

فیزیس یا فوزیس؟

(ریشه‌شناسی مفهوم طبیعت در علم‌الاساطیر و فلسفه یونانی)

حسن بلخاری قهی*

چکیده

طبیعت یا فیزیس یکی از بنیادی‌ترین مفاهیم فلسفه یونانی است. فیزیس اصطلاحی فلسفی، کلامی، و علمی است که معمولاً در زبان انگلیسی به طبیعت ترجمه می‌شود. این مقاله معانی مختلف فیزیس در تمدن یونانی، از دوره اساطیر تا ظهور فلسفه در یونان، را مورد بحث قرار داده و به‌ویژه درباب دو تلفظ مختلف فوزیس و فیزیس در ایران (باتوجه به دو ترجمه متفاوت از یک متن ارسطو) تحقیق خواهد کرد تا تلفظ دقیق آن روشن گردد.

اهمیت این پژوهش در کشف ریشه‌های مفهومی فیزیس در یونان پرداختن به معنای بنیادین و ریشه‌ای آن در سنت اوره‌ای و نیز رویکرد فلاسفه پیشاسقراطی است. علاوه بر آن، این نکته نیز مورد تحقیق قرار می‌گیرد که در اندیشه ارسطو و افلاطون فیزیس با چه مفهومی مورد توجه و کاربرد بوده است. می‌دانیم که در آثار ارسطو، به‌ویژه دو اثر متافیزیک و سماع طبیعی، تأملات جدی درباب مفهوم طبیعت وجود دارد و آن‌چه از این تأملات برمی‌آید تأکید بر این معناست که بین فیزیس (طبیعت) و تخنه (صناعت) نوعی تمایز وجود دارد. از دیدگاه ارسطو صنعت چیزی است که توسط انسان خلق می‌شود (چه نظری، چه عملی) اما طبیعت امر موجودی است که انسان در خلق آن نقشی ندارد.

کلیدواژه‌ها: طبیعت، فیزیس، فلسفه یونان، اساطیر یونانی، ارسطو.

* استاد گروه مطالعات عالی هنر، دانشگاه تهران، hasan.bolkhari@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۲۰، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۰۱



۱. مقدمه

در اندیشه یونان باستان مفاهیم متمایزی وجود دارند که معانی در پرتو این تمایز مفهومی روشن و آشکار می‌یابند؛ هم‌چون تمایزی که میان *mimesis* و *posies* در حکمت و فلسفه هنر یونانی وجود دارد. محاکات یعنی تقلید از امور معقول یا محسوس که مبنای ظهور آثار هنری است. تمایز با ابداع و آفرینش مبتنی بر بنیاد دریافت‌های درونی هنرمند سبب ظهور شعر و نمایش می‌شود (گرچه این دو در آرای ارسطو با هم نسبتی مکمل می‌یابند)، یا مثلاً تمایزی که ارسطو در فن شعر میان تاریخ و شعر ارائه می‌دهد. تاریخ از امور واقع سخن می‌گوید، به‌ناچار تطهیری (کاتارسیسی) برنمی‌انگیزد. اما در بیان شاعرانه امور به‌صورت امکانی ارائه می‌شوند تا بتوانند کاتارسیس را در جان و روح مخاطب برانگیزند. یکی از تمایزهای مفهومی مهم در فلسفه یونان تمایز میان صنعت (techné) و طبیعت (physis) است. طبیعت هر آن چیزی است که در ظهور و پیدایی اش انسان مداخلت ندارد، هم‌چون آسمان و کوه و دریا، و نقطه تمایز آن هر چیزی است که انسان در صنع و ایجادش نقش دارد، چه در حوزه نظر و چه در حوزه عمل. از این رو، سرودن شعر، آفریدن اثر، ابداع قوانین، و وضع علم منطق صنعت محسوب می‌شود، همان‌گونه که معماری، نقاشی، و ساختن بنا و پل نیز از صناعات‌اند. توضیح آن‌که: در طبیعت جوهر اشیا و موجودات ظاهر می‌شود و در صنعت، با مداخلت انسان، اشیا و دانش‌ها به‌ظهور می‌رسند. این مقاله در پی تبیین ادراک جوهری طبیعت با ابتنا بر مفهوم مقابل آن، یعنی صنعت، در فلسفه یونانی است، اما گام اول شناخت تبارشناسانه اصطلاح فیزیس در حوزه اساطیر یونانی است.

۲. فیزیس در قلمرو اساطیر

برای شناخت اساطیر یونانی می‌توان از سنت‌ها و منابع مختلفی مدد جست. مشهورترین آن‌ها سنن هومری، هسیودی، و اورفه‌ای است. مبنای سنت اول و دوم آثار دو اسطوره‌نگار برجسته یونانی، هومر و هسیود، است. در آثار هومر، چون *Iliad* و *Odyssey* و آثار هسیود چون *Works and Days* و *Theogony* (یا تبارشناسی خدا/یان)، به‌عنوان بهترین منابع اسطوره‌شناسی یونان، ایزد یا ایزدبانویی با نام و عنوان فیزیس وجود ندارد. اما در سنت اورفه‌ای ایزدبانویی با نام فیزیس (φύσις) حضور دارد که هم الهه طبیعت است، هم خاستگاه طبیعت، و هم به‌معنای نظم طبیعی اشیا.

در ادامه مقاله، تبیین خواهیم کرد چگونه مفهوم اساطیری طبیعت در شکل‌گیری مفهوم فلسفی آن در دوره پسااساطیری یا پیشاسقراطی یونان نقش داشته‌اند. بنابراین، مفهوم‌شناسی آن در ابتدای این مقاله ضرورت دارد.

سنت اورفه‌ای یا ارفیک متخذ از اسطوره‌ای به‌نام اورفئوس (Orpheus) است؛ همان شاعر و آوازه‌خوان افسانه‌ای یونان و پسر اویگاروس (Oeagrus) و کالیوپه (Calliope) (یا به‌روایتی فرزند آپولو و کالیوپه - و این کالیوپه یکی از میوزها یا نه الهه هنر و زیبایی در اساطیر یونانی است،^۱ که او را بنیان‌گذار و پیام‌آور فرقه مذهبی ارفیک می‌دانند. اورفئوس چنان در نواختن چنگ استاد بود که جانوران وحشی و حتی درختان و سنگ‌ها را به‌دنبال خود به‌حرکت درمی‌آورد (دورانت ۱۳۷۰: ۲۱۲). ایبیکوس، اسطوره‌پرداز قرن ششم قبل از میلاد، با عنوان «اورفئوس مشهور» از او نام می‌برد (Ibycus 1996: 3) و پیندار نیز او را نوازنده مشهور چنگ و پدر آواز می‌خواند (Pindar 1915: 217). آریستوفان اورفئوس را شاعری هم‌چون هومر و هسیود می‌داند و او را معلم ابتکارهای مذهبی می‌خواند (Smith 1870: 60). افلاطون نیز در دو رساله از رسائل خود نام او را ذکر کرده است. در رساله پروتاگوراس از مسحورکنندگی وی چنین می‌گوید: «... مانند اورفئوس با الحان دل‌نشین مسحور ساخته بود» (افلاطون پروتاگوراس: ۳۱۵) و نیز سقراط در رساله آپولوژی در دفاعیه خود در برابر محاکمه‌کنندگانش مرگ را سعادت می‌داند؛ زیرا

اگر مرگ انتقال به جهانی دیگر است و اگر این سخن راست است که همه درگذشتگان آن‌جا گرد آمده‌اند، پس چه نعمتی والاتر از این‌که آدمی از این مدعیان که عنوان قاضی بر خود نهاده‌اند رهایی یابد ... و با اورفئوس و موسایوس و هسیودوس و هومر هم‌نشین گردد، اگر مرگ این باشد، به خدا سوگند، من آماده‌ام بارها بمیرم (افلاطون آپولوژی: ۴۱).

راسل نیز در تاریخ فلسفه غرب از نسبت بسیار ویژه سنت فیتاغوری (که تأثیری عمیق در اساطین فلسفی یونان از جمله افلاطون گذاشت) با اورفئوس و سنت اورفه‌ای سخن می‌گوید: «مذهب فیتاغورس یک نهضت اصلاحی در دین اورفئوس بود و دین اورفئوسی یک نهضت اصلاحی در پرستش دیونیسوس بود» (راسل ۱۳۴۷: ۸۰).

چنان‌که راسل اشاره کرد، در سنت و آیین اورفه‌ای، دیونیسوس محور آیین و خدای اصلی محسوب می‌شد؛ آیینی که از مذاهب رایج و محبوب مردم یونان به حساب آمده و از اعتقاداتی خاص بهره‌مند بود.

اشاره‌ای کوتاه در این باب مفید است. از دیدگاه محققان تاریخ، آیین اورفه‌ای یا اورفئیسم بازخوانی سرگذشت دیونیسوسی است که هسیود روایت کرده است.^۲ آیین بازخوانی با نظام فلسفی پیشاسقراطی هماهنگ است. بر بنیاد روایتی که ویل دورانت در تاریخ تمدن خویش ارائه می‌دهد، دیونیسوس، فرزند زئوس، توسط تایتان‌ها قطعه‌قطعه شد. زئوس تایتان‌ها را مجازات و تبدیل به خاکستر کرد. از این خاکستر انسان به‌وجود آمد و دقیقاً از همین رو ماهیتی دوگانه یافت: از یک‌سو، چون قطعات دیونیسوس در تایتان‌ها موجود بود انسان وجهی الوهی یافت و از سوی دیگر، چون از خاکستر تایتان‌ها به‌وجود آمد دارای وجهی ناسوتی و بشری شد (دورانت ۱۳۷۰: ۲۱۲). به‌ناچار، بر بنیاد این روایت یونانی، وجه الهی انسان اسیر وجه مادی آن شد و تا آدمی ریاضت نکشد و زیستی زاهدانه برنگزیند از این ثنویت رهایی نیافته و به حقیقت الهی خویش نمی‌رسد.

به‌هرحال، در آیین اورفه‌ای، فیزیس یک ایزد محسوب می‌شود. در این نظام فکری، چنان‌که گفتیم، فیزیس هم الهه طبیعت، هم خاستگاه طبیعت، و هم نظم طبیعی جاری در بطن اشیاست و همه این مفاهیم در مفهوم‌سازی طبیعت در فرهنگ یونانی نقشی غیرقابل‌انکار داشت. این معنا را کاملاً می‌توان از یک شعر اورفه‌ای دریافت و این نخستین ورودیه این نوشتار به مفهوم‌شناسی طبیعت در یونان است:

«به فیزیس، آن که هم‌زمان هم پدر است هم مادر

پدر و مادری الهی و باستانی

آه ای مادر قدرت‌مند

هنر و صناعت از آن توست

ای آسمانی

ای بی‌کران

ای ملکه‌ای ملکوتی که در هر بخش جهان مشهود حضور داری

ای رام‌نشده، بلکه رام‌کننده، ای همیشه درخشان و فروزنده، ای کمال حاکمیت، ای تمامی

شرافت

ای فوق‌العاده درخشان، ای جاودانه

ای نخستین زایش جاودانه (پروتوژنیا یا نخستین مولود) که هم‌چنان باقی است

بانوی توان‌مند شب‌های ستاره‌دار درخشان

حضورت همواره در مسیری مُدور، با نیرویی بی‌پایان و پایدار در گردش است»^۳

فیزیس یا فوزیس؟ ... (حسن بلخاری قهی) ۶۳

چنان‌که در این سرودهٔ اورفه‌ای می‌بینیم، فیزیس با عناوین و صفاتی چون مادر صنعت، ملکه‌ای آسمانی، همیشه درخشان، حاکم، افتخارآمیز، فوق‌العاده روشن، جاودانه، همیشه یک‌سان، شب‌نشین، ستاره‌دار، درخشان، و بانویی قدرت‌مند با نیرویی بی‌وقفه و به‌ویژه با عنوان پروتوزنیا یا نخستین‌متولدشده (first-born) نام برده می‌شود. در این میان، اصطلاح نخستین تولد یافته که به‌نحوی بیان آغازین بودن فیزیس است بسیار مهم انگاشته می‌شود. در ادامهٔ شعر، صفات دیگری نیز وجود دارد که جایگاه بی‌بدیل فیزیس در سنت اساطیری یونان را نشان می‌دهد: زینت خالص تمام قدرت‌های الهی، کمال شکوفایی، فوق‌العاده عاقل، پیونددهندهٔ زمین و آسمان، رهبر، ملکهٔ حیات، دارای نام‌های مختلف، فاضل و زیبا، عادل، قدرت‌مند و

بنابراین، فیزیس به‌معنای نخستین تولد یافته‌ای که فاقد پدر و مادر است (درحالی‌که همهٔ ایزدان پدر و مادری دارند) بیان‌گر ایزدی قدیم است (به‌مفهوم فلسفی آن و درمقابل حادث)، و این بدان معناست که خود، محصول خویشتن است؛ نیز کنش او که هم‌چون ایزدان دیگر مانند اروس و تیسز (Thesis) در کار آفرینش یا آفریدن عالم است بر خودبنیادی او تأکید دارد. با توجه به این‌که به‌تعبیر کاتلین فریمن در کتاب *درآمدی بر فلاسفهٔ پیش‌سقراطی*، اشعار اورفه‌ای در قرن سوم میلادی تدوین شد، ادبیات اورفه‌ای سابقه‌ای به‌قدمت قرن ششم قبل از میلاد دارد^۴ (Freeman 1948: 1). پس، این رویکرد اورفه‌ای می‌توانسته ادبیات مربوط به فیزیس را از قرن ششم قبل از میلاد به بعد متأثر کرده باشد. فیزیس یعنی آن‌چه پروردهٔ دیگری نیست و وجودی از خویشتن دارد. در فلسفهٔ یونانی، این مفهوم در تمایز با تخته یا صنعت قرار گرفت. لاجرم تخته عنوان مصنوعی گشت که انسان در صنع آن دخالت دارد و درمقابل آن طبیعت قرار دارد، یعنی تمامی آن چیزی که وجودش را از خود دارد و محتاج عاملیت انسان نیست.

اما پیش از تداوم مفهوم‌شناسی فیزیس در یونان سخنی درباب تلفظ دقیق آن داشته باشیم، از این‌رو که گاه این واژه در فرهنگ فارسی فوزیس تلفظ می‌شود و خود، موجب این سؤال گشته که کدام تلفظ صحیح است فیزیس یا فوزیس؟

۳. فیزیس یا فوزیس؟

مرحوم دکتر شرف‌الدین خراسانی در ترجمهٔ نخستین سطور فصل چهارم از کتاب پنجم (دلتا) *متافیزیک* ارسطو (۱۳۶۶) با عنوان طبیعت چنین آورده‌اند:

«طبیعت به یک گونه: ۱. پیدایش (تکوین genesis) چیزهای روینده (fuomenon) گفته می‌شود، چنان‌که اگر u را در واژه fuisis ممدود تلفظ کنند این معنا به دست می‌آید» (همان: ۱۳۵). سپس، در پاورقی آورده‌اند: «(fuisis) Φυσίς و (fuesthai) Φουέσθαι) هر دو در یونانی از یک ریشه‌اند (fuo) که در اصل و بنابر قاعده u در آن‌ها ممدود است. این واژه که در شکل مصدری آن به معنای رویدن، زاییدن، و نیز رویاندن و زایاندن و پدیدآوردن و مانند آن‌هاست معمولاً به معنای طبیعت به کار می‌رود» (همان). بنابراین از دیدگاه ایشان آنچه بعد از f در کلمه fuisis آمده حرف u است که می‌دانیم در مواردی در زبان انگلیسی کاملاً با صدای o تلفظ می‌شود. مثلاً tuba (شیپور) یا Vulcan (رب‌النوع هنر یا همان هفایستوس) که u کاملاً با صدای o تلفظ می‌شود، به‌ناچار محتمل مبتنی بر این کلمات که البته انگلیسی‌اند نه یونانی نتیجه گرفته‌اند چون پس از f کلمه u آمده است این کلمه فوزیس تلفظ می‌شود.

اما آیا واقعاً حرف بعد از f، u انگلیسی است یا صورت حرف کوچک آپسیلون یونانی؟ در یکی از ترجمه‌های دقیق کتاب متافیزیک به زبان انگلیسی متن فوق چنین از زبان یونانی به انگلیسی برگردانده شده است:

“Nature” 3 means: (a) in one sense, the genesis of growing things—as would be suggested by pronouncing the **v of φύσις** long—and (b) in another, that immanent thing from which a growing thing first begins to grow (Aristot. *Met.* 5.1014b).⁵

و در ترجمه انگلیسی متافیزیک (منتشر شده توسط دانشگاه آکسفورد) چنین آمده است:

1014b. so as to bring out the derivation of φύσις from φύ in most of the tenses of which v is long (Aristotle 1981: 296).

چنان‌که می‌بینیم، آنچه پس از حرف f (و در این جا φ) ذکر می‌شود u نیست، بلکه حرفی شبیه u و در اصل همان حرف کوچک y یا آپسیلون در زبان زیونانی است. به عبارتی، آنچه u انگاشته شده چیزی جز صورت کوچک حرف آپسیلون^۶ یونانی با صدای (i) نیست، بنابراین نمی‌تواند صدای o بدهد؛ چون اصولاً حرف u انگلیسی نیست، بلکه همان آپسیلون یونانی است که تلفظ (i) داشته و صورت کوچک آن شبه یو (u) است. این معنا در نمودار زیر بسیار صریح و شفاف نمایانده شده است:

Y v	upsilon, ύψιλον	Short: [y] Long: [y:]	Short: u as in French <i>lune</i> Long: u as in French <i>ruse</i> ^{18]}	[i]	i as in English <i>machine</i>
-----	-----------------	--------------------------	--	-----	--------------------------------

و همه این‌ها درحالی است که مرحوم محمدحسن لطفی در ترجمه متافیزیک یا *مابعدالطبیعه* در ترجمه بند نخستین فصل چهارم کتاب دلتا (۱۰۱۴ ب) متن را چنین ترجمه کرده است: «طبیعت، به یک معنی، تکون شیء نامی است (و اصطلاح طبیعت هنگامی این معنی را می‌دهد که حرف y در کلمه physis ممتد تلفظ شود» (ارسطو ۱۳۷۸ الف: ۱۷۳). هم او در ترجمه کتاب *سماع طبیعی* ارسطو همین معنا را تکرار می‌کند: «به‌علاوه، اصطلاح طبیعت، به معنی تکون، جریانی است به‌سوی طبیعت» (ارسطو ۱۳۷۸ ب: ۶۱). سپس، مرحوم لطفی در پاورقی عیناً ترجمه بخش اول فصل چهارم *متافیزیک* یا *مابعدالطبیعه* را آورده: ارسطو در *مابعدالطبیعه* (۱۰۱۴ ب، آغاز فصل چهارم کتاب پنجم یا دلتا) نخستین معنی طبیعت را چنین بیان می‌کند: «طبیعت، به یک معنا، تکون اشیای نامی است و این اصطلاح هنگامی این معنی را می‌دهد که حرف y [مرحوم شرف‌الدین آورده بودند u] در کلمه physis [مرحوم شرف‌الدین آورده بودند f] ممتد تلفظ شود، تکون در این‌جا به معنی فرایند و جریان کون یا حرکت کونی است؛ یعنی رشد و نمو و تحول و مقصود این است که طبیعت آن چیزی است که این حرکت وقتی که به کمال می‌رسد به صورت منتهی می‌گردد (همان).

کاملاً مشهود است دو ترجمه متفاوت از یک متن ارائه شده است. در ترجمه‌ای حرف u پس از f ذکر شده و در ترجمه‌ای دیگر به جای f از ph و به جای u از y استفاده شده است.

تنها راه حل تبیین این اختلاف رجوع به متن یونانی و درعین حال ترجمه بسیار معتبر انگلیسی است. متن یونانی کتاب *متافیزیک* چنین است:

“Φύση” σημαίνει: (α) με μία έννοια, τη γένεση των αναπτυσσόμενων πραγμάτων - όπως θα προτεινόταν με την προφορά του υ φύσις μακρῶς - και! (1014b).

و متن انگلیسی آن نیز چنان‌که پیش‌ازاین آوردیم چنین است:

“Nature” 3 means: (a) in one sense, the genesis of growing things—as would be suggested by pronouncing the υ of φύσις long—and (b) in another, that immanent thing 4 from which a growing thing first begins to grow (Aristot. *Met.*: 5.1014b).

بنابراین، تردیدی باقی نمی‌ماند که فرم کوچک کلمه آپسیلون یونانی (‘u’) را انگلیسی قلمداد کردن و در ترجمه فارسی آن فوزیس تلفظ کردن با کمال احترام و تواضع در برابر مترجم محترم وجه علمی ندارد، مگر آن‌که مرحوم خراسانی یک متن فرانسوی را مبنای ترجمه *متافیزیک* قرار داده یا تلفظ مدرن آپسیلون را مدنظر داشته‌اند. چگونه؟

در دانش‌نامه بریتانیکا که یکی از معتبرترین دانش‌نامه‌های انگلیسی جهان است تلفظ حروف یونانی با دو رویکرد مورد توجه قرار گرفته‌اند: رویکردی که انتخاب و ترجیح دانش‌نامه بریتانیکاست و رویکردی که جای‌گزینی درمقابل آن است. این دانش‌نامه درباب آپسیلون و در نموداری چنین آورده است:

Y u upsilon u French du (*Britannica*, "Greek alphabet").

حرف نخست، صورت نگارشی بزرگ (capital) آپسیلون است. حرف بعد از آن نیز صورت کوچک (lowercase) همان است. سپس، نام حرف یونانی (upsilon) ذکر شده و پس از آن ترجیح بریتانیکا در تلفظ که همان y است (که صدای i می‌دهد و مفهوم مختار مرحوم لطفی است) و پس از آن آلترناتیو y که بریتانیکا u آورده است. شاید مرحوم خراسانی در ترجمه خود به آلترناتیو y یعنی u (به‌تأسی از بریتانیکا) نظر داشته‌اند. شاید نیز بر بنیاد نمودار زیر از آوانگاری یونانی کلاسیک برای حرف آپسیلون بهره گرفته‌اند (درحالی‌که آوانگاری یونانی نو y با صدای i است):

ارزش عددی	IPA		آوانگاری		نام				برابر فنیقی	حرف
	یونانی نو	یونانی کلاسیک باستان	یونانی نو	یونانی باستان	یونانی نو (اطلاعات)	یونانی میانه (نواخت)	یونانی باستان	انگلیسی		

۴۰۰	[yː], [iː]	[t̪(ː)], [y(ː)]	y, y̅, i̅	u, y	ύψιλον	ῥιλόν	ῥ	Upsilon	Υ Waw	Y u
-----	------------	-----------------	-----------	------	--------	-------	---	---------	-------	-----

به‌هرحال، بر بنیاد ادله فوق، به‌نظر می‌رسد اگر مبنای تلفظ لغت مذکور را حرف آپسیلون قرار دهیم، بنابر این معنا که در اغلب فرهنگ‌نامه‌ها برای هر دو شکل کوچک و بزرگ این حرف تلفظ i را برگزیده‌اند و نیز با توجه به این‌که صورت کوچک آن قطعاً u نیست، می‌توان گفت اصطلاح دقیق طبیعت در یونان همان فیزیس (physis) است و فوزیس دست‌کم در ساحت زبان یونانی یک تلفظ یونانی قلمداد نمی‌شود.

۴. مفهوم فیزیس در نخستین ادوار شکل‌گیری فلسفه یونانی

پس از آشنایی با مفهوم اساطیری فیزیس که بیان نوعی خودبنیادی بود به ریشه این کلمه در زبان یونانی اشاره می‌کنیم. گفته می‌شود در زبان یونانی کلمه فیزیس از ریشه phynai و phyesthai به‌معنای رشد کردن و تبدیل شدن گرفته شده است. هومر در *اودیسه* و در سرود

دهم در بیان ویژگی‌های یک گیاه از کلمه فیزیس (در متون انگلیسی به nature ترجمه شده) استفاده می‌کند و در سرود نوزدهم نیز این کلمه باز به معنای ویژگی‌های فطری و ذاتی شیء است،^۷ و در دوره پیشاسقراطی که کشف ماده‌المواد عالم یا آرخبه را در علل طبیعی چون آب و آتش جست‌وجو می‌کردند (و نه عوامل مابعدالطبیعی و اسطوره‌ای) فیزیس با حفظ همان مفهوم اورفه‌ای و هومری مفهوم توسعه و رشد طبیعی یافت. بنابراین، در آغاز شکل‌گیری اندیشه‌ورزی یونانی، فیزیس به معنای پیدایش و شکوفایی چیزی است که به صورت خودبنیاد رشد می‌کند و متحول می‌شود. به عبارتی، نوعی اصالت در پیدایش، رشد، و تحول وجود دارد. این معنا را می‌توان در یکی از متون افلاطون (که به صورت طبیعی در سیر تکوین و تعالی اندیشه پیشاسقراطی قرار دارد) به صراحت دریافت. به دلیلی، ناگزیریم این متن افلاطون را از متن انگلیسی آن نقل کنیم، زیرا در ترجمه این بخش از مطالب افلاطون مرحوم محمدحسن لطفی (از مترجمان برجسته آثار افلاطون و ارسطو) از واژه طبیعت استفاده نکرده است. افلاطون در رساله منکسنوس در تکریم شهیدان و دلاوران یونانی اصالت آنان را می‌ستاید و این اصالت مفهومی کاملاً برآمده از مفهوم طبیعت دارد؛ دقیقاً یعنی آنچه ذاتی و خصوصیت طبیعی یک شیء است. به عبارتی، آن‌ها اصیل‌اند، چون جوهری برخاسته از ذات طبیعی خویش دارند (در متن انگلیسی برای بیان این اصالت از واژه nature استفاده شده است). اما این طبیعی بودن یا همان مفهوم فیزیس در این جا دقیقاً به چه معناست؟ ابتدا متن را بنگرید:

And I think that we should praise them in the order in which nature made them good, for they were good because they were sprung from good fathers. Wherefore let us first of all praise the goodness of their birth; secondly, their nurture and education; and then let us set forth how noble their actions were, and how worthy of the education which they had received (Plato *Menexenus*: 237a).

چنان‌که می‌بینیم، افلاطون می‌گوید باید شهیدان و دلاوران را ستایش کنیم، زیرا طبیعتی (nature) که آنان را ساخته خوب بوده است. این طبیعت خوب در جمله بعد روشن می‌شود: «دلاور بودند، زیرا از پدران و نیاکان خوب متولد و در دامان آن‌ها رشد یافته بودند». افلاطون با بیان این‌که بگذارید نخست از خوبی تولدشان بگوییم بر رشد (nature) و تربیتی که داشته و بر آن بنیاد کارهای نیکی انجام داده‌اند تأکید می‌کند. گفتنی است اصطلاح nature در متن فوق دقیقاً ترجمه فیزی یا همان فیزیس در متن یونانی رساله افلاطون است. علاوه بر این، افلاطون در رساله قوانین مفهوم دیگر طبیعت در دوره

اساطیری و پیشاسقراطی را مورد توجه قرار می‌دهد، یعنی طبیعت به‌عنوان نخستین علت پیدایش اشیا. وی در پاره ۸۹۲ کتاب دهم *قوانین* بدین معنا توجه و آن را تبیین کرده است. در این کتاب که گفت‌وگویی میان کلینياس و آتنی است سخن به شناخت ماهیت و قدرت روح می‌رسد. آتنی روح را مقدم بر خلق و پیدایی همه اجسام می‌داند و نه صرفاً مقدم بر همه، بلکه «هر دگرگونی که در عالم اجسام رخ می‌دهد ناشی از آن است» (افلاطون *قوانین*: ۸۹۲b). این سخن بیان‌گر قدمت روح نسبت به جسم و مهم‌تر تأکید بر منبای ذاتی فیزیس یا طبیعت است:

آتنی: ... اگر این سخن راست باشد آیا نتیجه ضروری آن چنین نخواهد بود که هرچه با روح خویشی دارد باید پیش از جهان جسمانی پیدا شده باشد، بدان دلیل که روح اصیل‌تر و کهن‌تر از جسم است؟

کلینياس: ناچار!

آتنی: بنابراین، باید گفت خرد و تصور و اندیشه و هنر و قانون کهن‌تر از سختی و نرمی و سنگینی و سبکی هستند و همه آثار بزرگ و اصیل ناشی از روح و هنرنده، درحالی‌که هرچه ناشی از طبیعت است و خود طبیعت، یعنی آنچه مردم به غلط به نام طبیعت می‌خوانند بعداً پدیدار گردیده و پیدایش خود را مدیون هنر و خرد است.

کلینياس: چرا نام طبیعت را نامی نادرست شمردی؟ (همان).

و افلاطون در تبیین این مسئله به حقیقت مفهوم فیزیس یا طبیعت اشاره می‌کند که در مواردی به نظر می‌رسد متأثر از مفاهیم اسطوره‌ای و پیشاسقراطی است.

آتنی: بیش‌تر مردمان می‌خواهند با کلمه «طبیعت» آن ذاتی را بیان کنند که نخستین علت پیدایی چیزهاست، ولی اگر معلوم شود که علت نخستین روح است نه آتش و هوا، سخن درست این خواهد بود که بگوییم طبیعت حقیقی روح است. پس، اگر بتوانیم ثابت کنیم که روح کهن‌تر از جسم است، درستی آن سخن نیز ثابت خواهد شد و گرنه محل تردید خواهد بود (همان).

جالب این‌که افلاطون در پاره‌های بعدی قوانین مبدأ این علت نخستین را خود آن می‌داند نه عاملی دیگر: «خوب پس ناچاریم بگوییم که علت همه حرکت‌ها، یعنی نخستین حرکتی که سبب شد چیزهای ساکن به حرکت آیند، حرکتی است که مبدأ آن خود آن است» (همان: ۸۹۵a).

چنان‌که می‌بینیم، افلاطون در مفهوم‌شناسی طبیعت به تقریر مفاهیم پیشین پرداخته و چون فلاسفه پیشاسقراطی طبیعت را نخستین علت پیدایی چیزها دانسته، اما در این‌که این طبیعت (یا به تعبیر یونانیان آرچه و ماده‌المواد) آب، هوا، یا آتش است با فلاسفه پیشاسقراطی اختلاف دارد. می‌دانیم، درحالی‌که تالس ماده‌المواد را آب می‌دانست و دموکریتوس این جوهر نخستین را طبیعت نام می‌نهاد و می‌گفت «اتم‌ها، به‌عنوان جوهر نخستین، طبیعت هستند» و هراکلیتوس «طبیعت بیکران» را آتش می‌خواند و دیوگنس هوا را «طبیعت همه‌چیز» می‌نامید، افلاطون ترجیح می‌داد طبیعت یا ماده‌المواد را روح بخواند، آنچه همه‌چیز از آن پدید آمده است.

بنابراین، فیزیس در زمان افلاطون و متأثر از مفاهیم شکل‌گرفته پیش از او به‌معنای نوعی جریان ذاتی در بطن موجودات (روند طبیعی) و نیز علت نخستین پیدایش و گاه رشد و تحول است؛ ظهور و رشد و تحولی که فی‌حد ذاته اصالت دارد. در سطور بعد خواهیم دید ارسطو چگونه از این مفاهیم در تعریف و تبیین فیزیس یا طبیعت بهره گرفت.

۵. مفاهیم متفاوت طبیعت نزد ارسطو

بگذارید بحث از طبیعت در ذهن و زبان ارسطو را با رجوع به کتاب سماع طبیعی او آغاز کنیم. معلم اول عنوان فصل یکم کتاب دوم سماع طبیعی را «طبیعت و طبیعی» نهاده است. وی، در سه فصل پیشین این کتاب، ابتدا درباب معنای اصطلاح طبیعت سخن گفته و سپس تمایز میان طبیعیات و ریاضیات را مورد تأمل قرار می‌دهد و درنهایت در فصل سوم بحث را به عللی می‌کشاند که یک عالم طبیعی باید بشناسد. در فصل طبیعت و طبیعی، ارسطو متذکر می‌شود اشیا در عالم یا به طبیعت موجودند یا به عللی غیر از طبیعت:

از اشیا موجود بعضی به طبیعت موجودند و بعضی معلول علل دیگرند. حیوانات و اجزای آن‌ها، رستی‌ها، و اجسام بسیط (خاک و آتش و هوا و آب) به‌حکم طبیعت موجودند. ... هرکدام از این اشیا یک مبدأ سکون و حرکت در خویشان دارند، درحالی‌که یک تخت یا یک جامه و هر شیء دیگری از این نوع، از آن جهت که محصول صناعت است، محرکی برای تغییر در خود ندارد (ارسطو سماع طبیعی: ۱۹۳a).

کاملاً آشکار است که ارسطو، در سخن اول خود، اشیا را به اشیا طبیعی و غیرطبیعی [صناعی] تقسیم می‌کند. مبنای این تقسیم نیز طبیعت است. بنابراین، طبیعت در همین ابتدا بنیادی‌ترین مفهوم وجود است. وی در شرح کلام خود حیوانات، رستی‌ها، و اجسام بسیط

(آب، آتش، خاک، و هوا) را طبیعی می‌داند، یعنی اشیا‌یی که به‌حکم طبیعت موجودند [یعنی بالذات موجودند]؛ و درمقابل به اشیا‌یی اشاره می‌کند که به‌حکم طبیعت موجود نیستند، بلکه با ابتدای به علل دیگر وجود یافته‌اند که مهم‌ترین این علت‌ها انسان است، یعنی عاملی که چیزی را می‌آفریند. در این جا، مفهوم صنعت و طبیعت کاملاً متمایز می‌شود؛ بدین عبارت که اشیا‌یی طبیعی به‌حکم طبیعت موجودند، درحالی‌که اشیا‌یی صنعتی به‌حکم خالقیت یا قوه ابداع در انسان ایجاد می‌شوند (همان مفهوم پویسیس نزد ارسطو). این تمایز میان طبیعت و صنعت را افلاطون نیز، چنان‌که اشاره کردیم، در قوانین موردتوجه قرار داده بود:

خوب پس ناچاریم بگویم که علت همه حرکت‌ها، یعنی نخستین حرکتی که سبب شد چیزهای ساکن به حرکت آیند، حرکتی است که مبدأ آن خود آن است [طبیعت]. این حرکت کهن‌ترین و نیرومندترین همه حرکت‌ها و تغییرهاست. درحالی‌که حرکت ناشی از چیز دیگر [صنعت] - پس از آن‌که خود به حرکت آورده شد چیزهای دیگر را به حرکت می‌آورد - در مرتبه دوم قرار دارد (افلاطون قوانین: ۸۹۵a).

ارسطو، در شرح و تبیین نکته اصلی خود، موجود طبیعی را شیئی می‌داند که تمامی خواص خود را بالذات از خود کسب می‌کند و بر این اساس حرکت، نمو، استحاله، یا هر امر دیگری در جوهر و ذات شیء طبیعی ریشه دارد و این درحالی‌که مثلاً یک میز که محصول صنعت است محرکی درونی برای تغییر خود ندارد. یک دانه به‌عنوان امری طبیعی چون کاشته شود بالذات امکان و استعداد نمو دارد، اما یک میز هرگز چنین استعدادی ندارد. یک میز همواره یک میز است، مگر این‌که بنا بر دلیل برون‌ی تغییر یابد یا نابود شود. از دیدگاه ارسطو، تمامی اشیا محرکی در خود دارند که مبدأ و علت حرکت و سکون آن‌ها محسوب می‌شود و این یک صفت ذاتی است، نه عرضی: «همین امر نشان می‌دهد که طبیعت مبدأ و علت حرکت و سکون شیئی است که این مبدأ به‌عنوان خاصیت ذاتی شیء در آن است، نه به‌عنوان صفتی عرضی» (ارسطو سماع طبیعی: ۱۹۳a). البته، ذکر نکته‌ای ضروری است و آن این‌که گاه ممکن است شیئی، بنا بر دارابودن صفتی عرضی، بتواند عامل تغییر در خویش شود؛ یعنی نه با استفاده از عاملی بیرونی، بلکه کاملاً درونی در خود تغییری ایجاد کند. این صفت یا توانایی تغییر طبیعت وی نامیده نمی‌شود، زیرا وجود آن در شیء به‌معنای ذاتی بودن آن نیست. به‌عنوان مثال، اگر یک پزشک خود را معالجه کند و در خود تغییری پدید آرد، این تغییر بیان‌گر طبیعت پزشکی یا ذاتی بودن پزشکی نزد او نیست، بلکه محصول اطلاعات پزشکی است. البته، می‌پذیریم در چنین

حالتی پزشکی عامل تغییر در اوست، اما تأکید می‌کنیم این پزشکی یک امر ذاتی نیست، بلکه کاملاً عرضی است؛ زیرا خود از وجود علت و عاملی دیگر نشئت می‌گیرد که همانا تحصیلات پزشکی اوست.

ارسطو با کاربرد اصطلاح «موافق طبیعت» تأکید می‌کند اشیای طبیعی، بنابر این که مبدأ پیدایش و تحول را در خود دارند، طبیعی نامیده می‌شوند، اما صفات ذاتی آن‌ها بیش از آن که بالذات طبیعی باشند موافق طبیعت‌اند؛ مانند خاصیت آتش که حرکت به سوی بالاست: «این خاصیت نه طبیعت است و نه دارای طبیعت ولی طبیعی یا موافق طبیعت است» (همان). ادامه کلام شرح دقیق و تبیین عمیق ارسطو از تمایز میان اشیای موجود در طبیعت با اشیای ساخته شده توسط صناعت (تخنه) است:

بعضی از متفکران طبیعت یا جوهر یک موجود طبیعی را عبارت از آن چیزی می‌دانند که به عنوان ماده قریب در هر شیئی هست و چون بالنفسه در نظر گرفته شود فاقد نظم و شکل است؛ مثلاً چوب را طبیعت تخت می‌داند و مفرغ را طبیعت مجسمه تلقی می‌کنند. آنتیفون می‌گوید نشانه این امر این است که اگر تختی را زیر خاک کنند و چوب پوسیده آن قدر توانایی داشته باشد که جوانه‌ای از آن برآید، این جوانه تخت نخواهد شد، بلکه چوب خواهد شد، و این، خود، نشان می‌دهد که نظمی که یک شیء مطابق قواعد صناعت می‌یابد فقط صفتی عرضی است، درحالی که طبیعت حقیقی شیء آن چیز دیگر است که در تمام طول جریان تولید و ساختن باقی می‌ماند. اینان می‌گویند اگر ماده هریک از این اشیا با چیزی دیگر همان نسبت را داشته باشد، مثلاً مفرغ (یا طلا) با آب، و استخوان (یا چوب) با خاک، و غیره - همین چیز دیگر طبیعت و ذات اشیاست. از این رو، طبیعت اشیای موجود را بعضی فیلسوفان خاک می‌دانند و بعضی آتش یا هوا یا آب یا چند تا از این‌ها یا همه این‌ها تلقی می‌کنند. هر فیلسوفی هر چیزی را که دارای این خاصیت می‌داند - اعم از این که چنین چیزی یکی باشد یا بیش از یکی - آن (یا آن‌ها) را کل جوهر می‌نامد و می‌گوید که همه چیزهای دیگر یا انفعالات آن جوهرند یا حالات یا اوضاع آن هستند؛ و خود آن را سرمدی می‌داند، درحالی که اشیا دیگر به دفعات نامحدود کاین و فاسد می‌شوند. این یک عقیده درباره طبیعت است و مطابق این عقیده طبیعت نزدیک‌ترین موضوع مادی اشیایی است که مبدأ حرکت و تغییر را در خویشتن دارند (همان).

بنابراین، ارسطو از دیدگاه برخی متفکران میان طبیعت حقیقی شیء که در جوهر و ذات (یا همان طبیعت) موجود است با صفاتی عرضی که ممکن است خودجوش باشد اما ذاتی به حساب نیاید تفاوت می‌نهد.

سخن بعدی ارسطو تبیین مفهوم طبیعت نه به‌عنوان بنیاد یک شیء بلکه صورت آن است. این بدان معناست که از دیدگاه ارسطو صورت یک شیء، از آن‌رو که علت موجدۀ شیء محسوب می‌شود، طبیعت آن به‌حساب می‌آید (و اگر این صورت معدوم باشد، قطعاً شیئی موجود نخواهد شد). بنابراین، یکی از معانی طبیعت است، زیرا صورت در ظهور و وجود شیء یک امر ذاتی است. بنابراین، طبیعت نسبتی با مفهوم صورت دارد:

عقیده دیگر این است که «طبیعت» شکل یا صورتی است که تعریف شیء آن را مشخص می‌سازد؛ زیرا کلمه «طبیعت» در مورد چیزی که مطابق طبیعت و طبیعی است همان‌گونه به‌کار می‌رود که کلمه «صناعت» در مورد مصنوع یا مطابق قواعد صنعت استعمال می‌شود. دربارهٔ چیزی که فقط بالقوه تخت است و هنوز صورت تخت را نیافته است نباید بگوییم که مطابق قواعد صنعت است یا اثری مصنوع است. همین حکم درباره اشیای مرکب طبیعی نیز صادق است؛ چیزی که بالقوه گوشت یا استخوان است هنوز «طبیعت» خاص خود را نیافته است و تا وقتی که صورت مشخصه در تعریف را - که هنگام تعریف گوشت یا استخوان نام می‌بریم - کسب نکرده است موجود «طبیعی» نیست. بنابراین، طبیعت به معنی دوم شکل یا صورت (جدایی ناپذیر مگر از حیث تعریف) اشیایی است که مبدأ حرکت را در خویشتن دارند (ولی آنچه از ترکیب آن دو پدیده آمده است، یعنی انسان، «طبیعت» نیست، بلکه «موجود موافق طبیعت» یا «موجود طبیعی» است). «طبیعت» درحقیقت بیش‌تر صورت است تا ماده؛ زیرا دربارهٔ یک شیء گفتن این که «این فلان شیء معین است» هنگامی درست‌تر است که شیء فعلیت یافته باشد نه در زمانی که هنوز بالقوه است. آن متفکران می‌گویند که طبیعت تخت صورت تخت نیست، بلکه چوب است؛ زیرا اگر تخت جوانه می‌زد و می‌روید، تخت پدید نمی‌آمد، بلکه چوب پدید می‌آمد. ولی این واقعیت که انسان از انسان می‌زاید دلیل است بر این که طبیعت انسان صورت انسان است. به‌علاوه، اصطلاح «طبیعت»، به معنی تکون، جریانی است به‌سوی طبیعت. «طبیعت»، به این معنی، شبیه «معالجه» نیست. معالجه به تن‌درستی منتهی می‌شود نه به صنعت پزشکی؛ زیرا معالجه ممکن نیست که از صنعت آغاز شود و به صنعت منتهی گردد، ولی نسبت طبیعت (به یک معنی) با طبیعت (به معنی دیگر) این‌گونه نیست. شیئی که رشد می‌کند، از آن جهت که رشدکننده است، از شیئی به شیئی دیگر رشد می‌کند. به کدام شیء؟ نه به شیئی که رشدکننده رشد را از آن آغاز کرده است، بلکه به شیئی که رشدکننده به‌سوی آن پیش می‌رود. پس، طبیعت صورت است. باید اضافه کنیم که «صورت» و «طبیعت» به دو معنی به‌کار می‌رود؛ زیرا عدم نیز، به یک معنی، صورت است؛ ولی این نکته که

فیزیس یا فوزیس؟ ... (حسن بلخاری فهی) ۷۳

آیا در تکون به معنی مطلق نیز عدم - یعنی ضد شیئی که به وجود می آید - هست یا نه باید در آینده بررسی شود؟ (همان: ۱۹۳b).

اما چنان که در ابتدا نیز آوردیم ارسطو در *مابعدالطبیعه* یا *متافیزیک* رویکرد جامع تر و تحلیلی تری در تبیین فیزیس دارد. وی در فصل چهارم کتاب فوق شش تعریف از طبیعت می آورد:

اول: طبیعت به معنای تکوین و پیدایش چیزهای نامی یا روینده (نکته ای که در بخش فیزیس یا فوزیس در ممدود تلفظ کردن حرف γ آوردیم اشاره به همین استمرار کیفیت پیدایش در اشیای روینده داشت). بنابراین، یکی از معانی طبیعت نزد ارسطو پیدایش و تکوین اشیای نامی است.

دوم: طبیعت به معنای چیزی که درونی یا درون باشنده است و هر چیز روینده نخست از آن پدید می آید. به عبارت دیگر، جوهر و اصل شیء که عامل پدیدارشدن و ظاهرشدن شیء است هم چون بذر گیاه که عامل اصلی ظهور و رشد گیاه است.

سوم: هر چیزی که مبدأ نخستین حرکت در هر یک از موجودات طبیعی است، از آن رو که سبب می شود هر شیء در خود چونان خود پدیدار شود. ارسطو با سعی در تبیین مفهوم رویش تلاش می کند رویش و رشد یک امر طبیعی در اتصال با امری دیگر را متفاوت با رویدن دو شیء با عامل یک سان بداند. رویش درباره هر آن چیزی است که به وسیله تماس با چیزی دیگر رشد می کند، مانند جنین. مثال ارسطو مثال خوبی برای تبیین دیدگاه اوست: جنین در زهدان مادر تکون می یابد و رشد خود را از خونی بسته آغاز و تا شکل گرفتن کامل اندام ادامه می دهد. این رویش در تماس و اتصال با رحم مادر است. در این جا، ارسطو فرق می نهد، میان تماس دو شیء با هم رویدن ذاتی دو شیء. در رویدن، اصلی که عامل رویش در دو شیء هم رویده می شود کاملاً یکی است اما در غیر آن شیء می تواند در تماس با شیء دیگر رشد یابد:

یگانه شدن طبیعی با تماس فرق دارد در مورد اخیر [جنین] لازم نیست که چیزی غیر از تماس موجود باشد [تماس جنین با رحم]، ولی در یگانه شدن طبیعی چیزی هست که در هر دو شیء یک و همان است و این چیز سبب می شود که دو شیء، به جای این که فقط مماس باشند، یگانه گردند و از حیث اتصال و کمیت - هر چند نه از حیث کیفیت - یکی شوند (ارسطو ۱۳۶۶: ۱۰۱۵a).

چهارم: طبیعت به معنای نخستین عامل پدیدآورنده یا ایجادکننده چیزی که در جوهر خود شکل‌ناپذیرفته و در توان‌مندی خود تغییرناپذیر است. منظور ارسطو از این مفهوم طبیعت اشاره به چیزی چون چوب در ابزار و مصنوعات چوبی است که نوعی ماده‌المواد صنایع چوبی است یا برنز که طبیعت ابزار و مصنوعات برنزی است. به عبارتی، ماده‌نخستین در تمامی اشیا و مصنوعات طبیعت آن اشیا خوانده می‌شود. به تعبیر ارسطو، از همین‌روست که عناصر بنیادین عالم (به تعبیر حکمای آن زمان یعنی آب، باد، خاک، و آتش) را طبیعت می‌گویند: «به همین معنی، عناصر اشیای طبیعی را هم طبیعت اشیا می‌نامند: بعضی آتش را عنصر اشیای طبیعی قلمداد می‌کنند و بعضی دیگر خاک یا آب یا هوا را یا چیزی دیگر از این قبیل را» (همان).

پنجم: طبیعت به معنای جوهر موجودات طبیعی، اما نه از منظر تعریف چهارم، بلکه آن حقیقتی که پردازنده وجود است و ممکن است مرکب باشد.

هم‌چنین، به‌گونه دیگری طبیعت به جوهر موجودات طبیعی گفته می‌شود؛ مانند کسانی که می‌گویند طبیعت ترکیب نخستین است یا چنان‌که امپدوکلس می‌گوید: «هیچ‌یک از اشیا دارای طبیعت نیست، بلکه تنها آمیزش و جدایی آمیخته‌شده‌هاست، طبیعت نامی است که آدمیان بر آن نهاده‌اند» (همان). ارسطو در شرح این معنا بیان می‌کند که موجودات طبیعی در تکون خود، چون به اجتماع آن امر نخستین و صورت خویش رسند، موجود می‌شوند. منظور از ترکیب دراصل ترکیب اصل نخستین با صورت شیء است. به زبان ساده، طبیعت جمع این دوست، پس لزوماً اگر آن اصل نخستین موجود باشد، اما به صورت درنیاید، طبیعت آن شیء ظاهر نمی‌شود:

از این جهت است که درباره شیء که به‌طور طبیعی از آن به‌وجود می‌آید یا به‌وجود آمده است موجود و حاضر است - مادام‌که شیء هنوز شکل و صورت خود را باز نیافته است - می‌گوییم این شیء هنوز طبیعت خود را ندارد، شیء طبیعی از این دو - یعنی ماده و صورت - مرکب است (همان).

ارسطو، پس از بیان موارد فوق که نوعی بازخوانی فلسفی همه تعاریف پیش از خود است، به ارائه دیدگاه خود درباب طبیعت می‌پردازد:

بنابر آن‌چه گفته شد، طبیعت، به معنی نخستین و دقیق، ماهیت اشیایی است که در درون خود یک مبدأ حرکت دارند؛ زیرا ماده از آن جهت طبیعت نامیده می‌شود که استعداد قبول این مبدأ را دارد؛ و جریان کون و نمو از آن جهت طبیعت خوانده می‌شود که

حرکاتی هستند که از این مبدأ ناشی می‌گردند. طبیعت، بدین معنی، مبدأ حرکت اشیای طبیعی است که بالقوه یا بالفعل در آن اشیاء حال و حاضر است (همان).

این استنتاج ارسطو استنتاج دقیق و کاملی است، زیرا طبیعت را هم ماهیت شیء می‌خواند، هم استعداد و قابلیت آن، و هم مبدائیت آن؛ مبدائیتی که بالقوه و بالفعل در جوهر اشیا مستور و مکنون و جاری است.

۶. نتیجه‌گیری

نهایت این‌که مفاهیم شکل‌گرفته در دوران اساطیری یونان درباب فیزیس مؤثر در اندیشه فلاسفه پیشاسقراطی و سپس دو فیلسوف بزرگ یونانی، یعنی افلاطون و ارسطو (به‌ویژه ارسطو)، گردید. با تأمل در فصل چهارم کتاب دلتای متافیزیک و پنج رویکردی که ارسطو در تعریف طبیعت آورده است، دریافتیم وی کاملاً به آن‌چه تا آن روز در حوزه طبیعت و تعریف آن رخ داده آگاه بوده و آن را منعکس کرده است. تعریف نهایی او نیز به‌نحوی کاملاً متأثر از همان مفاهیم بود. اما با رجوع به قوانین افلاطون و سماع طبیعی ارسطو نکته‌ای دیگر نیز روشن گردید و آن تمایز مفهومی فیزیس با صنعت بود. نویسنده که در امر فلسفه هنر و زیبایی‌شناسی فعال است در این مقاله به‌دنبال تبیین جایگاه صنعت در فلسفه یونانی از طریق شفاف‌کردن تعریف طبیعت بود. مقاله نشان داد در اندیشه یونانی، به‌ویژه با توجه به آرای افلاطون و ارسطو، تمایز میان طبیعت و صنعت، بنابر این‌که یکی علت خود را در خویش دارد و دیگری در غیر خویش، تمایز میان فیزیس و تخته جدی است. در تخته انسان مداخلت دارد، درحالی‌که فیزیس با عدم دخالت انسان، برپایه همان مفهوم جوهری و ذاتی خود، مستقر و مستدام می‌ماند.

پی‌نوشت‌ها

۱. موزها یا مؤسها (به یونانی: Μοῦσαι) نه پری از نیمه‌خدایان اساطیری یونان‌اند که وظیفه الهام‌بخشیدن ذوق و قریحه شاعرانه را به شاعران و هنرمندان روی زمین دارند. آن‌ها خدمت‌کاران درگاه آپولون‌اند و برای وی آواز می‌خوانند. مقام آن‌ها از خدایان افسانه‌ای یونان پایین‌تر است. آن‌ها فرزندان دو خدای یونان زئوس و نیموزینه‌اند. این نه پری، هرکدام، وظیفه خاص خود را دارند و دارای ظاهری بسیار زیبا هستند. زادگاه آن‌ها قله‌های کوه هلیکون است و بیش‌تر اوقات خود را در دشت‌ها و چشمه‌سارهای این کوه می‌گذرانند. موزها صدایی بسیار زیبا دارند و در کنار چشمه‌ها آواز می‌خوانند و به رقص و پای‌کوبی می‌پردازند. این پریان

لباس‌های بلند و پرچین می‌پوشیدند. یکی از کوه‌هایی که این پریان همیشه به آن‌جا می‌رفتند کوه پارناس، مقر آپولون، بود که بعداً مکتبی به نام مکتب پارناس در یونان، الهام‌گرفته از نام این کوه، شکل گرفت. اسامی آن‌ها عبارت‌اند از: کلیو (الهه تاریخ و تاریخ‌نویسی)؛ اوترپ (الهه موسیقی)؛ تالی (الهه کمدی و طنز)؛ ملپومن (الهه تراژدی)؛ ترپسیکور (الهه شعر و رقص)، اراتو (الهه اشعار هوس‌انگیز)؛ پولیمنی (الهه حرکات تئاتری)؛ اورانی (الهه اختران و نجوم)؛ کالیوپه (الهه فصاحت و بلاغت و نیز اشعار حماسی و قهرمانی).

۲. می‌دانیم روایت‌ها درباب تولد دیونیسوس متفاوت‌اند. در این‌جا، تأکید بر روایت هسیود در بند ۹۴۰ تا ۹۴۲ تنوگونی است که دیونیسوس را فرزند زئوس و سمله می‌داند: «سمله، دختر کادئس، پس از این‌که عاشقانه با زئوس به یک بستر اندر شدند، در هم‌بستری یک میرا با نامیرا، پسری پرفروغ، دئونوس سرزنده، را به دنیا آورد، حال دیگر هردوی آن‌ها خدا هستند» (هسیود ۱۳۹۹: ۹۴۲-۹۴۰). این روایت مبنای روایات بعدی قرار گرفت (هم‌چون روایت دیدوروس، بنگرید به دورانت ۱۳۷۰: ج ۲، ۲۰۹) که تولد اول دیونیسوس را از سمله می‌دانستند و این برخلاف روایت‌های دیگری بود که تولد اول دیونیسوس را از پرسفونه می‌دانست. مقصود این است که جریان اورفهای به روایت هسیود تکیه دارد.

3. *The Orphic Hymns Paperback*, trans. Thomas Taylor, originally published in 1924 with additional notes as *The Mystical Hymns of Orpheus*, the layout, design, and cover art of this edition copyright 2019, Gregory K.Koon.

4. *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*, Kathleen Freeman, Harvard University Press, 1948.

5. <[http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus 3Atext 3A1999.01.0052](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%20text%203A1999.01.0052)>.

۶. اوپسیلون (بزرگ Y، کوچک y؛ به یونانی: Ψιλον) بیستمین حرف الفبای یونانی است و در دستگاه شمارش یونانی مقدار چهارصد را دارد. این حرف از حرف فنیقی واو گرفته شده است.

۷. در/ودیس، هومر سه بار از کلمه طبیعت استفاده کرده است: یک بار در سرود دهم و دو بار در سرود نوزدهم. در سرود دهم، بحث درباب گیاهی است که باطل‌السحر نیرنگ سیرسه است. هومر، چون می‌خواهد از ویژگی‌های این گیاه بگوید، از کلمه طبیعت استفاده می‌کند: «آرژیفونت بدین‌سان سخن گفت و گیاه را که از خاک برکنده بود به من داد و ویژگی و کارایی آن را برایم باز نمود» (هومر ۱۳۷۹: ۱۷۷). ترجمه نفیسی از همین بند چنین است: «گیاهی که از زمین کنده بود و سود آن را به من گفته بود به من داد» (هومر ۱۳۷۸: ۲۲۴) و متن انگلیسی متن چنین است:

And Hermes showed me all its name and nature (Homer 2014: 165).

در سرود نوزدهم نیز کزازی طبیعت را دل‌سختی ترجمه کرده که اشاره به یک ویژگی

ذاتی است و نفیسی، سنگین‌دل. متن انگلیسی چنین است:

If a man is cruel by nature, cruel in action (ibid.: 326).

فیزیس یا فوزیس؟ ... (حسن بلخاری فهی) ۷۷

وی در شرح بند اول ۱۰۱۴a متافیزیک به ذکر شعر ۳۰۲ سرود دهم/ودیسسه پرداخته و فیزیس به کاررفته در آن را رشد معنا می‌کند، اما تأکید او بر آن است که به احتمال زیاد فیزیس به کاررفته در این شعر به معنای طبیعت است:

In the single passage of Homer in which the word occurs (*OD. x.302-303*) it may be translated growth but more likely means nature (*Metaphysics* 1981: 296).

کتابنامه

- ارسطو (۱۳۶۶)، *متافیزیک*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران: گفتار.
- ارسطو (۱۳۷۸ الف)، *مابعدالطبیعه*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
- ارسطو (۱۳۷۸ ب)، *سماع طبیعی*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
- افلاطون (۱۳۶۷)، *قوانین، آپولوژی، پروتاگوراس*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- دورانت، ویل (۱۳۷۰)، *تاریخ تمدن (یونان باستان)*، ترجمه آریانپور و دیگران، ج ۲، تهران: علمی و فرهنگی.
- راسل، برتراند (۱۳۹۴)، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندی، تهران: آگاه.
- هسیود (۱۳۹۹)، *تئوگونی*، ترجمه فریده فرنودفر، تهران: دانشگاه تهران.
- هومر (۱۳۷۸)، *ودیسسه*، ترجمه سعید نفیسی، تهران: علمی و فرهنگی.
- هومر (۱۳۸۳)، *ودیسسه*، ترجمه میرجلال‌الدین کزازی، تهران: مرکز.

Aristot, *Met.*, <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text doc=Perseus>>.

Aristotle's (1981), *Metaphysics*, trans. W. D. Ross, Oxford Press.

Encyclopedia Britannica Inc. (2009), 15th edition, "Greek alphabet":

<<https://www.britannica.com>>.

Freeman, Kathleen (1948), *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*, Harvard University Press.

Homer (2014), *The Odyssey*, First Edition, Oxford University Press.

Ibycus (1996), Fragments 17 (Diehl), M. Owen Lee, *Virgil as Orpheus: A Study of the Georgics*, Albany: State University of New York Press.

Pindar (1915), *The Odes of Pindar, Including the Principal Fragments*, trans. Sir Jhon Sandys, London and New York: W. Heinemann and The Macmillan Co.

Plato (2008), *Menexenus*, trans. Benjamin Jowett, The Project Gutenberg EBook of Menexenus, by Plato: <<https://www.gutenberg.org/>>.

Smith, William (1870), *Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*, 3, Boston: Little, Brown, and Company.

Taylor, Thomas (1821) [1787], *The Mystical Hymns of Orpheus*, London: Cheswick: C. Whittingham College House.

