

## بررسی مفهوم صورت و رابطه آن با تعریف

\* سید حسن احمدی  
دانشگاه شهید بهشتی

### چکیده

موضوع این بحث تعریف حقیقی است. این مقاله تحلیلی است مبتنی بر کتاب زتا در مابعدالطبیعه ارسطو که چپستی اشیاء را مورد بررسی قرار می‌دهد و می‌کوشد نشان دهد که شناخت حقیقت اشیاء یعنی ذاتیات شیء موجود که مراد از آن جنس و فصل است، دشوار است؛ و بیان می‌کند که جنس نقش ماده را ایفا می‌کند و فصل نقش صورت را. به این سان جنس به مثابه ماده است و فصل به مثابه صورت. علاوه بر این، در این مقاله رابطه صورت به عنوان معقول نخستین با صورت محض، و رابطه نوع با صورت محض به این معنا که یک نوع این همانی میان آن دو - یعنی نوع و صورت محض - وجود دارد؛ هرچند که نوع غیر از صورت محض است. همچنین رابطه صورت با وحدت، بحث می‌شود. سرانجام نشان داده می‌شود که تعاریف برای صورت به عنوان معقول نخستین است؛ یعنی تعریف برای کلی است. کلیدواژه‌ها: صورت، نوع، جنس، فصل، ماده.

## A Survey of the Concept of Form and its Relation With Definition

Seyed Hassan Ahmadi, Ph.D.  
Assistant Professor, Department of Philosophy  
College of Letters and Human Sciences, Shahid Beheshti University

### Abstract

The present article is an analysis based upon *Treatise of Z in Aristotle's Metaphysics*. It studies the connection between form as intelligible primary and definition. The definition states the essence of something primary. Real definition involves a genus and differentia. One part of definition, must play the matter, the other that of form. So the generic part of differentia corresponds to matter, the differentia to form. This article explains that species has a kind of identity with pure form, though the species is other than pure form. It shows that the internal complexity of species of definition is comparable with complexity in form itself. The definitions are shown ultimately as concerned with form as intelligible primary.

Keywords: form, species, genus, differentia, matter.

\* دکترای فلسفه از دانشگاه تهران، استادیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.

## مقدمه

موضوع بحث در این مقاله، بررسی رابطه صورت با تعریف است که در واقع همان مبحث تعریف است. این مقاله تحلیلی است مبتنی بر کتاب زتا در مابعدالطبیعه ارسطو. مبحث تعریف در این مقاله منحصر به مبحث تعریف در کتاب زتا است؛ وگرنه ارسطو مبحث تعریف را نیز در کتاب تحلیلات دوم مطرح می‌کند و نشان می‌دهد که موضوع تعاریف بیان حقیقت اشیاء یعنی ذاتیات شیء موجود است؛ و رابطه تعریف با برهان را بیان می‌کند و برهان را وسیله‌ای برای تحلیل حد یعنی تعریف می‌داند؛ و اقسام تعریف را اعم از این که تعریف بیان حقیقت اشیاء باشد یا تعریف اسمی، مورد بررسی قرار می‌دهد که خود مقاله جداگانه‌ای را می‌طلبد.

موضوع بحث در این مقاله مبحث تعریف است و تعاریف در علوم مختلف نیز به کار می‌رود. این خود نشان دهنده اهمیت تعریف است. به همین دلیل در این مقدمه دو نظر که در مورد تعریف گفته شده، مورد بررسی قرار می‌گیرد.

یک نظر، از آن شیخ اشراق است که شناخت ذات اشیاء یعنی ذاتیات شیء موجود را ممکن نمی‌داند. وی در اثر مشهور خود حکمه الاشراق زیر عنوان «فصل فی الحدود الحقیقیه» نظر فیلسوفان مشاء را که معتقد به شناخت ذاتیات اشیاء بودند، نقد و آن را رد می‌نماید؛ و می‌کوشد نشان دهد که شناخت ذاتیات اشیاء یعنی اثبات ذاتیات موجود ممکن نیست. سپس در زیر عنوان «قاعده اشراقیه فی هدم قاعده المشاییین فی التعریفات» سعی می‌کند نشان دهد که ذاتیات اشیاء، آن‌گونه که ارسطو و پیروانش قایل بودند، ممکن نیست. ارسطو و پیروانش نیز به دشواری آن اذعان داشتند. سپس نظر خود را در باب تعریف بیان می‌کند و می‌گوید: ما نمی‌توانیم شناخت به‌ذات اشیاء یعنی ذاتیات شیء موجود پیدا کنیم، بلکه به اوصاف و پدیده‌های خارج از ذات و حقیقت اشیاء شناخت پیدا می‌کنیم.

نظر دیگر، نظر ارسطو و پیروانش است که در این مقاله فقط نظر ارسطو مورد بررسی قرار می‌گیرد و شناخت ذات اشیاء یعنی ذاتیات شیء موجود را ممکن می‌دانند؛ هرچند به دشواری آن نیز اعتراف دارند. به همین دلیل است که ارسطو راه‌های مختلفی را برای شناخت اشیاء بیان می‌کند که از مهمترین آن‌ها، شناخت ذات و حقیقت اشیاء یعنی ذاتیات شیء موجود است و مراد از ذاتیات اشیاء، جنس و فصل است که از اجزاء ذهنی تعریف به‌شمار می‌روند. جنس به‌مثابه ماده است، و فصل به‌مثابه صورت. اختلاف میان جنس و ماده و فصل و صورت،

اختلاف برحسب ذات نیست؛ بلکه اختلاف میان آن‌ها اعتباری است؛ به این معنا که هرگاه جنس به شرط لاعتبار شود ماده است؛ و ماده لابتشرط اعتبار شود صورت است. به این‌سان جنس و ماده هر دو نامتعیین‌اند. همان‌گونه که فصل موجب تحصل جنس می‌گردد، صورت هم موجب تعین و تحقق ماده می‌گردد. منتها مراتب جنس و فصل جنبه شناخت‌شناسی دارند و قابل انفکاک از یکدیگر نیستند. و هر دو موجود به وجود واحدند.

تعریف حقیقی همیشه درباره چستی اشیاء است؛ چون غرض از تعریف بیان ذات و حقیقت اشیاء، یعنی ذاتیات شیء موجود است. از همین روی گفته‌اند: «التعریف للماهیه و بالماهیه» یعنی تعریف برای ماهیت است و از طریق ماهیت است که شیء تعریف می‌شود. بنابراین، هرگاه از چستی انسان پرسیده می‌شود که انسان چیست؟ پاسخ آن حیوان ناطق خواهد بود، و به این ترتیب، بیان می‌شود «انسان حیوان ناطق است» انسان محدود است و حیوان ناطق حد. محدود به عنوان موضوع قضیه و حد به عنوان محمول آن به‌شمار می‌رود. به این‌سان رابطه میان آن دو یعنی حد و محدود، رابطه اتحادی است، بنابراین از زمره قضایای حمل اولی ذات به‌شمار می‌رود.

### بررسی مفهوم صورت و رابطه آن با تعریف

تعریف، ماهیت شیء نخستین را شرح می‌دهد «بنابراین فقط اشیایی دارای ماهیت‌اند که عبارت‌شان تعریف است. هر اسمی که دلالت بر شیء دارد که یک عبارت دلالت بر آن دارد، تعریف نیست وگرنه همه عبارات تعریف می‌بودند. اما جایی تعریف وجود دارد که تعریف از شیء نخستین است. و اشیاء نخستین، اشیایی هستند که دلالت بر حمل و نسبت شیء بر شیء دیگری نمی‌کنند» (ارسطو کتاب زتا فصل چهارم 1030a) خود ماهیت صورت جوهری نخستین می‌باشد و ماهیت مصادیق تلقی می‌شود. بنابراین، تعریف صورت را توضیح می‌دهد. سه اشکال بنیادی و عمده بر این نتیجه وارد می‌شود؛ زیرا گزاره‌های تعریفی دلالت بر نوع کلی دارند و آن را توضیح می‌دهند. مانند انسان، هجا و غیره. به این‌سان صورت جوهری باید با نوع یکی باشد، در صورتی که چنین نیست؛ زیرا اولاً هر تعریفی نشان می‌دهد که چیزی واقعی و انضمامی راجع به نوع وجود دارد، در حالی که نوع صورت محض است. انسان نفس نیست بلکه حیوان عاقل یعنی موجود جسمانی مشخص می‌باشد. ثانیاً ساختار تعریف نشان

می‌دهد که نوع دارای اجزاء، یعنی جنس و فصل می‌باشد. اما صورت دارای اجزاء نیست، زیرا صورت به عنوان امر نهایی فرض می‌شود. ثالثاً تعریف حاوی مصادیق متعددی است. چون تعریف مربوط به نوع است، و نوع دارای طبیعت مشترک است، زیرا به دلایلی که روشن نیست، صورت نمی‌تواند دارای طبیعت مشترک باشد. چون صورت دارای طبیعت مشترک نیست، دارای مصادیق هم نیست، بلکه عنوان دارای طبیعت مشترک است.

فصل دهم تا پانزدهم کتاب زتا پیرامون این سه اشکال تشکیل یافته‌اند. آن چه را ما نیاز داریم، بیان رابطه صورت و نوع کلی است. این توضیح در فصل دهم و یازدهم کتاب زتا آمده است که اشکال اول را روشن می‌سازد و آن را حل می‌کند.

تعاریف مربوط به کل‌ها هستند - یعنی به جزئیات خواه آن‌ها جوهرهای فردی انضمامی باشند، خواه نباشند - ظاهراً سر و کار آن‌ها هم با ماده است و هم با صورت هجاء به عنوان ترکیبی از حروف تعریف می‌شود. دایره به عنوان یک شکل مسطح تعریف می‌شود. در مثال‌های مزبور جزء جنسی با عبارت «حروف»؛ و با «شکل مسطح» نشان داده می‌شود. جزء جنسی به‌مثابه ماده است و جزء فصلی به‌مثابه صورت است. ماده بر دوگونه است: ماده محسوس و ماده معقول؛ و در تعریف همیشه عنصری از ماده و عنصری از فعلیت وجود دارد مثلاً دایره «شکل مسطح» است (کتاب ا تا 36 - 33 1045a). همان طوری که راس خاطر نشان می‌کند: این‌جا ارسطو تعریف کامل دایره را به میان نمی‌آورد بلکه فقط جنس یا «ماده» را ذکر می‌کند. به‌این‌سان یک جزء از تعریف باید نقش جزء ماده را ایفا کند و جزء دیگر باید نقش جزء صورت را (همان 33 - 30 1043b) به بیان دیگر، جنس به‌مثابه ماده است که امری نامتعین و بالقوه است و فصل به‌مثابه صورت است که امری محصل و معین و بالفعل است.

اگر تعریف واقعاً راجع به ماده و صورت است، پس باید ماهیت به طریقی شامل ماده و صورت باشد. اگر این ماده مهم است، برتری صورت به عنوان جوهر افراد چه می‌شود؟ اگر ماهیت متضمن ماده است، پس این همانی صورت و ماهیت چه می‌شود؟ فصل دهم و یازدهم کتاب زتا این مسایل را پاسخ می‌دهند. سرانجام، نشان دادیم که تعاریف درباره صورت‌اند، به‌این‌سان برتری صورت جوهری و این همانی این صورت با ماهیت محفوظ‌اند. دفاع از صورت به عنوان مفهوم نخستین بسیار مهم است. در طی آن ارسطو باید رابطه میان کلیات و صورت را معلوم و ثابت کند. صورت به عنوان محدد و معین کننده کلیات و جزئیات تلقی می‌شود.

استدلال ارسطو در فصل دهم و یازدهم کتاب زتا سه مرحله دارد: در مرحله اول ارسطو دو تعریف متفاوت را مطرح کند. ما می‌توانیم حداقل تعاریف را دو جور با یکدیگر مقایسه کنیم: یکی این که تعاریف، کل را با توجه به اجزاء مادی‌شان توضیح می‌دهند، و دیگری این که تعاریف، «کل» را بدون توجه به اجزاء مادیش شرح می‌دهند. بنابراین، ارسطو نشان می‌دهد که صورت یک کل را می‌توان تا حدی به سه طریق متفاوت اتخاذ کرد. یکی این که سر و کار ما با خود صورت یعنی مفهوم نخستین است، دیگری این که سر و کار ما با تعیین ذاتی صورت است که واجد معلول صوری در یک ماده نامتعیین است. قسم سوم این که سر و کار ما با تعیین ذاتی است که می‌توان آن را هم درباره جزئی معین و هم نوعی نمونه به کار برد. در این موارد سه‌گانه، صورت به عنوان مفهوم نخستین عامل و عنصر اصلی تلقی می‌شود. براین اساس، می‌توان مشخصه این دو تعریف را به عنوان دال بر مشکل توضیح داد.

«چون هر تعریف ماهیت یک «لوگوس» و مفهوم است و هر تعریف دارای اجزاء است و چون نسبت تعریف به شیء همانند اجزاء تعریف به اجزاء شیء است، این پرسش مطرح می‌شود که آیا تعریف اجزاء باید در تعریف کل حاضر باشند یا نه؟ در برخی موارد مشاهده می‌شود که تعریف اجزاء در تعریف کل حاضر است، اما در برخی موارد چنین نیست؛ زیرا تعریف دایره در بردارنده تعریف اجزاء دایره نیست، اما تعریف هجاء حاوی تعریف حروف است، با این حال، دایره همان‌گونه به اجزاء دایره تقسیم می‌شود که هجاء به حروف» (کتاب زتا 7 - 20 1034b).

پاراگراف مذکور نشان می‌دهد که ارسطو در مبحث تعریف دو مسأله را به میان می‌آورد: یکی این که آیا تعریف کل حاوی و در بردارنده تعریف اجزاء است؟ دیگری این که آیا اجزاء تعریف مقدم بر کل‌اند؟

بنابراین، اگر «کل» با توجه به اجزایش تعریف شود، پس اجزاء از حیث طبیعت مقدم بر کل است. و چنانچه کل با توجه به اجزایش تعریف نشود، کل مقدم بر اجزا است. اکنون تعاریف نوعی از شناخت هستند. شناختن چیزی، شناختن ماهیت آن شیء تلقی می‌شود. شناخت مربوط به ماهیت یعنی صورت است؛ و صورت را می‌توان تعریف کرد، نه ماده را؛ زیرا ماده اولی قابل شناخت نیست. به این سان شناخت‌ها باید وابسته به صورت باشند، و تنها شناخت‌هایی که این‌جا بررسی می‌شوند، شناخت‌هایی هستند وابسته به «کل‌ها» و صور جوهری آن می‌باشند. اختلاف میان شناخت‌ها مرتبط با اختلاف میان صور خواهند بود.

«زیرا صورت یا شیء دارنده صورت را می‌توان یک شیء جزئی و فردی نامید. ولی عنصر مادی را به تنهایی هیچ‌گاه نباید آن شیء نامید» (همان 10 - 7 1035a). این سخن نه فقط ماده اولی را غیرقابل شناخت معرفی می‌کند، بلکه نخستین فرق میان طرق «چی» شناخته می‌شود. اگر ما صورت را به تنهایی در نظر بگیریم مثلاً «مقعری» یا شکلی که این مفرغ را تندیس می‌سازد. بدیهی است که ما با چیزی سر و کار داریم که هیچ سهمی در ساختن ماده ندارد. ماده حتی مرتبط با صورت نیست. صورت بدون هیچ قلمروی در نظر گرفته می‌شود، «مثلاً گوشت ماده‌ای است که مقعری در آن متحقق می‌شود، بلکه جزئی از «پهن‌بینی» است. همچنین مفرغ جزئی از کل مشخص تندیس است، اما نه از تندیس هنگامی که به معنی صورت تندیس به کار می‌رود» (همان 6 - 3 1035a). ما می‌توانیم صورت را به تنهایی لحاظ کنیم، و به این‌سان هدف ما مفهوم نخستین است.

قسم دیگر این که ما می‌توانیم صورت را به عنوان مکمل جزئیات تلقی کنیم. ساده‌ترین نمونه آن، شناختی است که ما از شیء خاص و هستی آن شیء داریم. فرض کنید ما با جزئی حقیقی روبرو می‌شویم و شناخت خودمان را درباره آن بیان می‌کنیم و مثلاً می‌گوییم: «این X است». از نگاه ارسطو ما حضور ماده را گزارش نمی‌دهیم؛ بلکه تعیین حاضر و موجود در این‌جا گزارش می‌دهیم. «این‌جا» ماده وجود دارد، اما فقط زمینه وجود دارد. ماده ذاتاً برای ما قابل شناخت نیست؛ ولی فقط مادامی که فاقد صورت است ما نمی‌توانیم آن را بشناسیم. تعیین یعنی صورت، برترین درجه وجود است. این تعیین معلول صوری است. آیا تعیین دیگری جز صورت وجود دارد؟ پاسخ به این پرسش «هم منفی است و هم مثبت». هیچ عنصر و محتوای مثبتی نمی‌تواند تعیین داشته باشد، مگر آن‌چه از جهتی مناسب و درخور صورت باشد. تعیین از آن صورت است؛ و صورت است که به ماده تعیین می‌بخشد. از سوی دیگر، تعیین کلاً با صورت یکسان نیست. مثلاً میان «مقعری» و «پهن‌بینی» تفاوت وجود دارد. زیرا «مقعری» صورت است و «پهن‌بینی» شیء مرکب است. به هر حال تعیین مرتبط و پیوسته با صورت است، و با این حال در برخی جهات متفاوت از صورت می‌باشد. ماده منشأ و خاستگاه کثرت است؛ و صورت منشأ و خاستگاه وحدت است. به بیان دیگر، تكثر از ماده ناشی می‌شود و وحدت از ناحیه صورت است. نقش ماده این است که صورت بسط و گسترش می‌دهد. هیچ تفاوت محتوایی میان صورت بذاته و صورت گسترش یافته یعنی ملازم با ماده وجود ندارد؛ بلکه تفاوت میان آن دو از جهت حالت است؛ به این معنی که یکی ملازم و همراه با ماده

نیست، و دیگر ملازم با ماده است. مثلاً شناختن «X» شناختن بی‌واسطه صورت منبسط و گسترش یافته است؛ اما سرانجام، این شناخت صورت به عنوان مفهوم نخستین تلقی می‌شود. در چنین موردی از شناخت، ماده نادیده انگاشته نمی‌شود، بلکه تحت حمایت و پرتو صورت معلوم می‌شود.

شناختن این که این موجود «X» است، تا حدی متفاوت است از این که ما نتیجه بگیریم که همه «Xها» چنین و چنان هستند. در مورد اول ما مواجه با صورت واجد معلول صوری در یک ماده متعین می‌شویم. در مورد دوم ما از پیش ماده متعین را می‌دانستیم. اکنون باید تعاریف کلی باشند، آن‌ها به تمام مصادیق یک نوع مربوط هستند. سرانجام، تعاریف نیز باید دلالت بر صورت، مفهوم نخستین کنند؛ زیرا تعاریف گزاره‌های شناخت‌ها هستند. چون تعاریف کلی‌اند، با صورت معین منبسط و گسترش یافته سر و کاری نخواهند داشت. آن‌ها باید یا صورت را جداگانه و مجزا اتخاذ کنند، یا باید با آن صورت به عنوان صورت نوعی منبسط و گسترش یافته، سر و کار داشته باشند. در مورد اول، تعریف مستقیماً دلالت بر صورت محض یعنی مفهوم نخستین خواهد داشت، در مورد دوم، آن‌ها مستقیماً دلالت بر صورت نوعی منبسط خواهد داشت. اما این صورت منبسط خود از حیث ظهور تجلی ثانوی مفهوم نخستین، بنابراین صورت منبسط کاشف صورت محض است.

این موضع ارسطو است. ما نخست تعریف «هجا» را بررسی می‌کنیم؛ اما به یک معنی همه حروف هجا نیز در درون مفهوم هجا وجود ندارد؛ مثلاً مانند حروف نقش بسته در موم یا آوازهایی در هوا، زیرا این‌ها اجزاء هجا به‌مثابه ماده محسوس‌اند؛ زیرا اگر خط، وقتی که به دو قسم تقسیم می‌کنند از میان می‌رود و دو نیم به جای آن می‌ماند. انسان وقتی که به استخوان و پی و گوشت تقسیم می‌شود از میان می‌رود. این به این معنی نیست که خط و انسان از این چیزها به عنوان اجزاء جوهرشان ترکیب یافته‌اند. این‌ها اجزاء ماده آن‌ها هستند؛ به این معنی که این‌ها اجزاء شیء انضمامی هستند، اما اجزایی از صورت و آنچه مفهوم بر آن دلالت می‌کند، نیستند (همان 22 - 13 1035a).

تعریف فقط باید اوصاف و مشخصات لازم و ثابت و همسان هجاها را ذکر کند. چون اجزاء و عناصر تشکیل دهنده یک هجا معین متفاوت از اجزاء و عناصر تشکیل دهنده شیء دیگر است، مگر در موارد اندکی (که این چنین نیست)، تعریف نمی‌تواند بی‌واسطه اجزاء مادی هجاها را ذکر کند. اما باید اعتراف کرد که هجا دارنده برخی از حروف یکنواخت است. آن

باید به دو دلیل باشد: دلیل نخست این که صورت هیچ‌گاه جدای از ماده مشاهده نمی‌شود؛ همچنان که با دوایری که از شیء محسوس درست نشده باشند، مواجه نخواهیم شد. بنابراین، ما نمی‌توانیم صورت هجایی را جدا از ماده تصور کنیم (همان 1036a 31b). دلیل دوم این که، هجاها امور مادی هستند، یعنی قابل تلفظ و موجودات محسوس‌اند. تعریفی که ماده را نادیده انگارد، تعریف درستی نخواهد بود (همان 1036b)؛ زیرا تعریف فقط از طریق صورت و بدون توجه به ماده، دشوار می‌باشد.

«بنابراین، بازگرداندن همه چیز به صورت و حذف کردن ماده کوشش بیهوده‌ای است؛ زیرا هیچ تردیدی نیست که برخی اشیاء این صورت معین در این ماده معین‌اند... زیرا حیوان شیء محسوسی است و او را نمی‌توان بدون اشاره به حرکت، و بنابراین بدون اشاره به اجزایش که در حالت و وضع معین قرار دارند، تعریف کرد (یعنی وجودشان از جهت ماده تحت حمایت صورت قرار دارند) (همان).

بنابراین، تعریف مربوط به اشیاء مادی، نباید ماده این یا آن جزئی حقیقی را ذکر کند، بلکه باید نوعی از ماده را که مناسب و درخور چنین جزئیات است ذکر کند. تعریف نباید ماده را ذکر کند، بلکه باید تعینی را که ملازم با ماده است و کاشف صورت محض است، ذکر کند. «اگر تعریف هجا، ترکیب حروف قابل تلفظ است» پس عبارتی از حروف از طریق حروف، نشان می‌دهد که صورت هجایی فقط ماده معینی را به خود می‌گیرد.

می‌توان کل تعریف هجا را این چنین توضیح داد: «هجا ترکیب حروف قابل تلفظ است» این تعریف یک‌بار از طریق «هجا» دلالت بر صورت نوعی منبسط می‌کند؛ و بار دوم از طریق مجموعه عبارتی که دارای نسبت است، یعنی هجا، ترکیب حروف قابل تلفظ است. این عبارت دارای نسبت، صورت نوعی منبسط را به دو عنصری که جدای از یکدیگر نیستند، تجزیه می‌کند. از طریق «ترکیب قابل تلفظ» دلالت بر یک عنصر می‌کند. و از طریق «حروف» دلالت بر صورت نوعی منبسط می‌کند. «ترکیب قابل تلفظ» تاحدی بر معلول بودن «حروف» دلالت می‌کند، و تا حدی دلالت بر «ماده نامتعین» می‌کند. به همین دلیل است که ارسطو می‌گوید که یک جزء از تعریف نقش ماده را ایفا می‌کند و جزء دیگر آن نقش صورت را» (همان 1035a).

اما در مورد تعریف انسان گفته می‌شود: انسان حیوان عاقل است. عاقل بر جزئی از معلول صورت معین دلالت می‌کند؛ و حیوان دلالت بر باقی معلول و نیز بر تمام قلمرو دلالت



می‌کند. و «حیوان» دلالت بر جنبه عاطفی، حیاتی و ساختاری، از جهت این که به موجود جسمانی تعلق دارد، دلالت می‌کند.

اگر تعریف هجا یا انسان مستقیماً معلول صوری در یک قلمرو را بیان می‌کند، سرانجام فقط صورت را تعریف می‌کند. تعریف هجا نشان می‌دهد که صورت هجایی وجود دارد و آن دلالت بر معلول معین و بر واحد متعین در یک قلمرو دارد. اما تعریف انسان، نفس انسان را به عنوان صورت معرفی می‌کند؛ یعنی این موجود معین که قسم معینی از وجود انسان را می‌سازد؛ چون انسان دارای نفس و بدن است که نفس صورت انسان است و بدن ماده آن. اگر ما این تعاریف را به این طریق نگاه کنیم، می‌توانیم مشاهده کنیم که چرا ارسطو می‌گوید: «چنین تعاریفی دلالت بر صورت دارند» (همان). ما می‌توانیم ببینیم که «حروف، اجزاء تعریف صورت هجا هستند» (همان). و «پس دایره مفرغی عنصر مادی را در تعریف خود دارد» (همان 1033a).

تعاریفی که مربوط به جزئیات مادی و محسوس‌اند، بی‌واسطه صورت منبسط را تعریف می‌کنند، ولی با واسطه یعنی از طریق صورت منبسط، مفهوم نخستین را بیان می‌کنند. تعاریف صورت را به عنوان این شیء معین معرفی می‌کنند؛ و نشان می‌دهند که این صورت مربوط به واقعیت خارجی است. آن‌ها جنبه‌های ذاتی واقعیت خارجی از جمله ماده معین را به کار می‌برند، تا از این طریق بتوانند واقعیت مفهوم نخستین را توضیح دهند. این تعاریف نشان می‌دهند که ماده تابع صورت است.

تعاریف دیگری همچون تعریف دایره، هیچ‌گاه دلالت بر ماده محسوس و جسمانی نمی‌کند. در خصوص با این تعاریف این پرسش وجود دارد که چرا آن‌ها فاقد دلالت‌اند؟ پاسخ پرسش این است که این تعاریف صورت را جدای از ماده محسوس به کار می‌برند. چون ارسطو در این مرحله از بحث فقط ماده جسمانی را می‌شناسد. او این تعاریف را فقط به منزله این که منحصر و مربوط به صورت محض است، بحث می‌کند. آن اشیایی که از ماده و صورت هر دو ترکیب یافته‌اند مانند «پهن‌بینی» یا «دایره مفرغی» در این اجزاء خود ناپدید می‌شوند و ماده جزئی از آن‌ها است، اما آن اشیایی که مشتمل بر ماده نیستند، بلکه بدون ماده‌اند، و تعریف و مفهوم شأن فقط تعریف و مفهوم صورت است تباہ و ناپدید نمی‌شوند، یا اصلاً تباہ نمی‌شوند و یا دست‌کم به این نحو از بین نمی‌روند (همان 1035a).

این دو نوع تعریفی که مطرح کردیم و آن‌ها را توضیح دادیم، سرانجام یک نوع تعریف صورت محض را از طریق صورت منبسط توضیح می‌دهد؛ و صورت محض را در ارتباط با جهان مادی نمی‌داند، بلکه آن را جدای از جهان جسمانی تلقی می‌کند. دیگر نوع تعریف بی‌واسطه به صورت تنها مربوط است و آن از مظاهر جهان جسمانی برکنار می‌دارد. پس در یک قسم تعریف، تعریف چنان اجزایی وجود دارد، اما در برخی هم لازم نیست که وجود داشته باشد، جایی که تعریف دلالت بر شیء انضمامی ندارد (همان).

این توضیح هرچند که هدف ما را که حفظ برتری صورت به عنوان ماهیت و به عنوان ماهیت و به عنوان مبدأ تعیین کننده جواهر باشد، می‌رساند ولی کامل نیست. زیرا باید دانست که دو نوع ماده وجود دارد؛ ماده محسوس و ماده معقول، مانند: دوایر هندسی. نظریه تعریف کامل ارسطو، ترکیبی است از آنچه وی درباره هر تعریف جداگانه به کار می‌برد. تعریف هجا نشان می‌دهد که صورت منبسط کاشف و آشکار سازنده صورت محض است. تعریف دایره بیشتر روشن می‌سازد که ما می‌توانیم صورت را رها از ماده بیابیم.

موضع کامل ارسطو راجع به تعاریف، مربوط به کل‌ها است. به این معنی که از طریق نوعی صورت منبسط با صورت محض مرتبط می‌شود. این موضع وی است؛ به جز در پاراگراف‌های اولیه فصل دهم کتاب زتا. برای مشاهده کردن این که چنین چیزی وجود دارد، لازم است که نخست ماده معقول را توصیف کنیم.

ما می‌توانیم چیزی را به عنوان جدای از ماده تصور کنیم هرچند که آن چیز دارای وجود مستقل و جداگانه نباشد. مانند این که ما نگاه خود را روی صورت متمرکز کنیم، مثلاً مقعری را جدای از ماده لحاظ کنیم. ما می‌توانیم مجدداً صورت نوعی منبسط مانند «انسان» یا «پهن‌بینی» را اعتبار کنیم، آن را به عنوان این که جدای از ماده است، بحث می‌کنیم. مصداق و نمونه سوم جزئیات غیرمادی هستند همچون موجوداتی که در هندسه بحث می‌شوند. مثلاً ما می‌توانیم لبه این لیوان محسوس را تصور کنیم، و می‌توانیم از آن رنگ، شکنندگی و غیره را حذف کنیم تا این که دایره هندسی باقی بماند. این دایره هندسی جدید محسوس نیست ولی بی‌واسطه شناخته می‌شود. همچنان که ارسطو در فصل دهم زتا گفته است:

«این موجود هیچگاه مشمول دگرگونی، نمی‌شود. آن موجود یعنی دایره هندسی می‌تواند از طریق شناخت ما پدید آید و ناپدید شود. به عبارت دیگر ما می‌توانیم آن را تصور کنیم یا تصور نکنیم. معهذاً، آن یکی از چندین دایره است. چون آن یکی

از چندین دایره است باید صورت نیز در دایره وجود داشته باشد. ارسطو ماده دایره هندسی را ماده معقول می‌نامد. ماده برخی محسوس است و برخی معقول، ماده محسوس مانند مفرغ و چوب و هر ماده‌ای دگرگون‌پذیر است و ماده معقول آن است که در محسوسات موجود است؛ ولی نه از آن جهت که آن‌ها اشیاء محسوس‌اند، مانند موضوعات ریاضی» (کتاب زتا فصل دهم 14-9 1035a).

زیرا دوایر هندسی همچون جزئیات در قلمرو خود موجوداند، همان‌طوری که هجاها یا انسان‌ها در جهان خارج وجود دارند. تعریف دایره باید با تعریف شیء مادی مقایسه شود. در فصل سوم کتاب اتا عبارتی وجود دارد که آن را تأیید می‌کند:

«بنابراین یک نوع جوهر را یعنی جوهر مرکب را خواه محسوس باشد خواه معقول می‌توان تعریف کرد، اما اجزاء اولیه‌ای که ترکیب‌کننده جوهراند نمی‌توان تعریف کرد. زیرا مفهوم تعریف‌کننده چیزی را به چیزی حمل می‌کند، و یک جزء تعریف باید نقش ماده را ایفا کند و جزء دیگر نقش صورت را» (کتاب اتا فصل دهم 33-28 1043b).

صورت محض را نمی‌توان بی‌واسطه از طریق هر تعریفی توضیح داد. اما هر تعریفی می‌تواند صورت محض را از طریق صورت منبسط شرح دهد و آن را روشن سازد. فرض کنید که دایره شکل مسطح محدودی است که فاصله آن از مرکز تا محیط یکسان است. تعریف مستقیماً معلول صوری معین را از جهت این‌که مناسب قلمرو معین است بیان می‌کند. اما سرانجام به «دایره بودن» یعنی واقعیت معقول نخستین اشارت می‌کند.

تعریف دایره و تعریف برای هجا موازی و برابر هستند. با وجود این یک اختلاف میان این دو تعریف وجود دارد. ارسطو دلیل اختلاف را به قرار زیر بیان می‌کند:

«در مورد اشیایی که صورتی واحد در مواد مختلف مشاهده می‌شود که از حیث نوع با هم اختلاف دارند چنان‌که دایره ممکن است در مفرغ و سنگ و چوب موجود باشد، روشن است که مفرغ و سنگ و چوب اجزاء ماهیت دایره نیستند. زیرا دایره وجودی جدا از وجود آن‌ها دارد. اما اشیایی که جدا مشاهده نمی‌شوند هیچ دلیلی و مانعی وجود ندارد. که چرا همان‌گونه ممکن است صادق نباشند. مانند صورت «انسان» که همیشه در گوشت و استخوان اجزایی مانند این‌ها پدیدار می‌شوند. پس آیا این اجزا هم اجزاء صورت و تعریف هستند؟ نه، آن‌ها ماده‌اند بلکه چون صورت انسان در موارد دیگری وجود ندارد، ما نمی‌توانیم آن را انتزاع کنیم» (کتاب زتا فصل یازدهم 7 1036a 32b).

بنابراین، صورت انسانی یعنی نفس جدای از بدن یافت نمی‌شود. در نگاه ارسطو، نفس و بدن هر دو جوهر واحدی هستند؛ و ممکن نیست جدای از یکدیگر موجود باشند. در نتیجه صورت انسانی که صورت نوعی منبسط است؛ یعنی در همهٔ مصادیق خود موجود است، باید حیوان عاقل باشد. این صورت دارندهٔ قلمرو محسوس مادی است. ما دوایر محسوس و دوایر هندسی هر دو را مشاهده کردیم؛ و دیدیم که مادهٔ دوایر هم می‌تواند محسوس باشد و هم معقول. به این سان جدایی صورت از ماده در دایره ممکن است. بنابراین، قلمرو دایره وسیع‌تر از قلمرو نفس است.

تاکنون همهٔ عناصر اصلی را در تعریف به جزء یک عنصر شرح دادیم. فقط کارکرد عقل را در رابطه با تعریف بررسی نکردیم. موضع ارسطو در فصل دهم و یازدهم کتاب زتا موافق است با آنچه وی جای دیگر راجع به عقل می‌گوید. اما وی این‌جا دربارهٔ قوه عقل بحث نمی‌کند. در این‌جا کمی نگاه ارسطو را در مورد شناخت بحث می‌کنیم.

ارسطو عقل را قوهٔ شناخت تلقی می‌کرد. شناخت نیز در نگاه وی به سه قسم تقسیم می‌شود. برترین مرتبهٔ شناخت، شناخت متافیزیکی است و پایین‌ترین مرتبهٔ شناخت، شناخت تولیدی است.

ارسطو معرفت شهودی را پایهٔ هر نوع شناختی می‌دانست. در نگاه ارسطو، شناخت شهودی شناخت بی‌واسطه است؛ در مقابل شناخت استدلالی که شناخت با واسطه است. وی در رسالهٔ تحلیل دوم رابطه برهان با تعریف به میان می‌آورد و برهان را وسیله‌ای برای تعریف تلقی می‌کند که خود مقاله جداگانه‌ای لازم دارد. وی در این رساله متعلق شناخت شهودی را اصول نخستین می‌داند و معتقد است که ما از طریق عقل شهودی به آن‌ها علم داریم.

در نگاه ارسطو شناخت یقینی، هنگامی حاصل می‌شود که فقط از طریق علت باشد. به این سان هنگامی ما نسبت به چیزی شناخت حاصل می‌کنیم که علت آن را بشناسیم و بدانیم که آن چیز جزء این علت، علت دیگری ندارد؛ مانند اینکه «الف» علت «ب» است و این «ب» که معلول است جز «الف» که علت آن است، علت دیگری ندارد. چنین علمی را علم یقینی می‌نامند.

به هر حال، تعریف مربوط به جزئیات خواهند بود، فقط از طریق این که صورت نوعی منبسط در هر یک از افراد جزئی وجود دارد. صورت نوعی منبسط کلی، یعنی نوع است و ما

کلی را از قدر مشترک میان جزئیات برمی‌گیریم؛ ولی «انسان» و «اسب» و به این سان واژگانی که در مورد افراد جزئی اطلاق می‌شوند، اما به طور کلی، جوهر نیستند؛ بلکه یک کل اند که شامل «این مفهوم معین» و «این ماده معین» اند که به عنوان کلی تلقی می‌شوند (کتاب زتا فصل دهم 30 - 28 1035b). ماهیت مستقیماً از طریق عبارت تعریف و تبیین می‌شود، ماهیت همان صورت نوعی منبسط است که کلی است. کلی خود بیان کننده صورت محض است.

بنابراین، عبارت تعریف، سرانجام دلالت بر صورت تنها، معقول نخستین و جوهرها می‌کند «روشن است که نفس جوهر نخستین است و تن ماده است، و انسان و حیوان ترکیب آن دو است به منزله شیء کلی» (کتاب زتا فصل یازدهم 6 - 5 1037a).

تتمه فصل دهم کتاب زتا مرحله دوم از مجموعه فصل دهم و یازدهم کتاب زتا را تشکیل می‌دهد. ما این تتمه را بررسی می‌کنیم که شامل برهان جدیدی است و حامی برتر صورت است.

همان‌گونه که ارسطو پیش از این اشارت کرد، «همان‌گونه که تعریف و مفهوم در رابطه با شیء است جزء تعریف و مفهوم نیز در رابطه با جزء شیء می‌باشد» (کتاب زتا فصل دهم 1034b). اجزاء ذهنی تعریف که همان جنس و فصل اند مربوط به کل‌ها هستند؛ و باید همین اجزاء ذهنی خود کل‌ها را منعکس سازند. وی می‌افزاید: «اجزاء تعریف که تعریف به آن‌ها تجزیه می‌شود، مقدم بر تعریف اند یا همه مقدم اند یا برخی از آن‌ها (همان 6 - 4 1035b). این باید به این معنی باشد که چیزی که مشتمل بر تعریف است، اجزاء تعریف باید مقدم بر کل باشند؛ چون وجود کل وابسته به وجود اجزاء می‌باشد و چنان‌که اجزاء موجود نباشند، کل هم موجود نخواهد بود؛ خواه اجزاء، اجزاء ذهنی باشند، مانند جنس و فصل؛ و خواه اجزاء اجزاء خارجی باشند مانند ماده و صورت. تعاریف برای کل‌ها و تعاریف برای اجزاء این کل‌ها با هم مقایسه می‌شوند. «تعریف نیم دایره از طریق دایره تعریف می‌شود، همچنان که تعریف انگشت به اعتبار کل بدن تعریف می‌شود (همان 6 - 4 1035b). زیرا انگشت جزئی از بدن انسان است و می‌توان همه این اجزاء تعریف را از طریق تجزیه کل به دست آورد، خواه تجزیه کل به اجزاء ذهنی باشد، خواه خارجی. اجزاء تعریف به اعتبار کل‌هایشان تعریف می‌شوند، نه برعکس. بنابراین، نتیجه این می‌شود که اجزاء مادی کل‌ها به جای این‌که از حیث طبیعت مقدم بر کل‌ها باشند، موخر از آن‌ها هستند. «بنابراین، اجزایی که دارای طبیعت ماده‌اند و

اجزاء مادی یک شیء می‌باشند و شیء به آن‌ها، به عنوان ماده‌اش تجزیه می‌شود، موخرتراند (همان 14 - 11 1035b). زیرا اجزاء مادی به این اعتبار موخرند و چون کل به اعتباری کل اجزا تلقی می‌شود، کل حاوی چیز دیگری باشد که غیر از خود اجزاء است و مقدم بر آن‌ها. به این ترتیب، تعاریف وابسته به کل‌ها باید مطابق با «چیزی دیگر» باشند، نه اجزاء. این اجزایی که دارای طبیعت ماده‌اند به عنوان ابزاری برای آن «چیز دیگر» به کار می‌روند.

همان‌گونه که پیش از این دانستیم آن «چیز دیگر» به دو اعتبار، صورت است؛ صورت نوعی منبسط و گسترده که کلی و ملازم با کل است و صورت محدّد و معین نخستین است که به کل تعیین می‌بخشد. ارسطو در مورد آن اظهارنظر می‌کند. «اجزایی که دارای طبیعت ماده‌اند، موخرند اما اجزایی که از نوع اجزاء تعریف‌اند [یعنی اجزایی که صورت نوعی منبسط‌اند] و اجزاء جوهر (صوری) برحسب تعریف و مفهوم [صورت محض] مقدم‌اند؛ یا همه مقدم‌اند، یا برخی از آن‌ها» (همان 14 - 11 1035b). نتیجه‌ای که از متن مزبور حاصل می‌شود این است که صورت محض است که دارای برتری است، صورت محض است که با حضوری که در ماده دارد شیء را پدید می‌آورد. و چون نفس جانداران (چه این جوهر موجود زنده است) برحسب مفهوم جوهر است؛ یعنی صورت و ماهیت قسم خاص بدن است (دست‌کم اگر بخواهیم هر جزئی از بدن را به درستی تعریف کنیم، نمی‌توانیم آن را بدون توجه به کارکردش تعریف کنیم و این کارکرد بدون ادراک حسی وجود نمی‌تواند داشت) بنابراین، همه اجزاء نفس یا برخی از آن‌ها مقدم بر حیوان‌اند (همان 19 - 14 1035b).

صورت به عنوان واقعیت معقول نخستین جزئی را تعیین می‌بخشد. به موجب آن اجزاء مادی نیز تابع کل می‌شوند و اجزاء جدای از کل نقش خود را از دست می‌دهند. و به این‌سان نمی‌توانند کارکرد خود را ایفا کنند و حتی ممکن است که غالباً ساختار خود را از دست بدهند. مثلاً انگشت جدای از بدن نمی‌تواند کارکرد خود را ایفا کند؛ زیرا تحت حمایت نفس نیست. بنابراین، انگشت جدای از بدن، انگشت مرده است و فقط نام انگشت را دارد (همان 25 1035b). پس صورت هم کل خارجی را مشخص می‌کند و هم کلی را ثابت می‌کند. ما عبارات زیر را راجع به بحث بررسی می‌کنیم. ارسطو کلی یعنی نوع را به عنوان یک نوع نمونه و مصداق دومی از صورت محض و جزئی را به عنوان نمونه دیگری معرفی می‌کند. کلی در جزئی یافت می‌شود؛ اما در جزئی که فاقد صورت است، یافت می‌شود. به این‌سان ما

کلی را از جزئی به دست می‌آوریم. باید توجه داشت که جزئی و کلی هرکدام صورت محض در یک ماده نامتعیّن‌اند. اما صورت جزئی در یک ماده معین وجود دارد و صورت کلی در یک قلمرو نوعی. کلی برحسب واقعیت خارجی فقط جنبه‌ای از جزئی است، کلی دارای وجود جداگانه نیست. اما کلی برتر از جزئی است.

هنگامی ما جزئی را می‌شناسیم که موجود باشد، و آن را همراه با جزئیات دیگر مشاهده می‌کنیم. ما نمی‌توانیم جزئی را از طریق عقل ادراک کنیم. آن را فقط از طریق ادراک حسی می‌شناسیم و آن را نام می‌بریم. ما کلیات را از جزئیات انتزاع می‌کنیم و آن‌ها را به کار می‌بریم. هرچند که کلیات از جزئیات برگرفته می‌شوند، برتر از جزئیات هستند.

چنانچه بخواهیم موجودات را درجه‌بندی کنیم و دقیق سخن گفته باشیم: موجودات عقلانی هم سطح کلیات‌اند، موجودات جزئی پایین این سطح قرار می‌گیرند و ماده اولی پایین این موجودات جزئی قرار می‌گیرد. صورت محض فوق سطح کلی قرار می‌گیرد. اما کلی بیان ثانی از صورت محض است و از طریق کلی است که ما می‌توانیم صورت محض را بیابیم. همان‌گونه که ارسطو می‌گوید: تعریف، تعریف کلی و صورت است (همان پانزدهم 29 1036a).

اما هنگامی که با شیء انضمامی روبرو می‌شویم مانند این دایره یعنی یکی از دوایر جزئی، خواه محسوس باشد، خواه معقول (مرادم از دایره معقول، دایره ریاضی است و از دایره محسوس مثلاً دایره مفرغی یا چوبی) تعریف وجود ندارد بلکه این‌ها از طریق شهود عقلی یا ادراک حسی شناخته می‌شوند. وقتی از طریق شهود یا ادراک حسی متحقق نیستند، نمی‌دانیم که وجود دارند یا نه؛ هرچند که همیشه می‌توانند به اعتبار مفهوم کلی‌شان تعریف شوند و شناخته شوند؛ اما ماده به خودی خود شناختنی نیست (کتاب زتا فصل دهم 10 - 2 1036a).

این عبارت مزبور خلاصه حل همه اشکالاتی است که در فصل‌های دهم تا پانزدهم کتاب زتا مطرح می‌شود. صورت به عنوان معقول نخستین از یک سو، مبدأ برای جوهرهای فردی است و از سوی دیگر، مبدأ برای کلیات است. نوع به‌طور قطع با صورت محض یکسان نیست؛ بلکه نوع صورت منبسط و گسترده در جزئیات است. چون نوع کلی از طریق صورت محض تعین می‌یابد، صورت را می‌شناساند. تعریفی که بی‌واسطه دلالت بر نوع می‌کند ضرورتاً باید وابسته به صورت معقول نخستین باشد و آن را آشکار سازد؛ زیرا کلی که در ذهن ما پدید می‌آید؛ باید بر کنار از ماده بودن و همه اوصاف و حالات آن باشد.

فصل دهم کتاب زتا همه تردیدها را راجع به برتری صورت محض مطرح کرده است. فصل یازدهم کتاب زتا اساساً از یک نوع صورت و ماهیت دفاع می‌کند. این فصل با بررسی این که ما می‌توانیم برخی از صور را از ماده بودن و تعینات آن بر کنار سازیم، شروع می‌شود؛ چنان که ما با مفهوم تعریف چنین کاری را انجام می‌دهیم. مانند تعریف دایره که ما می‌توانیم آن را بر کنار از ماده تصور کنیم. ما می‌توانیم حتی از این هم بیشتر پیش رویم و دایره را به عنوان صورت محض تصور کنیم. چند پرسش این جا مطرح می‌شود. آیا می‌توان گفت که ما باید همیشه آن قدر اصرار ورزیم تا بتوانیم از ماده بر کنار باشیم؟ آیا نباید تعاریف دلالت بر امر مادی داشته باشند؟ خلاصه ماهیت یک کل مادی چیست؟

ارسطو مسأله را این گونه مطرح می‌کند:

«بعضی کسانی در مورد دایره و مثلث این سؤال را به میان می‌آورند، زیرا می‌اندیشند که تعریف کردن این چیزها از طریق این خطوط و اتصال، درست نیست؛ بلکه همه این چیزها برای دایره و مثلث همان هستند که گوشت و استخوان برای انسان یا مفرغ و سنگ برای تندیس؛ و همه اشیاء را به اعداد بر می‌گردانند و می‌گویند مفهوم خط، مفهوم عدد «2» است و از میان طرفداران ایده‌ها بعضی کسان «2» را خط فی‌نفسه می‌دانند و بعضی دیگر ادعا می‌کنند که «دو» صورت خط است؛ زیرا در بعضی موارد «صورت» و آنچه صورت صورت آن است یکسانند. مانند «دو» و «صورت دو» اما در مورد خط دیگر چنین نیست» (کتاب زتا فصل یازدهم 17 - 1036b 7).

دلیل وجود دارد که ماهیت جزئی «X» با خود جزئی یکسان نیست: زیرا تعریف مربوط به این «X» فقط دلالت بر این «X» نمی‌کند، بلکه نوع ماهیت مشترک میان همه «X»ها است. اما ما می‌توانیم نوع را به عنوان نمونه عالی صورت تلقی کنیم. آیا نباید تا آن جا که ممکن است، راجع به آن دقت کرد؟ «بنابراین، ممکن صورت برین واحدی را «صورت» همه چیز تلقی کرد و جز آن به وجود هیچ صوری قایل نشد. اما در آن صورت همه چیزها یکی خواهد بود» (همان 20 - 1036b 18).

این فقط مشکل افلاطون و افلاطونیان است که چنانچه دویی و صورت خط و بدن و صورت نفس یکسان تلقی می‌شوند، پیامد آن این است که همه چیزها ماهیت یکسانی خواهند داشت. زیرا همه ایده‌ها یک ایده واحد خواهند بود و پیامد آن این است که همه چیزهایی که از ایده‌ها بهره‌مندند، یکی خواهند بود. بدیهی است که اشیاء از حیث ماهیت



یکسان نباشند. زیرا آن‌ها از حیث نوع مغایر یکدیگرند. مانند این که نوع انسان متفاوت از نوع اسب است و غیره.

ما نمی‌توانیم ماده چیزها را نادیده تلقی کنیم و قایل شویم که آن‌ها بدون ماده و اجزاء می‌توانند وجود داشته باشند. زیرا چنین کاری ما را از حقیقت دور می‌سازد. بی‌تردید بعضی اشیاء، این صورت معین در این ماده معین‌اند.

چون که ما را از حقیقت دور می‌کند و به قبول این فرض 2 وادار می‌سازد که می‌تواند انسان بدون اجزایش وجود داشته باشد همچنان که دایره می‌تواند بدون مفرغ وجود داشته باشد. اما این مورد مشابه آن نیست، زیرا حیوان چیز محسوسی است و او را نمی‌توان بدون اشاره به حرکت تعریف کرد (همان 29 - 26 1036b). تعریف مربوط به جزئیات معین باید این واقعیت را در نظر داشته باشد که آن‌ها دارای اجزاء مادی‌اند و این که اجزاء در وضع و حالی معین‌اند، به این معنا است که از طریق صورت ایفای وظیفه می‌کنند (همان 32 - 29 1036b).

نگاه افلاطون و فیثاغورث و پیروانش در مورد کلیات، نگاه درستی نیست. بنابراین، لازم است که ما درک درستی از کلیات داشته باشیم، تا بتوانیم از این طریق، نگاه آنان را راجع به کلیات اصلاح کنیم. ما کلی را از جزئیات برمی‌گیریم؛ و به بیان دیگر، کلی از جزئیات ناشی می‌شود. بنابراین، نوع به نحوی غیر از جزئی است، اما کلی از حیث ترکیب مشابه جزئی است. جزئی از ماده و صورت ترکیب می‌یابد، نوع از جنس و فصل تشکیل می‌شود. اما جنس ماده است؛ و مرحله تعمیم از جزئی به نوع همانند مرحله تعمیم از نوع به جنس نیست جنس و فصل که هر دو با هم نوع را پدید می‌آورند، صورت را معرفی می‌کنند. به هر حال، جنس ماده نیست؛ بلکه به‌مثابه ماده است، اما نه ماده محض، بلکه ماده‌ای که حامل معلول صوری است.

اما خطایی که افلاطون مرتکب می‌شود، این است که کلی را برتر از جزئی می‌داند. همچنین آن مشتمل بر یکسانی صورت و کلی است. کلی هیچ‌گاه صورت محض نیست، آن هرگز پدید آورنده جزئی نیست. زیرا اولاً آن صورت منبسط و گسترده است، ثانیاً حتی به عنوان صورت منبسط دارای بساطت است. کلی می‌تواند دارای مصادیق فراوانی باشد و ما کلی را از آن‌ها انتزاع می‌کنیم. زیرا مصادیق مقدم بر کلی‌اند. کلی در مصادیق وجود ندارد. ما حدود و مرز کلی را مشخص هستند. صورت محض و صورت نمایانی در این ماده از حیث

محتوا متفاوت از یکدیگر می‌باشند. کلی صرفاً نوع منبسط یعنی صورت نمایان در این جزئی نیست. نوع به عنوان کلی از طریق عقل ادراک می‌شود.

بنابراین، باید نتیجه گرفت که نوع دارای نوعی این همانی با صورت محض است. از سوی دیگر، چنانچه بخواهیم دقیق سخن بگوییم: نوع غیر از صورت محض است. نوع مغایر صورت مطلق است. صورت تحت هیچ شرایطی واسطه میان دو چیز تلقی نمی‌شود. نظر به این همانی و اختلاف میان نوع و صورت محض، نمی‌توان نوع را «لوگوس» به عنوان تعریف صورت و به عنوان تفسیر صورتی که موجب فهم و شناخت صورت می‌گردد، نامید. ارسطو «لوگوس» را برای نوع و صورت به کار می‌برد.

به ندرت «لوگوس» معادل با «نام» است. وقتی که «لوگوس» برای «کلمه» یا «مجموعه کلمات» به کار می‌رود، دلالت بر کلماتی دارد که معنا دارند و تأکید بر روی معنا و بر روی کلی است. می‌توان «لوگوس» را نیز صرفاً برای کلی و حتی برای طبیعت جزئی به کار برد. «لوگوس» از حیث معنا رابطه تنگاتنگی با «آیدوس» یعنی صورت دارد. اما آن چه در فصل دهم و یازدهم کتاب زتا آمده است، نشان می‌دهد که «لوگوس» مرتبط با صورت است؛ به این معنا که تعریف برای صورت است، به جای آن که با آن یکی و یکسان باشد.

در فصل دهم و یازدهم کتاب زتا «لوگوس» به «Formula» یعنی تعریف یا مفهوم ترجمه می‌شود. در صورتی که هم کلمه یونانی «لوگوس» و هم کلمه انگلیسی «formula» که در این دو فصل مزبور به کار می‌روند خاطر نشان می‌سازند که تعریف و بیان، «لوگوس» و «formula» تلقی می‌شود، دلالت بر کلمات تعریف نمی‌کنند، بلکه بر مجموعه کلیات معادل، همچون نوع، یا جنس و فصل که کلمات معنادارند دلالت دارند. کلی، به عنوان نوع «لوگوس» تلقی می‌شود. از قرار معلوم اصطلاح «لوگوس» که در فصل دهم و یازدهم کتاب زتا به کار می‌رود، تعریف برای کلی و صورت است. تعریف دارای دلالت مفهومی بیشتری از «لوگوس» دارد.

اگر نوع تعریف برای صورت است، آن نیز تعریف برای ماهیت هم است. نوع ماهیت مطلق و نامعلوم نیست بلکه ماهیت معلوم است، این موضع ارسطو است. بخش پایانی فصل یازدهم کتاب زتا، ما را به فصل‌های چهارم، پنجم و ششم کتاب زتا ارجاع می‌دهد و خاطر نشان می‌سازد که صورت به منزله ماهیت، به منزله واقعیت نخستین، به منزله جداپذیر از

«این شیء معین» به کار می‌رود، حتی هنگامی که صورت جوهرهای انضمامی است: «پس به‌طور کلی و به وجهی که در همه موارد صادق است، گفته شد که ماهیت چیست و به چه معنا وجود مستقل دارد (همان 1037a). این عبارت مزبور نیز می‌تواند بر نتیجه برهان یا صورت در فصل دهم کتاب زتا دلالت داشته باشد. همچنین صورت به منزله ماهیت و به منزله نخستین تلقی می‌شود.

ماهیت به عنوان صورت وجود جدا از ماده دارد. به این ترتیب، ماهیت دارای ماده نیست. تعریف آن یعنی ماهیت نیز دارای اجزاء مادی نیست. بنابراین، تعریف سر و کار با ماهیت دارد، نه با ماده، زیرا ماده نامتعین است. ارسطو معتقد است که جوهر حقیقی که از صورت و ماده ترکیب یافته است، به یک اعتبار می‌توان آن را تعریف کرد و به اعتبار دیگر نمی‌توان آن را تعریف کرد. به اعتبار این که جوهر ملازم با ماده است، نمی‌توان آن را تعریف کرد؛ زیرا ماده نامتعین است، و همان‌گونه که گفته شد، تعریف برای کلی است زیرا ماده نامتعین است و تعریف برای کلی است. اما «با توجه به جوهر صوری نخستین آن، می‌توان تعریف کرد» (همان)، یعنی تعریف بی‌واسطه صورت نوعی هر جوهر حقیقی را بیان می‌کند و صورت نوعی بیانی از صورت جوهری است که پدید آورنده جزئیات است. تعریف فقط با صورت سر و کار دارد و بنابراین، تعریف بی‌واسطه با صورت منبسط و گسترده سر و کار دارد و با واسطه با صورت محض.

بنابراین، این همانی صورت و ماهیت باقی می‌ماند. صورت جوهر حقیقی یعنی انضمامی با ماهیت یکسان است. پس لازم می‌آید که خود شیء با ماهیت آن یکسان نباشد، زیرا صورت ملازم با ماده است، نه صورت به تنهایی. اما چون صورت در شیء وجود دارد جدای از آن نیست. نتیجه این که اشکالاتی که در فلسفه افلاطون وجود دارد، در فلسفه ارسطو وجود نخواهد داشت. زیرا در نگاه ارسطو جوهر و صورت شیء نمی‌تواند جدای از شیء باشد، همین صورت است که متعلق تعریف واقع می‌شود. به این سان تعریف برای صورت و برای کلی است.

## دشواری تعاریف

فصل دوازدهم کتاب زتا مسأله دیگری را طرح می‌کند که حاوی تعاریف برای جوهرهای حقیقی است. در فصل دهم و یازدهم کتاب زتا فرض بنیادی وجود دارد که ساختار تعریف

برای ذات اشیاء موجود مبتنی بر صورت جوهری است؛ زیرا صورت جوهری است که موجب تعیین اشیاء می‌گردد. مراد از صورت جوهری نوع است؛ پس نوع است که مدار تعریف واقع می‌شود. نوع دارای اجزاء ذهنی یعنی جنس و فصل است، پس صورت نیز باید دارای اجزاء باشد؛ چون گفته شد که مراد از صورت جوهری، نوع است. اگر صورت به عنوان واقعیت نخستین دارای اجزاء نیست چنان‌که در کتاب زتا چند دلیل برای بساطت صورت بیان شده است، پس باید توضیحی برای اجزاء نوع که صورت را بیان می‌کنند طرح و تدبیر شود. واقع امر این است که اجزاء نوع یعنی جنس و فصل چیزی را تشکیل می‌دهند که واحد است. به این‌سان ترکیب درونی نوع کاملاً با بساطت صورت سازگار است. فصل دوازدهم کتاب زتا نشان می‌دهد که چنین مورد وجود دارد، علاوه بر این وحدت تعریف به تمام معنا مبتنی بر صورت است.

معلوم شد که وحدت تعریف می‌تواند مرکب از قولی باشد که ما آن را تعریف می‌نامیم: مانند این‌که در تعریف انسان گفته می‌شود «حیوان دوپا»؛ و ما آن را تعریف انسان فرض می‌کنیم. چرا انسان واحد است، نه کثیر، یعنی حیوان دوپا؟ این مسأله چگونه بیان می‌شود؟ حیوانات دوپا یک واحد را تشکیل می‌دهند، زیرا تعریف، قولی واحد است و تعریف برای جوهر است، بنابراین تعریف باید تعریف شیء واحد باشد. زیرا جوهر به معنی شیء واحد و معین است و مشارالیه «این» قرار می‌گیرد. درست است که جنس و فصل هر دو یک واحد را تشکیل می‌دهند، اما این واحد متفاوت از واحدهای دیگر است. این واحد، واحد بالعرض نیست و از برخی جهات با آن متفاوت است. مانند «انسان» و «رنگ پریده» چنان‌چه یکی از آن دو تعلق به دیگری نداشته باشد، پس کثرت وجود خواهد داشت؛ اما چنان‌چه یکی از آن دو تعلق به دیگری داشته باشد، چون موضوع انسان است که دارای خصلت معینی است، پس وحدت وجود خواهد داشت؛ زیرا ما در برابر خود «انسان رنگ پریده» مشاهده می‌کنیم. اما موضوع مورد بحث ما یعنی «حیوان دوپا» تصور نمی‌رود که جنس در فصل‌های خود شریک باشد وگرنه لازم می‌آید که شیء واحد در آن واحد دارای اعداد مشترک باشد، زیرا فصل‌هایی که جنس از طریق آن تقسیم می‌شود، اعدادند (همان 1037b). حتی اگر جنس در فصل‌های خود شریک می‌بود، باز همان دلیل پیش می‌آمد؛ زیرا فصل‌های موجود در انسان کثیرند مثلاً دارای «پا» «دوپا»، «بی‌پر». چرا این‌ها واحدند نه کثیر؟ نه برای این‌که آن‌ها در یک شیء حاضر موجودند. زیرا در این مورد لازم می‌آید که از همه اوصاف و تعینات، یک شیء واحدی ساخته شود (همان).

گفته شد که تعریف حقیقی حاوی جنس و فصل است؛ و بدیهی است که آن دو یعنی جنس و فصل متفاوت از یکدیگرند؛ زیرا جنس مبهم و نامتحصل است و فصل محصل آن تلقی می‌شود؛ چون فصل موجب تحصل آن می‌گردد. رابطه جنس و فصل با یکدیگر، رابطه بنیادی است. به این معنا که هر دو از اجزاء درونی تعریف به‌شمار می‌روند و نوع را تشکیل می‌دهند، ما نمی‌توانیم جنس را به منزله شیء واحدی که حاوی همه فصول خود است، تلقی کنیم. زیرا حیوان به عنوان جنس هم شامل حیوان عقلانی می‌شود و هم غیرعقلانی. به این‌سان، باید چیزی وجود داشته باشد که جنس را در یک تعریف معین، مناسب و در خور فصول خود کند. باید توجه داشت که آن چه را شیء لازم دارد تا از طریق آن از شیء دیگری متمایز شود، فصول و تعینات خود آن شیء است. به این ترتیب، اجناس تابع فصول‌اند.

پیش از این گفته شد که جنس را نمی‌توان به منزله موضوع واحد برای همه فصول خود تلقی کرد. هرچند فصول جنس را لازم دارند، اما جنس متضمن فصول نیست. این که فصول جنس را لازم دارند. به عنوان مکمل نمی‌باشد، بلکه به عنوان اساس و پایه آن را لازم دارند؛ زیرا جنس و فصل از اجزاء درونی نوع به‌شمار می‌روند. پس جنس خارج از وجود نوع نیست. به این‌سان جاندارانی که نه عقلانی باشند و نه غیرعقلانی، وجود نخواهند داشت، حتی وقتی که جنس بتواند وجود داشته باشد فقط به‌مثابه ماده وجود دارد. مانند این که صدا می‌تواند به‌مثابه ماده تلقی شود. بنابراین، جنس به‌مثابه ماده است، زیرا همان‌گونه که ماده نامتعین است، جنس نیز نامتعین است و تابع محصل و محدّد خود می‌باشند. نظر به این که جنس به عنوان عنصر تبعی در نوع محسوب می‌شود، لازم است که جنس از طریق فصل تعین پذیرد؛ چون فصل موجب تحصل جنس می‌گردد. به همین جهت، تعریف باید هم شامل جنس و هم شامل فصل باشد. «بدیهی است که تعریف قولی است که حاوی فصول باشد» (کتاب زتا فصل دوازدهم 8 - 7 1038a).

به هر حال، تعریف باید فصول را به ترتیب همان‌گونه که در منطق آمده است، بیان کنند. «اما همچنین لازم است که تقسیم از طریق فصل انجام گیرد. مثلاً «دارای پا» فصلی از «حیوان» است. پس باید فصلی را که در «حیوان دارای پا» از آن جهت که دارای پا است وجود دارد، پیدا کند. بنابراین، اگر بخواهیم درست بحث کنیم، نباید «حیوان دارای پا» را به

پردارو بی‌پر تقسیم کنیم. ما باید آن را فقط به «به دارای پای چاکدار» و «دارای پای بی‌چاک» تقسیم کنیم. و این فرایند ادامه می‌یابد تا این که به نوعی می‌رسد که دیگر دارای فصل نیست» (همان 16 - 8 1038a).

بنابراین، در فرایند تعریف، ما باید نخست جنس را پیدا کنیم و سپس فصول و تعینات را به آن بیفزاییم. چون جنس تعیین‌پذیر است و فصل محصل و معین آن را به‌شمار می‌رود. جنس و فصل باید به گونه‌ای در کنار یکدیگر قرار گیرند، تا این که ترکیب درست و دقیقی را به‌وجود آورند که شامل همهٔ مصادیق خود گردد. منظور آن است که وحدت تعریف باید هم از جنبهٔ درونی و هم جنبهٔ برونی اطمینان‌بخش باشد. وحدت تعریف موجب وحدت نوع می‌گردد. نوع علی‌رغم این که تجزیه‌پذیر است، واحد است. زیرا اجزاء آن یعنی جنس و فصل نسبت به یکدیگر همانند ماده نسبت به صورت است. جنس ماده نیست بلکه به‌مثابه ماده است؛ از این جهت که تعین را می‌پذیرد.

نوع به عنوان واحد، محدود و معرف محسوب می‌شود و مشتمل بر جنس نهایی و فصل نهایی است؛ زیرا آن یعنی نوع صورت مصادیق تلقی می‌شود و تعریف برای صورت است. جنس نهایی مانند بدن در مورد انسان صورت را به عنوان کلی بیان می‌کند. توالی فصل‌ها می‌توانند صورت را به نحو کامل‌تر بیان کنند؛ و ما نمی‌توانیم هیچ فصل دیگری را به آن بیفزاییم. مانند این که اگر ما اصرار کنیم که انسان‌ها جانداران عاقلی‌اند که «سفید» نیز هستند، پس وحدت تعریف وجود نخواهد داشت؛ زیرا موجودات دیگری به جز جانداران عاقل، وجود دارند که «سفید»‌اند؛ و «سفید» جزء جاندار عاقل نیست آن‌گونه که عاقل جزئی از حیوان است.

معلوم شد که نوع مرکب از جنس و فصل است. و به همین دلیل دارای ترکیب درونی است. ترکیب درونی نوع و تعاریف از حیث ترکیب قابل مقایسه با صورت نیستند؛ چون صورت فاقد اجزاء است. صورت جوهر حقیقی است «و در جوهر ترتیب وجود ندارد، زیرا صورت که همان جوهر است، حاوی عنصری مقدم و عنصری موخری نیست» (همان 34 - 33 1038a). اما تعریف را به منزلهٔ مطلق و صورت را به عنوان مستقل و جدای از ماده بیان نمی‌کند، بلکه آن را به عنوان صورت منبسط و گسترده تبیین می‌کند. در پی ترکیب جنس و فصل با یکدیگر، وحدت به‌وجود می‌آید که وحدت صورت محض را نشان می‌دهد.

### رابطه صورت با کلی: کلیت تعاریف

تعاریف وابسته به جوهرهای حقیقی‌اند که بی‌واسطه دلالت بر کلی یعنی نوع می‌کنند؛ و آن را به کلیات دیگری یعنی جنس و فصل تقسیم می‌کنند. علاوه بر این، تعریف فقط وابسته به جزئیات است. اما اگر بخواهیم دقیق بحث کنیم، تعریف راجع به جزئیات نیست؛ بلکه برای صورت است، چون صورت کلی است.

اما همه این گفته‌ها را می‌توان به دو طریق متفاوت تفسیر کرد: یک روش، روش ارسطویی است، همان‌گونه که در فصل دهم تا دوازدهم آمده است، صورت‌های کلی هر چند ارتباط تنگاتنگ با یکدیگر دارند با این وجود، از یکدیگر متفاوت‌اند. روش دیگر، روش افلاطونی است که همه کلیات یا برخی از آن‌ها را با صورت یکسان می‌داند. ایده‌ها کلیات مبادی و علل اشیاء هستند. افلاطون اختلاف میان تجرد صورت محض و تجرد کلیات را نادیده می‌انگارد. تعاریف ماهیات اشیاء را بیان می‌کنند که زمانمند نیستند؛ زیرا آن‌ها کلی، ثابت و برتر از جزئیات‌اند، در حالی که جزئیات زوال پذیرند. این گفته یکسانی صورت و کلی را تأیید می‌کند.

فصل‌های سیزدهم تا پانزدهم کتاب زتا به موضوعی می‌پردازند که پیش از این در فلسفه ارسطو آمده است. کلی واقعیت نخستین هیچ چیزی محسوب نمی‌شود، به این اعتبار کلی صورت نیست. اکنون ما این مطلب را دوباره از طریق انتقاد نظریه افلاطونی مورد بررسی قرار می‌دهیم. معلوم شد که تعریف برای کلی است، اما این به آن معنا نیست که صورت کلیات‌اند. «برخی متفکران برآنند که کلی نیز علت و مبدأ به معنی حقیقی است. بنابراین، باید در این مطلب نیز تحقیق و بررسی کنیم. زیرا به نظر می‌رسد که ممکن نیست که هیچ کلی جوهر باشد» (کتاب زتا فصل سیزدهم 9 - 6 1038b).

ارسطو نخست یکسانی برخی کلیات با جوهر جزئیات را دلیل می‌آورد. «جوهر هر چیز مفرد چیزی است که خاص آن است و متعلق به هیچ دیگر نیست، اما کلی عام و مشترک است زیرا کلی به چیزی اطلاق می‌گردد که بیش از یک شیء تعلق دارد» (همان 11 - 9 1036b).

ما می‌توانیم صورت را به منزله واقعیت نخستین جزئیات تصور کنیم، به این‌سان صورت را فقط از طریق ادراک عقلی می‌اندیشیم و صورت را به عنوان منبسط و گسترده، اعتبار می‌کنیم. اکنون ارسطو می‌کوشد نشان دهد که صورت، به منزله صورت منبسط پدید آورنده

چیز جزئی نیست. اگر کلی واقعیت نخستین می‌بود، کلی یک «این چیز معین» می‌بود و مشارالیه «این» قرار می‌گرفت. چنان‌چه کلی مشارالیه «این» قرار گیرد، شامل همه افراد یک نوع یا طبقه جنسی به عنوان قلمرو خود می‌شود. به این‌سان لازم می‌آید که همه افراد دارای ماهیت واحدی باشند. «و اگر کلی جوهر یک شیء باشد، این شیء همه اشیاء دیگر نیز خواهد بود؛ زیرا اشیایی که جوهر و ماهیتشان واحد است، خود نیز واحداند» (همان 14 - 11). (1038b).

می‌توان تصور کرد که کلی به عنوان نوع دارای این ویژگی‌ها نیست؛ در حالی که جنس این چنین نیست. جنس، جنس انواع مختلف محسوب می‌شود. و نوع، نوع افراد مختلف. بنابراین، اگر جنس جوهر انواع مختلف باشد، پس تمایزات واقعی بین جزئیات نخواهد بود، چنان‌چه نوع جوهر افراد باشد، پس افراد جدای از یکدیگر نخواهند بود. هر کلی نمی‌تواند مبدأ علی «این» چیز، یعنی جوهر خاص باشد؛ زیرا کلی دلالت بر «چنین» می‌کند. به علاوه ممکن نیست که «این چیز» یعنی جوهر از کیفیات ترکیب یافته باشد. چنین امری ممکن نیست، زیرا کیفیات و تعینات نه از حیث تعریف منطقی مقدم بر جوهر می‌توانند بود، نه از حیث ترتیب زمانی و نه از حیث ترتیب وجودی و گرنه جدایی‌پذیر از جوهر خواهند بود (همان 27 - 29). (1038b).

ارسطو بیان می‌کند که جزئی تقدّم علی بر کلی دارد و صورت تقدّم علی بر جزئی. جنس تفسیر ناقص نوع تلقی می‌شود. جنس در اشیاء جدای از نوع وجود ندارد مگر وقتی که جنس به‌مثابه ماده باشد. نوع هیچ‌گاه خارج از ذهن وجود ندارد، بلکه وجود نوع وابسته به وجود افراد خود است. هر نوع تفسیر عقلانی و تعین واقعی افراد می‌شود. جزئیات ممکن و معلول‌اند پس نمی‌توانند موجودات نهایی محسوب شوند.

ارسطو در فصل هفتم و دهم کتاب زتا می‌گوید: ما نمی‌توانیم تجزیه و تحلیل را متوقف کنیم. در صورتی می‌توانیم آن را متوقف کنیم که به صورت رسیده باشیم. به این‌سان ما چند مرحله از کلیات را پشت‌سر نهاده‌ایم. بنابراین، کلیت را نباید با واقعیت با هم اشتباه بگیریم. جوهر شیء جزئی نمی‌تواند کلی باشد، بنابراین نمی‌توان آن را به یک یا چند کلی تقسیم کرد. در واقع به هیچ‌وجه نمی‌توان جوهر جزئی را به اجزاء تقسیم کرد. اگر جوهر چیزی یک یا دو جزء می‌داشت، مقدّم بر آن می‌بود. چنان‌چه یک جزء مقدّم می‌بود، جوهر غیرمادی تجزیه‌پذیر، جوهر نخستین نمی‌بود و دشواری‌هایی را در پی می‌داشت.



جوهر حقیقی را می‌توان به ماده و صورت تجزیه کرد، بدون این‌که منجر به امر محال گردد؛ زیرا صورت نسبت به ماده به‌مثابه محدّد و معین نسبت به محدود و تعیین‌پذیر است. ماده صورت را دریافت می‌کند و صورت است که موجب تعیین ماده می‌گردد. بنابراین، گفتن این‌که جوهر حقیقی مرکب از ماده و صورت است، به این معنا نیست که بگوییم واحد «این چیز» مرکب از دو تا دیگر «این چیزها» هستند. زیرا هر کدام کامل‌اند. ماده ذاتاً دریافت‌کننده واقعیت است. صورت برحسب ذات معقول است. وجود هر حقیقی موجود بالفعل است؛ چون از ماده و صورت ترکیب یافته است. چنان‌چه صورت کلی نباشد قابل تجزیه به کلیات نیز نخواهد بود و چگونه تعریف برای صورت را می‌توان برای جزئیات به کار برد؟

اما این گفته مشکلی را در بر خواهد داشت، اگر هیچ جوهری نمی‌تواند مرکب از کلی‌ها باشد، و اگر هیچ جوهری نمی‌تواند مرکب از جوهرهایی باشد که دارای وجود بالفعل باشند، پس هیچ تعریفی برای جوهر وجود نخواهد داشت. «اما همه متفکران می‌پندارند و از دیرباز گفته شده است که تعریف یا فقط خاص جوهر است، یا در درجه اول خاص جوهر است که می‌توان تعریف کرد» (همان 20 - 15 1039a).

مراد از ارسطو آن است که اگر ما کلیات را افلاطونی اعتبار کنیم و آن‌ها را مبادی و علل محسوسات خارجی بدانیم، کلیات و محسوسات هر دو دارای وجود حقیقی هستند. همان‌گونه که در فصل ششم کتاب زتا آمده است، نمی‌توانیم واقعیت معقول نخستین را در جزئیات فرض کنیم، اعم از این‌که واقعیت کلی باشد یا جزئی، کاملاً خارج از جزئیات است. زیرا آن‌ها موجودات محسوس‌اند. همان‌گونه که در فصل هفتم و نهم کتاب زتا آمده است، هستی آن‌ها نیز محال خواهد بود.

ایرادهایی بر نظریه مثل افلاطونی که موجودات مستقل و کلی هستند، وارد است؛ اعم از این‌که مبادی و علل برای موجودات محسوس باشند، یا نه. موضوع چهاردهمین فصل کتاب زتا آن است که ایده‌ها جوهر نیستند و کلیت و جدایی با یکدیگر جمع نمی‌شوند. اگر نوع به عنوان کلی واقعاً موجود باشد، جنس و فصل که پدید آورنده نوع‌اند نیز باید موجود باشند. آن دو یعنی جنس نوع و فصل نوع نیز باید به نحوی به نوع خود تعلق داشته باشند. علاوه بر این، جنس دارای چندین نوع می‌شود. «اگر ما «حیوان» را جنس انسان و جنس اسب اعتبار کنیم، دو قسم وجود خواهد داشت: یا «حیوان» جدای از افراد وجود دارد که در این صورت آن وجود

واحد غیرمادی «این» یعنی جوهر مستقل و جداست؛ یا این که حیوان باید کثیر باشد «این چیزها» پس باید در هر نوع غیر از آن باشد که در نوع دیگری است» (کتاب زتا فصل چهاردهم 36 1039a).

اگر حیوان در انسان و اسب یکی و همان است، چگونه آن «یکی» موجود در چیزهایی که جداگانه هستند، یکی خواهد بود؟ و به چه علت این «حیوان» نیز نباید جدا از خود وجود داشته باشد؟ علاوه بر این، اگر حیوان در «دوپا» و «چندپا» شرکت داشته باشد، نتیجه آن، چیزی محال است. زیرا در آن صورت اعداد هم زمان و با هم به خود آن «یکی» است تعلق خواهند داشت.

از سوی دیگر، چنانچه تعداد حیوان کثیر باشد، به همان اندازه انواع وجود دارند، «حیوان» به عنوان مبدأ کلی برای انسان و اسب و غیره است، باید جوهر آنها باشد. اگر «حیوان» جوهر انسان و جوهر اسب است، پس انسان و اسب از جهت ماهیت یکی هستند. علاوه بر این «حیوان» به منزله جوهر باید جوهر نخستین باشد. اما حیوان، به همان اندازه، انواع خود، کثیر است. چون حیوان کثیر است، باید از چیز واحد برگرفته شده باشد. اما حیوان به منزله نخستین مشتق از چیز دیگری نیست.

به هر حال، تعریف با کلیات سر و کار دارد نه با جزئیات که دستخوش دگرگونی و تباهی قرار می‌گیرند و به همین دلیل قابل تعریف نیستند. ایده‌ها نیز مانند موجودات محسوس قابل تعرف نیستند؛ زیرا مفرد و دارای وجود مفارق و مستقل‌اند. چون ایده‌ها تصور می‌رود که از زمره کلیات‌اند، پس متعلق تعریف واقع می‌شوند. اما فصل پانزدهم کتاب زتا نشان می‌دهد از آنجایی که ایده‌ها مفردند و وجود مفارق دارند، قابل تعریف نیستند؛ همان‌گونه که جزئیات قابل تعریف نیستند، دلایل قابل تعریف نبودن در هر دو یکی است (کتاب زتا فصل پانزدهم 1040a).

«این چیز» اعم از این که مادی باشد یا غیرمادی، واحد و یگانه است. کلماتی که در تعریف به کار می‌رود نباید پراکنده و بی‌ارتباط با یکدیگر باشد. به این سان «تعریف باید از واحدها تشکیل شود و کسی که چیزی را تعریف می‌کند، نباید واژه‌ای را ابداع کند. زیرا معنی چنین واژه‌ای نامعلوم خواهد بود. اما واژه‌های نهاده شده مشترک میان همه اعضای یک طبقه‌اند. پس این واژه‌ها باید درباره چیزهای دیگر نیز افزون بر شیء معرف به کار رود» (همان 1040a 9 - 12).

در صورتی که ما هیچ راهی برای این که بیانات خودمان را با چیز دیگری پیوند دهیم، نداریم. تعاریف نیز موضوعات خود را تجزیه می‌کنند، و این تجزیه‌پذیری موضوعات تعاریف، دلالت بر این نکته دارند که موضوع تعریف نمی‌تواند جزئی باشد، بلکه متعلق تعریف باید کلی باشد. بنابراین «ایده» را هم نمی‌توان تعریف کرد؛ زیرا طرفداران آن معتقدند که «ایده» موجود واحد و مفارق است. «ایده» برتر از موجودات دیگر است؛ زیرا آن واحد و بسیط سرمدی است و بسیاری از موجودات از آن بهره‌ورند. و همین دلیل برتری «ایده» است.

اگر نوع متعلق تعریف است، با این حال به جنس و فصل قسمت می‌شود، پس نوع خود دارای دو جزء است که هر یک از آن دو بسیط‌تر از نوع است. بر این اساس جنس و فصل باید تقدّم بر نوع داشته باشند، در صورتی که به لحاظ ترتیب وجودی نوع مقدّم است. در صورتی که جنس و فصل باید تقدّم بر نوع داشته باشند. به این‌سان نوع برتری خود و «این چینی» را از دست می‌دهد.

باید توجه داشت که کلیات واسطه میان واژه‌ها و اشیاء موجودند. به همین دلیل است که تعریف از دیرباز مربوط به کلیات است. همان‌گونه که گفته شد موجودات سرمدی قابل تعریف نیستند «به‌ویژه اشیایی که مانند ماه و خورشید یگانه‌اند، از نظر پنهان می‌ماند. زیرا این کسانی در تعریف نه فقط در افزودن صفاتی به خطا می‌روند که با حذف آن‌ها به حال خود باقی می‌ماند مانند این که خورشید به دور زمین می‌چرخد... زیرا خورشید دلالت بر جوهر معین دارد. بلکه همچنین با افزودن صفاتی که می‌تواند بر موضوع دیگری تعلق داشته باشد یعنی اگر چیز دیگری هم با آن صفات به وجود آید واضح است که آن نیز خورشید خواهد بود» (همان 1040b, 28, 1045a).

بنابراین، تعریف همیشه راجع به کلیات است نه اشیاء جزئی همچون ماه و خورشید و غیره. موجودات یگانه مانند خورشید را نمی‌توان تعریف کرد. فرض کنید که ما هیچ‌گونه شناختی درباره آن‌ها نمی‌توانیم پیدا کنیم، پس نمی‌توانیم آن‌ها را تعریف کنیم مگر آن که آن‌ها را در زیر کلیاتی که ایده‌ها نیستند، قرار دهیم. در این صورت آن‌ها ماهیات کلی خواهند بود که آن‌ها را از طریق عقل از جزئیات منتزع می‌کنیم. اگر هستی آن‌ها هستی واقعی باشند، دیگر کلیاتی نخواهند بود که از طریق عقل حاصل

می‌شوند. و چنان‌که آن‌ها کلیاتی باشند که مشترک بین همه افراد باشند، هستی‌های واقعی نخواهند بود. زیرا آن‌ها مفاهیم کلی‌اند که دارای مصادیق کثیرند.

### صورت و رابطه آن با وحدت

بررسی مفهوم صورت و رابطه آن با تعریف به پایان رسد. سر و کار چند فصل کتاب زتا با صورت جوهرهای مادی است و نشان می‌دهند که هیچ چیزی راجع به تعاریف مانع از این‌که صورت وجود نخستین است، نمی‌گردد. صورت بسیط است و با ماهیت یکسان است. در واقع این فصل‌ها نشان می‌دهند که صورت جوهری عنوان کلیات و تعریف است. دو فصل پایانی کتاب زتا به بررسی مفهوم صورت می‌پردازد.

ارسطو در فصل دوم کتاب زتا فهرستی از جوهرها را عرضه می‌کند که از یک سو، شامل موجوداتی همچون ماده اولی، گیاهان، حیوانات، اجزای آن‌ها، عناصر می‌شود و از سوی دیگر شامل ایده‌های افلاطونی و موجودات غیرمادی که مشابه ایده‌ها هستند، می‌گردد.

اکنون ما این فهرست‌ها را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهیم: موجودات اعم از مادی و غیرمادی که در این فهرست آمده‌اند، تابع معیارهای «این‌چینی» هستند، به بیان دیگر، مشارالیه «این» قرار می‌گیرند. «بدیهی است که حتی بیشتر اشیایی که جوهر پنداشته می‌شود، فقط قوه‌اند؛ مانند اجزاء حیوانات، زیرا هیچ یک از آن‌ها جداگانه وجود ندارند، و هنگامی که آن‌ها جدا و مستقل هستند. گرچه موجودند، اما همه آن‌ها فقط به عنوان ماده وجود دارند و نیز مانند خاک و آتش و هوا، زیرا هیچ یک از آن‌ها یک «واحد» نیست، بلکه مانند توده‌ای غلات‌اند تا آن‌که آن‌ها پخته شوند و از آن‌ها چیز واحدی پدید آید (کتاب زتا فصل شانزدهم 10 - 5 1040b).

این موجودات، موجودات تام و کامل نیستند. به همین دلیل است که ما می‌توانیم آن‌ها را موجودات نیمه یا شبه واقعی بنامیم. چون آن‌ها جوهرهای فردی کامل همچون افراد انسان نیستند. به همین دلیل است که ارسطو آن‌ها را تعیین‌پذیر و قوه می‌خواند. این عناصر کامل نیستند و تمامیت خود را از صورت جوهری دریافت می‌کنند. همچنین است اجزاء مادی موجودات که کامل و بی‌نیاز نیستند. زیرا تمامیت آن‌ها وابسته به کل‌های آن‌هاست. مادامی که آن‌ها از قوا و کارکردها بهره‌ورند که صورت علت غایی کل‌ها باشد، جدای از کل‌های خود

فاقد قوا کار کردند مانند این که انگشت دست وقتی که جدا از بدن انسان است، فاقد قوه و کارکرد است.

چنانچه بخواهیم دقیق و درست بحث کنیم، موجوداتی که در جهان مادی وجود دارند - اعم از این که طبیعی باشند یا مصنوعی - زوال پذیرند. منتهای مراتب مصنوعات بشری نیروی خود نگهدارنده ندارند. زیرا آنها از طریق هنر پدید آمده‌اند، نه از طریق طبیعت. علاوه بر این، مصنوعات جوهرهای درجه دوم‌اند، در صورتی که موجودات زنده جوهرهای حقیقی هستند. چند عبارت وجود دارد که این تفسیر را تأیید می‌کنند.

این عبارت توضیح می‌دهد، «آیا جوهرهای اشیاء فناپذیر می‌توانند وجود مفارق داشته باشند، هنوز به هیچ روی روشن نیست، جز همین نکته روشن است که در برخی از موارد ممکن نیست. یعنی در مورد اشیایی که نمی‌توانند جدای از جوهرهای فردی وجود داشته باشند. مانند خانه یا اثاث. شاید این اشیاء و به‌طور کلی همه اشیایی که از طریق طبیعت به‌وجود نمی‌آیند، اصلاً جوهر نباشند، زیرا تنها طبیعت را در اشیاء فناپذیر می‌توان جوهر به‌شمار آورد» (کتاب انا فصل سوم 23 - 19 1043b). به یک معنا صورت جوهری فقط می‌تواند در جزئی حقیقی وجود داشته باشد. صور موجودات زنده از این جهت هیچ تفاوتی از صور مصنوعات ندارند. اما موجودات جاندار نوع خود را تولید می‌کنند. فرزندان از حیث صورت با والدین یکی هستند. به این سان نفس برتر از موجود جزئی است.

این نکات این پرسش را مطرح می‌کنند و آن این که چگونه صور متفاوت از یکدیگرند؟ در پاسخ به این پرسش ارسطو سه نوع اصلی صورت را مطرح می‌کند: نفوس، اشکال، مجموعه‌ی اعراض که شاید کیفیات برجسته‌ترین آنها باشد. نفوس به تمام معنا جوهرهای فردی و صور جوهرهای نخستین موجودات بالفعل به‌شمار می‌روند. اشکال از زمره طبقه‌بندی اعراض محسوب می‌شوند. از سوی دیگر، آنها تشکیل دهنده‌ی موجودات یکنواختی، همچون هجاها و مجسمه‌ها و غیره تلقی می‌شوند. اشکال برخلاف نفوس ذاتاً مستعد این که بتوانند قلمرو مادی جدید را به خود بگیرند، نیستند. کیفیات همچون گرمی که تأثیر مطبوعی که از رنگ‌های گرم (مثل قرمز و نارنجی) حادث می‌شود. منتهای مراتب، فقط نفوس و اشکال، صور جوهری به‌شمار می‌روند، و نفوس مهم‌ترین آنهاست.

ارسطو در فصل شانزدهم کتاب زتا پس از آن که اجزاء اشیاء محسوس را موجود بالقوه می‌داند، به بررسی موجوداتی که فهرست‌وار در فصل دوم کتاب زتا ذکر کرده بود، می‌پردازد که حاوی ماده نیستند.

این موجودات غیرمادی در صور جوهری یافت نمی‌شوند و به‌این ترتیب مشارالیه «این» قرار نمی‌گیرند؛ زیرا «هیچ چیزی که مشترک است جوهر نیست» (کتاب زتا فصل شانزدهم 1040b). هیچ واژه مشترک و کلی همچون «انسان» و «حیوان» یا حتی «موجود» و «واحد» نیز جوهر نیستند. هیچ واژه مشترک و کلی جوهر نخستین خوانده نمی‌شود.

نکته مزبور خاطر نشان می‌سازد که ایده‌های افلاطونی جوهر نیستند. با این وجود، افلاطون و سایر فیلسوفان بر خطا نیستند. موجودات محسوس دارای مبادی معقول نخستین هستند. اما این جوهرهای نخستین مفارق و جدا از ماده وجود ندارند. علاوه بر این، باید چیز مفارق و غیرمادی وجود داشته باشد. این موجود مفارق و جدا جوهر خوانده می‌شود، اما هر چه هست، کلی نیست (همان).

می‌توان گفت که ارسطو در کتاب زتا تقریباً اساس بحث را در مورد موجودات اعم از مادی و غیرمادی کامل کرده است؛ و بحث درباره جوهرهای سرمدی را در کتاب‌های بعدی مورد بررسی قرار می‌دهد، همچون اجرام آسمانی؛ و موجودات دیگری که مستقل و مفارق از ماده هستند مانند صورت محض.

ارسطو این مطالب را در کتاب زتا ارائه کرده است:

1- ماده اولی که پذیرا و دریافت کننده فعلیت و تحقق است.

2- موجودات شبه یا نیمه واقعی یعنی مواد عنصری و اجزاء اشیای جزئی و اجزاء اشیای جزئی بالقوه، هرگاه این موجودات با ماده اولی مقایسه شوند، واقعی خوانده می‌شوند. و چنانچه با موجودات حقیقی و مستقل مقایسه شوند، ناقص نامیده می‌شوند. مصنوعات جوهرهای ایستا هستند؛ در حالی که موجودات جاندار جوهرهای پویا می‌باشند. صور به عنوان معقولات نخستین هم جوهرهای موجودات ایستا هستند و هم جوهرهای موجودات پویا.

در هفدهمین فصل کتاب زتا، ارسطو جوهر هر جزئی را طبقه‌بندی می‌کند و می‌خواهد از این طریق نشان دهد که می‌تواند جوهری جدا از جوهرها محسوس وجود داشته باشد و وعده

می‌دهد که ما می‌توانیم از طریق این تفسیر اخیر به موجود سرمدی نایل شویم. وی بحث خود را با بررسی این نکته آغاز می‌کند که ما نمی‌توانیم پرسش مفیدی را درباره تبیین شیء بسیط و واحد داشته باشیم. اگر پرسیم چرا انسان انسان است، هیچ توضیحی نمی‌توان بیان کرد. هرگاه ما با موجودات مادی سر و کار داشته باشیم، می‌توانیم دلیل را جویا شویم مانند این که پرسیم چرا این حادثه اکنون باید رخ دهد.

با بحث در مورد موجود خارجی با این پرسش روبه‌رو می‌شویم، «چرا ماده این شیء معین است؟ مثلاً چرا این مواد و مصالح خانه است؟ یا چرا این شیء مفرد معین یا این بدن با این صورت انسان است (کتاب زتا فصل هفدهم 6 - 3 1041b). آن چه را که ما با واژه «چرا» می‌جوییم، علت یعنی صورت است که موجب تعیین ماده می‌گردد. بنابراین، پرسش در مورد موجودات بسیط ممکن نیست. صورت جوهری چیزی است و این جوهر هر چیزی است «زیرا این علت نخستین وجود است» و چون برخی اشیاء جوهر نیستند، بلکه آن‌هایی جوهرند که بر طبق طبیعت و از طریق فرایندی طبیعی وجود یافته‌اند، پس همین قسم، طبیعت جوهر آن‌هاست که عنصر نیست، بلکه مبدأ است (همان 30 - 26 1041b).

به هر حال صورت جوهری موجود غیرمادی است که وحدت بخش موجودات است. صورت جوهری نه کلی است، و نه جزئی. با این حال، دارای طبیعت و وجود است. جهان هستی همچون موجودات محسوس نیاز به تبیین دارد. چرا موجودات محسوس پدید آورنده جهان واحدی هستند؟ چرا پذیرای واقعیت و واقعیت معقول که همدیگر را معنا و تفسیر می‌کنند، باید وجود داشته باشد؟ به این‌سان باید موجودی برتر از صورت جوهری که علت وحدت جهان هستی است، موجود باشد. بدیهی است که این موجود برتر، «نخستین محرک نامتحرک» است که ارسطو در فصل دوم کتاب آلفای بزرگ از آن به «خیر برین در همه طبیعت» تعبیر کرده است. بخش عمده کتاب زتا پیش زمینه برای کتاب لامبدأ است که بررسی ارسطو منجر به این مبدأ نهایی می‌گردد.

## نتیجه‌گیری

نتایجی که از تشریح مطالب مزبور به دست آمده است، به قرار زیر است:

1 - نتیجه نخست این است که صورت به منزله معقول نخستین ارتباط با تعریف دارد و آن چه متعلق تعریف قرار می‌گیرد، صورت است، نه ماده؛ و شناخت چیستی اشیاء که

همان تعریف منطقی باشد، دشوار است. بنابراین، تعریف مربوط به ماهیت اشیاء و برای کلی است.

2 - نتیجه دوم این است که صورت به منزله معقول نخستین ارتباط با صورت محض دارد و رابطه نوع با صورت محض به این معنا است که یک نوع این همانی میان آن دو برقرار است؛ هرچند که نوع غیر از صورت است.

3 - نتیجه سوم این است که صورت مرتبط با وحدت است.

## منابع

Apostle, Hippocrates G. 1969. *Aristotle's Metaphysics*. Translated with commentaries and glossary. Bloomington: Indiana university press.

