

نقش قوه در تبیین وجود موجودات مادی

در فلسفه ارسطو

احمد عسگری*

چکیده

طرح ارسطو در مابعدالطبیعه، تحقیق و مطالعه موجود بماهو موجود است، بر این اساس او به تفحص از علل و مبادی موجودات از آنجهت که موجودند می‌پردازد. او می‌خواهد معلوم کند چرا موجودات موجودند و موجود بودن برای هر موجودی چیست. ذات و موضوع هر یک به نحوی می‌تواند مبنای تحلیل وجود قرار گیرد. از طرفی ارسطو با این مشکل مواجه است که ترکیب و ثنویت ذات و موضوع، حداقل در جواهر مادی، واقعی است، از طرف دیگر جوهر که بنابر فرض اصل و مبنای وجود است مقدم و واحد است. در تحلیل و پاسخ به این مسأله ارسطو از «قوه» استفاده می‌کند. آنچه موجود است (موضوع)، و آنچه شیء موجود به واسطه آن موجود است (ذات)، دو امر متباین نیستند، بلکه دو نحوه از وجود یک شیء‌اند: نحوه وجود بالقوه و نحوه وجود بالفعل. بنابراین اگرچه ترکیب ماده و صورت ترکیب دو جوهر واقعی است، اما این با وحدت جوهر منافاتی ندارد، زیرا یکی فعلیت دیگری است. آنچه در اینجا نهایتاً مبنای تحلیل وجود جواهر مادی را فراهم می‌کند، «قوه» است.

واژگان کلیدی: موجود، جوهر، موضوع، ذات، صورت، فعل، قوه.

مقدمه

ارسطو معتقد است در هر زمینه‌ای چنانچه موضوع تحقیق دارای علل و مبادی است، تنها با شناخت آن مبادی و علل است که می‌توان به موضوع علم داشت (184a10-12).^۱ از طرفی وی مبدع علمی (ἐπιστήμη) است که ما آن را تحت عنوان مابعدالطبیعه می‌شناسیم و ارسطو با تعابیر مختلف از جمله «حکمت» (σοφία) و «فلسفه اولی» (φιλοσοφία πρώτη) از آن نام برده است. بنابر آنچه گفته شد باید گفت حکمت علم به علل و مبادی خاصی است، زیرا هر علمی علم به علل است. اما حکمت علم به کدام علل است؟

ارسطو در A1 آنها اشاره می‌کند که باور عمومی آن است که حکمت درباره علل و مبادی نخستین است.^۲ (981b28-29). اما در A2 به بررسی و تبیین این مسأله می‌پردازد که علل و مبادی که حکمت به دنبال آن است کدام است. به عقیده ارسطو تنها در صورتی که حکمت علم به علل نخستین باشد، می‌توانیم ویژگی‌هایی را که حکمت بنابر فرض باید داشته باشد، توضیح دهیم (982b7-10). اما این ویژگی‌ها کدام‌اند؟ یکی از نشانه‌های حکیم آن است که همه چیز (πάντα) را تا آنجا که ممکن است می‌داند، و منظور علم به تک تک چیزها (καθ' ἕκαστον) نیست. همچنین باید توجه داشت به یک معنا هر علمی علم به علل و مبادی نخستین است و در واقع در هر علمی علل و مبادی وجود دارد که سایر چیزها به واسطه آنها تبیین می‌شوند، اما خود آنها نه به واسطه این چیزها و نه به واسطه چیزهای دیگر تبیین پذیر نیستند و از همین رو به آنها مبدأ و علت اطلاق می‌شود. اما تفاوت این علم با سایر علوم در این است که در اینجا علل و مبادی همه موجودات مورد نظر است، اما در سایر علوم علل و مبادی اشیاء خاص. از همین رو ارسطو گاهی آن را علم کلی (καθόλου) می‌خواند (982a22). اما علل و مبادی که مربوط به همه اشیاء است، و نه مربوط به دسته‌ای خاص، چیست؟ و آیا می‌توان چنین مبدایی را پذیرفت؟

ارسطو در Γ کتاب چهارم مابعدالطبیعه، تعریف مشهور خود را از این علم ارائه می‌دهد: «علم به موجود بماهو موجود»؛ «علمی وجود دارد که در موجود بماهو موجود (τὸ ὄν ἢ ὄν) و آنچه بالذات (καθ' αὐτό) به آن متعلق است، نظر می‌کند و این

مانند هیچ یک از علوم خاص نیست. زیرا هیچ یک از اینها به نحو کلی درباره موجود بما هو موجود بررسی نمی‌کند بلکه جزئی از آن را جدا می‌کنند و در اعراض (τὸ συμβεβηκός) آن نظر می‌کند» (1003a21-25).

بنابراین هر علمی بخشی از موجودات را مطالعه می‌کند، درحالی که این علم به نحو کلی موجودات را بررسی می‌کند. در واقع هر علمی علم به موجود است، و بی‌معنی است فرض کنیم علمی به لاموجود و معدوم تعلق یابد. تفاوت اینجاست که اولاً این علم به‌طور کلی به همه موجودات نظر دارد، ثانیاً هر موجود را نیز به نحو کلی بررسی می‌کند. در توضیح نکته دوم باید گفت منظور ارسطو آن نیست که در این علم بدون هیچ تفاوتی نسبت به سایر علوم هر موجودی را بررسی می‌کنیم، اگر چنین باشد اولاً اگر فرض کنیم تعداد مشخصی از علوم داشته باشیم، کسی که همه آنها را بداند این علم (فلسفه اولی) را نیز می‌داند، در حالی که چنین نیست. ثانیاً اگر تصویر ما این باشد، دیگر نمی‌توان از فلسفه اولی به عنوان یک علم دفاع کرد چرا که چیزی جز مجموع چند علم نخواهد بود. لذا ارسطو قید دیگری در توضیح موضوع این علم به‌کار برده است که منظور او را به‌دقت بیان می‌دارد، یعنی قید «بماهو موجود». این علم نه تنها به نحو کلی به همه موجودات نظر دارد، بلکه هر موجود را نیز به نحو کلی بررسی می‌کند، یعنی موجود را نه از آن جهت که شیء خاصی است، بلکه از آنجهت که موجود است، بررسی می‌کند. در مقابل اگر چه سایر علوم نیز درباره موجودات بحث می‌کنند، اما آنها را نه از آن جهت که موجودند، بلکه از آن جهت که موجود خاصی هستند، بررسی می‌کنند.

بر این اساس می‌توان رابطه تعریف اول از فلسفه اولی که علم به علل و مبادی نخستین همه موجودات است و تعریف دوم را که علم به موجود بماهو موجود است، دریافت. در واقع تعریف دوم توضیح می‌دهد منظور ارسطو از بررسی علل همه موجودات چیست. بررسی علل و مبادی نخستین همه موجودات بررسی و تبیین وجود بودن موجودات است و از این رو علم کلی است. در واقع اگر علت موجود بودن معین شود به یک معنی علت کلی هر موجودی تعیین شده است زیرا هر شیئی موجود است. لذا در فلسفه اولی علت موجود بودن موجودات را

تفحص می‌کنیم، یعنی به دنبال آن هستیم که بدانیم چرا هر موجودی، هر چه که باشد، موجود است. به عبارتی باید تحقیق شود «موجود چیست» و «موجود بودن برای هر موجودی، هر چه که باشد، چیست».^۳ پس تبیین موجودیت موجودات مسیر و اتجاء ارسطو در فلسفه اولی است.

موجود چیست؟

ارسطو سؤال از چیستی را نقطه عطفی در تفکر فلسفی می‌داند که به نحو جدی با سقراط آغاز می‌شود. «سقراط به فضائل اخلاقی مشغول بود و نخستین بار تعریف کلی را در خصوص آنها مطرح کرد» (1078b17-19). «او [سقراط] به‌طور طبیعی به دنبال ماهیت (τὸ τί ἔστιν) بود» (1078b23).

آنچه ارسطو درباره سقراط می‌گوید در رسالات سقراطی افلاطون به‌خوبی قابل ملاحظه است. سقراط درباره فضائل اخلاقی گوناگون با اشخاصی وارد بحث می‌شود، مثلاً درباره دینداری، عشق، فضیلت و غیره. او درباره ماهیت این امور سؤال می‌کند، مثلاً دینداری چیست؟ یا فضیلت چیست؟ و مخاطبانش تلاش می‌کنند سؤال او را پاسخ دهند. سقراط ابتدا از پاسخ‌هایی که می‌گیرد ابراز رضایت می‌کند، اما با ادامه دادن پرسش‌های خود آنها را نمی‌پذیرد، چرا که جامع و مانع نیستند، اما اشکال اصلی پاسخ‌ها آن است که سقراط از ذات و ماهیت این امور سؤال می‌کند، مثلاً دینداری چیست؟ اما پاسخی که دریافت می‌کند، موارد دینداری است. ذکر موارد و مصادیق دینداری پاسخ این پرسش نیست که دینداری چیست، بلکه مراد صورت واحد و کلی دینداری است که در همه موارد وجود دارد. به عبارتی سقراط به دنبال این پرسش است که به چه دلیل این موارد، مصادیق دینداری هستند و علت و سبب آنکه این اعمال خاص، اعمال دیندارانه است، چیست؟

اکنون ارسطو این پرسش را درباره موجود مطرح می‌کند: موجود چیست؟ علت موجود بودن هر موجودی فارغ از آنکه چه موجودی است، چیست؟ و آنچه به‌واسطه آن هر موجودی موجود است، چیست؟

اما آیا چنین علمی ممکن است؟ آیا می‌توان علمی را یافت که به چیزی نظر

داشته باشد که بررسی آن به یک معنی بررسی همه چیز باشد؟ و یا به عبارتی آیا می توان در موجودات وجهی را متمایز کرد که در همه آنها مشترک باشد و بنابراین بتواند موضوع یک علم قرار گیرد؟ مثلاً اگر علم زیست شناسی را در نظر بگیریم تمامی موجودات زنده اعم از جانوری و گیاهی با تمام تفاوت هایی که دارند، موضوع این علم قرار می گیرند، زیرا هر یک از آنها از آن جهت که موجود زنده یا موجود دارای نفس هستند در این علم لحاظ می شوند. حال بر همین مبنا اگر فلسفه اولی علم به همه موجودات است از آن جهت که موجودند، یعنی موضوع آن موجود بماهو موجود است، در نتیجه باید «وجود» یا «موجود بودن» وجه عام و کلی در همه موجودات باشد تا فلسفه اولی متکفل بررسی آن باشد و به عبارتی فلسفه اولی وجه مشترک همه موجودات یعنی «وجود» را بررسی کند. اگر مسأله به همین نحو پذیرفته شود یعنی بپذیریم که وجود یا موجود بودن وجه عام و مشترک در همه موجودات است، آنگاه می توان از فلسفه اولی به عنوان یک علم دفاع کرد، زیرا موضوعی واحد برای آن وجود دارد.

اما در اینجا ارسطو ما را متوجه مسأله ای می کند که نشان می دهد قیاس فلسفه اولی با سایر علوم از قبیل زیست شناسی درست نیست. زیرا بر خلاف مثلاً زیست شناسی که می توانیم حیات را به عنوان وجه عام و مشترک همه موجودات زنده در نظر بگیریم، نمی توان وجود را به عنوان امر واحد و مشترک در بین همه موجودات لحاظ کرد. موجود بودن نمی تواند امری عام و واحد در همه موجودات باشد، زیرا ناممکن است موجود جنس باشد.

«هیچ یک از این دو جنس نیستند، نه واحد (ἕν) و نه موجود (τὸ ὄν)، زیرا ضروری است که فصول یک جنس، هر کدام هم وجود داشته باشد و هم واحد باشد (καὶ εἶναι καὶ μίαν εἶναι)، اما حمل انواع یک جنس (τὰ εἶδη τοῦ γένους) بر فصول مربوط و یا [حمل] جنس [بر فصول] جدای از انواع ناممکن است. پس اگر واحد یا موجود جنس باشد، هیچ فصلی واحد و یا موجود نخواهد بود» (998b22-27).^۴

اما اگر چنین باشد، دیگر فلسفه اولی موضوع خود را از دست می‌دهد و چنین علمی ناممکن خواهد بود و طرح فلسفه اولی با مشکل مواجه می‌شود، چون آنچه بنا بر فرض باید موضوع این علم باشد، یعنی موجود بماهو موجود، طبق استدلال ارسطو نمی‌تواند یک امر واحد و مشترک بین موجودات باشد. پس موجودات مختلف و جواهر مختلف باید موضوع علوم مختلف قرار گیرند. این خود مسأله‌ای است که ارسطو در بین مسائل دشوار (ἀπορίαι) آن را طرح کرده است (995b6; 995b10-13). از یک طرف حکمت یا فلسفه اولی علم به علل و مبادی همه موجودات است، زیرا شناخت همه موجودات به نحو کلی است، از طرف دیگر نمی‌توان به امری عام و واحد که محور و موضوع چنین علمی باشد، قائل شد.

با این وجود ارسطو در نخستین جمله Γ می‌گوید: «علمی وجود دارد که در موجود بماهو موجود و آنچه بالذات به آن متعلق است نظر می‌کند» (1003a21-22) و کمی بعد در پایان $\Gamma 1$ می‌گوید: «بنابراین برماست که علل اولیه (τὰς πρώτας αἰτίας) موجود بماهو موجود را بیابیم» (1003a31-32)؛ و در $\Gamma 2$ سعی دارد نشان دهد علی‌رغم آنکه وجود امری عام و واحد بین موجودات نیست و بلکه به معانی مختلف بر انواع مقولات اطلاق می‌شود، در عین حال اطلاق وجود در موارد مختلف به طریق اشتراک لفظ نیست (οὐχ ὁμωνύμως).

بنابراین در رابطه با وجود و برخی مفاهیم دیگر با مسأله خاصی مواجهیم. زیرا اگر لفظی به یک معنا بر مصادیق مختلف خود حمل شود، آن را مشترک معنوی می‌دانیم، اما اگر استعمال یک لفظ در مصادیق مختلف به معانی گوناگون باشد، دیگر مشترک معنوی نیست، بلکه مشترک لفظی است. موجود نیز که به معانی مختلف بر مصادیق گوناگون حمل می‌شود نمی‌تواند مشترک معنوی باشد، پس انتظار این است که مشترک لفظی باشد. اما ارسطو توجه می‌دهد اینجا بر خلاف آنچه معمولاً با آن مواجهیم که هرگاه چیزی مشترک معنوی نباشد لزوماً مشترک لفظی است، در اینجا چنین نیست و وجود مشترک لفظی نیست، بلکه به نحو دیگری دارای معنای مشترک و واحد است. زیرا «نه تنها چیزهایی که به حسب امر واحد (καθ' ἑν) نامیده می‌شوند موضوع یک علم‌اند، بلکه چیزهایی که در نسبت با یک طبیعت واحد (πρὸς

(μίαν φύσιν) نامیده می‌شوند [نیز چنین‌اند]، زیرا اینها نیز به یک معنی به حسب امر واحد نامیده می‌شوند» (1003b12-15).

اما چگونه ممکن است چیزی نه مشترک معنوی به اصطلاح خاص باشد و نه مشترک لفظی؟ و منظور ارسطو از مشترک در نسبت با امر واحد چگونه قابل فرض است؟ این فرض در جایی مطرح است که یک معنای واحد در خصوص موارد مختلف به کار رود، اما نه به نحو یکسان. در مشترک لفظی معنای واحد اطلاق نمی‌شود و در مشترک معنوی معنای واحد به نحو یکسان بر مصادیق اطلاق می‌شود. اما منظور از اینکه معنایی واحد به نحو یکسان به کار نمی‌رود چیست؟ می‌توان معنایی را در نظر گرفت که به دو امر متفاوت تعلق می‌گیرد، اما به یکی به نحو مقدم و اولی تعلق دارد و به دیگری به نحو تبعی و ثانوی.^۵ اما چنین چیزی چگونه ممکن است و علت این امر چه می‌تواند باشد که یک معنا در دو رتبه و دو مقام و درجه مختلف به دو چیز حمل شود و تعلق گیرد؟

در اینجا است که ارسطو سعی می‌کند نشان دهد می‌توان امری را یافت که مصداق حقیقی و اولی یک معنا است و چیز یا چیزهایی دیگری یافت که با آن امر مرتبط‌اند و این معنا که به نحو مقدم بر آن امر اطلاق می‌شود، به چیزهایی که با آن مرتبط‌اند نیز، از جهت ارتباطشان با آن امر واحد، اطلاق می‌شود، البته این اطلاق ثانوی و تبعی است. بهترین مصداق این مسأله «وجود» است، اما پیش از طرح آن ارسطو دو مثال از موارد تجربی تر می‌آورد: ۱. اطلاق معنای «سالم» بر چیزهای مختلف به حسب نسبتی که با سلامت دارند. مثلاً چون چیزی حافظ سلامت است و یا موجد آن و یا نشانه آن و یا قابل آن است، سالم بر آن اطلاق می‌شود؛ ۲. چیزهایی که طبی خوانده می‌شود به سبب ارتباطی است که با طب دارند. مثلاً چون واجد طب است و یا قابل طب و یا عملی مرتبط با آن (1003a34-b3).

وجود نیز گاهی به معنی جوهر بودن است و گاهی به معنی عرض بودن، اما وجود عرض در نسبت با جوهر است. مثلاً یکی از اعراض کیف است، کیف بودن یعنی کیفیت یک جوهری بودن. هرگز یک کیف نمی‌تواند موجود باشد مگر کیفیت چیزی باشد. این نوع بودن، چیزی جز تعیینی از یک جوهر بودن نیست. عرض فارغ

از نسبتی که با جوهر دارد، چیزی نیست. بنابراین عرض به حسب چیز دیگر و یا در نسبت با چیز دیگر آنچه هست، هست. در مقابل این نوع بودن، جوهر بودن است. زیرا جوهر در نسبت با چیز دیگری نیست و مستقل است. جوهر به حسب خود و نه در نسبت با چیز دیگری - وجود دارد، یعنی آنچه هست، هست. عرض فارغ از نسبتی که با جوهر دارد، هیچ است و نمی تواند موجود خوانده شود، اما جوهر به نحو مستقل موجود است. بنابراین موجود به طریق اولی و مقدم بر جوهر اطلاق می شود و اعراض چون در نسبت با جوهرند موجود بر آنها اطلاق می شود، یعنی به نحو ثانوی و تبعی. ارسطو در Γ2 می گوید: «موجود نیز به طرق مختلف اطلاق می شود، اما همه در نسبت با یک مبدأ واحد. برخی چون جوهرند موجود خوانده می شوند، برخی چون انفصالات جوهرند، برخی چون طریقی به سوی جوهرند یا فسادها یا عدمها یا کیفیات یا سازندهها یا مکونهای جوهرند ...» (1003b5-9).

به عقیده ارسطو علت تقدم جوهر بر انحاء دیگر بودن این است که هیچ یک از انواع بودن، غیر از جوهر، به حسب خود (καθ'αυτό) نیستند و یا قادر بر مفارقت (χωρίζεσθαι δυνατόν) از جوهر نیستند. فی المثل «راه رفتن»، «نشستن» و «سلامت» به نحو مستقل وجود ندارد، بلکه همواره شخصی که راه می رود یا می نشیند یا سالم است، وجود دارد. واقعیت داشتن اینها به واسطه آن است که چیزی هست که موضوع اینهاست، بنابراین آنچه به نحو مقدم موجود است و نه اینکه چیزی است، بلکه صرفاً هست، جوهر باید باشد^۷ (1028a22-31). البته یک شیء به لحاظهای مختلف می تواند مقدم باشد، اما جوهر من جمیع الجهات مقدم است. جوهر از حیث تعریف مقدم است، چون در تعریف هر چیز تعریف جوهر باید حاضر باشد. از حیث زمان نیز مقدم است، زیرا تنها جوهر جدا و مستقل است. جوهر از حیث شناسایی نیز مقدم است، زیرا تنها زمانی که بدانیم یک شیء چیست آن را شناخته ایم، مثلاً اینکه بدانیم انسان چیست یا آتش چیست، نه زمانی که بدانیم چگونه است یا چه اندازه است، یا کجاست. حتی خود اینها، یعنی کم و کیف و این، را نیز زمانی می شناسیم که بدانیم چیستند (1028a31-b2).

بر اساس این تحلیل، ارسطو دو مطلب را روشن می کند: نخست آنکه از فلسفه

اولی به عنوان یک علم می‌توان دفاع کرد و موجود بماهو موجود می‌تواند موضوع یک علم باشد. «بنابراین یک علم واحد موجود بماهو موجود و آنچه به موجود به عنوان موجود تعلق می‌گیرد را بررسی می‌کند و همین علم واحد نه تنها جواهر، بلکه اعراض متعلق به آنها، چه آنهایی که نام برده شد و چه آنهایی که مقدم و مؤخرند و نیز جنس و نوع و کل و جزء و چیزهایی از این قبیل را بررسی می‌کند» (1005a13-18). این مطلب از آن جهت حاصل شد که توانستیم به یک معنی وحدتی در بین معانی مختلف موجود بیابیم.

نکته دیگر آنکه اگر اطلاق موجود اولاً بر جوهر است و جوهر بودن مقدم است بر انواع دیگر بودن، پس بحث از موجود بماهو موجود اولاً و بالذات و اصالتاً و به یک معنی انحصاراً در خصوص وجود جوهر خواهد بود. با این تحلیل پرسش اساسی فلسفه اولی، یعنی موجود چیست، به این پرسش ارجاع دارد که جوهر چیست؟ هر گاه ذات و ماهیت جوهر را تحلیل و تبیین کنیم، آنگاه ذات و ماهیت موجود نیز تحلیل شده است. بدین ترتیب ارسطو که در $\Gamma 1$ می‌گوید: «بر ماست علل اولیه موجود بماهو موجود را بیابیم» (1003a31-32)، در $\Gamma 2$ پس از بیان تقدم یک نوع موجود بر سایر موجودات می‌گوید: «اگر این چیز جوهر است، فیلسوف باید مبادی و علل جواهر را بیابد» (1003b17-19) و در پایان $Z 1$ پس از بیان مجدد تقدم جوهر بودن بر انواع دیگر بودن می‌گوید: «در واقع آنچه در گذشته، هم اکنون و همیشه سؤال برانگیز و موجب حیرت است این است که موجود چیست و این [بدین معنی] است [که] جوهر چیست، زیرا این است [آنچه] برخی یکی و برخی دیگر بیش از یکی، و نیز برخی عدداً متناهی و برخی نامتناهی می‌دانند. بنابراین همچنین بر ماست که بیش از هر چیز و اولاً و به تعبیری انحصاراً، درباره این تحقیق کنیم که آنچه به این نحو موجود است چیست» (1028b2-7).

تبیین وجود بر مبنای جوهر

اکنون ارسطو برای پاسخ به سؤال «موجود چیست؟» باید جوهر را مورد تحقیق قرار دهد و تحلیل نماید. او پس از ذکر اجمالی برخی نظرات متفاوت در باب جوهر،

تحقیق خود را با این پرسش دنبال می‌کند که «نخست باید مشخص کنیم جوهر چیست» (1028b31-32).

در اینجا ارسطو شروع می‌کند به بررسی علل و مبادی جوهر (1003b17-19) و یا به تعبیری در صدد است علت جوهر بودن جواهر را بررسی کند تا معلوم شود آنچه باعث می‌شود یک جوهر، جوهر باشد چیست.

در Z3 بحث را با بر شمردن معانی مختلف جوهر آغاز می‌کند: «جوهر (ἡ οὐσία) اگر به طرق بیشتری به کار نرود، لااقل به چهار چیز اطلاق می‌شود: زیرا ذات (τὸ τί ἦν εἶναι) و کلی (τὸ καθόλου) و جنس (γένος) به نظر می‌رسد که جوهر هر چیز باشند و چهارمین آنها موضوع (τὸ ὑποκείμενον) است» (1028b33-36). در اینجا، برخلاف Z2، ارسطو نمی‌خواهد مصادیق و موارد جوهر را برشمارد، بلکه این چهار مورد ملاک‌ها و معیارهایی هستند که ابتدائاً می‌توان برای جوهر بودن قائل شد و کار ارسطو تا پایان Z بررسی این چهار مورد است که کدام‌یک از آنها می‌تواند معیار جوهر بودن هر جوهری باشد. البته کلی و جنس اعم و اخص هستند. می‌توان فرض کرد کلی، هر چه باشد، جوهر است و یا اینکه فقط یک قسم از کلی یعنی جنس، جوهر است. در هر صورت چون جنس داخل در کلی است پس سه چیز داریم: ذات، کلی و موضوع که در رابطه با چیستی جوهر باید مورد تحقیق قرار گیرند.

کلی چه ویژگی دارد که احتمال جوهر بودن درباره آن پیش می‌آید؟ نخست آنکه هرچه درباره یک شیء صدق کند به نحوی قابل تکرار است. مثلاً مجموع ویژگی‌هایی که درباره سقراط صادق است و بر او حمل می‌شوند، مانند سفیدی، اهل آن بودن و ... کلی هستند و می‌توانند بر موارد متعدد صدق کنند. حتی آنچه در پاسخ سؤال از چیستی می‌آید یعنی ذات و ماهیت شیء نیز کلی است. مثلاً ذات سقراط انسان بودن است و انسان نیز قابل صدق بر موارد متعدد است، یعنی کلی است. از طرفی هر چیزی به واسطه صدق همین امور کلی و خصوصاً صدق صورت نوعیه بر آن، چیز خاصی است که هست. بنابراین آنچه این شیء را این شیء کرده است کلیات است. این احتمال آنگاه جدی‌تر می‌شود که می‌بینیم متفکران خاصی و بالاخص افلاطون قائل هستند ایده‌ها موجود حقیقی‌اند و حقیقتاً دارای ماهیت‌اند، اما

موجودات مادی ماهیت ندارند و تنها تا آن اندازه که از کلیات و مثل بهره‌مندند موجودند، یعنی چیزی که هستند هستند.

اما ارسطو در Z13-14 استدلال می‌کند که کلی نمی‌تواند جوهر باشد و از این طریق نظریه مثل افلاطون را نیز مورد نقد قرار می‌دهد. زیرا افلاطون ذات و ماهیت را، که البته به نظر ارسطو در تحلیل جوهر محوریت دارد، با کلیت مرتبط ساخت و چون ارسطو معتقد است کلی به هیچ وجه نمی‌تواند جوهر باشد، مثل افلاطونی را نیز اموری غیر قابل قبول و مردود می‌داند.

اما چرا کلی نمی‌تواند جوهر باشد؟ ابتدا باید بینیم کلی چیست: «کلی عام (κοινόν) است، زیرا چیزی کلی خوانده می‌شود که به حسب طبع چنین است که به چیزهای کثیر تعلق می‌گیرد» (1038b11-12).

«امر عام^۹ به‌طور هم‌زمان به چیزهای کثیر تعلق می‌گیرد» (1040b25-26).

ارسطو در تعریف کلی «تعلق گرفتن به موارد مختلف» را آورده است. هر دو قید با جوهر بودن منافات دارد. اولاً تعلق به چیز دیگری داشتن با جوهر بودن که مساوی با مستقل بودن است، منافات دارد. «جوهر به چیزی متعلق نیست، جز خودش و آنچه آن را دارد، چیزی که این جوهر آن است» (1040b23-25).

در واقع این تعبیر اخیر ارسطو نیز قدری با مسامحه است. جوهر به هیچ چیز متعلق نیست. اگر گفته می‌شود جوهر به آنچه که جوهر آن است، متعلق است، این از نوع تعلق یک چیز به خودش است، نه تعلق چیزی به چیز دیگر. جوهر هر شیء خود آن شیء است. ثانیاً از همین جا معلوم می‌شود چیزی که به موارد مختلف متعلق است، جوهر نیست، زیرا کلی به نحو یکسان به موارد گوناگون تعلق می‌گیرد. اما در این صورت کدام یک از آنها خواهد بود؟ نمی‌تواند همه آنها باشد، چون لازم می‌آید جوهر، خودش خودش نباشد، زیرا هر شیئی غیر از شیء دیگری است و جوهر نمی‌تواند هم خود شیء الف باشد و هم خود شیء ب، چرا که در این صورت هم الف است و هم الف نیست.^{۱۰}

لکن این بیان هنوز روشن نیست، چرا که اگر چه کلی بر امور متعدد صدق می‌کند، اما در همه موارد یک معنی دارد. پس لازم نیست از خود جدا باشد و به یک

معنی هنوز واحد است، در عین حال که در همه هست. توجه به نکته دیگری که ارسطو بیان کرده است نشان می‌دهد منظور او دقیقاً چیست. او بین/این و چنین تمایز می‌گذارد. به عقیده او کلیات هیچ‌گاه نشان دهنده «این چیز» نیستند، بلکه همواره «چنین» را بیان می‌کنند. و «چنین» همیشه وصف چیزی است نه آنکه خود یک چیز باشد. «هیچ‌یک از چیزهایی که به نحو عام حمل می‌شوند دلالت بر این چیز (τὸδε τι) ندارند. بلکه بر چنین (τοιόνδε) دلالت دارند» (1039a1-2).

اما جوهر یک شیء همان‌طور که گفته شد خود آن شیء است نه وصفی درباره آن و هر چیزی خاص است، بنابراین کلی جوهر نیست.

درک جوهر به عنوان فرد از نکات اصلی در اندیشه ارسطوست. جوهر یا موجود مقدم، یعنی آنچه به حسب خود هست و نه در نسبت با شیء دیگر، در نظر ارسطو باید «فرد» و «این چیز» باشد، چرا که این نشانه مستقل بودن است. اگر به هر نحو استقلال را از وجود مقدم بگیریم و آن را در نسبت با چیز دیگری قرار دهیم دیگر جوهر نخواهد بود. یکی از اساسی‌ترین مشکلات نظریه مثل در نظر ارسطو همین است که نمی‌تواند فرد بودن و استقلال جوهر را تبیین کند. این بصیرت ارسطو از جوهر بودن او را به سوی گزینه دیگر می‌کشاند و آن موضوع است.

وقتی به جهان اطراف خود توجه می‌کنیم متوجه اشیاء متعددی می‌شویم که هر یک چیزی است غیر از دیگری و این اشیاء از هم متمایزند. در عین حال زمانی که به هر یک از این اشیاء نظر می‌کنیم، یعنی هر چیزی که به عنوان یک شیء موجود است، می‌بینیم آن شیء واقعاً یک چیز نیست و همان‌طور که در ابتدا موجودات مختلفی را از هم تشخیص دادیم، اکنون این شیء واحد نیز مجموعه‌ای از چیزهای مختلف است، زیرا وجودات و است‌های مختلفی در آن متمایز از هم هستند. مثلاً اگر سقراط را به عنوان یک چیز در نظر بگیریم، می‌بینیم خود سقراط وجودهای مختلفی است: انسان است، سفید است، اهل آتن است، فیلسوف است و ... هر یک از این وجودها غیر از دیگری است چرا که «است» در هر مورد دلالت بر چیزی متفاوت دارد.

با این وجود، کثرتی از موجودات که در اینجا وجود دارد، متفاوت از کثرتی است

که در مرحله اول متوجه آن شدیم، چرا که در این جا نوعی ارتباط بین وجودها برقرار است که در بین اشیاء متمایز وجود ندارد. در کثرتی که در یک چیز وجود دارد، اگر چه وجودهای مختلفی است، اما به یک معنی همه یکی هستند، یعنی این کثرت مانع از آن نیست که آن شیء را یک شیء واحد در مقابل اشیاء دیگر بدانیم، وحدتی که هرگز بین دو شیء متمایز وجود ندارد. در اینجا است که می توان نوع کثرتی که در یک شیء وجود دارد را نشان داد و آن را متمایز از کثرت مرحله نخست دانست. در واقع آنجا که در یک شیء وجودهای مختلفی حضور دارند، همه آنها در ارتباط با یک چیزند، یعنی وجودهای متعلق به یک امر واحد. بودن هر یک از آنها چیزی جز بودن برای شیء دیگر نیست و آنجا که مجموعه ای از چنین چیزهایی، یعنی چیزهایی که برای شیء دیگری هستند و بر شیء دیگری صدق می کنند، همگی در نسبت با یک شیء واحد قرار می گیرند، این کثرت منافاتی با وحدت و یک چیز بودن ندارد و همه آنها مجموعاً یک چیز را شکل می دهند، اما آنجا که بین اشیاء و وجودات مختلف چنین رابطه ای وجود ندارد، ما با اشیاء مطلقاً جدا و مستقل مواجهیم.

بر این اساس می توانیم موجودات را به دو دسته تقسیم کنیم: چیزهایی که هستند، ولی بودن آنها بودن برای شیئی دیگر است و همواره بر چیز دیگری صدق می کنند؛ و دیگر چیزهایی که هستند، اما بر چیز دیگری صدق نمی کنند، بلکه چیزهای دیگری بر آنها صدق می کنند. این موجودات نوع دوم است که می تواند تمایز موجودات را توضیح دهد و بر اساس آن، هر چیزی یک شیء خاص است و متمایز از سایر اشیاء. اگر این معنا را با اصطلاحات خاص ارسطویی بخوایم بیان کنیم از موضوع و محمول باید استفاده کرد. محمولات وجودهایی هستند که همواره برای چیز دیگری، یعنی موضوعی، هستند و بر یک موضوع صدق می کنند، اما جایی که حملی باشد، موضوعی وجود دارد، چرا که محمول همیشه محمول چیزی است. حال در رابطه موضوع و محمول به چیزی می رسیم که موضوع نهایی حمل است، یعنی چیزی که خود هرگز محمول واقع نمی شود، بلکه دسته ای از وجودات بر آن حمل می شوند.

با این مقدمه می‌توان توضیح داد چرا «موضوع»^{۱۱} به عنوان یک گزینه جوهر بودن برای ارسطو مطرح است، بلکه توجه خاص ارسطو از بین گزینه‌های مختلف بیشتر به موضوع معطوف است. به خاطر داریم که جوهر وجود اولی و مقدم است، یعنی چیزی که به حسب خود هست، اما لاجوهر یا وجود ثانوی در نسبت با غیر هست، یعنی به حسب چیز دیگری آنچه هست، هست. وجود ثانوی اگر در نسبت با چیز دیگری نباشد، اساساً وجود ندارد. اکنون می‌بینیم که تقسیم موضوع -محمولی ارسطو که در اینجا طرح می‌کند، با ملاکی که پیشتر برای جوهر بودن و جوهر نبودن طرح شد، تطبیق می‌کند، چرا که آن دسته از اشیاء و وجوداتی که همواره برای چیز دیگری هستند و بر آن صادق‌اند، اشیائی وابسته و در نسبت با غیر هستند. اما اشیائی که هیچگاه محمول واقع نمی‌شوند چیزهایی مستقل‌اند، یعنی برای چیز دیگری نیستند و این نوع چیزها بر جوهر قابل تطبیق‌اند.

در کتاب *المقولات* جوهر را چنین توضیح می‌دهد: «جوهر به معنای دقیق و اولی و بیش از هر چیز آن است که نه مقول بر موضوعی است و نه در موضوعی است، مثلاً یک فرد انسان یا یک فرد اسب» (Aristotle 1949, 2a11-14). جوهر چیزی است که فرد است و هر چه در موضوعی باشد مانند اعراض و یا به‌طور کلی حمل بر موضوعی شود، اعم از اعراض و سایر چیزها، جوهر به معنای حقیقی نیست. ارسطو در ادامه نوع و جنس را که بر افراد حمل می‌شوند، اما عرض نیستند، جوهر ثانوی می‌خواند. درست است که نوع و جنس گاهی موضوع قضیه قرار می‌گیرند مانند «انسان فانی است»، اما خود محمول افراد واقع می‌شود: «سقراط انسان است» اما افراد، مثل سقراط، موضوع نهایی حمل هستند و هرگز محمول واقع نمی‌شوند.^{۱۲}

اما این به چه معناست؟ اگر حتی ذاتیات یک موضوع که بر آن حمل می‌شود غیر از موضوع تلقی شود، در این صورت خود موضوع چیست؟ آیا غیر از این است که انسان ماهیت افراد انسان است؟ پس آیا منظور ارسطو این است که موضوع نهایی حمل غیر از ذات آن است؟ در این صورت آیا باز می‌توان از جوهر بودن موضوع دفاع کرد؟ اگر چنین باشد تصویری که ارسطو از جوهر ارائه کرده است همان تصویری خواهد بود که از موضوع در Z3 ارائه می‌کند و آن را به عنوان جوهر

نمی‌پذیرد. در آنجا می‌گوید:

«زیرا همه چیزهای دیگر تأثرات (πάθη)، آثار (ποιήματα) و قوای (δυνάμεις) اجسام‌اند و همچنین طول و عرض و عمق کمیت هستند و نه جوهر. جوهر آن چیز نخستینی است که اینها به آن متعلق‌اند. وقتی که طول و عرض و عمق را جدا کنیم چیزی جز آنچه به‌وسیله اینها متعین می‌شود باقی نمی‌ماند. بر اساس این دیدگاه تنها ماده جوهر است. منظور من از ماده چیزی است که فی‌نفسه نه چیز خاصی است و نه کمیت و نه هر چیز دیگری که به‌وسیله آن موجود (τὸ ὄν) متعین می‌شود؛ زیرا چیزی هست که هر یک از اینها بر آن حمل می‌شود و آن وجودی (τὸ εἶναι) غیر از چیزهای دیگر دارد (زیرا در حالی که همه چیزهای دیگر بر جوهر حمل می‌شوند آن [جوهر] بر ماده حمل می‌شود) و این چیز آخر [ماده] فی‌نفسه نه چیزی (τι) است و نه کمیت و نه هیچ چیز دیگری است و نه نفی این چیزهاست زیرا همه اینها تنها بالعرض به آن متعلق‌ند» (1029a12-26).

درخصوص این فقره دو نکته وجود دارد: اول آنکه ارسطو چنین چیزی را جوهر نمی‌داند. آنچه در اینجا باقی‌ماند موضوع نهایی حمل است، یا حداقل به نظر می‌رسد، چنین چیزی که هیچ تعینی ندارد، می‌تواند موضوع نهایی حمل باشد. اما او توجه می‌دهد که نمی‌توان آن را جوهر دانست: «زیرا به نظر می‌رسد بیش از هر چیز جدا (χωριστόν) و این چیز^{۱۳} به جوهر متعلق باشد» (1029a27-28).

نکته دیگر آنکه آیا فقره مذکور از Z3 بیان‌گر دیدگاه ارسطو درباره ماده است؟ این در واقع تصویر ماده اولی است، اما ماده اولی در فلسفه ارسطو قابل قبول نیست؛ این مسأله را در جای دیگر بررسی کرده‌ایم.^{۱۴} اما فارغ از اینکه این تصویر از ماده مورد قبول ارسطوست یا نه، آنچه مسلم است آن است که چنین امری نمی‌تواند جوهر باشد، یعنی نمی‌توان وجود اشیاء را بر مبنای چنین امری توضیح داد. علت این مسأله واضح به نظر می‌رسد زیرا چیزی که تعینی ندارد اساساً نمی‌توان گفت وجود دارد چه رسد به آنکه اصل وجود قرار گیرد. هر چیزی یک شیء خاص است و متمایز از سایر اشیاء. زمانی می‌توانیم از چیزی به عنوان یک موجود نام ببریم که تعینی داشته باشد، یعنی یک شیء خاصی باشد متمایز از هر دیگری. پس آنچه موجب می‌شود

چیزی دارای تعینی خاص باشد، یعنی آنچه یک چیز خاص مانند F به واسطه آن، آن چیز خاص است، علت موجود بودن آن است. مثلاً فرض کنیم چیزی مانند F به واسطه X ، F است در این صورت علت F بودن F ، X خواهد بود. این X همان ذات شیء است که شیء را این شیء کرده است، در مقابل هر شیء دیگری. از این منظر ذات می‌تواند موجود اولی یعنی جوهر باشد. خصوصاً اگر توجه کنیم که در مورد یک شیء کثیری از امور صدق می‌کند و در این میان یکی از آنها ذات و ماهیت شیء است، یعنی اگر در مورد F اموری مانند X ، Y ، Z و ... صدق کنند،^{۱۵} اما F بودن F به واسطه X باشد، در این صورت X بودن که ذات شیء است، مقدم است بر Y بودن، Z بودن و ...؛ بر اساس این ملاحظه ذات شیء مبدأ وجود شیء است، و شیء به واسطه ذاتش موجود است، یعنی آنی است که هست.

بدین ترتیب ارسطو با مشکلی بزرگ مواجه می‌شود. این مشکل چنین است: سؤال ما در فلسفه اولی آن است که «موجود چیست؟» اما این سؤال را ارسطو بر اساس آنکه «موجود مقدم یا جوهر چیست؟» پی گرفت. جوهر آن است که به حسب خود وجود دارد در مقابل لاجوهر یا وجود ثانوی که به حسب غیر آن است که هست. اما در بررسی گزینه‌های احتمالی برای جوهر بودن به دو چیز مختلف رسیدیم: از یک طرف بر اساس برخی ملاحظات، این ذات است که باید جوهر باشد، زیرا یک شیء به واسطه ذات خود آن است که هست، ولی ذات آن، هر چه که هست، به واسطه چیز دیگری نیست. از طرف دیگر به نظر می‌رسد، موضوع نهایی حمل، جوهر باشد، زیرا آنچه در مقابل موضوع قرار دارد، در موضوع واقع است و بر آن حمل می‌شود، یعنی وجودش، وجود برای موضوع است، در حالی که موضوع وجودش برای چیز دیگری نیست.

ذات از این جهت که بر موضوع حمل می‌شود از جوهر دور می‌شود و در ردیف «چنین‌ها» در مقابل «این» قرار می‌گیرد و به «کلی» نزدیک می‌شود. موضوع نهایی حمل نیز از این جهت که می‌توان آن را از هر نوع تعینی متمایز کرد و آن تعیین را بر آن حمل کرد از جوهر دور می‌شود، زیرا امر نامتعیین هرگز نمی‌تواند جوهر و وجود اولی باشد، چرا که به حسب خود هیچ چیز نیست. می‌بینیم که هر یک از دو گزینه

موضوع و ذات از یک جهت گزینه مناسبی برای جوهر بودن هستند، ولی از جهت دیگر نه.

اکنون می‌خواهیم نشان دهیم ارسطو به چه نحو سعی می‌کند توضیح دهد «این» و «چنین» در جوهر یکی هستند. به عقیده او علت از «این»، «چنین» می‌سازد.^{۱۶} در واقع مهم‌ترین مسأله پیش روی ارسطو در اینجا این است که «این» و «چنین» را به نحوی تحلیل کند که اولاً دوگانگی آنها مطلقاً از بین نرود و ثانیاً این دوگانگی با وحدت جوهر منافاتی نداشته باشد.

در اینجا ارسطو نظریه خود را مبنی بر اینکه هر چیزی با ذاتش یکی است، طرح می‌کند. او در فصول ۴ الی ۶ از کتاب Z به بررسی ذات می‌پردازد. در آغاز Z4 ذات را چنین معرفی می‌کند: «ذات هر شیء، چیزی است که اطلاق می‌شود [بر آن شیء] به حساب خود.^{۱۷} زیرا بودن برای تو، موسیقی دان بودن نیست، زیرا به حساب خود موسیقی دان نیستی پس آنچه به حساب خود هستی، [ذات توست]» (1029b13-16)؛ و نیز اینکه «ذات دقیقاً خود شیء است» (1030a3).

او سپس تحقیق می‌کند که چه چیزهایی دارای ذات و تعریف هستند و به این نتیجه می‌رسد که همان‌طور که وجود و ماهیت حقیقتاً درباره مقوله جوهر صادق است و مقولات دیگر تنها در نسبتی که با جوهر دارند وجود و ماهیت به آنها اطلاق می‌شود، ذات نیز چنین است، یعنی آنچه حقیقتاً دارای ذات است جوهر است.

«زیرا همان‌طور که وجود (τὸ ἔσθιν) به همه چیز تعلق می‌گیرد، اما نه به یک نحو، به یکی اولاً و به دیگر چیزها ثانیاً، به همین ترتیب ماهیت (τὸ τί ἔσθιν) به نحو مطلق به جوهر و به نحو خاص به سایر چیزها تعلق می‌گیرد» (1030a21-23).

«ذات (τὸ τί ἦν εἶναι) به همین صورت اولاً و به نحو مطلق به جوهر تعلق خواهد گرفت و سپس به سایر چیزها، همانند ماهیت» (1030a29-31).

ارسطو در Z6 در مورد این مطلب بحث می‌کند که ارتباط ذات با چیزی که ذات، ذات آن است، به چه نحوی است. او درباره این مسأله دو فرض را مطرح می‌کند:

«باید بررسی کنیم که آیا هر چیز خاص و ذات آن یکی هستند یا غیر از هم‌اند» و بلافاصله نظر خود و آنچه را از این بررسی می‌خواهد نتیجه بگیرد، چنین بیان

می‌کند: «به نظر می‌رسد هر چیز خاص غیر از جوهر خودش نیست و ذات، جوهر هر شیء خاص است» (1031a15-18).

پس نظر ارسطو چنین است: ذات هر چیز خاص، جوهر آن است و جوهر شیء با خود آن یکی است. منظور او از چیز خاص یا مفرد (ἕκαστον) همان موضوع نهایی حمل است که این شیء (τόδε τι) است و نه چنین (τοιόνδε) و بنابراین بر چیزی حمل نمی‌شود، بلکه سایر چیزها بر آن حمل می‌شوند.

ارسطو در این رابطه به نظریه مثل توجه می‌دهد که برخی قائل به مثل‌اند و آنها را موجودات فی‌نفسه (به حسب خود) می‌دانند، مثلاً «خود خیر» را چنین می‌دانند. در این صورت لازم است خودِ خیر (مثال خیر) و خیر بودن (ذات خیر)^{۱۸} یکی باشند، زیرا اگر خیر و خیر بودن یا حیوان و حیوان بودن و یا موجود و موجود بودن غیر از هم باشند، با نتایج غیر قابل قبولی مواجه می‌شویم. زیرا در این صورت به جز ایده‌هایی که قائل بودیم، باید به جواهر و ایده‌ها و طبایع دیگری که مقدم‌ترند نیز قائل شویم که غیر از ایده‌هایی هستند که در مرتبه اول قائل شدیم، زیرا ذات جوهر است.

در این صورت در اینجا ما دو نوع جوهر داریم: جواهر مؤخر و جواهر مقدم که ذات جواهر مؤخر هستند. اگر جواهر و ذات آنها از هم جدا باشند (ἀπολελυμένοι)، از یک طرف علمی درباره جواهر مؤخر وجود نخواهد داشت، زیرا ما وقتی به چیزی علم داریم که ذات آن را بشناسیم؛ و از طرف دیگر آنها وجود نخواهد داشت، زیرا آنچه که ذات خیر به آن تعلق نگیرد، خیر نیست.^{۱۹} ذات هر چیز علت وجود آن است یعنی هر شیئی بر اساس ذاتش آنی است که هست. اما اگر ذات یک چیز غیر از خود آن باشد، معلوم نیست چگونه جوهری جدا علت جوهری دیگر است! وقتی ذات یک شیء نتواند علت آن شیء باشد علم به آن نیز ناممکن است، چون علم به چیزی جز از طریق علم به علت آن ممکن نیست.

بر این اساس ارسطو استدلال می‌کند که اگر به‌طور کلی چیزی باشد که مقدم و به حسب خود باشد و به حسب چیز دیگری گفته نشود، باید با ذات خود یکی باشد و فرقی نمی‌کند که ایده باشد یا نه (1031b13-15).

بنابراین ارسطو به‌طور ضمنی نظریه مثل را نیز رد می‌کند، چرا که در نظریه مثل ذات اشیاء و جواهر مادی غیر از آنها هستند و جدا از آنها؛ و این از نظر او ناممکن است.

در Z4-Z6 ارسطو این نظریه را طرح کرد که چه اشیائی ذات دارند و نیز اینکه اشیائی که ذات دارند با ذات خود یکی هستند، اما هنوز نشان نداده و تحلیل نکرده است چگونه ممکن است چیزی، خصوصاً جواهر مادی، با ذات و ماهیت خود یکی باشد. این ماهیت چیست و چه میزان می‌توان آن را شناخت؟ در واقع او می‌خواهد ابتداء اصل نظریه را اثبات کند و دیدگاه افلاطون را کنار بگذارد و سپس به بررسی و تحلیل نظریه خود پردازد. از این‌رو، همان‌طور که بستک می‌گوید، در اینجا ارسطو تقابل ماده - صورت را هنوز به‌میان نیاورده است،^{۲۰} و مانند رساله مقولات جوهر به معنی چیزی که در مقابل سایر مقولات عرضی است به حساب می‌آید، در حالی که در Z7-Z11 جوهر و ذات به معنی صورت در مقابل ماده مد نظر است.^{۲۱}

در این مرحله انتظار این است که ارسطو تصویری را که از ذات و ارتباط آن با شیء در فصول قبل بیان کرد، توضیح دهد و همان‌طور که پیشتر در Z3 موضوع را بر سه نوع دانسته بود: ماده، صورت و مرکب؛ اکنون درباره ماده و صورت بحث کند.

سپس ارسطو ذات را به عنوان صورت مطرح و تحلیل می‌کند. جواهر مادی مرکب از ماده و صورت‌اند یعنی در معرض کون و فسادند.^{۲۲} به عبارتی نبوده‌اند و سپس از چیزی می‌شوند. ترکیب جواهر مادی از ماده و صورت و نسبت آنها با یکدیگر از یک جهت به فلسفه طبیعی مربوط می‌شود، یعنی از جهت تبیین جریان تغییر در جواهر مادی.^{۲۳} اما در فلسفه اولی همین بحث را از منظری دیگر داریم، یعنی در ارتباط با سؤال موجود چیست؟ که در پاسخ به این سؤال ارسطو به تحلیل جوهر پرداخت و به این جا رسید که جوهر موضوع نهایی حمل است که با ذات شیء یکی است و اکنون می‌گوید ذات شیء صورت آن است.

«منظورم از صورت (εἶδος) ذات یک شیء خاص و جوهر نخستین است»
(1032b1-2).

باید توجه داشت اینکه ارسطو ذات را صورت می‌داند صرف تغییر لفظ و تنوع

در بیان، و نگاه کردن موضوع از زاویه‌ای دیگر نیست، بلکه به عقیده او در اینجا سؤالی متفاوت وجود دارد. بنابراین پرسش از اینکه آیا ذات در جوهر مادی صورت است، یک سؤال به‌جا و حقیقی است. علت آنکه این مسأله، مسأله‌ای مستقل است و نه صورت دیگری از «ذات چیست»، این است که جوهر مادی در جریان کون و فساد قرار دارند و در اینجا است که صورت در مقابل ماده ظاهر می‌شود. ماده و صورت دو علت جوهر مادی هستند، بنابراین مثلاً می‌توان فرض کرد ذات این جوهر ماده آنها باشد یا صورت آنها و یا ترکیب آن دو. البته فرض اول قابل پذیرش نیست. ارسطو قبلاً در Z3 به‌طور اجمال آن را بررسی کرد و نتیجه آن بود که ماده به‌حسب خود «این چیز» نیست و بنابراین جوهر نیست.^{۲۴}

تبیین جوهر بر مبنای قوه

تا اینجا نشان دادیم ارسطو چگونه طرح فلسفه اولی را آغاز می‌کند و پیش می‌برد و به جوهر می‌رسد و جوهر را نیز بر اساس ذات و موضوع نهایی حمل و صورت تحلیل می‌کند. اکنون می‌خواهیم نشان دهیم بحث ارسطو آنچنانکه تا این مرحله پیش آمده است چگونه با پرسش‌های مهمی مواجه می‌شود. در تحلیل و بررسی این پرسش‌هاست که معلوم خواهد شد چگونه «قوه» در تحلیل ارسطو از جوهر و در نهایت در پاسخ به سؤال موجود چیست نقش ایفاء می‌کند و در واقع بدون توجه به این سنخ از واقعیت، یعنی واقعیت بالقوه، نمی‌توانیم مسأله موجود چیست را پاسخ دهیم. تحلیل‌های ارسطو نهایتاً مبتنی بر درک مفهوم قوه و ارتباط آن با فعلیت است. مسائلی که در رابطه با نظریه ارسطو مطرح است چنین است: ارسطو به‌دنبال جوهر است و جوهر موجود مقدم است، اما او خود، جوهر مادی را مرکب از ماده و صورت می‌داند. در این صورت اولاً چگونه جوهر که مرکب از دو عنصر است، امری واحد است و ثانیاً علل چیزی مقدم بر آن هستند، پس آنچه جوهر است نمی‌تواند مقدم و اولی باشد، بلکه آنچه جوهر از آنها شکل یافته شایسته‌ترند برای جوهر بودن. از طرفی اگر جوهر را با یکی از مؤلفه‌های آن یعنی صورت یکی بگیریم، معلوم نیست نقش مؤلفه دیگر یعنی ماده چیست! بی‌معنی است چیزی دو

علت و مبدأ واقعی داشته باشد، اما ما آن را مساوی با یکی از مبادی در نظر بگیریم. همین مسأله در تعریف نیز وارد است. تعریف مرکب از جنس و فصل است، اما ادعا می‌شود که تعریف، تعریف یک واحد حقیقی است، یعنی تعریف یک جوهر واحد، در حالی که جنس و فصل بر هم حمل نمی‌شوند و نسبت به هم عرضی هستند. اشکال جزء و کل را ارسطو خود در طبیعیات چنین مطرح می‌کند: «درخصوص جزء و کل مشکلی وجود دارد ... آیا جزء و کل یک چیزند یا چند چیز و به چه نحو یکی هستند یا چند چیز؛ و اگر چند چیز هستند به چه نحو است... و اگر هر یک [از اجزاء] به نحو جداناپذیر (ὡς ἀδιαίρετον) با کل یکی است پس [اجزاء] با خودشان نیز یکی هستند» (16-185b9).

مسأله به‌طور ساده این است: اگر چیزی مرکب از اجزاء است، واحد بودن آن چیز به چه معناست؟ و علت آنکه این شیء مرکب یک شیء دانسته می‌شود، چیست؟

ارسطو در Z17 می‌خواهد به این مسأله پاسخ دهد، اما نخست دو نوع مرکب را از هم متمایز می‌کند. آنچه مرکب (σύνθετον) است گاهی مانند توده و مجموعه‌ای از چیزهای کنار هم است، مثلاً توده‌ای از غله. اما گاهی این مرکب یک کل واحد را شکل می‌دهد. مسأله کل و جزء که مد نظر است، درباره این نوع مرکب است، مثلاً «با» که از ترکیب «ب» و «الف» تشکیل شده است و یا گوشت که از آتش و خاک ساخته شده است. در اینجا کل مساوی اجزاء نیست، چرا که اجزاء می‌توانند باشند، اما کل وجود نداشته باشد. مثلاً «الف» و «ب»، «با» نیستند، بلکه «با» چیزی غیر از آن دوست و اجزاء بعینها می‌توانند پیش از کل و پس از کل وجود داشته باشند. بنابراین کل چیزی فراتر از اجزاء است و خود چیزی (τι) است، چیز دیگری (ἕτερόν τι) غیر از اجزاء. اما این چیز دیگر خود چیزی در ردیف سایر اجزاء نیست، یعنی خود عنصری افزون بر عناصر دیگر نیست، زیرا در این صورت استدلال سابق دوباره تکرار خواهد شد، یعنی کل، چیزی غیر از مجموع اجزاست. پس این چیز دیگر نمی‌تواند عنصر دیگری باشد، بلکه علت (αἰτίον) است. علت اینکه مثلاً این عناصر گوشت باشند و آن عناصر هجای «با»، و همین است جوهر هر چیز یعنی علت

نخستین وجود آن (αἴτιον πρῶτου τοῦ εἶναι). این مبدأ (ἀρχή) شیء است، اما عناصر چیزهایی هستند که شیء می‌تواند به آنها تقسیم شود و به عنوان ماده شیء حضور دارند (1041b11-33).

بنابر آنچه در Z17 آمده است، صورت که جوهر شیء است و کل بودن کل و وحدت آن وابسته به آن است، چیزی در کنار اجزاء دیگر کل و هم‌عرض با آنها نیست، بلکه مقدم بر آنها و علت است. این بیان البته اشکال جزء و کل را تا حدی پاسخ می‌دهد، اما هنوز اجمالی است و فقط می‌گوید صورت علت است و چگونگی نقش آن در وحدت کل هنوز روشن نیست و همچنان نیاز به تبیین و توضیح است که چگونه جوهر، مرکب از اجزاء واقعی است که در آن حضور دارند، اما این حضور واقعی اجزاء، وحدت کل را بهم نمی‌زند!^{۲۵}

اشکال دیگری نیز می‌توان به این صورت طرح کرد: هر گاه ما چیزی داشته باشیم که جزء چیز دیگری باشد، مثلاً اگر «ب» ای داشته باشیم که جزء «الف» است، باید حداقل یک «ج» نیز وجود داشته باشد که غیر از «ب» باشد و جزء دیگر «الف» را تشکیل دهد، در غیر این صورت بی‌معنی است بگوییم «ب» جزئی از یک کل «الف» است. حال در جوهر مادی که یک کل است یک جزء «ماده» است، اما تنها چیزی که می‌تواند در کنار ماده قرار گیرد و جزء دیگر را شکل دهد، صورت است، در غیر این صورت سخن گفتن از کل قابل قبول نیست (Koslicki 2006).^{۲۶}

مسئله در همه این موارد آن است که جزء مادامی که حضور دارد و یک هویت مشخص است، معلوم نیست که چگونه تحت یک هویت واحد و مستقل دیگر قرار می‌گیرد و به نظر می‌رسد حتی اگر این کل را فراتر از اجزاء در نظر بگیریم باز وجود واقعی و هویت مستقل اجزاء منافی با وحدت کل است و تنها حالت ممکن آن است که کل به صورت ربطی بین اجزاء مختلف مستقل تصویر شود. اما اگر بخواهیم از وحدت و هویت مستقل کل سخن بگوییم، ناچار باید از اجزاء صرف نظر کنیم و اجزاء را به‌ازای حفظ وحدت جوهر حذف کنیم، اما این نیز ناممکن است، زیرا این کار مساوی است با بی‌معنی تلقی کردن کل تحقیق و تبیین.

مسئله دیگری که از همه مهم‌تر است عبارت است از چگونگی اتحاد هر چیز با

ذاتش. گفته شد تلاش ارسطو در Z6 این است که نشان دهد جوهر با ذات خود یکی است. آنچه هست، هر چه که باشد، و چیزی که آن شیء آن است، یکی هستند. به عبارتی شیء و آنچه شیء به واسطه آن آن شیء است، یکی هستند. از این مسأله می‌توان تحت عنوان نسبت بین «هذیت» و «ماهیت» در اشیاء تعبیر کرد. ارسطو می‌خواهد بگوید این دو به یک معنی یکی هستند و در واقع اشکال اصلی او به نظریه مثل همین بود که لازمه آن این است که بین این دو تمایزی قاطع به وجود آید. درحالی که به عقیده او هذیت شیء و ماهیت شیء دو چیز متمایز نیستند. هذیت شیء به این معنی است که به شیء دیگری تعلق نمی‌گیرد و موضوع نهایی حمل است و لذا یک شیء خاص است و ماهیت شیء به این معنی است که این تعیین خاص را دارد که آن را متمایز از هر تعیین دیگر می‌کند و بنابراین مستحق اطلاق وجود می‌کند^{۲۷} و لذا یک شیء خاص است. به عقیده ارسطو این دو دو چیز متمایز نیستند.^{۲۸}

اما این چگونه ممکن است؟ حتی همین تعابیر که در توضیح وحدت هر چیز با ذاتش به کار برده می‌شود، دوگانگی آنها را نشان می‌دهد. امکان طرح پرسش «این چیست؟» تنها زمانی وجود دارد که ما دوگانگی را در مورد شیء پذیرفته باشیم.^{۲۹} اگر این دوگانگی نباشد یا اساساً هیچ سؤالی نمی‌توانیم پرسیم، چون مطلقاً درباره موضوع بی‌اطلاعی و یا سؤال بی‌فایده و نابجاست چون شیء مورد نظر کاملاً معلوم و شناخته شده است. اما اگر این سؤال درست است، نشان می‌دهد که شیء به عنوان «این» برای ما روشن و آشکار است و از همین روست که می‌توانیم درباره آن سؤال کنیم. اما شیء به عنوان «چه چیزی» برای ما مجهول است و لذا سؤال بجا و درست است. پس امکان سؤال از چیستی (τί ἐστίν) زمانی وجود دارد که یک شیء و ماهیت آن متمایز باشند.

این بحث را بر اساس ماده و صورت و از منظر تکون به این شکل می‌توان طرح کرد: جواهر طبیعی حاصل کون هستند، یعنی همواره چیزی هست که تحت تأثیر فاعل تکون می‌یابد. آنچه شده است، ناگهان پدید نیامده، بلکه چیزی بوده است که هویت کنونی را نداشته است و سپس در اثر تکون این هویت جدید را یافته است.

پس همواره یک چیزی داریم، یک «این»، که واقعیت دارد و اگر نباشد تکونی نیست، و سپس آن چیز هویتی می‌یابد، یعنی چنین می‌شود.^{۳۰} پس در اینجا دو چیز وجود دارد. معنای ترکیب جوهر مادی از ماده و صورت از منظر فلسفه اولی همین است که در جوهر مادی دو لحاظ «هذیت» و «ماهیت» وجود دارد.

اما از منظر منطقی نیز باز به همین نتیجه می‌رسیم. زیرا بین موضوع و محمول همواره دوگانگی وجود دارد و الاً حمل بی‌معنی است. همان‌طور که اعراض یک جوهر بر آن حمل می‌شود و این نشان می‌دهد که عرض غیر از جوهر است، ماهیت و ذات جوهر نیز بر آن حمل می‌شود و مثلاً می‌گوییم «سقراط انسان است»، و یا «این سنگ‌ها و آجرها خانه هستند». اما چگونه ممکن است چیزی غیر از ذات خود باشد؟ آیا در اینجا حمل واقعی است؟ شاید نوع ساختار بیانی ما این دوگانگی را ایجاد کرده است و در اینجا حمل از باب حمل شیء بر خود است. ارسطو که مسأله موضوع نهایی حمل را در ارتباط با جوهر طرح می‌کند، منظورش تحلیل ساختار زبانی نیست، بلکه به واقعیت نظر دارد. پس اینکه در ساختار زبانی ذات شیء را بر آن حمل می‌کنیم، می‌تواند ثنوتی در حد زبان باشد.

این توجیه نمی‌تواند قابل پذیرش باشد. زیرا اولاً در اینجا حمل درست به نظر می‌رسد، زیرا مفید علم است. یعنی وقتی ما ذات و ماهیت چیزی را بر آن حمل می‌کنیم و می‌شناسیم، در واقع چیز جدیدی، بلکه بالاترین چیز را، درباره آن دانسته‌ایم. بر عکس اگر شئی را بدون هیچ تفاوتی بر خود حمل کنیم، مثلاً بگوییم «سقراط سقراط است»، حمل بی‌فایده است و مفید هیچ علمی نیست. ثانیاً همان‌طور که گفته شد و ارسطو خود گفته است، سؤال از چیستی نشان می‌دهد در اینجا حمل واقعی است.

در همه این مسائل نکته اصلی نحوه رابطه ماده و صورت است.^{۳۱} فهم این رابطه بدان نحو که ارسطو در نظر دارد منوط به فهم رابطه قوه و فعل است. این رابطه می‌تواند در عین حفظ تمایز بین دو چیز وحدت آنها را نیز توضیح دهد، چرا که در واقع دو چیز نداریم، بلکه دو نحوه از وجود یک شیء است: نحوه وجود بالقوه و نحوه وجود بالفعل.

ارسطو در H6 بحث را درباره جواهر مادی به پایان می‌برد و تحلیل نهایی خود را از جوهر مادی بر اساس قوه و فعل ارائه می‌کند.^{۳۲} بحث او در H6 وحدت جوهر است. وحدت یک شیء به این معنی است که هر چیزی همان است که هست، یعنی هر چیزی یک شیء خاص و متعین است. از این رو همچنانکه هر چیز برای آنکه خودش باشد، علتی جز خود شیء ندارد، برای آنکه واحد باشد نیز علتی جز اینکه آن شیء خاص است، وجود ندارد.

در ابتدا می‌توان این معنا را در موجوداتی که کائن نیستند توضیح داد. چیزهایی که ماده ندارند (چه ماده محسوس و چه ماده معقول) مستقیماً به منزله شیئی واحد است، همچنانکه به منزله شیئی موجود است (1045a36-b1). به همین دلیل چیز دیگری علت واحد بودن هیچ‌یک از آنها نیست و همچنین علت موجود بودن آنها. زیرا هر شیئی مستقیماً چیزی موجود و چیزی واحد است نه به این معنی که واحد یا موجود جنس آنها باشند و یا به این معنی که جدا از اشیاء مفرد باشند (1045b5-7). اما درباره اشیاء مادی مشکل آن است که مرکب‌اند یعنی از یک طرف ماده است و از طرف دیگر صورت. در اینجا شیء چگونه واحد است؟ ارسطو به نظریه مشارکت (μέθεξις) افلاطون و اتحاد (συνουσία) لوکوفرون و نظریات دیگر از قبیل ربط (σύνδεσμος) و تألیف (σύνθεσις) اشاره می‌کند که ناظر به همین مسأله وحدت هستند، مثلاً حیات عبارت است از تألیف یا اتصال نفس با بدن و البته به عقیده او ناموفق در تبیین وحدت شیء، زیرا در تعیین علت مشارکت و اینکه اساساً مشارکت به چه معنی است عاجز و معطل‌اند (1045b8-12). اما در مقابل ارسطو نظر خود را چنین تشریح می‌کند ماده و صورت نباید به عنوان دو چیز تصور شوند. در واقع در اینجا یک چیز بیشتر وجود ندارد. صورت، فعلیت همان ماده است و ماده، قوه همان صورت. این دو، دو جنبه یک چیز یا دو نحوه از وجود یک چیز هستند.

«ماده نهایی (ماده قریب، ἐσχάτη ὕλη) و صورت (μορφή) یک چیز هستند، یکی بالقوه (δυνάμει) و دیگری بالفعل (ἐνεργεία)» (1045b18-19).

«اگر همان‌طور که ما می‌گوییم یکی ماده و دیگری صورت است و اولی بالقوه و دیگری بالفعل، دیگر این سؤال [چگونگی وحدت جوهر مادی] دشوار به نظر

نمی‌رسد» (1045a23-25).

اگر یک چیز است و نه دو هویت، مانند هر هویت دیگری وحدت و وجودش با خودش است و علت و تبیینی فراتر از خود شیء ندارد.

«[سؤال از وحدت جواهر مادی] مانند آن است که کسی از علت واحد و واحد بودنش بپرسد،^{۳۳} [این سؤال نابجایی است] زیرا هر چیزی واحد است و شیء بالقوه و شیء بالفعل به نحوی (πως) یکی هستند. بنابراین علت دیگری وجود ندارد، اگر چیزی هست، چیزی است که موجب حرکت از قوه به فعل می‌شود» (1045b19-22).

این جملات ارسطو همان معنایی را می‌رساند که قبلاً گفتیم. در نظر او هر چیزی به حسب خود، آن است که هست، یعنی این شیء و این بودن این شیء، یکی است و بنابراین به حسب خود نیز موجود است و به حسب خود واحد. همچنانکه اتصاف شیء به آنچه هست، علتی جز خود شیء ندارد، وجود و وحدتش نیز به همین صورت است و اساساً اینها یک چیزند به چند دلالت و تعبیر. در اینجا علت و معلول یکی است. به این ترتیب ارسطو می‌کوشد هویت و وجود اشیاء را که در فلسفه افلاطون به چیزی غیر از خودشان وابسته شده بود به آنها بازگرداند.

نتیجه

گفته شد ارسطو در تحلیل فلسفه اولی این پرسش را طرح کرد که «موجود چیست؟» سؤال از چیستی، سؤال از ذات و ماهیت است و هرگاه ذات چیزی را دریابیم، نه تنها دریافته‌ایم که آن چیز چیست، بلکه دریافته‌ایم که چرا آن چیز، آن چیز است. بنابراین ذات و ماهیت علت است و وقتی به آن دست یابیم به علت دست یافته‌ایم. از طرفی ارسطو پاسخ سؤال موجود چیست را اینگونه پی گرفت که باید بدانیم موجود مقدم (جوهر) چیست؟ و سپس در پی یافتن آن، گزینه‌های مختلف را بررسی می‌کند. موجود مقدم آن چیزی است که به حسب خود و نه در نسبت با چیز دیگری وجود دارد. هر گاه بدانیم موجود مقدم چیست، در عین حال دانسته‌ایم که چرا وجود دارد. وجود مقدم اولاً توضیح می‌دهد که چرا خود وجود دارد یعنی علت خودش است و در مرتبه دوم توضیح می‌دهد که چرا وجود ثانوی

وجود دارد، یعنی علت وجود ثانوی است.

در تفحص از موجود مقدم یا جوهر، ارسطو با بررسی گزینه‌های مختلف، کلی را طرد می‌کند اما با بررسی ذات و موضوع با مشکل مهمی مواجه می‌شود. زیرا دوگانگی موضوع و ذات در موجودات مادی حتمی و واقعی است، و در اینجاست که تبیین وجود اشیاء مادی با مشکل مواجه می‌شود. ارسطو این مسأله را بر اساس رابطه قوه و فعل پاسخ می‌دهد. در واقع تقسیم موجود به بالقوه و بالفعل در تفکر و فلسفه ارسطو اتفاق می‌افتد. او بین «نیست و نمی‌تواند» از یک طرف و بین «هست و می‌تواند» از طرف دیگر تمایز قائل می‌شود و سخن از واقعیتی می‌گوید که بالقوه است یعنی برخلاف آنچه تاکنون تصور می‌شد که تنها آنچه صریح و مستقل و متعین است موجود است، وجود بالقوه نیز داریم که پنهان و مخفی است، اما موجود است.^{۳۴} این نحوه وجود، تعیین و تمایزش و بنابراین وجودش، در نسبت با یک صورت و تعیین و وجود مستقل قرار دارد. به نحوی که این فعلیت و تمامیت آن است و آن قوه و فقدان این. مثلاً دانه گندم فی نفسه یعنی به حسب خود، شیء خاص و معینی است متمایز از هر شیء و وجود دیگر، در عین حال این شیء خاص و متعین می‌تواند شیء دیگری یعنی خوشه گندم شود، و از این جهت ماده است. ماده بماهی ماده چیزی جز قابلیت و قوه شیء دیگری شدن نیست. از این رو وقتی فعلیت می‌یابد و به عبارتی صورت جدید متحقق می‌شود، به یک معنی تعینی متمایز و متغایر به ماده منضم نشده است بلکه ماده تعیین و تمامیت خود را حاصل کرده است و به همه هویتش صورت شده است. همان‌طور که وقتی قوه‌ای فعلیت یابد دیگر قوه‌ای وجود ندارد، اما قوه نابود نشده است بلکه به فعلیت درآمده است. بر همین نسق وقتی صورت تمامیت و کمالش را یافت دیگر ماده‌ای نداریم و باز این به معنی منعدم شدن ماده نیست، بلکه معنایش صورت شدن و تعیین یافتن ماده است. ماده و صورت به نحوی که بیان شد یعنی به عنوان قوه و فعل، دو عنصر و مؤلفه واقعی جواهر مادی هستند زیرا هر یک به‌طریقی علت جوهرند و بدون هر یک از آنها جوهر مادی قابل تبیین نیست، ماده/ینی است که چنین شده است، اما چنین در اینجا وصفی برای این نیست، بلکه خود هویتی مستقل است مثل انسان یا خوشه

گندم. از این روست که جوهر هم/این است و هم چنین. فی‌المثل انسان از یک طرف/این است، یعنی موضوع نهایی حمل که خود به هیچ چیز دیگر متعلق نیست، و از طرفی چنین است یعنی یک هویت متعین و مشخص که متمایز از هر هویت و تعین دیگری است. آنچه موجب می‌شود این جوهر خاص مثلاً این فرد انسان هذیت داشته باشد یعنی موضوع نهایی حمل باشد، آن شیئی است که رو به سوی تعینی می‌رود و قبول تعین می‌کند؛ و آنچه موجب می‌شود این جوهر خاص ذات و ماهیت داشته باشد، تعین و هویت خاصی است که این شیء را این شیء کرده است. در این تحلیل دوگانگی و ترکیب موضوع و ذات محفوظ است، اما چون همان‌طور که بیان شد رابطه این دو رابطه قوه و فعل است و در واقع این هویت و تعین که ذات شیء است و موجب شده است این شیء این شیء باشد، چیزی جز تمامیت و کمال و فعلیت آنچه که رو به سوی این تعین داشت نیست، وحدت جوهر محفوظ می‌ماند. بدین ترتیب ارسطو برپایه کشف قوه و وجود بالقوه می‌تواند نشان دهد که چگونه منشاء و مبدأ وجود موجودات مادی چیزی فراتر و متمایز از خود آنها نیست، بلکه در اینجا معلول (یعنی آنچه موجود است) و علت (آنچه موجود به‌واسطه آن موجود است) یک چیز است.

از این تحلیل ضمناً نتیجه‌ای دیگر نیز مستتج است و آن اینکه اگر چه مسأله وجود را ارسطو در Z بر اساس تقسیم موجود به جوهر و عرض تحلیل می‌کند، اما چون آخر الامر در H وحدت جوهر را بر اساس تقسیم قوه و فعل تبیین می‌کند، بنابراین تقسیم موجود به قوه و فعل محوری‌تر است و مقدم است بر تقسیم موجود به جوهر و عرض؛ و این تقسیم ناشی از کشف امر بالقوه در فلسفه ارسطو است، لذا حداقل از این منظر مفهوم بنیادین در فلسفه ارسطو «قوه» است.

پی‌نوشت‌ها

۱. در نقل قول و ارجاع از متن یونانی آثار ارسطو استفاده شده است. ارجاع به طبیعات به Aristotle 1936 است و به مابعدالطبیعه به Aristotle 1924 است. ترجمه عبارات نقل قول شده از مؤلف است و در مواردی که از ترجمه‌ای از آثار ارسطو استفاده شده ذکر شده است. همچنین منظور از ترجمه آکسفورد Aristotle 1984 است.
 2. $\text{περὶ τὰ πρῶτα αἰτία καὶ τὰς ἀρχάς}$
 ۳. براین اساس باید گفت منظور از علل و مبادی موجود، علت صوری یا ذات و ماهیت موجود است، در حالی که علت اعم از علت صوری است. ارسطو در Γ و Z علل موجودات را از همین جهت مد نظر دارد. البته در $E2$ و $\Delta 7$ معنی دیگری از وجود را نیز طرح می‌کند که دلالت بر بالقوه بودن و بالفعل بودن اشیاست. بررسی علل موجود به این معنی بحث از علت فاعلی موجود است که در Θ و خصوصاً در Λ ارسطو بحث کرده است، این نظر در مقاله دیگری که به بررسی جایگاه Λ اختصاص دارد بسط داده خواهد شد.
 ۴. می‌توان استدلال ارسطو را چنین مرتب کرد:
 ۱. نوع بر فصل حمل نمی‌شود.
 ۲. جنس بر فصل حمل نمی‌شود.
 ۳. اگر موجود (یا واحد) جنس باشد، آنگاه آن و انواع حاصل از آن نمی‌توانند بر فصول آن حمل شوند.
 ۴. پس فصول موجود، موجود نخواهد بود، زیرا موجود که جنس است، قابل حمل بر فصل نیست، که ناممکن است.
 ۵. در نتیجه موجود جنس نیست.
- استدلال ارسطو خالی از دشواری نیست و فهم آن منوط به تصور رابطه جنس و فصل است. جنس و فصل به حسب مفهوم و تصور مابین هستند و تعریف هر یک غیر از دیگری است در واقع جنس امر عامی است که فصول مختلف آن را تقسیم می‌کنند و به انواع مختلف تقلیل می‌دهد و تعیین می‌بخشد. بنابراین فصل غیر از جنس است، زیرا فصل بنا بر فرض چیزی است که بر مبنای آن جنس این نوع خاص شده است، در مقابل جایی که همان جنس بر مبنای فصلی دیگر نوع دیگری شده است. اگر جنس بر فصل حمل شود، آنگاه نیاز به امر دیگری خواهد بود که توضیح داده شود چرا این نوع خاص این نوع خاص است. مثلاً اگر حیوان یا جاندار را به عنوان یک جنس فرض کنیم، از آن جهت که حیوان است، علت انواع مختلف حیوان نیست، بلکه در اینجا باید امور دیگری تحقق داشته باشد، یعنی فصول مختلف، که به حسب هر یک نوع خاصی داشته باشیم و بتوانیم توضیح دهیم چرا این جنس، این نوع خاص است. بدیهی است که حیوان بماهو حیوان چنین نقشی ندارد. بلکه یک امر دیگری متمایز کننده مثلاً انسان از اسب است. اما این امر متمایز کننده خود نمی‌توان حیوان باشد، زیرا معقول نیست که بگوییم امور متمایز کننده حیوان، از آن جهت که حیوان است، خود حیوان هستند. پس امور متمایز کننده ضرورتاً حیوان نیستند. ارسطو در جدل در خصوص رابطه نوع، جنس و فصل بحث کرده است

- و توضیحات و دلایل بیشتری در خصوص عدم امکان حمل جنس و نوع بر فصل آورده است. (ارغنون، 144a28-b11؛ همچنین رجوع شود به 122b20-24).
- اما فصل هر چه باشد موجود و واحد بر آن حمل می‌شود. حال اگر موجود یا واحد جنس باشند، از یک طرف بر فصول خود حمل نمی‌شوند و از طرف دیگر حمل می‌شود و این ناممکن است. پس موجود و واحد جنس نیستند.
۵. «...به همان صورت که ذات اولاً و به نحو مطلق به جوهر متعلق است و سپس به چیزهای دیگر، درست مانند ماهیت» (1030a29-31).
۶. ارسطو مستقیماً برای تعلق گرفتن یک معنا به دو نحو اصطلاح سازی نکرده است، اما در این جمله همین معنا را به کار می‌گیرد: «در همه موارد علم اصالتاً (κυρίως) به آنچه مقدم (τὸ πρῶτου) است می‌پردازد که سایر چیزها بر آن مبتنی‌اند و به حسب آن نامیده می‌شوند» (1003b16-17).
- فیلسوفان مسلمان دو اصطلاح «اولاً و بالذات» و «ثانیاً و بالعرض» را در این رابطه به کار می‌گیرند. ارسطو معتقد است آنچه به نحو مقدم موجود است جوهر است و آنچه به نحو تبعی موجود است، عرض است. ملاصدرا همین معنا را در نسبت وجود و ماهیت به کار می‌گیرد و معتقد است آنچه اولاً و بالذات موجود است وجود است و آنچه ثانیاً و بالعرض موجود است، ماهیت است.
۷. ὥστε τὸ πρῶτως ὄν καὶ οὐ τί ὄν ἀλλ' ὄν ἀπλῶς ἢ οὐσία ἂν εἴη (1028a30-31)
 اسکالتساس رأی فرید و پاتزیگ، "Aristoteles 'Metaphysik Z'", (Frede and Patzig 1988, p. 51) را نقل می‌کند که به نظر آنها تفاوتی بین استفاده ارسطو از καθόλου و κοινόν وجود ندارد. اسکالتساس خود نیز با این سخن موافق است (Scaltsas 1994, 28, n. 1).
۹. در کتاب العبارة کلی را چنین تعریف می‌کند: «چون برخی از معناها (چیزها) کلی‌اند و پاره‌ای فردی، نگریده من از کلی آن است که به طبیعت خود به چیزهای بسیار حمل می‌شود ولی فردی آن است که چنین نیست» (ارگانون، ترجمه میر شمس الدین ادیب سلطانی؛ 17a39-b1) و در تحلیلات ثانیه می‌گوید: «آن چیزی را کلی می‌گوییم که همیشه (ἀεί) و همه جا (πανταχοῦ) هست» (Aristotle 1966, 87b32-33).
۱۰. «[کلی] یا جوهر همه خواهد بود و یا هیچ یک، اما برای همه نمی‌تواند باشد، اگر برای یکی (ἐνός) باشد، این [یک چیز] چیزهای دیگر نیز خواهد بود [می‌توان اینگونه نیز معنی کرد: چیزهای دیگر نیز این (یک چیز) خواهند بود. (καὶ τὰλλα τοῦτ' ἔσται)]، زیرا چیزهایی که جوهرشان یکی است، ذاتشان (τὸ τί ἦν εἶναι) نیز یکی است و خودشان نیز یکی هستند» (1038b12-15). قسمت آخر عبارت چنین است «ὧν γὰρ μία ἢ οὐσία, καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἓν, καὶ αὐτὰ ἓν» در ترجمه آکسفورد و ترجمه فرث عبارت اخیر، «خودشان یکی خواهند بود»، نتیجه دو عبارت اول دانسته شده و اینگونه ترجمه شده است: «چیزهایی که جوهرشان یکی است و ذاتشان یکی است، خودشان یکی هستند». تریکو عبارت دوم را توضیح عبارت اول دانسته است و عبارت autrement dit را اضافه کرده است. اما بستک به همین صورت که در اینجا ترجمه شد، آورده است. یعنی دو عبارت اخیر نتیجه عبارت اول هستند.

۱۱. موضوع معادل واژه یونانی ὑποκείμενον است که از مصدر ὑποκεῖσθαι به معنی «در زیر قرار داشتن» است.
۱۲. البته باید گفت حتی در جایی که مفاهیم کلی مانند قضیه «انسان فانی است» موضوعی هستند، باز در واقع موضوع حقیقی افراد هستند. در اینجا نیز آنچه محکوم علیه واقعی است افراد انسان است، نه نوع انسان. منطقیون در اینجا افراد انسان را ذات موضوع و مفهوم کلی که در جای موضوع قرار دارد را وصف عنوانی می‌دانند. قضیه بالا در واقع چنین است چیزهایی هستند که نخست متصف به انسان بودن هستند و سپس متصف به فانی بودن هستند در این قضایا دو عقد وجود دارد: عقدالوضع و عقدالحمل.
۱۳. τὸδε τι که اصطلاح خاص و مورد علاقه ارسطو برای توصیف جوهر است، مرکب از ضمیر اشاره τὸδε به معنی این و ضمیر مبهم τι به معنی چیزی یا کسی است. انتخاب این واژه توسط ارسطو با منظور خاص بوده است، زیرا جوهر از یک طرف یک چیز مفرد است و از طرف دیگر یک امر متعین و دارای هویت. بنابراین برای معادل این کلمه می‌توان از «این - چنین» استفاده کرد. محمد حسن لطفی برای عبارت τὸδε τοιόνδε در 1033b23-24 (البته بر اساس ترجمه‌های اروپائی) «این چنین» را استفاده کرده است که به نظر می‌رسد برای τὸδε τι نیز معادل بسیار خوبی است. در عین حال به نظر می‌رسد ساده‌تر از همه اینها معادلی است که مترجم عربی (احتمالاً اسطاث) در اینجا به کار برده است: «هذا الشيء». زیرا «این» در مقابل چنین است و «چیز» همواره یک چیز معین در مقابل سایر چیزهاست. بنابراین عبارت «این چیز» را به عنوان معادل τὸδε τι استفاده می‌کنم.
۱۴. رجوع شود به مسگری و عسگری ۱۳۹۱؛ همچنین عسگری ۱۳۹۳.
۱۵. مثلاً درخصوص سقراط، انسان بودن، سفیدچهره بودن، مرد بودن، اهل آتن بودن و... صادق است.
۱۶. «می‌سازد (ποιεῖ) و به حرکت می‌آورد (γεννᾷ) از این (τοῦδε)، چنین (τοιόνδε)» (1033b22-23).
17. $\text{ἔστι τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστου ὃ λέγεται καθ' αὐτό. τὸ ἀγαθὸν εἶναι (1031a32)}$ ارسطو «ذات خیر» یا «خیر بودن» را چنین تعبیر می‌کند: τὸ ἀγαθὸν εἶναι (تحت اللفظی: «بودن برای خیر»). تعبیر ارسطو برای ذات به نحو کلی τὸ τί ἦν εἶναι است، اما وقتی به ذات خاصی می‌خواهد اشاره کند حالت متممی (dative) آن ذات را در همان ساختار قرار می‌دهد (در 1031b5 τὸ εἶναι ἀγαθῷ).
۱۹. آنچه در این پاراگراف بیان شد، از عبارات ارسطو از 1031b3 الی 1031b11 گزینش شده است. البته بحث ارسطو در این قسمت قدری فراتر از آن است که بیان شد، زیرا آنچه بیان شد اشکالاتی بود که در خصوص جواهر مؤخر پیش می‌آید و ارسطو درباره اشکالی که در خصوص جواهر مقدم نیز پیش می‌آید بحث کرده است. همچنین عبارت او در 1031b3-4 چنین است: $\text{τὰ δ' οὐκ ἔσται ἐπιστήμη τὰ δ' οὐκ ἔσται ὄντα τῶν μὲν οὐκ ἔσται ἐπιστήμη τὰ δ' οὐκ ἔσται ὄντα}$ خصوصاً با توجه به قرائن بعدی، جمله اول را ناظر به جواهر مؤخر و جمله دوم را ناظر به جواهر مقدم گرفته‌اند. اما من در اینجا هر دو جمله را ناظر به جواهر مؤخر ترجمه کرده‌ام. درست است که

عبارات بعدی ارسطو درباره وجود جواهر مقدم بحث می‌کند، اما در 1031b11 کلام خود را متوجه وجود جواهر مؤخر می‌کند و می‌گوید: $\xi\tau\iota \ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omega}\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota, \ \acute{\alpha}\nu\kappa$ « $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omega}\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota, \ \acute{\alpha}\nu\kappa$ » که بیانگر آن است که اگر ذات جواهر از آن جدا باشد، دیگر جواهر وجود نخواهد داشت یعنی نمی‌تواند آنچه که هست، باشد.

۲۰. به گفته او لفظ «ماده» اصلاً به‌کار نرفته است و صورت نیز دوباره یکی در 1030a12 به معنی نوع و دیگر در 1031b14-15 برای اشاره به مثل افلاطونی به‌کار رفته است. (Bostock 1994, 116)

۲۱. اما دکتر قوام صفری می‌گوید: «او در فصول ۴-۶ و ۱۰-۱۱ ذات را به‌طور مفصل بررسی می‌کند و در این بررسی آن را همواره با صورت یکی می‌داند» (قوام صفری، ۱۳۸۲، ۴۸). مطابق آنچه که در اینجا تحلیل شد تا Z6 هنوز جای معرفی صورت نیست و اگر اتفاقاً اشاره‌ای به آن شده است، منظور معرفی ذات به عنوان صورت نیست. تا Z6 ارسطو دلمشغول این است که در جواهر ذات و خود شیء یکی هستند.

۲۲. البته ارسطو اجرام سماوی را جواهر مادی می‌داند که فقط در معرض حرکت‌اند نه کون و فساد. «جواهر سه نوع است یکی محسوس که خود تقسیم می‌شود به سرمدی و فناپذیر... و دیگری نامتحرک» (1069a30-33) (بر اساس ترجمه آکسفورد).

۲۳. نقش ماده و صورت در تبیین کون و فساد و نیز نسبت آنها با یکدیگر را در مقاله «ماده اولی و تبیین کون و فساد در فلسفه ارسطو» به تفصیل بحث کرده‌ایم.

۲۴. اما اینکه در تعریف شیء که بیانگر ماهیت آن است ماده نقشی دارد یا نه مسأله‌ای است که به طور خاص در Z10-11 بررسی می‌شود و نتیجه آن است که ذات صورت است نه ماده و صورت. «در تعریف جواهر اجزاء به عنوان ماده ($\acute{\omega}\varsigma \ \acute{\upsilon}\lambda\eta$) حضور ندارند» (1037a24-25)

۲۵. مثلاً آنچه ربط بین اجزاء را ایجاد می‌کند و کل را پدید می‌آورد، می‌تواند چیزی متفاوت از آنچه منظور ارسطوست باشد. ارسطو دو نوع کل را مقایسه کرد: یکی مجموعه‌ای از افراد که در کنار هم قرار گرفته‌اند و ارتباطی بین آنها نیست مانند توده غله و یا مثلاً هر چند چیزی که در یک دسته قرار گیرند و دیگر کلی که یک جواهر واحد است، مانند یک فرد انسان. اما می‌توان مجموعه‌ای از اجزاء را در یک کل تصور کرد که ارتباطی واقعی بین آنها وجود دارد و یک کل واحد را تشکیل داده‌اند، در عین حال آنچه که علت این ارتباط و وحدت است یک امر جوهری نیست، بلکه نسبت و رابطه‌ای است که بین اجزاء برقرار است. کل صرف اجزاء نیست و آنچه موجب پدید آمدن کل است نیز عنصری در کنار سایر عناصر نیست، بلکه چیزی متفاوت از آنهاست، اما جواهر نیست، بلکه یک نسبت و رابطه است که البته امری واقعی است. قطعاً چنین چیزی مد نظر ارسطو نیست. این نشان می‌دهد که بیان Z17 هنوز کافی نیست و نیاز به توضیح بیشتری وجود دارد تا منظور ارسطو روشن شود.

۲۶. کسلیکی این تقریر از کل و جزء را منسوب به سایمونز می‌داند: «یک فرد که جزء واقعی دارد، علاوه بر آن به اجزاء دیگر نیز نیازمند است تا این یک جزء را تکمیل نمایند و کل حاصل شود» (Koslicki, n. 26) (Simons 1987, Parts: A Study in Ontology, Oxford, p. 26) به نقل از (30) و سپس این نکته را که سایمونز طرح کرده، درباره ماده و صورت و جواهر به‌کار می‌برد و طرح اشکال می‌کند.

۲۷. یعنی اینکه بتوانیم بگوییم الف ب است و لاب نیست.

۲۸. کسمن این دو را، یعنی هذیت (haecicity) یا (thisness) و ماهیت (quiddity) یا (whatness)، دو قطب دیالکتیکی (مقابل) در بحث ارسطو از وجود می‌داند. «رابطه بین جوهر به عنوان موضوع و جوهر به عنوان ماهیت (essence) که می‌تواند دو قطب دیالکتیکی در بحث ارسطو تلقی شود، به نحو کلی‌تر ربط بین موضوع و محمول در ساختار وجود است، یعنی ربط بین شیئی که یک موجود است و وجودی که آن شیء [آن] است. این رابطه به نوبه خود تطبیق می‌کند بر یک رابطه آشناتر که در ارسطو محوریت دارد، یعنی رابطه بین ماده و صورت. ماده و صورت اغلب در زمینه تغیر و شدن فهمیده می‌شوند: ماده یک شیء (entity) مثلاً جبه، چیزی است که جبه از آن ساخته شده است در حالی که صورت چیزی است که آنچه را جبه از آن ساخته می‌شود، به آن [جبه] تبدیل می‌کند، به‌طور مشخص یک جبه. اما تقریری کلی‌تر نیز از ماده و صورت وجود دارد که متناسب با زمینه بزرگ‌تر و مقدم در رابطه با وجود است: ماده جبه آن است که جبه است و صورت آن است که بواسطه آن، آنچه جبه است، یک جبه است» (Kosman 1994, 197).

۲۹. ارسطو در Z17 این مسأله را طرح و بحث کرده است: «بر این اساس واضح است که درباره بسائط (τῶν ἀπλῶν) نه تحقیق (ζήτησις) وجود دارد و نه تعلیم (διδάξις)، بلکه تحقیق درباره آنها به طریقی دیگر است» (1041b9-11).

منظور ارسطو از تحقیق، جستجوی علت است و جستجوی از علت در پی سؤال از «چرا» است. اما ارسطو می‌گوید در مورد بسائط تحقیق ناممکن است، بنابراین در مورد آنها چرا بی‌معنی است و لذا علتی را نمی‌توان جست. از اینجا نتیجه می‌شود که سؤال از علت درباره امور مرکب امکان‌پذیر است و همواره جایی که چرا مطرح می‌شود فرض بر این است که یک نوع دوگانگی وجود دارد. «چرا (τὸ διὰ τί) همواره به این نحو پرسیده می‌شود (ζητεῖται) که چرا چیزی به چیز دیگری تعلق می‌گیرد» (1041a10-11).

بنابراین، اینکه چرا چیزی خودش است، اساساً سؤال (ζητεῖν) نیست (1041a14-15)، مثل این است که کسی بپرسد چرا انسان انسان است. سؤال آنجا معنی دارد که چیزی بر چیز دیگری حمل شود و از علت آن جو یا شویم. مثلاً چرا انسان حیوان است و یا چرا این سنگ‌ها و آجرها خانه هستند. در جایی هم که از چیستی می‌پرسیم در واقع همین است. مثلاً می‌پرسیم «انسان چیست؟» در اینجا فقط شکل سؤال به نحو ساده‌ای بیان شده است و صورت واقعی سؤال این است که چرا فلان چیز انسان است. و آنچه در اینجا مورد سؤال است در واقع علتی است که موجب شده است ماده یک چیزی باشد، یعنی صورت (τὸ εἶδος) و همین جوهر (οὐσία) است (1041a21-b9).

۳۰. البته مسلم است که باید تمایز حرکت عرضی را با تکون ملحوظ داریم، در حرکت‌های عرضی اینی است که چنین می‌شود و پس از چنین شدن هذیت سابق محفوظ است و چنین شدن کنونی‌اش چیزی جز کیفیتی برای هویت سابق بودن نیست، اما در تکون کیفیت جدیدی که حاصل شده است کیفیتی برای جوهر سابق نیست، بلکه خود در عین حال یک این جدید است و در واقع نکته اساسی اینجاست که آنچه حاصل شده است هم این است و هم چنین.

۳۱. همچنین باز می‌توان مسأله مهم دیگری را در این رابطه طرح کرد و آن اینکه همان‌طور که گفته شد موجود بودن یعنی چیز خاص و متعین بودن و یعنی ذات و ماهیت داشتن که وحدت شیء نیز به همین معناست. بنابراین هر موجود باید ثابت و واحد باشد. اما اگر ذات شیء صورت آن است و صورت حال در ماده است چگونه ممکن است وحدت و ثبات شیء حفظ شود؟ ماده که جزء تشکیل دهنده شیء است در حرکت و دگرگونی است. با تغییر ماده چگونه ممکن است صورت و ماهیت ثابت بماند؟ بلکه به نظر می‌رسد با تغییری که در ماده پدید آید، صورت آن نیز دچار تغییر شود. همه این مسائل در واقع صورت‌های مختلف یک مسأله‌اند و آن نحوه رابطه ماده و صورت یا چگونگی وحدت جوهر.

۳۲. ارسطو کتاب Z را در فصل ۱۷ با بحث از اینکه صورت، جوهر شیء و علت آن است، به پایان می‌برد. کتاب H که پس از Z قرار گرفته است توضیح و تکمیل Z است. H با این جمله آغاز می‌شود: «باید از آنچه گفته شد نتیجه بگیریم و جمع‌بندی کنیم و تحقیق را تکمیل نماییم» (1042a3-4) (بر اساس ترجمه آکسفورد).

۳۳. جمله ارسطو چنین است:

ὥστε ὅμοιον τὸ ζητεῖν τοῦ ἐνὸς τί αἴτιον καὶ τοῦ ἐν εἶναι

این عبارت قدری دشوار به نظر می‌رسد، فرث و بستک «علت واحد و واحد بودن» ترجمه کرده‌اند که معنای واضحی (به نظر من) ندارد. راس (در ترجمه آکسفورد) قدری از متن دور می‌شود تا بتواند معنای مشخصی را ارائه کند «بنابراین پرسش از علت واحد بودن آنها مانند پرسش از علت وحدت بطور کلی است» البته این معنا با متن تطبیق ندارد. لذا به نظر می‌رسد می‌توان حرف تعریف (τοῦ) در عبارت τοῦ ἐν εἶναι به معنی ضمیر ملکی گرفت: آتش، مال او؛ و بنابراین همان‌طور که در متن آوردیم معنا چنین می‌شود «علت واحد و واحد بودنش» و معنای آن این است که کسی بپرسد علت اینکه یک شیء واحد، واحد است چیست، که سؤال نایجابی است. تریکو این عبارت را اینگونه ترجمه کرده است «چرا آنچه واحد است واحد است» که اگر چه مقداری از متن فاصله می‌گیرد اما همان معنایی را می‌دهد که ما ترجمه کردیم. راس درباره این جمله می‌گوید: سؤال این اشخاص یعنی کسانی که به دنبال علت وحدت ماده و صورت هستند مانند این است که کسی بپرسد به‌طور کلی علت وحدت و واحد بودن شیء چیست که به‌وضوح سؤال نامعقولی است (Ross 1924, 239). تریکو نیز تقریباً همین را می‌گوید: «سؤالی که هیچ معنایی ندارد» (Tricot 1986, 478, n. 2). اما فرث به راس اعتراض می‌کند و می‌گوید: «من نمی‌توانم بفهمم که چرا راس این سخن را گفته است؛ علل وحدت مشغله محوری ارسطو در مابعدالطبیعه است و ربط بین وحدت و وجود مسأله‌ای است که تکرار شده است» (Furth 1985, 131-132). اما حق با راس است. آنچه ارسطو در پی آن است، این نیست که چرا هر هویتی همان است که هست. البته ارسطو در کتاب Γ در این رابطه نیز بحث کرده است، اما این جزء مقدمات بحث او در کتاب Z است. بحث او در H و Z این است که ثابت کند جوهر یک هویت واحد و مستقل است. وقتی استدلال کرد که جوهر یک چیز است اکنون پرسش از علت وحدت آن مانند پرسش از علت وحدت چیزهایی است که از اول ما شکی در واحد بودن آنها نداشتیم.

۳۴. ارسطو در $\Theta 3$ بر وجود قوه و تمایز آن از فعل استدلال می‌کند، و در $\Theta 6$ معنای اولی قوه را که در نسبت با حرکت مطرح است، به جوهر و وجود بالقوه بسط می‌دهد. در خصوص بحث $\Theta 6$ رجوع شود به: (عسگری، ۱۳۹۲).

منابع

۱. ارسطو، *مابعدالطبیعه*، ترجمه عربی، در: ابن رشد، *تفسیر مابعدالطبیعه*، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۸۰.
 ۲. ارسطو، *مابعدالطبیعه*، ترجمه محمد حسن لطفی، طرح نو، تهران، ۱۳۸۵ (چاپ اول ۱۳۷۸).
 ۳. ارسطو، ارگانون، ترجمه میر شمس الدین ادیب سلطانی، انتشارات نگاه، تهران، ۱۳۷۸.
 ۴. عسگری، احمد، «معنای دوم دونامیس (قوه) در کتاب نهم مابعدالطبیعه»، حکمت و فلسفه، شماره ۳۳، بهار ۱۳۹۲.
 ۵. عسگری، احمد، «ماده اولی از منظر فلسفه اولای ارسطو» شناخت، شماره ۷۰، بهار و تابستان ۱۳۹۳.
 ۶. قوام صفری، مهدی، *نظریه صورت در فلسفه ارسطو*، حکمت، تهران، ۱۳۸۲.
 ۷. مسگری، احمد، و احمد عسگری، «ماده اولی و تبیین کون و فساد در فلسفه ارسطو»، فلسفه، سال ۴۰، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۱.
8. Aristotle, *Metaphysics: a revised text with introduction and commentary*, by Ross 1981 (first published 1924), Oxford: Clarendon Press.
 9. Aristotle, *Physics: a revised text with introduction and commentary*, by Ross 1998 (first published 1936), Oxford University Press.
 10. Aristotle, 1949, *Categoriae et Liber de Interpretatione*, L. Minio Paluello (ed.), Oxford University Press.
 11. Aristotelis, *Analytica Priora et Posteriora*, Edited by Ross 1966, Oxford Classical Texts, Oxford University Press.
 12. Aristotle, *Complete works of Aristotle: a revised oxford translation*, Edited by Jonathan Barnes 1995 (first published 1984), Princeton University Press.
 13. Aristote, *La Métaphysique*, par J. Tricot 1986, Paris.
 14. Aristotle, *Metaphysics Books VII-X*, Translated by Montgomery Furth 1985, Hackett Publishing Company.
 15. Bostock, David 1994, *Metaphysics Books Z and H* (Translation and Commentary), Oxford University Press.
 16. Koslicki, Kathrin 2006, "Aristotle's Mereology and The Status of Form", *The Journal of Philosophy*, Volume CIII, Number 12.

17. Kosman, L. A 1994. "The Activity of Being in Aristotle's Metaphysics" In *Unity, identity, and explanation in Aristotle's metaphysics*, Edited by: Scaltsas et al. 1994, Oxford University Press.
18. Politis, Vassilis 2005, *Aristotle and the Metaphysics*, Routledge.
19. Ross, David 1951, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford University Press.
20. Scaltsas, Theodor 1994, *Substances and Universals in Aristotle's Metaphysics*, Cornell university Press.

