائو باربارو (Ermolao Barbaro) در عهد نوزایی و دیلس (Diels) در قرن بیستم. اولی بیشتر مطلوب فیلسوفان است و دومی مطلوب فیلولوگ‌ها (Graham, 1989: 73-4).

۷. نقادی ارسطو

۷-۱. تمایز موجود طبیعی و موجود مصنوعی نزد ارسطو

ارسطو آشکارا قائل به وجود تمایزی است قاطع میان موجود طبیعی و موجود مصنوعی، و در آثار خود مکرر از این تمایز و تبعات آن، خصوصا در بحث از موجودات طبیعی، بهره برده است. بنیاد این تمایز در خودمتحرک بودن یا نبودن موجودات است. پوشیده نیست که باور به وجود موجوداتی متحرک که علت حرکتشان خودشان نیستند با رویکرد جوهرمحور و طبیعت‌شناسانه ناسازگار است.^۱

ارسطو معتقد است موجودات طبیعی یا موجودات «ساخته‌ی (συνεστῶτα) طبیعت» در خود «مبدئی (ἀρχή)» برای حرکت و سکون دارند - اعم از اینکه این حرکت، «حرکت مکانی» باشد یا «نمو و ذبول (κατ'αύξησιν καὶ φθίσειν)» یا «استحاله (κατ' ἀλλοίωσιν)». از سوی دیگر اما موجودات مصنوعی از آن حیث که مصنوعی‌اند - یعنی نه مثلا از آن حیث که از سنگ یا چوب ساخته شده‌اند - «رانه‌ای (ὄρμη)» برای تغییر (μεταβολή) در خود ندارند (طبیعیات، دفتر دوم: ۱۹۲ ب ۱۹-۱۲). افزون بر این به‌زعم ارسطو تبیین روندهای قاعده‌مدار طبیعی، برخلاف روندهای کور ضروری، بدون توجه به غایت ممکن نیست. به عبارت دیگر دانش ارسطویی موجودات طبیعی را از حیث شدن، قوه و امکان - یعنی شرایط امکان حرکت قاعده‌مند - می‌نگرد، نه از حیث بودن، ثبات، و ضرورت کور. پس «آن موجوداتی طبیعی هستند که از طریق حرکتی مداوم که از مبدئی درونی سرچشمه می‌گیرد به غایتی [معین] می‌رسند» و پیش‌تر نیز گفتیم که نزد ارسطو قوه و طبیعت - که از یک جنس‌اند - صرفا امکانی منطقی و

^۱ یکی از ابهامات متن ارسطو آن است که آیا مصنوعات همچون موجودات طبیعی جوهر به حساب می‌آیند یا نه؟ بسیاری از مفسران جوهر ارسطویی را به موجودات طبیعی منحصر دانسته‌اند و نظرات گوناگونی را درباره‌ی سبب جوهر نبودن مصنوعات مطرح کرده‌اند. ورود به این نزاع موضوع نوشته‌ی حاضر نیست، اما به‌سکوت نیز نمی‌توان از کنار آن گذشت. دشواری‌های متنی را به پژوهشگران آن حوزه می‌سپاریم و صرفا به این نکته‌ی منطقی اشاره می‌کنیم که «به نظر می‌رسد اگر مصنوعات در مقوله‌ی جوهر نگنجدند، دیگر در نظام مقولات جایی نخواهند داشت» (Shields, 2008: 130)؛ اما اگر کسی موجودات جهان را منحصر به مقولات ارسطویی بداند، هیچ موجودی نیست که در این نظام نگنجد.

آنچه در این نوشته مهم است صرفا این ادعا است که بر حسب رویکرد جوهرمحور جوهری را نمی‌توان یافت که سبب حرکتش را در خود نداشته باشد. حال اگر مشخص شود که ارسطو مصنوعات را جوهر نمی‌داند، این نکته در ادعای طرح‌شده خللی وارد نمی‌کند، هر چند نقد فوق را منحل خواهد کرد. (به عبارت درست‌تر ابهام را از تبیین حرکت جوهر مصنوعی به اصل چیستی موجود غیرجوهری مصنوعی منتقل می‌کند).

انتزاعی نیستند، بلکه طبیعت یا مبدأ درونی «تمایل» همیشگی این موجود است به سوی «غایتی واحد» و مشخص، و البته حرکت متحرک منوط به آن است که «مانعی در میان نباشد»^۱ (همان: ۱۹۹ ب ۱۸-۱۵)

۷-۱-۱. بیان نابسندگی تمایز طبیعی و مصنوعی

الف. تمایز جانداران و عروسک‌های خودکار

ارسطو در *پیرامون حرکت جانداران* تمایزی را میان جانداران و ساخته‌های خودکار مصنوعی برقرار می‌سازد: گرچه جانداران نیز همچون عروسک‌های خودکار و چهارچرخه‌های اسباب‌بازی اجزائی دارند که در پیوند با هم عمل می‌کنند اما «در [عروسک‌های] خودکار و [چهار]چرخه‌های اسباب‌بازی هیچ استحاله‌ای [= تغییر کیفی] (*ἀλλοίωσις*) روی نمی‌دهد» (*پیرامون حرکت جانداران*، فصل هفتم: ۷۰۱ ب ۱۹-۱).

چنین به نظر می‌رسد که ارسطو ناگاه مباحث پیشین خود را از یاد می‌برد. مگر نه آنکه همان تمایز میان موجودات طبیعی و مصنوعی که پیش‌تر از آن یاد کردیم برای بیان تمایز دستگاه‌های طبیعی و دستگاه‌های خودکار مصنوعی نیز کفایت می‌کند؟ آیا ارسطو نمی‌توانست به سادگی بگوید دستگاه‌های طبیعی در خود مبدئی برای حرکت دارند - یعنی طبیعتی دارند - اما عروسک‌های خودکار و چهارچرخه‌های اسباب‌بازی صرفاً وابسته به حرکت گیرند یا حرکتشان اگر هم درونی است از آن حیث نیست که مصنوعی‌اند بلکه از حیث ماده‌های طبیعی‌شان است؟ از منظر رویکرد جوهرمحور تمایز میان موجودات مصنوعی و طبیعی تمایزی نابجا است و در ژرفای واقعیت موجودات

^۱ مقایسه کنید مثلاً با این بیان لایبنیتس در رساله‌ی *تأملاتی پیرامون اصلاح مابعدالطبیعه‌ی راستین و به طور خاص پیرامون سرشت جوهر [آنگاه] که به انکای [مفهوم] نیرو توضیح داده شود* (۱۶۹۴): «اما نیروی فعال [- در تقابل با نیروی مرده همچون نفوذناپذیری جسم -] متضمن یک انتلیخیا، یا فعالیت، است. [این نیرو] در میانه‌ی [طیفی قرار دارد] که [یک سوی آن] قوه‌ی فعل است و [سوی دیگرش] خود فعل. [این نیرو] در خود کوشش، یا کوناتوسی، دارد [و از همین رو] به فعل می‌انجامد بی آنکه به باری هیچ چیزش نیاز [افتد]، البته مشروط به آنکه مانعی [در کار نباشد].» (*LM, 433*). عبارت "مشروط به آنکه مانعی در کار نباشد" از عبارات مکرر لایبنیتسی است. همین مطلب در رساله‌ی *نمونه‌ای از [علم] دینامیک* (۱۶۹۵) هم آمده است (*LM, 435*)؛ در رساله‌ی اخیر موضوع روشن‌تر است چون از تقابل کوناتوس‌ها سخن می‌رود - یعنی ماهیت آن ممانعت، کوناتوسی است که مقابل کوناتوسی می‌ایستد. به این معنا می‌توان این تقابل را به ساحت منادولوژیک هم تسری داد - زیرا می‌دانیم که لایبنیتس مثلاً ایده‌های علم خداوند را دارای کوناتوس می‌دانسته است. از منظر اصطلاح‌شناسانه این نکته را نیز باید ذکر کرد که در رساله‌ی اخیر، لایبنیتس از دو اصطلاح *conatus* (کوشش) و *nisus* (فشار) به عنوان دو واژه‌ی هم‌معنا بهره برده است.

متحرک همه طبیعی‌اند، یعنی همه مبدأ حرکت خود را در خویش دارند. بر همین اساس است که آن هنگام که به بحث جاندران و عروسک‌های خودکار می‌رسد درمی‌یابد که معیار پیشین او به کار نمی‌آید زیرا مگر نه اینکه عروسک‌های خودکار هم به نوعی خودمتحرکند یا لااقل چنین به نظر می‌آیند؟

ب. سردرگمی در حرکت جانداران

چنانکه دیدیم ارسطو مصنوعات را بی‌بهره از عنصر طبیعی ندانسته است اما این همه‌ی ماجرا نیست. در مواردی دیگر ارسطو حدی از وابستگی مصنوعات را به جانداران نیز نسبت داده است. خلاصه آنکه ارسطو خود هر دو طرف تمایز مصنوع و طبیعی را با هم آمیخته و تمایز را از ظاهر قاطع نخستین آن دور کرده است.

او در دفتر هشتم طبیعیات از نقش عوامل بیرونی در حرکت جانداران سخن می‌گوید و بر آن اصرار دارد که «جانداران [به خودی خود] تنها یک [نوع] حرکت^۱ را [پدید می‌آورند] و اینکه آن [یک نوع] را هم نه یک‌تنه. زیرا علت [این حرکت صرفاً برآمده] از [جاندار] نیست»، پس جانداران در بسیاری از حرکات خود وابسته به گیرند و چنین نیست که «پیوسته بدست خود متحرک باشند». دیگر اینکه محرک جانداران، در این نوع حرکات، خود نیز محرک بالذات نیست بلکه «خود [این چیز] هم از جانب چند [چیزی] که خود خود را حرکت می‌دهند، در حرکت و تغییر است» (طبیعیات، دفتر هشتم: ۲۵۹ ب ۱۶-۶). پس جانداران نیز در سلسله‌ی محرک‌ها و متحرک‌ها قرار دارند و از این حیث مشابه مصنوعاتند.

قصدمان در این دو بخش، نه نشان دادن یک تناقض و ناسازگاری در سخنان ارسطو، بلکه برملا ساختن یک نابسندگی و سردرگمی بود. ارسطو برای تبیین چیستی موجودات عالم ثنویتی را میان موجودات طبیعی و مصنوعی برقرار می‌سازد، اما آنگاه که عملاً به بحث درباره‌ی چیستی مصادیق موجودات طبیعی و مصنوعی، مثلاً حیوانات از یک سو و اسباب‌بازی‌های کوکی از سوی دیگر، می‌پردازد، درمی‌یابد که صرف معیار درون‌زایی برای جدا ساختن حیوانات و مصنوعات کافی نیست؛ پس لاجرم معیارهای بیشتری را به این تمایز می‌افزاید، همچون تقابل حرکت کمی و کیفی، اما این ثنویت‌ها نه تنها از ابهام ثنویت نخست نمی‌کاهد بلکه تیرگی ابهام را افزون می‌کند.

^۱ احتمالاً منظور حرکت مکانی است.

۲-۷. جدایی متحرک و محرک

ارسطو در دفتر هفتم از طبیعیات یکی بودن محرک و متحرک را ناممکن می‌داند. دلیل نخست او آن است که جهل ما نسبت به چیستی جزء محرک دلیل آن نیست که کل موجود متحرک را همزمان محرک خود آن بپنداریم؛ هیچ کس نمی‌تواند ادعا کند کلیت متحرک را «هیچ [کدام از اجزاء] حرکت نمی‌دهد زیرا معلوم نیست کدام جزء محرک است و کدام جزء متحرک.» (طبیعیات، دفتر هفتم: ۲۴۱ ب ۴۴-۴۲). افزون بر این دلیل سلبی، ارسطو دلیلی ایجابی نیز برای انکار خودمحرک بودن جسم عرضه می‌کند: «آنچه حرکت می‌کند بی‌آنکه دیگری آن را حرکت دهد، [لازم نیست] وقتی چیزی دیگر ساکن می‌شود، به حکم ضرورت از حرکت بازایستد» (نگ. همان، ۲۴۱ ب ۴۴ تا ۲۴۲ الف ۳۷). اما متحرک ضرورتاً دارای جزء است و «اگر جزئی از آن متحرک نباشد کل آن به ضرورت ساکن است» (همان، ۲۴۲ الف ۴۹-۴۶).

دلیل جزء داشتن متحرک چنین است: موجودات یا بسیط‌اند یا مرکب. حرکت در موجود بسیط محال است. پس اگر حرکتی وجود داشته باشد لاجرم در موجود مرکب است^۱ (نگ. طبیعیات، دفتر هفتم: ۲۵۸ ب ۲۶-۲۴؛ مقایسه کنید با بند ۱۳ منادولوژی). اصل استدلال برای ملازمت تقسیم‌پذیری و حرکت در فصل چهارم از کتاب ششم طبیعیات آمده است (طبیعیات، ۲۳۴ ب ۲۰-۱۰). خلاصه‌ی آن استدلال چنین است: حرکت به معنای وجود تقابلی بود و نبود میان مراحل تغییر است؛ اگر متحرک یک چیز است، آنچه میان بودن و نبودن جایجا شده، کلیت متحرک نیست؛ پس فرض داشتن جزء ضروری است.

استدلال فوق خالی از اشکال نیست، زیرا عدولی است از ایده‌ی دونامیس. دونامیس اذعان به تدریجی و پیوسته بودن حرکت است اما ابتدای حرکت بر تقابل سلب و ایجاب به معنای درهم‌شکستن پیوستگی و بدل کرد آن به توالی دفعات است. از سوی دیگر مفهوم دونامیس با نسبت دادن حرکت به جزء ناسازگار است. اساس مفهوم دونامیس امکانات آینده است از آن حیث که چیزی را واحد لحاظ کرده‌ایم و نه از آن حیث که مرکب‌اش دانسته‌ایم - زیرا اگر دانه درخت می‌شود به دلیل این یا آن جزء دانه نیست بلکه تمامیت دانه دونامیس درخت شدن را دارا است.

^۱ این اصل تنها در مورد متحرک صادق است نه محرک.

اما استدلال ارسطو مبنی بر اینکه حرکت کل منوط به ساکن نبودن جزء است در صورتی می‌تواند درست باشد که کل را مؤخر از جزء بدانیم و این سخن خصوصا در فلسفه‌ی ارسطویی که تعیین جواهر به صورت‌های بسیط است جای نمی‌تواند داشت. صورت ارسطویی برخلاف ترکیب مثلا امپدوکلسی حاصل گردهم‌آمدن اجزاء نیست، بلکه برعکس، شرط وحدت اجزاء و مقدم بر آنها است.

نکته‌ی دیگر چيستی جزء بسیطی است که در انتهای سلسله‌ی درونی محرک‌های موجود طبیعی قرار دارد. اگر این جزء بسیط نفس است، داشتن نفس تنها به برخی موجودات طبیعی، یعنی جانداران، منحصر است و نه جماد^۱. در ضمن تمایز مذکور دیگر نه تمایز مصنوعی و طبیعی که تمایز ذی‌نفس و غیرذی‌نفس خواهد بود. اما اگر منظور از جزء بسیط صورت است چه فرق است میان مصنوعات و طبیعیات از حیث صورت داشتن؟ نظریه‌ی صورت ارسطویی به ما اجازه نمی‌دهد میان صورت میز با صورت حیوان تمایزی از نظر اصل و اساسشان بگذاریم. هر دو به یک میزان صورت‌اند و ملازم فعلیت. اینکه یکی را صنعت‌گر می‌دهد و دیگری را طبیعت چه تأثیری بر خود صورت دارد؟ یعنی بعد از آنکه صورت پدید آمد چه میراثی از پیدایش صنعتی یا طبیعی در خود خواهد داشت؟ افزون بر این چرا اینکه صورت امر مصنوع را آدمی می‌دهد اما صورت امر طبیعی را نه، معیار موجهی برای تمایز باشد؟ زیرا شرط چنین ادعایی آن است که آدمی را تافته‌ای جدا یافته بدانیم و نه یکی از صور طبیعت.

ممکن است فیلسوفی ارسطویی در توجیه تمایز مذکور مثالی بزند و بگوید درخت شدن در دانه هست اما میز شدن در چوب نیست و در پاسخ به معیار این بودن و نبودن، اکثری بودن این اتفاق را ذکر کند. یعنی دانه علی‌القاعده درخت می‌شود اما چوب علی‌القاعده میز نمی‌شود. اما اشکال این پاسخ آن است که تمایز را به تمایز دیگری بدل می‌سازد: تمایز میان امر اتفاقی و آنچه علی‌القاعده رخ می‌دهد (یعنی آنچه دائمی یا اکثری است). روشن است که به نظر ارسطو امر خلاف‌قاعده در طبیعت هم وجود دارد - مثل دانه‌ای که درخت نمی‌شود - اما ما آن را مصنوعی و حاصل صنعت به حساب نمی‌آوریم.

^۱ در مورد جماد نکته‌ی دیگری هم وجود دارد. کدام حرکت است که مثلا از سنگ از آن حیث که سنگ است برآید؟ حرکت سنگ به سوی زمین از آن حیث نیست که سنگ سنگ است بلکه از آن حیث است که سنگ مثلا خاک است.

۸. رجوعی دوباره به لایب‌نیتس

این پژوهش را نمی‌توان اینگونه پایان‌یافته تلقی کرد، زیرا در این نوشته سخنی از راه‌حل لایب‌نیتس برای معضلات مذکور به میان نیامده است. هر چند از آغاز بار چنین وظیفه‌ای را بر دوش این نوشته نگذاشته بودیم و به صراحت آن را به پژوهش‌های دیگر واگذاشتیم اما سکوت مطلق در این موضوع نیز کاری است نابجا. اگر دینامیسم لایب‌نیتسی را افقی نو برای فهم نقادانه‌ی ارسطو دانستیم نمی‌توانیم درباره‌ی تبعات ایجابی اتخاذ این رویکرد سخنی نگوییم. هر پژوهشی که بخواهد راه این نوشته را ادامه دهد باید نسبت میان راه‌حل لایب‌نیتسی و معضلات ارسطویی را بسنجد و ببیند آیا این تلاش ثمری داشته است یا نه؟ آیا خود ارسطو به راه‌حل‌های ادعایی لایب‌نیتس واقف بوده است یا نه؟ و آیا حل معضلات فعلی، ما را گرفتار معضلاتی دیگر و چه بسا بدتر خواهد کرد یا نه؟ بی‌آنکه از قلمرو پژوهش خود خارج شویم در چند جمله به راه‌حل لایب‌نیتسی اشاره‌ای می‌کنیم.

معضلی که در این مقاله بدان پرداختیم، نابسندگی تمایز موجود طبیعی و مصنوعی - و جدایی متحرک و محرک در ذیل آن - بود. لایب‌نیتس در رفع این مشکلات چه راهی پیش روی ما می‌نهد؟ او از یک سو باید به رویکرد منادولوژیک/جوهرمحور متعهد بماند و از سوی دیگر باید پدیده‌های طبیعی و ادراک روزمره از تمایزها را تبیین کند. راه‌حل او نگاه دوسطحی به واقعیت است. سطح بنیادین واقعیت یکسر محکوم قوانین منادولوژیک است (نک. بند ۲۲ منادولوژی: در جوهر بسیط «حال آستن آینده است») و در آن خبری از تمایز نوعی نیست: هر آنچه هست مناد است و تمایز منادها تنها در میزان تام بودن ادراکاتشان است. (حتی خداوند هم نوعاً با موجودات متفاوت نیست بلکه او نیز یک مناد است، هر چند منادی یکسر تام و کامل.) طبیعی است که در این سطح بنیادین جایی برای موجود غیرطبیعی ارسطویی نمی‌ماند، چون هر آنچه هست خودمتحرک است و بهره‌ای از ادراک دارد. اما نمی‌توان به وجود این سطح اکتفا کرد زیرا طرح اولیه‌ی این سطح بنیادین اصولاً به قصد تبیین ادراک روزمره و علمی ما به میان آمده است (نک. بند دوم منادولوژی آنجا که می‌گوید: «جوهر بسیط باید وجود داشته باشند، زیرا [موجودات] مرکب وجود دارند»). آن سطح روزمره و علمی، سطح پدیدارهای فیزیکی است که در آن تبادل، برخورد، تمایز نوعی و دیگر مقولات ادراک روزمره‌ی ما حضور دارند. در این سطح دیگر توسل به غیر اشکالی ندارد زیرا این غیر در

سطح بنیادی‌تر چیزی بیرون از مناد نیست (نک. بند ۵۷ منادولوژی: هر مناد «آینه‌ای است زنده و همواره‌پابرجا (*vivant et perpétuel*) [در برابر] عالم»).

در مورد جدایی محرک از متحرک، لایب‌نیتس از جهتی با ارسطو همدل است و از جهتی نه. از آن جهت که برخلاف او حرکت‌بخشی را هیچ‌گاه به غیر نسبت نمی‌دهد (نک. بند ۷ منادولوژی: «منادها پنجره ندارند» و بند ۱۱: تغییر در مناد «از مبدئی درونی (*principe interne*) سرچشمه می‌گیرد») مخالف حرف اوست اما از آن جهت که در نهایت میان شوق‌ورزی همچون عامل حرکت و ادراک همچون امر متحرک تمایز برقرار می‌کند (نک. بند ۱۲ منادولوژی: «اما افزون بر مبدأ تغییر بایست جزئی تمایزبخش در متحرک باشد») با او همدل است. پس آیا می‌توان گفت او معضل ثنویت میان محرک و متحرک را رفع کرده است؟ به نظر می‌رسد که پاسخ منفی باشد. پس راه نقادی همچنان باز است و منادولوژی لایب‌نیتسی پایان ماجرای نقادی اندیشه‌ی ارسطویی نیست.

۹. نتیجه

در این نوشته در پی آن بودیم که، به بیان لایب‌نیتس (نمونه‌ای از *علم*) دینامیک (*Specimen Dynamicum*) در *LM, 436*، فلسفه‌ی ارسطو را «با خودش (هر آنجا که ممکن باشد) سازگار» نماییم و «در [نور] حقایق نویافته روشن و مستحکم‌اش» سازیم. نگاه منادولوژیک لایب‌نیتس را آن حقیقت نویافته‌ای دانستیم که در پرتو آن باید از نو نگاهی به فلسفه‌ی ارسطویی انداخت، به این امید که این فلسفه را بیشتر با خود سازگار نماییم - در عین اذعان به اینکه این سازگار کردن دیگر نه اندیشه‌ی ارسطو که اندیشه‌ی ما است. غایت این نوشته رجوع به ارسطو از منظر میراث منادولوژیک لایب‌نیتس و کشف امکانات و موانع چنین نگاهی بود. مسیری که در این نوشته پیمودیم چنین بود: با اتخاذ رویکرد منادولوژیک و اعمال آن بر ارسطو به تعبیر طبیعت‌شناسانه از فلسفه‌ی طبیعت او دست یافتیم؛ سپس به اتکای این تعبیر وارد عرصه‌ی حرکت‌شناسی شدیم و به بازنگری در نسبت میان مفاهیم دونامیس، فوسیس، انتلخیا و انرژی دست زدیم چنانکه در نهایت انتلخیا را فهم تفصیلی‌مان از فعالیت درون‌زای غایت‌ساز، یعنی ترکیب دونامیس، فوسیس و انرژی دانستیم؛ در بخش دوم مقاله کوشیدیم نشان دهیم فقدان رویکرد منادولوژیک، یا تمام نبودن حضور جوهر‌محوری در ارسطو، چه ناسازگاری‌ها و نابسندگی‌هایی را موجب شده است و از این

حیث تمایز موجودات طبیعی و مصنوعی و جدایی متحرک و محرک را محور نقادی خود قرار دادیم. مختصر آنکه این معضلات ما را وامی دارند اذعان کنیم ارسطویی ماندن مستلزم گذر از شخص ارسطو است.

منابع

- ارسطو. (۱۳۸۵). *مابعدالطبیعه (متافیزیک)*. (ترجمه: محمد حسن لطفی). انتشارات طرح نو.
- ارسطو. (۱۳۸۵). *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*. (ترجمه: شرف‌الدین خراسانی). انتشارات حکمت.
- ارسطو. (۱۳۸۵). *سماع طبیعی (فیزیک)*. (ترجمه: محمد حسن لطفی). انتشارات طرح نو.
- لایبنیتس. (۱۳۷۵). *منادولوژی*. (ترجمه و شرح: یحیی مهدوی). انتشارات خوارزمی.
- Aristotle. (1984). *The Complete Works of Aristotle*. (J. Barnes, Ed.) Princeton University Press.**
- Aristotle. (n.d.). *Aristotelis Opera Omnia*.**
- Kosman, Aryeh (2013) *The Activity of Being: An Essay on Aristotle's Ontology*, Cambridge/London: Harvard University Press.**
- Leibniz, G. W. (1989). *Philosophical Papers and Letters (2nd ed.)*. (L. E. Loemker, Ed.) Kluwer Academic Publishers.**
- Sachs, J. (1995). *Aristotle's Physics: a Guided Study*. Rutgers University Press.**
- Blair, G. A. (1993). Aristotle on 'Εντέλεια: A Reply to Daniel Graham. *The American Journal of Philology*, 114: 91-97.**
- Chen, C.-H. (1956). Different Meanings of the Term Energeia in the Philosophy of Aristotle. *Philosophy and Phenomenological Research*, 17 (1): 56-65.**
- Graham, D. W. (1989). The Etymology of Entelechia. *The American Journal of Philology*, 110 (1): 73-80.**
- Kostman, J. (1987). Aristotle's Definition of Change. *History of Philosophy Quarterly*, 4 (1): 3-16.**
- Shields, Christopher (2008). Substance and Life in Aristotle. *Apeiron*, 41 (3): 129-152.**