

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، بهار ۹۱

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

ایرادهای ارسطو به ایده‌های افلاطونی

دکتر سعید بینای مطلق*
الهام کندری**

چکیده

ارسطو در جای جای آثارش از «مابعدالطبیعه» تا «طبیعیات» و «در آسمان» و «کون و فساد»، هر جا می‌خواهد در مورد موضوعی اظهار نظر کند، با پیش کشیدن افلاطون و دیگر فلاسفه پیش از خود، سعی می‌کند ایرادهای افکار ایشان را در آن موضوع خاص مطرح کند. شروع از نقد روش مخصوص ارسطو در فلسفه است. به ویژه در مابعدالطبیعه که به قول خود او دانش پرداختن به «موجود بماهو موجود» است و مباحث مربوط به هستی و چیستی موجودات عالم هستی در آنجا مطرح است، ارسطو ابتدا باید آراء مشهور زمان خود و از همه مشهورتر و دست و پاگیرتر «نظریه ایده‌های افلاطون» را مورد مذاقه و نقد قرار دهد. نزاع ارسطو با نظریه ایده‌های افلاطون از زمان حضورش در آکادمی و دوران دانشجویی او آغاز شد. رساله کوچک «در باره ایده‌ها» (*peri ideon*) نوشته همان دوران است. ما در این مقاله سعی کرده‌ایم با طبقه‌بندی ایرادهای ارسطو به ایده‌های افلاطون و با برشماری یک به یک و موضوعی آنها ماهیت و شدت این انتقادات را نشان دهیم. در این راه سعی شده بیطرفانه و بدون نتیجه‌گیری یا داوری خاص، تنها به تحلیل و برشماری ایرادها پرداخته شود که این خود پژوهش مناسبی است.

elhamkondori@gmail.com

* عضو هیئت علمی دانشگاه اصفهان
** دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه دانشگاه اصفهان

تاریخ دریافت: ۹۰/۴/۱۷ تاریخ پذیرش: ۹۱/۲/۹

کلید واژه‌ها: ایراد، ایده، نظام افلاطونی، کلیات، علت، مفارقت، غایت، الگو، علت نمونه‌ای، اوسیا (جوهر)، مبدأ.

مقدمه

اگر متافیزیک ارسطو را برای مطالعه برگزیده باشید، حتماً در کتاب اول با انتقادهای ارسطو به فلاسفه پیش از خود مواجه شده‌اید. ارسطو در اغلب آثار خود و در باره هر موضوعی که می‌خواهد پژوهش کند ابتدا خود را از فلاسفه پیشین جدا می‌سازد و به‌طور تلویحی تذکر می‌دهد که آنچه می‌گویید را نباید در چارچوب اندیشه ایشان فهمید. بنابراین در تحلیل اندیشه آنها شیوه او آن است که به زوایایی از اندیشه ایشان نظر کند که ظاهراً به پرسش‌ها و دغدغه‌های ارسطو نزدیک است، اما در باطن با آنها فرق دارد و اگر قرار باشد با رویکرد آنها به پرسش‌های ارسطو پاسخ دهیم به تناقض و نارسایی‌های بسیاری برخوایم خورد. از این رو، همواره احساس می‌کنیم ارسطو در تحلیل دیدگاه‌های فلاسفه قبل از خود رعایت انصاف را نکرده و گاهی دیدگاه این اندیشمندان را تحریف کرده است. این مطلب بیشتر در مورد افلاطون آزار دهنده است، چرا که از طرفی میان فلاسفه‌ای که ارسطو به آنها می‌پردازد افلاطون برای ما از همه نام‌آشنا تر است و از سوی دیگر ارسطو بیش از همه به انتقاد از دیدگاه‌های او همت گذارده، خاصه آنکه می‌دانیم او شاگرد مستقیم افلاطون بوده و شنیده‌ایم اندیشه‌های او بیش از همه تحت تأثیر افلاطون شکل گرفته است.

بخش چشمگیری از انتقادهای ارسطو در متافیزیک و سایر آثارش متوجه افلاطون است. از این میان، ایرادهای او به «آموزه ایده‌ها» بیشتر قابل توجه‌اند. ایده‌ها بخش اساسی نظام هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی افلاطون را تشکیل می‌دهند و در واقع در تمام ابعاد اندیشه افلاطون از اخلاق تا سیاست و زیبایی‌شناسی حضور دارند. بنابراین انتقاد از اصل هستی و چیستی و چگونگی آنها، به تمام ابعاد اندیشه افلاطون مربوط می‌شود. ارسطو در دو رساله به‌طور مشخص به این آموزه حمله می‌کند؛ متافیزیک و در باره ایده‌ها. اما دانستن اینکه این ایرادها به کدام جنبه‌های آموزه ایده‌ها مربوط می‌شوند و برداشت و تحلیل نهایی ارسطو از این آموزه چیست و چرا با این شدت از آن ایراد می‌گیرد، منوط

بر این است که طبقه‌بندی درست و منظمی از ایرادها داشته باشیم. باید بتوانیم ایرادها را براساس موضوع و اهمیتشان طبقه‌بندی کنیم. چنین کاری می‌تواند برای تحقیق در مورد اختلاف‌های متافیزیکی و جدی میان افلاطون و ارسطو بسیار کارآمد باشد.

مقاله حاضر با احصاء ایرادها در دو محور اصلی سعی کرده به این مهم نائل آید و در پرتو این کار نشان دهد که اولاً ایرادهای ارسطو بر ایده‌های افلاطونی جدی‌تر از آن است که بتوان به سادگی از کنار آنها گذشت، درثانی نوع تحلیل‌های ارسطو در ایرادها نشان دهنده برداشت او از این آموزه و بنابراین از کل اندیشه استادش افلاطون است. همچنین در پرتو این تحلیل‌ها تفاوت‌های اساسی بین اندیشه افلاطون و ارسطو آشکار می‌شود.

نگارنده به هیچ روی قصد ندارد به مقایسه تحلیل‌ها با اصل آموزه در آثار افلاطون یا داوری ایرادها بپردازد. این کار نیازمند تحقیق مجزایی در باره ابعاد گوناگون اندیشه و بررسی اختلاف‌های اساسی فلسفه هر دو فیلسوف است. همچنین در این تحقیق از آثار اصلی خود افلاطون و ارسطو بهره برده‌ایم و به‌ویژه در تحلیل موضوع کمتر از تفاسیر و شروح قدیم و جدید استفاده کرده‌ایم.

نظام افلاطونی در نظر ارسطو

عالم افلاطونی به زعم ارسطو سه طبقه دارد: ۱. محسوسات؛ ۲. چیزهای ریاضی (میانی‌ها)؛ ۳. ایده‌ها.

۱. محسوسات متحرک، فناپذیر و متکثرند.
 ۲. چیزهای ریاضی جاوید و نامتحرک‌اند، اما همچنان متکثر؛ «چون بسیاری چیزهای ریاضی همانند یافت می‌شوند» (ارسطو، متافیزیک، آلفای بزرگ، ۱۷ b ۹۸۷).
 ۳. ایده‌ها در عین جاودانگی و نامتحرک بودن، یگانه‌اند، یعنی از هر ایده‌ای فقط یکی هست و «هر ایده‌ای خودش یکی است» (همان، ۱۸ b ۹۸۷).
- دسته سوم، یعنی ایده‌های جاوید و یگانه، علت چیزهای دیگرند و از آنجا که این سه طبقه در امتداد یکدیگر وجود دارند و ارتباط علی از بالا به پایین بر هر سه طبق حکمفرماست، بنابراین نحوه ایجاد طبقه بالاتر، طبقات پایین‌تر را هم پدید می‌آورد.

ارسطو می‌گوید یک به عنوان صورت ایده‌ها و «بزرگ و کوچک» به عنوان ماده آنها، عناصر تشکیل دهنده همه چیزند. به این ترتیب که چیزهای ریاضی نیز از انطباع یک به عنوان صورت در «بزرگ و کوچک» به عنوان ماده، پدید آمده‌اند. اشیای محسوس نیز به همین شیوه از یک و بزرگ و کوچک به وجود می‌آیند (همان، فصل ۶).

یک در رساله پارمنیدس مبدأ کل هستی معرفی می‌شود از آن چنان صورت یاد می‌شود. از طرفی در مورد بزرگ و کوچک در همین رساله می‌خوانیم: «بزرگ و کوچکی در واقع دو ایده‌اند، چه اگر دو ایده نبودند نمی‌توانستند ضد یکدیگر باشند و در موجود جای بگیرند» (افلاطون، رساله پارمنیدس، ص ۱۴۹).

بزرگ و کوچک باید زیرنهاد یا ماده همه چیز باشد؛ هر چند افلاطون آنها را ایده می‌نامد. پس همه چیز در مشارکت با واحد، از بزرگ و کوچک پدید آمده‌اند (همانجا).

گاتری معتقد است که بزرگ و کوچک نزد افلاطون اصل نامحدود است و یک (یا خیر برین) اصل محدود کننده و تعیین بخشنده (گاتری، ج ۱۸، ص ۲۰۹).

افلاطون در فیلبوس به چهارگونه علت برای ایجاد و شدن اشاره می‌کند: ۱. محدود؛ ۲. نامحدود؛ ۳. حاصل آمیزش محدود و نامحدود؛ ۴. علت اختلاط و آمیزش و شدن (فیلبوس، ۲۷ b ۹). از طرفی در تیمائوس دمیوژ با نظر به خیر اعلی و الگوی برین، به ماده تاریک و بی‌نظم، نظم می‌بخشد و تا آنجا که ممکن است آن را به اصل و الگو شبیه می‌سازد.

نظام سه طبقه ایده‌ها، ریاضیات و محسوسات می‌تواند برداشتی از تمثیل خط باشد (افلاطون، جمهوری، کتاب ۶)، اما افلاطون صریحاً ریاضیات را به مرتبه میانی تقلیل نمی‌دهد. او در جاهای مختلف اعداد را از نخستین تجلیات یک نخستین می‌داند (برای نمونه در پارمنیدس). با وجود این، مفسران زیادی جایگاه ریاضیات را چنان ارسطو در میان ایده‌ها و اشیای محسوس می‌دانند.

حال که قرار است صورت واحدی - یک - همه چیز را پدید آورد و همه چیز را از ماده واحدی پدید آورد، آن هم در یک نظام طولی با روابط علی و معلولی، اولین اشکال پیش می‌آید: «اما ما ملاحظه می‌کنیم که از یک تخته چوب (ماده) فقط یک میز ساخته می‌شود» (متافیزیک، آلفای بزرگ، ۲ a ۹۸۸). از ماده واحد تنها یک چیز ساخته

می‌شود، هر چند ممکن است صورت واحد در ماده‌های بسیار اثر کند و چیزهای متکثری پدید آورد، اما از یک تکه چوب فقط یک میز می‌توان ساخت، «هر چند مردی که صورت (το εἶδος) را بر آن می‌افزاید - با آنکه خود یکی است - میزهای بسیار می‌سازد» (همان، ۹۸۸ a ۳).

پس چگونه است که ماده واحدی یک بار علت ایده‌هاست، سپس به یاری ایده‌ها اشیا محسوس را می‌سازد؟! در ثانی چیزهای ریاضی چگونه حاصل حضور یک در همین ماده‌اند؟!

از نظر ارسطو افلاطون برداشت درستی در مورد ماده و صورت ندارد و چگونگی صدور هر طبقه از یک و طبقه بالاتر، با این طرح قابل توضیح نیست.

خاستگاه ایده‌ها

ارسطو در ابتدای متافیزیک دانش حکمت یا فرزانیگی (سوفیا: σοφία) را دانش اصول و مبادی نخستین اشیا معرفی می‌کند و به بررسی آراء فلاسفه پیش از خود در باره این اصول می‌پردازد. در میان فلاسفه‌ای که به ماده و یک اصل دیگر برای ایجاد حرکت، زیبایی و خیر در طبیعت قائلند، فیثاغوریان و افلاطون به اصل صوری و غایی پرداخته‌اند و بیش از همه مورد توجه ارسطو قرار دارند، به خصوص افلاطون که در کانون توجه ارسطو است.

ارسطو می‌نویسد: «به دنبال فلسفه‌هایی که نام برده شد، فلسفه افلاطون می‌آید، که از بسیاری جهات از آن اندیشمندان پیروی می‌کرد، اما همچنین ویژگی‌هایی در برابر فلسفه ایتالیائی‌ان (ملطیان) نشان می‌داد. وی در جوانی، نخست با کراتولوس و عقاید هرakلایتوس آشنا شد، که می‌گفتند همه چیزهای محسوس، همیشه، در حال سیلان‌اند و هیچگونه علمی (یا شناختی) به آنها تعلق نمی‌گیرد، وی در سال‌های بعد نیز، همین نظریات را داشت؛ اما سقراط مشغول مسائل اخلاقی بود و به طبیعت - در کل آن - نمی‌پرداخت، بلکه در جستجوی کلی (توکلنو: το καθολου) در آن زمینه بود و نخستین کسی بود که اندیشه را بر تعاریف متمرکز ساخت. افلاطون از وی پیروی کرد و معتقد شد که تعریف مربوط به چیزهای دیگری غیر از محسوسات است، زیرا یک تعریف کلی و

مشترک از محسوسات، که همواره در دگرگونی اند، به دست نمی‌توان داد. اکنون وی این چیزهای از نوع دیگر را ایده‌ها (ιδεα) نامید و گفت که همه چیزهای محسوس به دنبال آنها و به علت پیوند با آنها نامیده می‌شوند» (همان، ۱۰ b - ۳۰ a ۹۸۷).

تقابل اندیشه افلاطون با اندیشه ایتالیائیان یا فیلسوفان ملطی از آنجاست که به زعم ارسطو ملطیان به ماده نخستین می‌اندیشند که همه چیز از او پدید می‌آید، افلاطون به گونه فیثاغوریان و الثائیان به دنبال اصل وحدت و در برگیرنده همه صور بود. توجه به اصل صوری و همچنین اصل خیر و غایت اندیشه افلاطون را از اندیشه‌های ملطی ممتاز می‌کرد.

قربت فکر افلاطون با فیثاغوریان و هراکلیتوس و البته سقراط بیش از سایر اندیشمندان بود. جالب اینجاست که ارسطو معتقد است افلاطون آنقدر که وارث فکر هراکلیتوس است، وارث اندیشه پارمنیدسی نیست. هر چند یکی از برجسته‌ترین رساله‌های متافیزیکی‌اش با نام پارمنیدس شکل گرفته و گاه و بی‌گاه او را پدر می‌خواند؛ اما اندیشه‌ای را از هراکلیتوس گرفته که نظام فکری‌اش را تحت الشعاع قرار می‌دهد؛ اندیشه‌ای که منجر به یک پیش فرض اساساً غلط نزد افلاطون و البته سوفسطائیان می‌شود!

کراتولوس، یکی از پیروان هراکلیتوس، که افلاطون محاوره‌ای به نام او نگاشته، اولین اندیشمندی است که به فکر افلاطون جوان شکل داده و این پیش فرض را چونان اصلی بدیهی به او تحمیل کرده است: «همه چیز در گذر است». در طبیعت نمی‌توان به هیچ نقطه ثابت و قابل اعتمادی تکیه کرد، نمی‌توان چیزی را در مشت گرفت، نمی‌توان در یک رودخانه دو بار پا گذاشت ... این طبیعت بی‌ثبات را چگونه می‌توان نامید، طبقه‌بندی کرد و شناخت؟ نام‌های کلی از کجا می‌آیند؟ (این یکی از پرسش‌هایی است که رساله کراتولوس افلاطون در پی پاسخ آنهاست).

آموزه هراکلیتوسی «همه چیز در گذر است»، سوفسطائیان را بر آن داشت که بگویند دانش حقیقی وجود ندارد. حقیقتی نیست چون ثباتی نیست؛ نمی‌توان شناخت حقیقی داشت چون شناخت مستلزم ثبات است؛ نمی‌توان از حقیقت سخن گفت چون چیز ثابتی وجود ندارد که بتوان آن را نامید.

سقراط در مقابل این نتیجه‌گیری‌های سوفسطائیان، به مفاهیم کلی قائل شد و «اندیشه را بر تعاریف متمرکز ساخت». سقراط در باره نحوه وجود کلیات چیزی نمی‌گوید یا یک نظام متافیزیکی برای وجود آنها نمی‌سازد، اما وجود کلیات را به ویژه در اخلاق ضروری می‌داند.

این تفکر سقراطی نزد افلاطون مقبول افتاد، اما این کلیات در کجا وجود دارند؟ جهان محسوس پیرامون ما که همواره در دگرگونی است و منزل گاه امور جزئی و زودگذر است. پس «تعریف مربوط به چیزهای دیگری غیر از محسوسات است». به نظر می‌رسد دین و اساطیر یونان باستان مشکل وجود جهانی به غیر از جهان محسوس را برای افلاطون آسان کرده باشند. شهر خدایان جایگاه مناسبی برای هستنده‌های غیر محسوس و جاوید و منحصر به فردی است که هر چند همنام با اشیای محسوس و فانی و متکثرند، اما به لحاظ وجودی مقدم بر آنها می‌باشند.

بدین ترتیب ایده‌های افلاطونی پدید آمدند و این ایده‌ها نه فقط مسئولیت شناخت و نام گذاری اشیای این جهانی را به عهده داشتند، بلکه علت هستی و چیستی و وجود حقیقی این اشیای نیز شدند.

ارسطو معتقد است ایده پدید آمد تا مسئله عینیت کلیات را حل کند، اما خود تبدیل به آموزه‌ای دست و پاگیر و باطل شد. مسئله عینیت کلیات را باید به گونه‌ای دیگر و بدون افزودن موجوداتی جدید به موجودات این جهان، حل و فصل نمود.

کتاب‌شناسی ایرادها

از میان آثار متعدد ارسطو دو رساله وجود دارد که ارسطو در آنها به طور مستقیم به نقد ایده‌های افلاطون پرداخته است.

۱. در باره ایده‌ها: در این رساله ارسطو به نقد و بررسی استدلال‌هایی پرداخته که به زعم او افلاطونیان در اثبات وجود ایده‌ها ارائه کرده‌اند. ایده‌ها به عنوان اشیای غیر جسمانی، جاوید و ثابت، در کنار و جدای اشیای محسوس و به نوعی در ارتباط با آنها، از چهار طریق اثبات می‌شوند. ارسطو این چهار استدلال را در این رساله مطرح و رد می‌کند و در نهایت به این نتیجه می‌رسد که استدلال در وجود ایده‌ها یا به لحاظ منطقی نتیجه

قابل قبولی ندارد یا ایده را برای چیزهایی اثبات می‌کند که خود افلاطونیان برای آنها قائل به ایده نیستند (این رساله ترجمه فارسی ندارد و در مجموعه‌های انگلیسی آثار ارسطو نیز یافت نمی‌شود. پروفیسور گیل فاین (Gaile Fine) در کتابش «On Ideas; Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms» متن یونانی این رساله را به همراه ترجمه انگلیسی آورده و کل کتاب شرح این رساله است.

۲. متافیزیک، آلفای بزرگ، فصل ۶ و ۹: ارسطو قبل از شروع پژوهش خود در باره موجود بما هو موجود و اعراض ذاتی آن، همچنین کیفیت و چرایی وجود آن، با معرفی حکمت به‌عنوان دانشی که به علل هستی اشیا می‌پردازد، پژوهشی را در آراء فیلسوفانی که به نحوی از انحاء در باره علل هستی اشیا تحقیق کرده‌اند، آغاز می‌کند. از نظر ارسطو ادامه چنین تحقیقاتی در جستجوی علل، به ایده‌ها می‌رسد. افلاطون با معرفی نظریه ایده‌ها و معرفی آنها به‌عنوان علت هستی اشیا به نوعی می‌خواهد علت صوری و غایی اشیا را در نمونه‌هایی ازلی و همنام با چیزهای محسوس معرفی کند. ارسطو با ذکر تقریرهایی که افلاطونیان در تبیین رابطه علی و معلولی میان ایده‌ها و اشیا محسوس آورده‌اند، نشان می‌دهد که ایده به هیچ روی نمی‌تواند جدا و در کنار اشیا وجود داشته باشد و در عین حال علت هستی آنها باشد. به‌طور کلی ارسطو معتقد است ضرورتی ندارد که ما در جستجوی علل، به وجود چیزهایی مفارق و همنام اشیا قائل شویم.

۳. متافیزیک، کتاب‌های مو و نو: دو کتاب پایانی متافیزیک، بازگشت دوباره‌ای است به انتقاد از اندیشه‌های فیثاغوری و افلاطونی. این دو کتاب بیشتر به نقد دیدگاه‌های ریاضی افلاطون اختصاص دارند و ایده را به عنوان عدد و مبدأ چیزهای ریاضی، بررسی می‌کنند. اما با وجود این ایرادهای مهمی در مورد رابطه ایده با شیء محسوس دارد که ما در ادامه ذکر خواهیم کرد (رساله متافیزیک (مابعدالطبیعه)، توسط دکتر شرف‌الدین خراسانی از متن یونانی ترجمه شده و در آن به اصل یونانی واژه‌های کلیدی نیز اشاره شده و از این حیث منبع بسیار ارزنده‌ای است. با وجود این نگارنده ترجمه انگلیسی دیوید راس و نیز متن دو زبانه یونانی-انگلیسی تریدنیک (Tredennick) را در کنار ترجمه فارسی، از نظر دور نداشته است).

محوریت ایرادها

پس به‌طور کلی ایده‌های افلاطونی در دو محور مورد نقد قرار گرفته‌اند: اول از لحاظ استدلال در وجود آنها و دوم از آن حیث که ایده‌ها علت هستی اشیا محسوس هستند.

محور اول - رد استدلال‌ها در وجود ایده‌ها

ارسطو در «در بارهٔ ایده‌ها» به چهار استدلال عمده می‌پردازد:

۱. استدلال از علوم

این استدلال نشان می‌دهد که هر آنچه ما از آن علمی داریم (موضوع علم)، دارای ایده است.

ارسطو استدلال را این‌گونه تقریر می‌کند: هر علم کار خود را با ارجاع به خود چیزها انجام می‌دهد و نه با ارجاع به یک امر جزئی. «خود چیزها» امری است مفارق از امور جزئی که جاودانه است و الگو یا نمونه‌ای برای چیزهای جزئی و محسوس قلمداد می‌شود. بنابراین موضوع علم یعنی آنچه ما از آن علم داریم (معلوم) چیزی است مفارق و جاویدان که الگوی چیزهای مورد مطالعه در علم است. این چیز مفارق و جاوید همان ایده است.

پس اگر ما علمی نسبت به معلومی داریم، معلوم علم ما ایده است و بدین ترتیب ایده وجود دارد (Fine, p.13).

در این استدلال وجود دایره به وجود علم وابسته است، یعنی اگر معلوم واقعی در کار باشد، آن معلوم ضرورتاً ایده است، نه امر جزئی و محسوس.

ایرادهای

۱. موضوع علم پزشکی سلامتی است و نه این سلامتی یا آن سلامتی خاص؛ بلکه سلامتی بشرط لا است. موضوع علم هندسه هم مثلاً مربع است و نه این مربع یا آن مربع خاص؛ بلکه مربع بشرط لا است. سلامتی بشرط لا و مربع بشرط لا بنا به استدلال، خود مربع و خود سلامتی‌اند. پس باید ایده باشند. حال آنکه در تفکر افلاطونی ایده سلامتی یا ایده مربع و ایده بسیاری از موضوعات علوم دیگر وجود ندارد.

۲. این استدلال گاهی باعث شده که افلاطونیان به ایده چیزهایی باور پیدا کنند که ایده داشتن آنها منفی است. مثلاً در مورد موضوع صنایع و پیشه‌ها، این علوم به کار ساختن و تولید چیزهای لازم برای کار و زندگی است، در باره چیزهایی به ظاهر جدا از محسوسات‌اند. مثلاً ممکن است بگوییم موضوع دانش نجاری، تخت لابشرط است، نه این تخت یا آن تخت خاص و بنا به استدلال نتیجه بگیریم که ایده تخت وجود دارد. کما اینکه افلاطونیان به چنین نتایج عجیبی باور دارند. اما لزومی ندارد، موضوع صنعت را مانند موضوعات علوم نظری دارای ایده بدانیم. چه اگر این کار را بکنیم آنگاه ایده‌هایی از تیشه، اره، میخ و ... نیز موجود خواهند بود. صورت تخت که در ذهن نجار حضور دارد، دارای اندازه، رنگ و تزئینات مشخصی نیست، یعنی تزئینات جزئی ندارد، اما یک ایده هم نمی‌تواند باشد.

۳. این استدلال از اثبات وجود ایده‌ها قاصر است و تنها می‌تواند نشان دهد که چیزهایی جدا از محسوسات وجود دارند، اما لزوماً این چیزها ایده نیستند (*ibid*, p.14). از نظر ارسطو موضوع علم نظری کلیات‌اند و این استدلال نشان می‌دهد که کلیات وجود دارند، بدون آنکه نحوه وجود آنها را به درستی توضیح دهد.

۲. استدلال یکی ورای همه (واحد در برابر کثیر)

این استدلال نشان می‌دهد که محمول کلی که بر امور جزئی قابل حمل است، یک ایده است. ارسطو استدلال را این گونه تقریر می‌کند:

اگر هر انسانی یک انسان است و اگر هر حیوانی یک حیوان و اگر در هر مورد اینطور نیست که چیزی بر خودش حمل شود، بلکه چیزی هست که بر همه آن افراد حمل می‌شود و آن چیز خود آن چیزها نیست، پس موجودی است در کنار و جدای از موجودات جزئی که جاویدان و مفارق است، چرا که به همان شیوه در هر مورد بر افراد متعددی حمل می‌شود و آن واحد اضافه بر کثرات، مفارق و جاویدان، یک ایده است. بنابراین ایده‌ها وجود دارند (*ibid*, p.15).

مفهوم کلی‌ای که بر افراد جزئی قابل حمل است، چون بر افراد متعدد و در زمان‌های مختلف حمل می‌شود، یکی است و جاودانه است. این یکی جاودانه، که در ورای کثرات وجود دارد ایده است. پس ایده وجود دارد.

مسئله وحدت و کلی در این استدلال به هم می‌پیوندند و رویکرد افلاطونی به کلی به‌عنوان یکی ورای همه مورد پرسش جدی ارسطو قرار می‌گیرد. این استدلال بر پیش فرض غلطی استوار است و آن یکی پنداشتن مفهوم و مصداق واحد و کلی است، به‌طوری که کلی‌ترین کلیات نزد افلاطون یک است. وحدت ایده کلی در مقابل کثرت موجوداتی که ایده به آنها تعلق می‌گیرد، از نظر ارسطو به اشتباهی برمی‌گردد که در فهم کلیات پدید آمده است. امر کلی به‌عنوان یک مفهوم واحد در برابر امور متکثری که به آنها تعلق می‌گیرد، به‌عنوان یک هستنده واحد و مفارق در ورای امور جزئی لحاظ شده است. حال آنکه نزد ارسطو از طرفی وحدت حقیقی، وحدت فردی بوده و از سوی دیگر جنس یا نوع طبیعی، کلی‌ای است که بنحو انضمامی در امور جزئی حضور دارد و مفهوم آن حاصل انتزاع ذهن است.

ایرادها

۱. این استدلال نشان می‌دهد که ایده‌هایی برای امور عمومی و اموری که وجود ندارند، موجود است. زیرا هم خود یک چیز هم عدم آن بر چیزهای متکثر حمل می‌شوند، که این شامل چیزهایی هم می‌شود که وجود ندارند.

مثلاً «نه - انسان» بر اسب و سنگ و میز و هر غیر انسانی حمل می‌شود و بنا به استدلال یک «واحد در مقابل کثیر» است و به این ترتیب هر «نه - چیز» ی بر چیزهای متکثری قابل حمل است.

اولاً: «نه - چیز» نبود چیز است و نمی‌تواند ایده داشته باشد.

ثانیاً: اگر هم ایده‌ای داشته باشد، این ایده به چیزهایی تعلق می‌گیرد که هیچ جنس مشترکی میان آنها نیست و بنابراین نمی‌توانند تحت یک مفهوم کلی در آیند تا این مفهوم کلی معادل یک ایده باشد. البته از نظر خود ارسطو وقتی «نه - انسان» بر یک

مجموعه مثل «اسب، سگ، میز و ...» حمل می‌شود، در واقع انسان بودن از مجموعه سلب می‌شود و در سلب هم نیازی به یک جنس مشترک نیست.

ثالثاً: در این استدلال بی‌نهایت چیز ممکن است تحت یک ایده قرار گیرند، چرا که چه به نحو سلبی و چه به نحو ایجابی، محمول‌هایی وجود دارند که می‌توانند بر بی‌نهایت چیز حمل شوند و بنا به استدلال باید ایده‌ای مشترک و همانام برای همه آنها وجود داشته باشد؛ ایده واحدی برای چیزهای نامحدود و نامتعین.

رابعاً: در این استدلال چیزهایی که به لحاظ نوع و جنس در یک سطح نیستند را هم تحت یک ایده در آورده‌ایم. مثلاً «نه - سنگ» انسان و حیوان را تحت یک ایده قرار می‌دهد، در حالی که حیوان جنس انسان است.

۲. این استدلال به این نتیجه نمی‌رسد که ایده وجود دارد، بلکه بیشتر ثابت می‌کند که محمول چیزی غیر از امر جزئی است که بر آن حمل می‌شود (ibid, p.16). این محمول در یک حمل صحیح ایجابی، می‌تواند یک کلی (جنس یا نوع) باشد.

۳. استدلال موضوع فکر

این استدلال نشان می‌دهد که آنچه ما به آن می‌اندیشیم در واقع ایده است، یا به بیان بهتر موضوع تفکر ما را ایده‌های کلی تشکیل می‌دهند، نه اشیای جزئی یا صور جزئی آنها.

ارسطو استدلال را این‌گونه تقریر می‌کند: وقتی ما به انسان، حیوان، اسب یا چیزهای دیگر می‌اندیشیم، اولاً به چیزی می‌اندیشیم که وجود دارد و ثانیاً آن چیز یکی از امور محسوس یا جزئی نیست. پس چیزی هست که ما به آن فکر می‌کنیم و آن چیز در کنار و جدای از امور جزئی و محسوس وجود دارد و با نابود شدن امور جزئی نابود نمی‌شود. این چیز، ایده است. پس ایده‌ها وجود دارند (ibid).

ایرادها

۱. بنا به این فرض که موضوع تفکر ایده است، پس هر آنچه ما به آن می‌اندیشیم باید دارای ایده باشد، اما ما فقط به امور کلی مثل انسان و حیوان نمی‌اندیشیم، بلکه به امور جزئی و فناپذیر نیز فکر می‌کنیم، مثلاً به سقراط یا افلاطون و بنا به استدلال باید ایده سقراط و افلاطون هم وجود داشته باشد. ممکن است کسی بگوید ما امور جزئی را

احساس می‌کنیم و اشیای جزئی تا هنگامی که ما با آنها ارتباط مستقیم داریم به ادراک حسی ما می‌آیند و پس از قطع ارتباط آگاهی ما به آنها کلی خواهد بود. اما اگر پس از سالها به سقراط بیاندیشیم، موضوع فکر ما سقراط خواهد بود نه انسان کلی و فکر کردن ما سقراط را کلی یا ایده نمی‌کند!

۲. ما به چیزهایی هم که اصلاً وجود ندارند فکر می‌کنیم؛ مثلاً قنطورس و شمیرا (که هر دو حیوانات افسانه‌ای‌اند) و بنا به استدلال این موجودات نیز باید ایده داشته باشند. هیچ دلیلی در استدلال وجود ندارد که این موجودات افسانه‌ای را مستثنی کند.

۳. این استدلال اثبات نمی‌کند که ایده وجود دارد، بلکه فقط ثابت می‌کند که چیزی جدا و در کنار امور جزئی وجود دارد که موضوع تفکر است. این چیز لزوماً ایده نیست، بلکه می‌تواند مفهوم کلی باشد که در ذهن وجود دارد (*ibid*).

۴. استدلال از نسبت‌ها

این استدلال نشان می‌دهد که امور متشابه، تشابهشان را از مشارکت در یک ایده می‌آورند، پس ایده وجود دارد.

ارسطو استدلال را این‌گونه تقریر می‌کند: حمل چیزی بر یک مجموعه از چیزها به سه طریق ممکن است: ۱. یا چون چیزهای آن مجموعه به‌طور کامل همان چیزهایی هستند که محمول نشان می‌دهد، مثلاً سقراط و افلاطون هر دو به همان معنا انسان‌اند؛ ۲. یا چون آنها مشابه چیزهای حقیقی‌اند، مثلاً وقتی انسان را بر تصویر انسان حمل می‌کنیم و می‌گوییم این یک انسان است، در اصل شباهت تصویر را به تصویر انسان نشان می‌دهیم و گرنه تصویر نمی‌تواند به همان معنا انسان باشد که سقراط انسان است؛ ۳. یا چون یکی از آنها ایده است و بقیه امور متشابه، مثل حمل مربع بر چیزهای مربع شکل. چیزهای مربع شکل به همان معنا مربع خوانده نمی‌شوند که سقراط و افلاطون انسان نامیده می‌شوند. چون انسان بودن به‌طور کامل و به همان معنا بر سقراط و افلاطون حمل می‌شود، اما مربع بودن یک قطعه زمین و سطح یک میز تنها به علت شباهت نسبت‌های اضلاع آنهاست. مربع هرگز به‌طور کامل و به همان دقت بر زمین و سطح یک میز یافت نمی‌شود.

از نظر افلاطونیان نه تنها شباهت اشیا محسوس به علت مشارکت در ایده است، بلکه هستی آنها نیز از طریق همین مشارکت تأمین می‌شود (ibid, p.17).

ایرادها

۱. این استدلال اثبات می‌کند نمونه کاملی از یک مجموعه از چیزها وجود دارد. مثلاً نمونه کاملی از چیزهای مربع شکل وجود دارد. اما نمونه کامل یک مجموعه ضرورتاً ایده نیست.

۲. ایده نمی‌تواند یک نسبت (تشابه) بین چیزها باشد، دقیقاً به همین دلیل که این نسبت یا تشابه بین چیزهاست. مربع بودن تنها یک شباهت بین چیزهاست و نمی‌تواند یک ایده باشد، چرا که ایده به عنوان یک/وسیا (جوهر) نمی‌تواند مبدأ نسبت یا شباهت که امور عرضی‌اند باشد.

۳. نسبت بین اشیا را می‌توان به نسبت بین همان اشیا و ایده هم تسری داد. یعنی شباهتی که میان اشیاست و از طریق آن به وجود ایده رسیدیم، بین آن ایده و اشیا متعلق او وجود دارد و از اینجا به یک ایده جدید می‌رسیم و با همین استدلال به ایده‌های بعدی. به این ترتیب بی‌نهایت ایده برای یک مجموعه متشابه می‌توان تصور کرد.

۴. اگر مربع یک ایده است، باید جنس یا کلی مربع وجود داشته باشد، اما در طبیعت برای اعراض و نسبت‌ها جنسی وجود ندارد. بنابراین این استدلال برای چیزهایی که جنس نیستند، جنس قائل می‌شود، پس این استدلال برای اموری که کلی نیستند، کلی ثابت می‌کند (ibid, p.18).

به‌طور کلی اشکال کار در اینجا است که افلاطون نسبت‌ها را به خودی خود موجود می‌داند و بر این باور است که چیزهایی وجود دارند که نسبت‌اند و وجود فی‌نفسه دارند. افلاطون طبیعت نسبت‌ها را تساوی یا مشابه بودن می‌داند، حال آنکه دو امر مساوی یا مشابه برای آنکه بتوانند ایده داشته باشند یا باید دارای تعریف ثابتی باشند یا صفت ثابتی در آنها مشابه باشد که خود آن صفت دارای ایده باشد.

اولی به یک مفهوم کلی برمی‌گردد که ضرورتاً ایده نیست و دومی به صفت مشترکی که نه یک جنس یا نوع کلی است و نه می‌تواند یک ایده باشد. صفات اشیا جواهر کلی یا مفارق نیستند (Barford, p.198-218).

ایراد انسان سوم

ارسطو در آخر به استدلال «یکی ورای همه» برمی‌گردد و ایراد معروف «انسان سوم» را بازگو می‌کند. افلاطون خود در رسالهٔ پارمنیدس ایراد را از زبان پارمنیدس الثایی به برداشت ناقص سقراط جوان از ایده‌ها وارد می‌کند. او پس از آنکه نشان داد سقراط در تقریر نحوهٔ بهره‌وری از ایده قاصر است می‌گوید: «گمان می‌کنم علت اینکه تو هر ایده را واحد می‌دانی این است که وقتی عدهٔ کثیری از چیزها به نظرت بزرگ می‌آیند، چون همهٔ آنها را یک جا و با هم می‌نگری چنین می‌نماید که همه دارای صورتی واحدند و از آن رو بدین عقیده می‌رسی که «بزرگ» واحدی است ... ولی هنگامی که «خود بزرگ» و چیزهای بزرگ را در نظر می‌آوری چه می‌اندیشی؟ وقتی که هر دوی آنها را با دیدهٔ عقل می‌نگری، آیا به نظرت چنین نمی‌آید که یک «بزرگ» سوم هم وجود دارد که آن دو به علت بهره داشتن از آن، بزرگ هستند؟ ... پس بدینسان بر بالای سر «خود بزرگ» و چیزهای بزرگ که به علت بهره داشتن از «خود بزرگ» بزرگ هستند، ایدهٔ دیگری از بزرگ پدیدار می‌شود و بر بالای سر آن باز ایدهٔ دیگری ظاهر می‌گردد و از آن رو دیگر نمی‌توانی بگویی که هر ایده فقط یکی است، بلکه عدهٔ ایده‌ها بی‌شمار می‌شود» (افلاطون، پارمنیدس، ص ۱۳۲).

بنابراین ایده صرفاً صورت واحد مشترک بین چند چیز نیست، چون اگر اینگونه بود خود ایده نیز در صورت با افراد جزئی یکی می‌نمود و می‌بایست به دنبال صورت مشترک سومی می‌بودیم که ورای خود ایده وجود داشت. پس برای یک صورت ایده‌های بیشماری وجود می‌داشت.

تقریر ارسطو

اگر معمول چیزی جدا و در کنار چیزهایی است که بر آنها حمل می‌شود، انسان سومی وجود خواهد داشت که هم بر ایدهٔ انسان و هم بر افراد انسان حمل می‌شود و در کنار و جدای از آنهاست. این انسان سوم ایدهٔ دیگری غیر از ایدهٔ انسان است. به همین ترتیب انسان چهارمی که در کنار انسان سوم، ایدهٔ انسان و افراد انسان وجود دارد و انسان پنجم و ششم و ... تا بی‌نهایت. از آنجا که تسلسل محال است و این سلسله تا بی‌نهایت ادامه

خواهد یافت، نظریه ایده‌های افلاطون با ایرادی جدی مواجه است (Fine, p.19). ایده انسان، در انسان بودن شبیه به افراد جزئی است و اگر شباهت شرط ایده داشتن باشد، او نیز در کنار انسان‌های جزئی قرار می‌گیرد؛ چه مجرد باشد و چه مفارق یا جاویدان. ارسطو معتقد است افلاطون با وجود اشاره به این ایراد در رساله پارمنیدس، همچنان نتوانسته پاسخ قابل قبولی به آن بدهد.

جمع بندی: ارسطو معتقد است همه استدلال‌هایی که می‌توان در آثار و آراء افلاطونیان در وجود ایده‌ها یافت، یک چیز را ثابت می‌کنند: اینکه وضع کلیات از وضع و نحوه وجود امور جزئی و انضمامی متفاوت است، اما در مورد ایده‌ها به‌عنوان موجودات مفارق، جاوید و ثابت، به‌طور مشخص چیزی را ثابت نمی‌کنند.

۱. استدلال از علوم نشان می‌دهد که معلوم هر علم یک کلی است که با متعلقات

جزئی خود متفاوت است.

۲. استدلال یکی ورای همه نشان می‌دهد که محمول امور جزئی یک کلی است که با

افراد جزئی فرق دارد.

۳. استدلال موضوع تفکر نشان می‌دهد که موضوع تفکر ما امری کلی است که با

هستنده‌های جزئی بیرون از ذهن متفاوت است.

۴. استدلال بر مبنای نسبت‌ها نشان می‌دهد که امور متشابه، تشابه خود را از یک امر

کلی می‌گیرند (هر چند ارسطو خود همیشه با این فرض موافق نیست).

۵. استدلال انسان سوم نیز به زعم ارسطو حاصل بدفهمی وضع و نحوه وجود کلیات

است.

بنابراین در تمام این استدلال‌ها تنها امر اثبات شده، جدایی کلی از جزئی است، در

عین حال عامل اصلی اشتباه در این استدلال‌ها درست تبیین نشدن مسئله کلیات است.

بنابراین خود ارسطو باید در مورد کلیات راه حل متفاوتی داشته باشد (که در این مقاله

مجاللی به پرداختن به آن نیست).

وضع استدلال‌ها در آثار افلاطون

افلاطون یقین دارد که ایده‌ها وجود دارند و در جای جای نوشته‌هایش تنها به وضعیت وجود آنها و نسبتشان با اشیای محسوس اشاره می‌کند. او از زوایای مختلف ایده‌ها را مطالعه می‌کند و هر بار فراخور موضوع گفتگو، ویژگی‌های خاص آنها را بر می‌شمارد و به ایده‌های مشخص مثل زیبایی، عدالت، شجاعت، انسان و ... می‌پردازد. مثلاً در جمهوری، کتاب ۱۰ (a ۵-۵۲۳) عبارتی دارد که به زعم ارسطو شاید استدلال «یکی ورای همه» باشد: «ما همواره در مورد چیزهای کثیر که نامی واحد دارند به ایده‌های واحد قائلیم».

یا در جمهوری، کتاب ۷ (a ۵-۵۲۳) توضیحی مشابه استدلال موضوع تفکر وجود دارد؛ در اینجا افلاطون می‌پرسد: «آیا حقیقت چنین است که من می‌اندیشم یا نه؟» او جستجویی را آغاز می‌کند که سرانجام به این نتیجه می‌رسد که از میان چیزهایی که ادراک می‌کنیم بعضی ما را به هستی حقیقی (ایده) راهنمایی می‌کنند و بعضی چنین نیستند. آن چیزهایی که به هستی حقیقی راهنمایی می‌کنند، آنهایی‌اند که ادراکشان «با ضد خود توأمند» و اینها نیروی فکر را بیدار می‌کنند؛ بزرگی و کوچکی، کیفیاتی چون نازکی و نرمی و البته واحد که همواره در کنار کثیر درک می‌شود. این موضوعات ذهن را بیدار می‌کنند و به سوی هستی حقیقی (ایده) هدایت می‌کنند. به طوری که از خود می‌پرسیم مثلاً «مفهوم واحد آنچنان که هست، چیست؟»

در آثار افلاطون به وفور به این گونه اظهارات برمی‌خوریم که مخاطب را از بررسی در باره امور جزئی و محسوس به سمت ایده که ماهیت اصلی و حقیقی آنهاست می‌برد و از ایده به امور جزئی برمی‌گرداند. اگر بخواهیم هر بار و هر طور رفت و برگشت از این دست را یک استدلال در وجود ایده‌ها بدانیم، باید کلیه آثار افلاطون را تلاشی خستگی‌ناپذیر در اثبات هستی ایده‌ها قلمداد کنیم؛ چیزی که خود افلاطون به هیچ وجه در نظر ندارد. اساساً استدلال منطقی به شیوه‌ای که ارسطو در اینجا در نظر دارد، در هیچ یک از آثار افلاطون وجود ندارد و شیوه خاص استدلال کردن‌های او دیالکتیکی یا جدلی است. بنابراین نمی‌توان منظور ارسطو را این گونه برداشت کرد که افلاطون صراحتاً چنین استدلال‌هایی را در وجود ایده‌ها اقامه کرده است. ارسطو می‌پرسد چرا باید

به وجود ایده‌ها باور داشت و پاسخ می‌دهد اگر افلاطون قرار بود به این پرسش پاسخی بدهد، آن پاسخ حتماً یکی از این استدلال‌هاست. فراموش نکنیم که رساله در باره ایده‌های ارسطو در آکادمی و زمان دانشجویی ارسطو نوشته شده و به احتمال زیاد افلاطون آن را دیده است. بر اساس تاریخ نگارش آثار افلاطون این رساله باید قبل از تیمائوس و به احتمال قوی بعد از پارمنیدس نوشته شده باشد (برای مشاهده تاریخ نگارش آثار افلاطون، رک. گاتری؛ و برای مشاهده تاریخ نگارش «در باره ایده‌ها» رک. (Fine, preface).

۲. محور دوم - ایده به مثابه علت

«اما کسانی که مثل (ایده‌ها، τὰς ἰδέας) را به عنوان علت‌ها معین می‌کنند، در نخستین جستجویشان برای یافتن علت‌های موجودات جهان محسوس، موجودات دیگری را - به همان تعداد - به میان می‌آورند؛ چنان که گویی کسی که می‌خواهد اشیایی را برشمارد، تصور کند که چون آنها معدودند نمی‌تواند این کار را انجام دهد و بکوشد که پس از افزودن بر تعدادشان آنها را برشمارد. زیرا (ایده‌ها) درست مساوی - یا نه کمتر از - چیزهایی‌اند که این اندیشمندان در جستجوی علت‌های آنها به مثل راه یافتند. زیرا (در هر مورد) یک چیز همانام (هومونوموس تی/استی: ὁμωνυμιον τι εστι) و جدا از جوهرها (تس/اوسیاس: τὰς οὐσίας)، وجود دارد؛ و همچنین در مورد همه چیزهای دیگر (non - substantial things)، یکی بر فراز بسیاری یافت می‌شود: چه در جهان ما و چه در جهان موجودات جاویدان» (ارسطو، متافیزیک، آلفای بزرگ، a1، ۹۹۰).

ارسطو با این عبارات به زیرکی موضع خود را در مقابل ایده‌ها مشخص می‌کند و نشان می‌دهد که به نظر او اعتقاد به ایده‌ها نه تنها مشکلی را حل نمی‌کند، بلکه مشکلاتی را هم در مسیر پژوهش می‌افزاید. اعتقاد به وجود ایده‌ها غیر ضروری‌ترین و دردسر سازترین اعتقادی است که تاکنون بشر داشته!

اما پرسش اصلی و مهم‌ترین پرسش آن‌است که ایده‌ها در هستی محسوسات چه سهمی دارند؟ چه محسوسات جاویدان - یعنی افلاک و عناصر اربعه - و چه آنهایی که در معرض کون و فسادند.

ایده‌ها اولاً نمی‌توانند علت حرکت و دگرگونی چیزها باشند، ثانیاً نمی‌توانند برای شناخت این چیزها مفید باشند، چون ما چستی یا اوسیای چیزها را می‌شناسیم و «آنها حتی جوهر اینها نیستند، و گرنه در اینها می‌بودند» و ثالثاً نمی‌تواند برای وجود آنها مفید باشند، «چون در چیزهایی که در آنها شرکت دارند، حضور ندارند. اگر چنین بودند می‌توانستند به علت‌ها در نظر آیند» (همان، ۱۱۱ a ۹۹۱). پس ایده به اشیای محسوس چه چیزی می‌دهد و ارتباط آن با چیزهای این جهانی چیست؟

۱. مفارقت (خوریسموس: χωρισμος)

اما مفارقت ایده از اشیای محسوس باعث می‌شود که هرگونه ارتباط وجودی آن با این جهانی ها قطع شود. مفارقت ایده با محسوسات اصلی‌ترین محل ایراد ارسطوست. در اینجا ارسطو پژوهشی را آغاز می‌کند مبتنی بر اینکه ایده را چطور تصور کنیم که بتواند به نحوی از انحاء علت چیزهای محسوس لحاظ شود، یا لاقلاً ربط وجودی با این چیزها برقرار کند. اولین و جدی‌ترین مانع بر سر راه این پژوهش مفارقت ایده با محسوسات است. این مفارقت سبب می‌شود همه راه‌ها برای ایجاد ارتباط وجودی ایده و محسوس منتفی گردد.

البته افلاطونیانی بوده‌اند که سعی کردند به نوعی این مفارقت را توجیه کنند. یودوکسوس یکی از آنهاست که معتقد است ایده ذاتی و درونباشنده جزئیات است. یودوکسوس اهل کیندوس و شاگرد ریاضیدان افلاطون، سعی می‌کند به نوعی ایده را به درون اشیای جزئی بکشانند و با این کار مشکل مفارقت را حل کند. ارسطو در جواب رأی او را با رأی /میدوکلس مقایسه می‌کند. امیدوکل معتقد است چیزها در آغاز در یک وضع آمیختگی اولیه به سر می‌بردند و مهر آنها را به هم می‌پیوست، کین از اطراف جهان به درون نفوذ کرد و آنها را از هم گسیخت و چیزها پدید آمدند و در این جریان عقل نقشی کمرنگ اما اساسی ایفا می‌کرد (رک. خراسانی، ص ۳۹۹).

ارسطو معتقد است اینکه بگوییم ایده ذاتی و درون باشنده اشیاست با اینکه بگوییم در آمیختگی با آنهاست، یکسان است. ایده، اگر ایده است و اگر یک اوسیا و هستنده مستقل است، نمی‌تواند با چیزها آمیخته باشد. جمع دو اوسیا در یک چیز متناقض است،

مگر آنکه مثل امیدوکل به یک آمیختگی اولیه که از نظر ارسطو شبیه هیولا، بی صورت و بی تعین است، قائل شویم، که در این صورت نه ایده‌ای هست و نه شیء جزئی‌ای که بخواهیم یکی را علت دیگری بنامیم. پس رأی یودوکسوس به همان آسانی که رأی امیدوکل، قابل انکار است و ایراد مفارقت همچنان به قوت خود باقی است.

۲. از چیزی پدید آمدن

«در واقع چیزهای دیگر به هیچ معنای معمولی نمی‌توانند از ایده‌ها مشتق شوند» (همان، ۲۰ a ۹۹۱). اینکه چیزی از چیزی پدید آید از نظر ارسطو به دو معنا ممکن است: «یا به این معنا که از کودک، چون دگرگون شود، مرد پدید می‌آید، یا به این معنا که هوا از آب می‌آید. اگر بگوییم که از کودک یک مرد پدید می‌آید، مقصود این است که از شونده یک شده، یا از یک ناکامل یک کامل پدید می‌آید». به این معنا چیزها نمی‌توانند از ایده پدید آیند، چون فرض بر آن است که ایده نه یک شونده و نه ناکامل است، بلکه او کامل‌تر از همه جزئیات تحت خود و نیز هستی حقیقی و ثابت است. «از سوی دیگر، آنچه از چیزی دیگر پدید می‌آید، چنان که بگوییم آب از هوا، به معنای این است که این یکی (یعنی هوا) تباه می‌شود و از میان می‌رود» (ارسطو، *آلفای کوچک*، فصل دوم، ۹۹۴ a). به این معنای اخیر نیز چیزها از ایده پدید نمی‌آیند، چون ایده تباه نمی‌گردد.

ارسطو در فصل ۲۴ کتاب *دلتا* «از چیزی پدید آمدن» را به شش معنا لحاظ می‌کند، که ایده به هیچ یک از این معانی نمی‌تواند خاستگاه چیزهای این جهانی باشد: «خاستگاه یا از چیزی بودن (تولک/ینای: τὸ ἐκ εἶναι) ۱. به یک گونه، به چیزی گفته می‌شود که چیزی از آن چونان ماده پدید می‌آید...؛ ۲. به گونه دیگر آنچه که از آن چونان نخستین مبدأ به حرکت آورنده، چیزی پدید می‌آید...؛ ۳. همچنین به گونه دیگر آنچه که از بر هم نهاده (ترکیب) ماده و صورت پدید می‌آید؛ چنانکه اجزا از کل...، زیرا صورت (مورفه: μορφή) هدف یا غایت است و کامل آن است که به هدف رسیده باشد؛ ۴. نیز به معنای دیگری، چنانکه صورت از اجزای آن پدید می‌آید...؛ ۵. اما برخی نیز چنین نامیده می‌شوند هنگامی که یکی از این گونه‌ها به یک جزء از اینها تعلق یابد،

مانند اینکه فرزند از پدر و مادر است و گیاه از زمین است...؛ ۶. باز هم به گونه دیگر آن است که از لحاظ زمان در پی می آید چنانکه شب از روز» (دلتا، b6 – ۱۰۲۳a25).

ارسطو نمی پذیرد که: ۱. ایده ماده باشد؛ ۲. ایده فاعل یا مبدأ حرکت باشد؛ ۳. ایده یک کلی باشد و چیزها افرادش یا یک کل تام باشد و چیزها اجزایش؛ ۴. ایده یک فرد جزئی از یک مفهوم کلی مثل انسان باشد؛ مثلاً کامل ترین فرد مجموعه انسان‌ها. چون در این صورت «مشکل انسان سوم» پیش می آید. ایده جزء مقوم یک صورت هم نیست. ۵. ایده چونان پدر و مادر یا زمین هم نیست که چیزها چونان کودکان یا گیاهان از آنها پدید آیند؛ ۶. ایده نسبت به چیزها تقدم زمانی ندارد، آن گونه که روز به شب مقدم است و از پی روز شب می آید. چون در این صورت دیگر علت نیست. بنابراین ارسطو به هیچ معنای ممکن نمی پذیرد که چیزها از ایده پدید آمده باشند.

۳. الگو یا علت نمونه‌ای

تقریباً همه اخلاف افلاطون متفق القولند که ایده الگو یا علت نمونه‌ای اشیاست و این گونه علت اساسی ترین نوع علت برای ایجاد و هستی و حتی شناخت اشیا به شمار می آید، به نحوی که غفلت از پرداختن به این نوع علت، نظام ارسطویی و نظام‌های مشابه را با مشکل مواجه کرده و در هستی شناسی او ابهامات لاینحلی را پدید آورده است. علل صوری و غایی تنها می تواند تصاویر علت نمونه‌ای در محسوسات باشند، اما ارسطو می نویسد:

این سخن هم که آنها (ایده‌ها) الگوها (نمونه‌ها، Paradeigmata) یند و چیزهای دیگر در آنها شرکت دارند، گفته‌ای تهی از معنا و از مجازهای شاعرانه است (ارسطو، *آلفای بزرگ*، ۹۹۱ a21).

اشاره ارسطو به تعبیر اسطوره مانند «تیمائوس» است که در آن دمیوژ با نظر به ایده‌ها یا الگوهای برین چیزهای این جهان را می سازد، «زیرا چه چیزی است که با نگرستن در ایده‌ها دست به کار (ساختن اشیا) می شود؟ این دمیوژ چیست؟ اگر قرار است آفرینش چیزها الگویی داشته باشد باید صانعی باشد که با نظر به آن الگو چیزها را بسازد. این صانع چیست؟ ارسطو در حالی این پرسش را دلیل بر استعاری بودن قول به الگو یا نمونه

می‌داند که اعتقادی به صنع یا خلقت چیزها ندارد. در نظام علیت او جایی برای خلقت و صنع وجود ندارد.

ایراد اساسی تر آنکه «هر چیزی می‌تواند همانند چیزی دیگر باشد یا بشود، بی‌آنکه تشبیه یا تقلیدی از آن باشد؛ چنانکه چه سقراط موجود باشد، چه موجود نباشد، یک انسان شبیه به سقراط ممکن است به وجود بیاید». شباهت دلیل تقلید نیست. حتی اگر ایده‌هایی یا چیزهای جاودانه ای شبیه چیزهای این جهان وجود داشته باشند، باز دلیل نمی‌شود که اینها به تقلید از آنها پدید آیند. «حتی در صورتی که سقراط جاویدان هم می‌بود، باز هم مسئله همین می‌بود» (همان، ۹۹۱a). جاودانگی یکی از طرفین متشابه دلیل الگو بودن او برای طرف مقابل نمی‌تواند بود. از نظر ارسطو تنها دلیلی که افلاطونیان در الگو لحاظ کردن ایده دارند همین شباهت است که دلیل قانع کننده‌ای نیست.

از طرف دیگر، به فرض که چیزی شبیه دیگر بشود یا حتی چیز دوم برآستی الگوی میز اول باشد، باز هم تنها ارتباطی که میان آن دو می‌توان برشمرد، شباهت است نه علیت. اینکه میزی به تقلید از میز دیگر یا حتی به تقلید از میز جاویدان ساخته شود، باز ارتباط علی میان میز الگو و میز تقلیدی وجود نخواهد داشت. تنها ارتباط ممکن شباهت است؛ میز دوم شبیه به میز اول ساخته شده، همین و بس.

ارسطو در ادامه ناسازگاری درونی این نظر را هم ارائه می‌دهد: «همچنین بسیاری الگوها و در نتیجه بسیاری ایده‌ها، از همان چیز وجود خواهد داشت؛ مثلاً حیوان و دو پا برای انسان و همچنین انسان فی ذاته (یا خود انسان، آنتروآنتروپوس: $\alpha\upsilon\tau\omicron\ \alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$)» (همان، ۹۹۱a ۲۷).

یک چیز می‌تواند تقلیدی از بی شمار چیز مشابه به خود باشد؛ می‌تواند تقلید نوع، جنس، فصل یا حتی اعراض خود نیز باشد. یک انسان نه تنها تقلید انسان فی نفسه است، بلکه تقلید ناطق، دوپا، حیوان، موجود زنده، جسم و خیلی چیزهای دیگر می‌تواند باشد. پس برای یک چیز چندین الگو و در نتیجه چندین ایده می‌توان برشمرد.

علاوه بر این، ایده‌ها نه تنها باید الگوهای محسوسات، بلکه الگوهای خودشان هم (باید) باشند؛ مانند جنس به معنای جنس انواع مختلف؛ و بدینسان الگو و تصویر، هر دو، یک چیز خواهند بود (همان، ۹۹۱ b۲۹).

ایده انسان خود باید تقلیدی از ایده‌های حیوان و موجود زنده و غیره باشد و بدین ترتیب میان ایده‌ها هم همان رابطه‌ای حکم فرماست که میان ایده و محسوسات فرض کردیم؛ تقلید بنابراین یک ایده، از یک سو الگوی ایده‌های دیگر یا چیزهای محسوس است و از سوی دیگر خود تقلیدی از ایده‌های دیگر. بنابراین یک چیز هم باید الگو باشد هم تصویر، که این به زعم ارسطو یک ناسازگاری است.

۴. ایده به مثابه جوهر (اوسیا)

جوهر یا علت صوری بودن ایده‌ها تنها با یک ویژگی رد می‌شود: مفارقت (خوریسموس): $\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\omicron\varsigma$. اینکه ایده از آنچه قرار است جوهر آن باشد جداست، خود دلیل رد جوهر بودن آن است. «ناممکن می‌نماید که جوهر و چیزی که ایده جوهر آن است جدا از هم موجود باشند. پس ایده‌ها که جوهر اشیا اند، چگونه می‌توانند جدا از آنها موجود باشند؟» (همان، b۲ ۹۹۱).

از نظر ارسطو این مهم‌ترین اشتباه افلاطون است که اوسیا را از آنها جدا فرض می‌کند. ارسطو در «زتا» با ذکر معانی اوسیا نشان می‌دهد که اوسیا چگونه در درون شیء حضور دارد و هستی و چیستی آن را تشکیل می‌دهد. به‌طور خلاصه ارسطو واژه «اوسیا» را که به معنای «هستندگی یا بوندگی» است، برای نامیدن تک چیزها (تودتی: $\tau\omicron\delta\epsilon\ \tau\iota$) به کار می‌برد و در مقابل افلاطون که اوسیا را به‌عنوان هستی حقیقی برای ایده‌ها می‌آورد، معتقد است هستی حقیقی همانا در درون تک چیزهاست. بنابراین نمی‌تواند از آنها مفارق باشد یا به گونه‌ای مجزا از آنها تحقق داشته باشد (نویسنده در مقاله مجزایی به این مطلب به‌طور مفصل پرداخته است).

۵. مبدأ حرکت یا علت پیدایش

«در فایدون گفته می‌شود که ایده‌ها، هم علت‌های وجودند، هم پیدایش (تکوین)، اما اگر هم ایده‌ها موجود باشند، چیزهایی که در آنها شرکت دارند پدید نمی‌آیند، مگر اینکه چیزی انگیزه حرکت شود» (همان، b۴ ۹۹۱). چون پیدایش خود حرکت است، پس اگر خواسته باشیم علت پیدایش اشیا را بیابیم، باید ابتدا علت حرکت را جستجو کنیم.

یا باید علت حرکت در خود ایده باشد یا در جایی دیگر. اما از آنجا که مشارکت (متکسیس) نمی‌تواند علت حرکت باشد، بنابراین ایده حرکت را تبیین نمی‌تواند کرد. ایده‌ها علت پیدایش چیزها نیستند و باید علت پیدایش و حرکت را در جایی دیگر جست. اما آیا همه چیزهایی که به وجود می‌آیند و علت حرکت و ایجاد دارند، حتماً به ایده محتاجند؟ ما بسیاری چیزها را می‌شناسیم که به وجود می‌آیند بی‌آنکه برایشان به ایده‌ای قائل باشیم. مثلاً خانه یا انگشتر یا تاج یک پادشاه. اینها ایجاد می‌شوند اما ایده‌ای برای آنها فرض نمی‌کنیم. پس اگر چیزها در پیدایش به ایده محتاج نیستند و اگر می‌توان چیزهایی را تصور کرد که بدون نیاز به ایده‌ای وجود دارند، چرا نباید در مورد سایر اشیا به عللی غیر از ایده‌ها معتقد بود؟ مثلاً به عللی که درونی شیء‌اند و آن را ایجاد می‌کنند.

۶. ایده به عنوان علت چیزهای مرئی

«هر چند فرزاندگی (حکمت، سوفیا) در جستجوی علت چیزهای مرئی است، ما (افلاطونیان) از این مسئله صرف‌نظر کرده‌ایم، زیرا ما در باره علتی که آغاز دگرگونی از آن است چیزی نمی‌گوییم، ولی در حالی که تصور می‌کنیم در باره جوهر آنها (چیزهای مرئی) سخن می‌گوییم، وجود جوهرهای دیگری را بیان می‌کنیم» (همان، ۹۹۲ a25). به زعم ارسطو افلاطونیان، که در اینجا با تواضع خود را یکی از آنها معرفی می‌کند، از مسئله اصلی منحرف شده‌اند و به جای جستجوی علل چیزهای مرئی و این جهانی، پای جواهر دیگری را به عرصه وجود باز می‌کنند، بدون آنکه به فکر تبیین اساسی‌ترین مسئله مربوط به اشیا مربوط به اشیا مرئی و طبیعی، یعنی حرکت باشند. افلاطونیان در باره حرکت چیزی نمی‌گویند و فقط موجوداتی نامحسوس، ثابت و جاودان را به عنوان جواهر موجودات توضیح دهند. «اما بیان ما (افلاطونیان) از اینکه اینها چگونه جوهرهای آن چیزهای مرئی‌اند، در واقع سخنی میان تهی است؛ زیرا چنان که پیش از این هم گفته ایم، واژه اشتراک (متکسیس) معنایی ندارد (همان، ۹۹۲ a29)».

۷. ایده و علت غایی

ایده علت غایی را هم تبیین نمی‌کند، که به زعم ارسطو اساسی‌ترین علت‌هاست. «و نیز

ایده‌ها، با آنچه ما در دانش‌ها به مثابه علت می‌بینیم - و همه عقل انسانی و تمام طبیعت به خاطر آن در کارند، هیچ گونه ارتباط ندارد» (همان، ۹۹۲ a3۲). آنچه ما در دانش‌ها به مثابه علت می‌بینیم و همه عقل انسانی و تمامی طبیعت به خاطر آن در کارند، علت غایی است و بر قله آن غایت‌الغایات یا محرک نخستین. محرک بودن محرک نخستین به غایت بودن آن است و لذا برای طبیعت ارگانیکی و زنده ارسطو نه به مثابه فاعل که به مثابه غایت، نخستین است. اما ایده‌های افلاطونی به هیچ معنا نمی‌توانند برای طبیعت چنین نقش غایی‌ای را ایفا کنند.

بنابراین ارسطو معتقد است ایده‌های افلاطونی نمی‌توانند هیچ گونه ارتباطی با این نوع علت داشته باشند، چرا که آنها الگو و جوهر چیزها به شمار می‌روند و آن چیزی نیستند که چیزها به خاطر آنها هستند یا می‌شوند.

۸. همه چیز واحد است

استدلال‌های افلاطون مبنی بر اینکه همه چیز واحد است از نظر ارسطو به نتیجه‌ای نمی‌رسد جز اینکه فقط نشان می‌دهد «که یک واحد فی ذاته (یا مطلق) وجود دارد». همان‌طور که ارسطو در باره استدلال در وجود ایده‌ها می‌گوید بعضی از آنها به این نتیجه می‌رسند که انواع و اجناس کلی وجود دارند، بدون آنکه از نحوه وجود آنها خبر دهد، واحد به عنوان یک ایده یا ایده اعلی نیز تنها می‌تواند کلی‌ترین کلیات باشد یا کلی‌ترین محمول برای همه چیزها، همان‌طور که «موجود» کلی‌ترین محمول است و با یک واحد مصاوق است. اما از آنجا که کلیات نمی‌توانند وجود مفارق داشته باشند، واحد و هر کلی دیگری که ایده معرفی می‌شود، نمی‌تواند به نحو مفارق موجود باشد.

۹. کلیات به مثابه جوهرهای مفارق

در اینجا جا دارد به یکی از ایرادهای اساسی ارسطو به ایده‌های افلاطون بپردازیم، که در دو رساله «بتا» و «مو» مطرح می‌شود:

ارسطو در بتا فصل ششم، در ذیل دشواری (/پوریا: απορία) ۱۲، یکی از مهم‌ترین مسائل در راه جستجوی مبادی و علل را اینگونه مطرح می‌کند: «آیا مبادی کلیات‌اند یا از

(جمله) چیزهایی اند که ما اشیای جزئیشان می‌نامیم؟» (بتا، فصل ۶، a ۷ ۱۰۰۳). کنایه این پرسش متوجه ایده‌های افلاطونی است؛ اینکه آیا مجازیم چیزهایی را به مثابه کلیات یا اشیای جزئی، مبادی بنامیم؟ آیا اساساً مبادی می‌توانند کلیات یا اشیای جزئی باشند؟ ارسطو افلاطون را بر سر دو راهی این جدلی الطرفین می‌بیند. به زعم او افلاطون مجبور است یکی از این دو فرض را برگزیند و به نتایج این انتخاب کردن نهد. ایده‌ها چیزهایی همانم و مفارق از چیزهای محسوس اند که به عنوان علل یا مبادی اشیا معرفی می‌شوند. حال این چیزهای همانم و مفارق، کلیات‌اند یا اشیایی جزئی؟

اگر کلی باشند از جمله چیزها نخواهند بود. زیرا چیزهای مشترک هیچکدام دلالت بر این چیز (تودرتی: τὸ δὲ τί) ندارند، بلکه بر چینی (تو/یونده: τὸ ἰονδὲ) دلالت می‌کنند (بتا، فصل ۶، a ۸ ۱۰۰۳).

فرض اول می‌گوید مبادی در شمار کلیات‌اند، اما کلی محض چیزی جز مفهوم نیست و نمی‌تواند یک اوسیا باشد. معنای اولیه و نخستین اوسیا یک این چیز در اینجا (τὸ δὲ τί) است و نه یک مفهوم یا چینی. پس ایده‌ها نمی‌توانند هم جواهر مفارق باشند هم کلیات.

اما اگر مبادی کلی نباشند، بلکه از نوع اشیا جزئی باشند، موضوعات شناخت (یا دانش) نخواهند بود، زیرا شناخت همه چیزهای کلی است. پس اگر قرار است که از این مبادی شناختی وجود داشته باشد، باید مبادی دیگر - مقدم بر آنها - وجود داشته باشند که به نحوی کلی محمول آنها قرار گیرند (بتا، فصل ۶، a ۱۴ ۱۰۰۳).

ارسطو پیش از این حکمت را دانش مبادی و علل نخستین اشیا خوانده است (آلفای بزرگ، فصل ۱، a ۲ ۹۸۲)، اما اگر قرار باشد مبادی صرفاً تک چیزهایی همانند تک چیزهای پیرامون ما باشند و لاغیر، نمی‌توان نسبت به آنها دانشی داشت، چرا که دانش تنها به کلیات تعلق می‌گیرد. بنابراین ایده‌ها به مثابه جواهر، نه می‌توانند کلیات صرف باشند و نه اشیای جزئی و تک چیزهایی مصادق و همانم تک چیزهای این جهانی.

در کتاب «مو»، فصل دهم، ارسطو وجود جداگانه یا مفارق کلیات را هم برای قائلان به ایده و هم برای منکران آنها، موجب سرگشتگی می‌داند. نحوه وجود کلیات پرسشی است که فلسفه‌های پیش از ارسطو و به خصوص فلسفه قرون وسطی را به خود مشغول

کرده و حتی می‌توان به نوعی آن را از پرسش‌های اساسی فلسفه‌های مدرن و امروزی نیز قلمداد کرد: ما چگونه و چرا تعدادی چیزها را تحت یک نام کلی می‌نامیم؟ پاسخی که برمی‌گزینیم باید به نوعی تقریر گردد که جامع همه فرض‌های زیر باشد:

۱. جواهری از هم مجزا و مفارق وجود دارند و نمی‌توان مثلاً مانند فیلسوفان الثایی کثرت را نفی کرد؛

۲. جوهر (اوسیا) به یک «این چیز در اینجا» تعلق می‌گیرد؛

۳. هر اوسیا عدداً یکی است؛

۴. اگر دانشی از چیزها وجود دارد، آن دانش به کلیات تعلق می‌گیرد؛

۵. موضوع دانش باید موجود و محقق باشد، نه ناموجود.

۶. کلی نمی‌تواند یک جوهر باشد چون کلی بما هو کلی، یک این چیز نیست.

پاسخ افلاطونی به پرسش از نحوه وجود کلیات به زعم ارسطو جامع تمام این فرض‌ها نیست. ایده‌های افلاطونی همانم کلیات‌اند، یعنی ما ایده‌ای از انسان یا عدالت به مثابه امری مشترک داریم نه از سقراط یا افلاطون و افراد جزئی دیگر. از طرفی افلاطونیان معتقدند که ایده‌های مبادی اشیا هستند؛ و ما دانشی از آنها داریم. دانش ایده‌ها هر چه که هست، دانشی در باره کلیات است. تا اینجا فرض‌ها درست رعایت شده‌اند، اما ایده‌ها موجوداتی مفارق و در کنار محسوسات‌اند که این یعنی هر ایده یک اوسیای مفارق است. اما کلی بما هو کلی نمی‌تواند یک اوسیای مفارق باشد. پس فرض کلی بودن ایده‌ها منتفی است. از طرفی اگر قرار باشد ایده فرد جزئی باشد، دیگر نمی‌توان از آن دانشی داشت. یعنی اگر یک «این چیز در اینجا» به نام «خود انسان» در کنار وجدای از سقراط و افلاطون و ... موجود باشد، دیگر نمی‌توان آن را شناخت، همان‌طور شناخت دیگر افراد انسانی از آن حیث که فردند ناممکن است. پس فرض جزئی بودن ایده هم منتفی است. افلاطونیان بر سر انتخاب یکی از دو جهت این جدلی الطرفین گرفتار شده‌اند و به همین دلیل نمی‌توانند نحوه وجود کلیات را طوری تبیین کنند که با همه فرض‌های بالا سازگار باشد.

کلیات نه می‌توانند وجودهای عدداً واحد فرض شوند و نه چونان جواهر نوعاً کلی به نحو مفارق موجود باشند. اساساً فرض وجود مفارق کلیات یک فرض اشتباه است.

ارسطو خود وجود کلیات را به گونه‌ای تبیین می‌کند که هیچ یک از این دشواری‌ها پیش نیاید و فرض‌های بالا نیز نقض نشوند.

۱۰. یک ایراد روش شناختی

«بر روی هم، اگر در جستجوی عناصر موجودات برآییم، بی آنکه معانی چندگانه‌ی واژه «موجود» (توآن: $\tau\omicron\ \omicron\upsilon$) را مشخص کنیم، نمی‌توانیم آن عناصر را بیابیم» (آلفای بزرگ، ۲۲ b ۹۹۲). ما اساساً در جستجوی چه چیزی هستیم؟ آیا اگر در جستجوی مبادی و علل نخستین موجودات اطرافمان هستیم، نباید در درجه اول بدانیم مرادمان از موجود چیست؟ ما ابتدا باید در باره موضوع پژوهش خود تحقیق کنیم تا بیابیم که آیا باید - یا ممکن است - که در جستجوی مبادی همه معنای موجود برآییم. مثلاً آیا می‌توان از علت سفید بودن یا منفعل شدن یا سه متر بودن چیزی پرسید؟ و آیا پی بردن به پاسخ این پرسش‌ها در شناخت چیزها کمکی خواهد کرد؟ «بدون شک کشف نمی‌توان کرد که فعل یا انفعال یا مستقیم از چه عناصری درست شده‌اند؛ اگر هم این کار اصلاً ممکن باشد، فقط در مورد جوهرهاست» (همان، ۳۰ b ۹۹۲). وقتی معانی موجود را برشمردیم و اعراض را از جواهر که موجود بما هو موجود (توآن هه آن: $\tau\omicron\ \omicron\upsilon\ \eta\ \omicron\upsilon$) اند جدا کردیم و دانستیم که اعراض، وجودی ثانوی و به اعتبار جوهر دارند (متافیزیک، گاما، ۱۰۰۳ b)، در خواهیم یافت که جستجوی خود کیفیات، خود کمیات یا خود صفات و ویژگی‌ها، حاصل یک اشتباه در روش تحقیق است. زیرا ما به جای اینکه مشخص کنیم در جستجوی علت چه هستیم، در باره خود عدالت پرسش می‌کنیم و در این جستجو خود عدالت را به مثابه اوسیایی مفارق هدف قرار می‌دهیم. همچنین است اشتباه ما وقتی در باره خود زیبایی، خود خیر، خود اندازه، خود بزرگ و کوچک و مواردی مشابه پرسش می‌کنیم.

ارسطو در ابتدای مقولات (کتاب اول/ارغنون) و قبل از پرداختن به وضع منطقی جواهر کلی و جزئی در عمل و نسبت به یکدیگر، برای جلوگیری از چنین اشتباهی در باب جواهر کلی و خلط آنها با امور مشترک دیگری که جوهر نیستند اما به جواهر کلی شبیه‌اند، میان سه نحوه اشتراک لفظی، معنوی و اشتقاقی فرق می‌گذارد. وقتی ما به یک

انسان واقعی و تصویر او می‌گوییم انسان، در واقع هر دو را به یک معنا انسان نامیده‌ایم. شباهت تصویر به انسان واقعی باعث می‌شود که لفظ انسان را بر او هم حمل کنیم. پس آنچه باعث ایجاد یک اشتراک لفظی است شباهت است.

در اشتراک اشتقاقی نیز ما از یک مصدر، اسامی و صفات متعدد می‌سازیم که هرچند همگی به یک ذات بر نمی‌گردند اما به یک طبیعت یگانه مرتبط‌اند. مثلاً میان انسان عادل، کار عادلانه، قانون عادلانه و اخلاق متعادل، ذات مشترکی وجود ندارد، بلکه همگی به نوعی به طبیعت مشترکی متصف می‌شوند که با مصدر عدالت نام‌گذاری می‌شود. اما در واقع خود عدالت چیزی نیست که ما در جستجوی آن برآییم؛ لاقلاً نه به آن شیوه که سقراط و افلاطون را انسان می‌نامیم و انسان بودن را به‌عنوان یک ذات یا اوسیا لحاظ می‌کنیم.

پس مشخص کردن معانی موجود، تفاوت جوهر با اعراض، تشخیص جواهر فردی و کلی، علت تفرد جواهر و حتی نحوه جواهر و اعراض، نخستین و مهم‌ترین گام در پژوهش علل و مبادی است. افلاطونیان بدون توجه به این گام اساسی، برای چیزهایی به ایده قائل می‌شوند که در واقع صفات یا اعراض تک چیزها هستند و وجودشان وابسته به وجود آنهاست.

۱۱. ایراد روش شناختی دیگر

دانشی که به شناختن عناصر همه چیز می‌پردازد وجود ندارد. اگر خواسته باشیم در باره همه چیز علم حاصل کنیم باید جستجوی خود را از قبل از همه چیز آغاز کنیم و این یعنی باید بدون پیش فرض شروع به کار نماییم. علم بدون پیش دانسته‌ها امکان‌پذیر نیست. علم به همه چیز با لحاظ پیش دانسته‌ها هم دیگر علم به همه چیز نیست. چون پیش از همه چیز، هیچ چیز نیست.

مثلاً در هندسه ما همه موضوعات را بر مبنای پیش فرض‌هایی اثبات می‌کنیم که در خود هندسه مطالعه نمی‌شوند، اما اگر دانشی در باره همه چیز وجود داشته باشد، پیش فرض‌های آن دانش در کجا مطالعه می‌شوند؟ این دانشی است بدون مبنا و اصول از پیش بدیهی فرض شده، که محال است.

«همه گونه‌های آموختن چه از راه برهان و چه از راه تعریف، مبتنی بر پیش دانسته هاست؛ زیرا اجزای تعریف باید پیش دانسته و شناخته شده باشند. همین گونه است شناخت از راه استقراء» (*آلفای بزرگ*، ۴۱ b ۹۹۲). حال اگر یک اندیشمند افلاطونی ادعا کند که چنین دانشی ممکن است چون ما از پیش همه چیز را دیده‌ایم و اکنون فراموش کرده‌ایم و از طریق یادآوری باز می‌توانیم این دانش را در خود احیا کنیم (نظریه یادآوری یا *آنامنیس*)، ارسطو به استهزاء خواهد گفت: «مایه شگفتی است که از داشتن عالی‌ترین دانش‌ها ناآگاهیم!» (همان، ۲ a ۹۹۳).

افلاطونیان سعی دارند به نوعی دانشی استوار کنند که در آن می‌توان همه چیز را شناخت و مبادی و عناصر همه چیز را جستجو کرد. حال آنکه یک چنین دانشی در باره همه چیز اساساً محال است. چون روش‌هایی که در کسب علوم اتخاذ می‌کنیم - برهان، تعریف و استقراء - همگی مبتنی بر پیش‌فرض‌های بدیهی‌اند و نمی‌توانند از صفر شروع کنند.

ارسطو در ادامه دو دلیل دیگر نیز برای رد امکان شناخت همه چیز می‌آورد که البته به قوت اولی نیستند: اول آنکه گاهی تشخیص عناصر تشکیل دهنده چیزها دشوار یا حتی غیر ممکن است. مثلاً «th» انگلیسی را در نظر بگیرید. گاهی آن را نزدیک به D گاهی به Z و گاهی به T تلفظ می‌کنیم، بدون آنکه اغلب در واقع اصل آن را آنگونه که یک انگلیسی زبان تلفظ می‌کند، بدانیم و موارد مشابه دیگری که در آن تشخیص عناصر تشکیل دهنده چیزها دشوار است، پس ظاهراً غیر ممکن است کسی ادعا کند که مبادی و عناصر همه چیز را می‌داند.

دوم آنکه این عناصر متفاوتند؛ همان‌طور که بو را صرفاً با حس بویایی و صدا را با شنوایی و رنگ را با بینایی می‌توان تشخیص داد، ممکن است عناصری وجود داشته باشند که در ما امکان تشخیص آنها وجود ندارد! شاید این نکته سنجی ارسطو کمی عجیب و افراطی به نظر برسد، اما گویای آن است که به آسانی نمی‌توان ادعا کرد می‌توان همه چیز را شناخت. او می‌خواهد بر دشواری‌های امکان چنین شناختی تأکید کند.

نتیجه

دیدیم که ارسطو به هیچ معنای ممکن نمی‌پذیرد که: اولاً ایده‌ها وجود داشته باشند و ثانیاً به فرض وجود، علت موجودات دیگر باشند. علت بودن ایده به لحاظ مادی منتفی است، چون فرض بر این است که ایده ماده نباشد. به لحاظ صوری هم امکان‌پذیر نیست چون صورت ذات شیء است و نمی‌تواند از آن مفارق باشد؛ در ثانی اگر حقیقت شیء را از او جدا کنیم دیگر شیئی باقی نمی‌ماند که در پی علتش باشیم. به لحاظ مبدأ حرکت نیز ایده نمی‌تواند حرکتی در اشیای طبیعی ایجاد کند؛ نه از حیث غایت و نه از حیث فاعل قسری. ایده غایت هم نیست، چون غایت حرکت درون بود شیء طبیعی است و در واقع صورت از حیثی غایت است؛ علی‌ایحال ادعای افلاطونیان در توصیف ایده‌ها غایت بودن آنها را بر نمی‌تابد. علت نمونه‌ای هم علت وجودی برای هیچ چیز نیست.

ایده را نه می‌توان گفت هست و نه می‌توان ضرورتی برای بودنش قائل شد. اساساً وجود ایده‌ها مبتنی بر یک پیش‌فرض غلط است و آن اینکه جهان مادی چیزی جز مجموعه‌ای از چیزهای منفرد و جزئی نیست که همواره در حال تغییر و شدن هستند. این موجودات جزئی و متغیر نمی‌توانند هستی و چیستی خود را تأمین کنند. بنابراین وجود و ماهیت آنها به هستنده‌های کلی، جاوید و ثابتی وابسته است که در خارج از این جهان و به‌طور مجرد و قائم بذات حضور دارند. ارسطو معتقد است با اصلاح دیدگاهمان در مورد نحوه وجود اشیا در جهان و اوسیا‌های ثابت و قائم بذات در عالم کون و فساد و از همه مهم‌تر نحوه وجود کلیات در این عالم، می‌توان بدون نیاز به فرض وجود ایده‌ها، در مورد «موجود بماهو موجود و عوارض ذاتی آن» پژوهش نمود.

منابع

- ارسطو، در آسمان، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، هرمس، ۱۳۷۹.
- _____، در کون و فساد، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۷.
- _____، طبیعیات، ترجمه دکتر مهدی فرشاد، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۳.
- _____، متافیزیک (مابعد الطبیعه)، برگردان از متن یونانی: دکتر شرف‌الدین خراسانی - شرف، تهران، حکمت، ۱۳۷۹.

- _____، متافیزیک، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، حکمت، ۱۳۷۹.
- افلاطون، دوره آثار، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۰.
- بینای مطلق، محمود، نظم و راز، تهران، هرمس، ۱۳۸۵.
- خراسانی، شرف الدین، تاریخ فلسفه یونان، تهران، هرمس، ۱۳۸۵.
- کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ج ۱، ترجمه سید جلال الدین مجتبوی، تهران، سروش، ۱۳۸۰.
- گاتری، فردریک، تاریخ فلسفه یونان، (افلاطون)، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران، سروش، بی تا.
- یوآخیم ریتز، کارل فرید گروندر، گتفرید گابریل، فرهنگنامه تاریخی مفاهیم فلسفه، جلد اول: گزیده‌ای از مفاهیم در مابعدالطبیعه، سرویراستار: دکتر محمد رضا حسینی بهشتی، با همکاری مهدی میرزاده و فریده فرنودفر، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی «سمت»، تهران، نوارغنون، ۱۳۸۶.
- Aristotle, *Metaphysics*, The Loeb Classical Library, (Greek- English), LCL271, 1989.
- Barford, Robert, *A Proof from t*, 1976.
- he Peri Ideon Revisited*, Phronesis, 21.
- Fine, Gail, *On Ideas, Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Oxford, 2000.
- Liddell & Scott, *Greek-English Lexicon*, Claredon Press, 1978.