



# رساله در باب مبادی طبیعت<sup>۱</sup> نوشته توماس آکوئیناس

ابراهیم دادجو

**اشاره:** رساله در باب مبادی طبیعت که عنوان دقیق آن عبارت است از در باب مبادی خطاب به برادر سیلوستر (De principiis naturae, ad Fratrem Sylvestrum)، به قولی نخستین اثر تألیف شده توماس آکوئینی است و در بین سال‌های ۱۲۸۴-۵۲ در کولونی، و به قولی در بین سال‌های ۱۲۵۲-۵۶ در پاریس، نوشته شده است. رساله حاضر بارها به زبان انگلیسی ترجمه شده است و ترجمه فارسی آن برگردانی است از ترجمه جرارد کامپل (Gerard Campbell)، استاد دانشگاه سنت ژروم کانادا، تحت عنوان On The Principles. کامپل آن را در سال ۱۹۹۵ ترجمه کرده و در سال ۲۰۰۱ مورد بازبینی قرار داده است. تا آنجا که مترجم فارسی مطلع است ترجمه کامل آخرین ترجمه ویرایش شده (سال ۲۰۰۱) است که در دسترس داریم و از همین روست که ترجمه او را متن برگردان آن به فارسی قرار داده‌ام. متن انگلیسی حاضر می‌توانید ببیند در:

[www4.desaules.edu/~philtheo/Aquinas](http://www4.desaules.edu/~philtheo/Aquinas)

کتاب ماه فلسفه

دقت داشته باشید در حالی که فی الواقع چیزی هست چیز دیگری ولو اینکه نیست می تواند باشد. آنچه که می تواند باشد موجود بالقوه<sup>۲</sup> نامیده می شود؛ آنچه که از قبل موجود است موجود بالفعل<sup>۳</sup> نامیده می شود. اما موجود بر دو نوع است: یعنی موجود جوهری<sup>۴</sup> یا وجود جوهری شیء (مثل انسان بودن) و این بودن به نحو مطلق است. موجود نوع دوم موجود عرضی<sup>۵</sup> است (مثل سفید بودن انسان) و این بودن نسبی یا بودن به نحوی محدود است.

هر کدام از این دو موجود (یعنی موجود جوهری و موجود عرضی) دارای چیزی اند که بالقوه است. زیرا چیزی است که بالقوه آدمی است، یعنی منی<sup>۶</sup> یا خون حیض<sup>۷</sup>؛ همین طور چیزی است که بالقوه سفید بودن است؛ یعنی آدمی؛ و آنچه را که برای موجود جوهری بالقوه است همانند آنچه که برای موجود عرضی بالقوه است می توان ماده<sup>۸</sup> نامید؛ به طور مثال منی نسبت به آدمی و آدمی نسبت به سفید بودن بالقوه اند. اما در این بین تفاوتی است. ماده ای که نسبت به موجود جوهری بالقوه است ماده «بیرونی»<sup>۹</sup> نامیده می شود در حالی که ماده ای که نسبت به موجود عرضی بالقوه است ماده «درونی»<sup>۱۰</sup> نامیده می شود. همین طور، به تعبیر دقیق، آنچه که نسبت به موجود جوهری بالقوه است ماده نخستین<sup>۱۱</sup> نامیده می شود، اما آنچه که نسبت به موجود عرضی بالقوه است موضوع<sup>۱۲</sup> نامیده می شود. به همین دلیل است که گفته می شود اعراضی که در موضوعی جای دارند به این دلیل غیر از «موضوع» اند که موضوع وجود خود را از چیزی که عارض موضوع است اخذ نمی کند، بلکه فی نفسه دارای وجود کاملی است (به طور مثال، آدمی وجود خود را از سفیدی خودش اخذ نمی کند). اما از سویی دیگر، ماده وجود خود را از چیزی می گیرد که بر آن بار می شود. زیرا خود به خود دارای وجود ناقصی است. بنابراین، به تعبیر دقیق، صورت (جوهری) به ماده وجود می بخشد، و حال آن که اعراض به موضوع وجود نمی بخشند، بلکه بهتر است بگوییم موضوع است که به اعراض وجود می بخشد. اما (به تعبیر عمومی)، گاهی یک واژه به جای واژه دیگری به کار می رود، همان طور که «ماده» به جای «موضوع» یا برعکس به کار گرفته می شوند.

همچنین، همان طور که هر چیزی را که بالقوه است می توان «ماده» نامید همین طور هر چیزی را که از طریق آن چیزی دارای وجود می شود (چه بالذات یا بالعرض) می توان «صورت»<sup>۱۳</sup> نامید. به طور مثال، از آنجا که آدمی بالقوه سفید است از طریق سفیدی بالفعل سفید می شود، و از آنجا که منی بالقوه آدمی است از طریق نفس<sup>۱۴</sup> بالفعل آدمی می شود؛ و از آنجا که صورت است که چیزی را بالفعل می سازد صورت «فعلیت»<sup>۱۵</sup> نامیده می شود. به علاوه، آنچه که موجب می شود موجود جوهری فعلیت یابد «صورت جوهری»<sup>۱۶</sup> نامیده می شود، و آنچه که موجب می شود موجود عرضی فعلیت یابد «صورت عرضی»<sup>۱۷</sup> نامیده می شود.

حال از آنجا که کون<sup>۱۸</sup> (به وجود آمدن)<sup>۱۹</sup> حرکتی به سوی صورت است، کون بر دو نوع است و بر وفق دو صورت زیر است:

- کون مطلق بر وفق صورت جوهری

- و کون نسبی (کون به معنایی خاص) بر وفق صورت عرضی است.

زیرا هرگاه صورت جوهری به بار نشیند، می گوییم چیزی مطلقاً (یعنی بی قید و شرط) به وجود می آید؛ به طور مثال، آدمی یک آدم می شود یا آدمی به وجود می آید. اما وقتی صورت عرضی به بار نشیند، نمی گوییم چیزی مطلقاً به وجود می آید، بلکه می گوییم آن این می شود؛ به طور مثال، وقتی آدمی سفید می شود، نمی گوییم: او یک آدم می شود یا یک آدم به وجود می آید، بلکه می گوییم: این آدم سفید می شود یا سفید به وجود می آید. فساد<sup>۲۰</sup> (از بین رفتن<sup>۲۱</sup>) مفهومی دوسویه است و در مقابل همین مفهوم دوسویه کون (به وجود آمدن) قرار دارد، یعنی از بین رفتن مطلق و از بین رفتن نسبی. کون مطلق (به وجود آمدن) و فساد مطلق (از بین رفتن) فقط در درون جنس جوهر جاری است. از سوی دیگر، کون نسبی و فساد نسبی (به وجود آمدن و از بین رفتن به نحوی یا به نحو دیگر) در کل سایر اجناس جاری است. و از آنجا که کون حرکتی از عدم وجود به وجود و، برعکس، فساد حرکتی از وجود به عدم وجود است کون دقیقاً نه از نوعی عدم وجود، بلکه از عدم وجودی ناشی است که بالقوه است، درست همان طور که، به طور مثال، مجسمه از برنزی ناشی است که بالقوه، و نه بالفعل، مجسمه است.

و، بنابراین، برای اینکه کون (به وجود آمدن) روی دهد به سه چیز نیاز است:

- چیزی بالقوه که ماده است.

- عدم وجود بالفعل که فقدان است.

- و چیزی که از طریق آن بالقوه بالفعل می گردد، یعنی صورت.

این مثال را در نظر بگیرید: وقتی مجسمه ای از برنز ساخته می شود، برنزی که برای صورت مجسمه بالقوه است، «ماده» است؛ فقدان همان بی شکلی یا نبود صورت (مجسمه در برنز مذاب) است؛ شکلی که بدان وسیله مجسمه را مجسمه می نامیم، صورت است. این صورت (مجسمه) دارای وجود بالفعل است، و خودش به این شکل (مجسمه) که صورتی

ارسطو  
در کتاب اول  
طبیعیات مبادی را  
علت درونی می داند،  
با وجود این،  
همان طور که  
در کتاب یازده  
مابعدالطبیعه  
(امروزه کتاب دوازده،  
۱۱۷۰ ب ۳۰ - ۲۲، است)  
می گوید، در واقع  
(«مبدأ») در مورد  
علتهای خارجی و  
(«عناصر») در مورد  
آن علتهایی که  
اجزای شیء هستند،  
یعنی در مورد  
علتهای درونی،  
به کار می رود.

عرضی است وابسته نیست. همه صورت‌های مصنوعی صورت‌هایی عرضی هستند. زیرا صنعتگری<sup>۳۲</sup> فقط در آن چیزهایی واقع می‌شود که از قبل به‌طور طبیعی ایجاد شده است.

بنابراین، مبادی طبیعت سه تا است، و آنها ماده و صورت و فقدان‌اند. یکی از این مبادی، یعنی صورت، آن چیزی است که به وجود آمدن روی سوی آن دارد؛ دو تایی دیگری در جانب چیزی هستند که به وجود آمدن از آن ناشی است. بنابراین ماده و فقدان در موضوع واحدی جمع می‌شوند، منتهی از منظرهای مختلف. زیرا همان موضوع واحد است که قبل از ظهور صورت، هم برنز و هم (نسبت به مجسمه) فاقد شکل است، اما از جهتی آن را برنز و از جهت دیگری آن را فاقد شکل می‌نامیم. بنابراین فقدان، نه بالذات بلکه بالعرض، یک مبدأ نامیده می‌شود. زیرا با ماده جمع شده است؛ به‌طور مثال، می‌گوییم: دکتر بالعرض سازنده چیزی است، زیرا سازنده بودن او نه از جهت اینکه او دکتر، بلکه از این جهت است که او سازنده است و سازنده بودن و دکتر در موضوع واحدی جمع شده است. بله اعراض بر دو نوع‌اند. اعراض لازمی وجود دارند که از شیء جدا نیستند، مثل عدم جدایی خندان بودن از آدمی؛ و اعراض غیر لازمی وجود دارند که از شیء جدا هستند، مثل جدایی سفیدی از آدمی. بنابراین هرچند فقدان مبدئی عرضی است، نتیجه نمی‌گیریم که آن برای به وجود آمدن ضروری نیست. چرا که ماده هرگز فاقد فقدان نیست. زیرا تا آنجا که ماده تحت یک صورت جای دارد، فاقد صورت دیگری است و برعکس. به‌طور مثال، آتش فاقد هوا و در هوا فقدان آتش است.



ارسطو

باید توجه داشت که هرچند به وجود آمدن از لاوجود ناشی است، نباید بگوییم مبدأ آن سلب، بلکه بهتر است بگوییم: مبدأ آن فقدان است؛ زیرا سلب خودبه‌خود تعیین‌کننده موضوع نیست. حتی در مورد امور غیر موجود نمی‌توان، به‌طور مثال، گفت: «دیو نمی‌بیند». همین سخن را در مورد موجوداتی هم می‌توان گفت که قصد طبیعت این است که توانایی دیدن را نداشته باشند، مثل یک سنگ. اما فقدان را می‌توان فقط در مورد موضوع معینی به کار برد که قصد طبیعت بر این است که حالت مفروضی را داشته باشد؛ بنابراین، به‌طور مثال، کوری فقط در مورد آن چیزهایی به کار می‌رود که قصد طبیعت بر این است که ببینند؛ و از آنجا که به‌وجود آمدن نه از لاوجود مطلق بلکه از لاوجودی ناشی است که در موضوع معینی، و دقیقاً نه در هر موضوعی بلکه در موضوع مشخصی، جای دارد؛ (زیرا آتش دقیقاً نه از هر شیء غیر شعله‌ور، بلکه از شیء غیر شعله‌وری ناشی است که بالطبع می‌تواند صورت آتش را به خود بگیرد)، فقدان یک مبدأ است. با این حال، فقدان به عنوان یک مبدأ از سایر مبادی متفاوت است؛ زیرا سایر مبادی هم مبادی وجود<sup>۳۳</sup> و هم مبادی صیورورت<sup>۳۴</sup> هستند. برای اینکه این چیز مجسمه گردد، ضروری است که برنز بوده و در نهایت، شکل مجسمه را به خود بگیرد؛ و علاوه بر آن، همین که مجسمه گردید، ضروری است که هر دو آنها وجود داشته باشند. اما فقدان مبدأ صیورورت است و نه مبدأ وجود؛ زیرا مجسمه آن گاه که در حال صیورورت است نمی‌تواند یک مجسمه باشد. اگر یک مجسمه می‌بود، نمی‌توانست صیورورت مجسمه باشد؛ زیرا چیزی که صیورورت است هنوز مراحل صیورورت، همچون زمان و حرکت را طی می‌کند. اما فقدان مجسمه در چیزی که از قبل یک مجسمه است، واقع نیست. زیرا ایجاد و سلب نمی‌توانند هم‌زمان باشند، همین طور وقوع یک حالت و فقدان آن حالت نمی‌تواند هم‌زمان باشد. بنابراین فقدان یک مبدأ عرضی به معنای مذکور در بالا است؛ دو مبدأ دیگر مبادی ذاتی هستند.

از آنچه گذشت، بدیهی است که، طبق تعریف، ماده غیر از صورت و غیر از فقدان است. زیرا ماده چیزی است که در آن هم صورت و هم فقدان را می‌توان دریافت، همان طور که در برنز هر دو شکل و فقدان شکل دریافت می‌شوند؛ و آن طور که از ماده نام می‌بریم، ماده گاهی مستلزم مفهوم فقدان است و گاهی مستلزم مفهوم فقدان نیست؛ به‌طور مثال، برنز هرچند ماده مجسمه است، مستلزم مفهوم فقدان نیست؛ زیرا وقتی می‌گوییم «برنز»، فقدان یک صورت یا فقدان یک شکل را متصور نمی‌سازم. از سویی دیگر، از آنجا که آرد<sup>۳۵</sup> نسبت به نان<sup>۳۶</sup> ماده‌ای است خودبه‌خود مستلزم فقدان صورت نان است؛ زیرا وقتی می‌گوییم «آرد» مقصود فقدان صورت یا بی‌سامانی متضاد با صورت نانی است؛ و از آنجا که ماده یا موضوع، به هنگام به وجود آمدن، به جای خود باقی است، اما نه فقدان و نه ترکیب ماده و فقدان به جای خود باقی نیست، ماده‌ای که مستلزم مفهوم فقدان نیست به جای خود باقی می‌ماند؛ اما آن ماده‌ای که مستلزم مفهوم فقدان است ناپایدار است.

همچنین باید توجه داشت که برخی از ماده‌ها با صورت ترکیب می‌یابند؛ به‌طور مثال، هرچند برنز نسبت به مجسمه ماده است، با وجود این، خود برنز مرکب از ماده و صورت است. بنابراین، از آنجا که برنز دارای ماده است، نمی‌توان برنز را ماده نخستین نامید. فقط آن ماده‌ای ماده نخستین نامیده می‌شود که می‌توان آن را بدون صورت و فقدان تصور کرد، هرچند موضوع هر دو صورت و فقدان است؛ زیرا ماده دیگری مقدم بر آن وجود ندارد. همین ماده نخستین را «هیولی»<sup>۳۷</sup> نیز می‌نامند.

از آنجا که هرگونه شناخت و تعریفی به واسطه صورت تحقق می‌یابد، بنابراین، ماده نخستین را نه به تنهایی، بلکه

در حین ترکیب می‌توان شناخت یا تعریف کرد، و بنابراین می‌گوییم: ماده نخستین آن چیزی است که در ارتباط با همه صورت‌ها و همه فقدان‌ها است، همان‌طور که برنز در ارتباط با مجسمه و در ارتباط با فقدان برخی اشکال است. در اینجا مقصود از ماده نخستین، ماده نخستین به معنای مطلق آن است. زیرا برخی چیزها را هم می‌توان نسبت به جنس معینی «نخستین» نامید، همان‌طور که آب<sup>۲۸</sup> ماده نخستین جنس مایعات است. با وجود این، آب به نحو مطلق «نخستین» نیست؛ زیرا آب مرکب از ماده و صورتی است؛ بنابراین آب قبل از آب بودن دارای ماده‌ای است.

همچنین باید توجه داشت که هر دو ماده نخستین و صورت نه به وجود می‌آیند و نه از بین می‌روند، زیرا هر به وجود آمدن به وجود آمدن از چیزی و به چیز دیگر است. ماده آن چیزی است که به وجود آمدن از آن آغاز می‌شود و صورت آن چیزی است که به وجود آمدن به آن منتهی می‌شود. بنابراین، اگر ماده یا صورت به وجود بیایند باید به نحو لایتناهی هر ماده‌ای دارای ماده قبلی و هر صورتی دارای صورت قبلی باشد. بنابراین، به تعبیر دقیق، آنچه که به وجود می‌آید امر مرکبی است.

همین‌طور باید توجه داشت که گفته می‌شود ماده نخستین در همه موجودات از حیث عدد یکی است. اما این را که «از حیث عدد یکی است» می‌توان به دو نحو بیان کرد:

نخست: در مورد آن چیزی که از حیث عدد دارای صورت معین واحدی است، مثل سقراط. بله بدین نحو گفته نمی‌شود که ماده نخستین از حیث عدد یکی است؛ زیرا خودبه‌خود، دارای صورت واحدی نیست.

دوم: همین‌طور می‌توان چیزی را از حیث عدد یکی دانست که بدون ویژگی‌هایی باشد که از حیث تعداد آن را متفاوت می‌سازند؛ و بدین‌نحو است که گفته می‌شود ماده نخستین از حیث عدد یکی است؛ زیرا تصور آن مستلزم فقدان همه ویژگی‌هایی است که موجب تفاوت در تعداد هستند.

و سرانجام باید توجه داشت که هر چند مفهوم ماده نخستین در برگیرنده صورت یا فقدان نیست، همان‌طور که مفهوم برنز در برگیرنده نه شکل و نه فقدان شکل است، با وجود این، ماده نخستین هرگز بدون صورت و فقدان نیست. زیرا ماده نخستین زمانی تحت یک صورت و زمانی تحت صورت دیگری است. اما ماده نخستین نمی‌تواند به تنهایی وجود داشته باشد؛ زیرا طبق تعریف، ماده نخستین دارای هیچ صورتی نیست، و بنابراین دارای وجودی بالفعل نیست؛ زیرا فعلیت وجود فقط از طریق صورت است. ماده نخستین فقط بالقوه است؛ بنابراین، هر چیزی را که دارای وجود بالفعل است، نمی‌توان ماده نخستین نامید.

از آنچه گذشت، بدیهی است که مبادی طبیعت سه تا است، ماده و صورت و فقدان. اما این سه برای توضیح به وجود آمدن کفایت نمی‌کنند. زیرا هر آنچه که بالقوه است، نمی‌تواند خود را بالفعل سازد؛ به‌طور مثال، برنزی که بالقوه یک مجسمه است، خود را مجسمه نمی‌سازد، اما نیازمند عاملی است که آن را از قوه به فعلیت، یعنی به صورت مجسمه برساند. صورت نمی‌تواند خود را از قوه به فعلیت برساند. در اینجا مقصود صورت ایجاد شده‌ای است که آن را حد ایجاد می‌نامیم. زیرا صورت دارای وجود نیست مگر اینکه در حقیقت وجود داشته باشد. اما عامل در صیوروت وجود دارد، یعنی در حالی که آن شیء به وجود می‌آید. بنابراین، علاوه بر ماده و صورت، باید مبدأ دیگری که بالفعل است وجود داشته باشد، و این مبدأ علت فاعلی یا علت محرکه یا عامل یا مبدئی که منشأ حرکت است نامیده می‌شود.

و از آنجا که، همان‌طور که ارسطو<sup>۲۹</sup> در کتاب دوم مابعدالطبیعه<sup>۳۰</sup> خاطر نشان می‌سازد، هر چیزی که بالفعل است فقط وقتی فعلیت دارد که قصد چیزی را دارد، باید مبدأ چهارمی را نیز در نظر گرفت، یعنی چیزی که مقصود عامل است؛ و این چیز غایت<sup>۳۱</sup> نامیده می‌شود؛ و باید توجه داشت که هر چند هر عاملی، خواه طبیعی و خواه اختیاری، نیازمند غایتی است، با وجود این، نتیجه گرفته نمی‌شود که هر عاملی به غایت آگاه است یا در مورد غایت می‌اندیشد. زیرا شناخت غایت فقط در مورد آن چیزهایی ضروری است که افعالشان جبری نیست، بلکه می‌توانند امور متضادی را قصد کنند، مثل عامل‌های مختار؛ این (عامل‌های مختار) به غایاتی که به خاطر آن غایات افعال خود را انجام می‌دهند بالضرورة آگاه‌اند. اما افعال عامل‌های طبیعی جبری است، و بنابراین ضرورتی ندارد چیزهایی (وسایلی) را که در جهت غایت قرار دارند برگزینند. می‌توانیم مثال سه‌تار<sup>۳۲</sup> (آلت نوازندگی شبیه به چنگ)<sup>۳۳</sup> این‌سینا<sup>۳۴</sup> را مورد استفاده قرار دهیم، وسیله‌ای که نباید درباره تک‌تک نغمه‌های یک سیم بیاندیشد؛ زیرا نغمه‌ها در درون آن سیم کار گذاشته شده‌اند، برای اینکه کسی به آنها بیاندیشد باید بین نغمه‌هایی که ناهمخوان‌اند درنگی صورت گیرد. کل این را می‌توان به جای عامل‌های طبیعی، به وضوح، در عامل‌های مختاری که می‌اندیشند دید، و همین‌طور، به دلیل قوی‌تری<sup>۳۵</sup> بدیهی است که اگر عامل مختاری که اندیشمند بودن او بدیهی‌تر است همواره نمی‌اندیشد. پس مطمئناً عامل طبیعی هم نمی‌اندیشد. پس این امکان هست که عامل طبیعی بدون اندیشیدن غایتی را قصد کند و این قصد چیزی جز داشتن میلی طبیعی به چیزی نیست.

از آنچه گفته شد، بدیهی است که علت‌ها بر چهار گونه‌اند: مادی، فاعلی، صوری، غایی. بله هر چند، همان‌طور که در

ارسطو  
در کتاب پنجم  
مابعدالطبیعه  
می‌گوید: عنصر  
چیزی است که  
یک شیء  
در وهله نخست  
مرکب از آن است، و  
در درون شیء  
جای دارد، و  
بنابر صورت  
تقسیم نمی‌پذیرد.

کتاب پنجم مابعدالطبیعه آمده است، از مبدأ و علت به نحوی جایگزین پذیر سخن گفته می‌شود، ارسطو، در طبیعیات<sup>۳۶</sup> از چهار علت و سه مبدأ سخن می‌گوید. به علاوه، او می‌پذیرد که آن علل همان طور که بیرونی‌اند درونی هم هستند. ماده و صورت به موجب این حقیقت که اجزای سازنده شیء هستند، علت‌هایی درونی شیء نامیده می‌شوند. علت‌های فاعلی و غایی به این دلیل که بیرون از شیء قرار دارند، علت‌های بیرونی شیء نامیده می‌شوند. اما او فقط علت‌های درونی را مبدأ می‌داند. به علاوه، همان طور که گذشت، فقدان مبدئی عرضی است و بنابراین از جمله علت‌ها به شمار نمی‌آید؛ و آن گاه که از چهار علت سخن می‌گوییم، مقصود علت‌های ذاتی‌ای است که علت‌های عرضی به آنها برمی‌گردند؛ زیرا هر چیزی که بالعرض است به چیزی که بالذات است برمی‌گردد.

اما هر چند ارسطو در کتاب اول طبیعیات مبادی را علت درونی می‌داند، با وجود این، همان طور که در کتاب یازده مابعدالطبیعه (امروزه کتاب دوازده، ۱۱۷۰ ب ۳۰ - ۲۲، است) می‌گوید، در واقع «مبدأ» در مورد علت‌های خارجی و «عناصر»<sup>۳۷</sup> در مورد آن علت‌هایی که اجزای شیء هستند، یعنی در مورد علت‌های درونی، به کار می‌رود. اما «علت» در هر دو مورد به کار رفته است، هر چند گاهی هر یک از این دو به جای دیگری نیز به کار گرفته می‌شود؛ زیرا هر علتی را می‌توان یک مبدأ و هر مبدئی را می‌توان یک علت نامید. اما به نظر می‌رسد که مفهوم علت چیزی بیش از آنچه که معمولاً مبدأ نامیده می‌شود، دارا است؛ زیرا چیزی را که نخستین است، خواه چیز دیگری تابع آن باشد یا نباشد، می‌توان مبدأ نامید، همان طور که صنعتگر<sup>۳۸</sup> به این دلیل که تولید چاقو<sup>۳۹</sup> حاصل فعالیت اوست مبدأ چاقو نامیده می‌شود. اما وقتی چیزی از تاریکی به سوی روشنایی حرکت می‌کند تاریکی مبدأ آن حرکت نامیده می‌شود (و به طور کلی هر چیزی که حرکت از آن آغاز می‌شود مبدأ نامیده می‌شود)، با وجود این، تاریکی آن چیزی نیست که وجود روشنائی تابع آن باشد. اما «علت» فقط در مورد آن چیزی به کار می‌رود که نسبت به چیز بعدی‌ای که در وجود یافتن (یعنی در ربط واقعی) تابع آن است نخستین است. بنابراین علت آن چیزی است که چیز دیگر در وجود یافتن خود تابع آن است. همین طور، آنچه را که نسبت به آنچه که حرکت را آغاز می‌کند، نخستین است، نمی‌توان علت بالذات (Per se) نامید ولو اینکه مبدأ نامیده شود. به همین دلیل است که فقدان از جمله مبادی است و نه از جمله علت‌ها، زیرا فقدان آن چیزی است که شروع به وجود آمدن از آن است. اما فقدان را می‌توان علت بالعرض هم نامید، تا وقتی که، همان طور که قبلاً گذشت، برابر با ماده باشد.

به علاوه، واژه «عناصر» در واقع فقط در مورد آن علت‌هایی به کار می‌رود که ترکیب یک شیء را فراهم می‌آورند که به تعبیر درست، علت‌های مادی‌اند. همین طور واژه «عناصر» نه دقیقاً در مورد هر علت مادی، بلکه در مورد آن علتی به کار می‌رود که نخستین ترکیب شیء را فراهم می‌آورد؛ به طور مثال، از این جهت که خود دست و پا<sup>۴۰</sup> مرکب از سایر چیزها هستند، نمی‌گوییم که دست و پا عناصر آدمی هستند. اما دلیل اینکه خاک<sup>۴۱</sup> و آب<sup>۴۲</sup> را عناصر می‌نامیم، این است که خاک و آب از سایر اجسام ترکیب نشده‌اند. اما نخستین ترکیب اجسام طبیعی حاصل این عناصر است. بنابراین ارسطو در کتاب پنجم مابعدالطبیعه می‌گوید «عناصر چیزی است که یک شیء در وهله نخست مرکب از آن است، و در درون شیء جای دارد، و بنابر صورت تقسیم نمی‌پذیرد.» توضیح نخستین جزء این تعریف، یعنی «چیزی است که یک شیء در وهله نخست مرکب از آن است»، از آنچه که قبلاً در بالا گفتیم روشن است. جزء دوم تعریف، یعنی «و در درون شیء جای دارد»، به این منظور در تعریف آمده است که (عناصر را از) آن ماده دیگر (ماده نخستین) که به واسطه به وجود آمدن کاملاً از بین رفته است جدا سازد. به طور مثال، نان ماده خون<sup>۴۳</sup> است، اما خون فقط وقتی به وجود می‌آید که نان از بین رفته باشد؛ بنابراین نان در خون باقی نمی‌ماند و بنابراین نمی‌توان نان را عنصر خون به شمار آورد. اما برای اینکه نان یک عنصر باشد باید به نحوی باقی باشد؛ زیرا، همان طور که در رساله درباب پیدایش<sup>۴۴</sup> گفته شده است، نان کاملاً از بین نمی‌رود. سومین جزء تعریف، یعنی «و بنابر صورت تقسیم نمی‌پذیرد»، به این منظور در تعریف آمده است که عنصر را از آن چیزهایی جدا سازد که دارای اجزاء متنوعی در صورت، یعنی در نوع، هستند؛ مثل دست<sup>۴۵</sup> که از اجزای گوشت<sup>۴۶</sup> و استخوان<sup>۴۷</sup> تشکیل شده است، ولو اینکه گوشت و استخوان بنابر نوع متفاوتند؛ مثلاً هر جزئی از آب هر جزء که باشد آب است. برای وجود عنصر ضروری نیست که بر طبق کمیت تقسیم نپذیرد، کافی است که بر طبق نوع تقسیم نپذیرد. اگر چیزی به هیچ وجه تقسیم نپذیرد آن چیز که عنصر نامیده می‌شود، همان طور که حروف عناصر کلمات به شمار می‌روند. همین طور، از آنچه گفته شد بدیهی است که دلالت «مبدأ» در آن مواردی که کاربرد دارد بیش از دلالت «علت» است و دلالت «علت» بیش از دلالت «عناصر» است؛ و آنچه که مفسر (این رشد<sup>۴۸</sup>) در تفسیر خود بر کتاب پنجم مابعدالطبیعه می‌گوید از همین رو است.

با نظر به اینکه جنس علت‌ها چهار تاست، باید توجه داشت که برای یک شیء غیرممکن نیست که چندین علت داشته باشد، مثل مجسمه که علتش برنز و صنعتگر است، اما صنعتگر در مقام علت فاعلی و برنز در مقام علت مادی است. این هم غیرممکن نیست که شیء واحدی علت امور متضاد باشد، همان طور که سکن‌دار<sup>۴۹</sup> علت سلامتی کشتی و غرق شدن آن است؛ منتهی غرق شدن کشتی ناشی از غیبت و سلامتی کشتی ناشی از حضور اوست.

همین طور باید توجه داشت این امکان است که شیء واحد نسبت به شیء دیگری هم علت و هم معلول باشد، منتهی به انحاء مختلف: به طور مثال، قدم زدن علت سلامتی است به نحو علیت فاعلی، اما سلامتی علت قدم زدن است به نحو علیت غایی، زیرا گاهی به خاطر سلامتی قدم می‌زنیم. مثال دیگر اینکه بدن<sup>۵۰</sup> ماده نفس<sup>۵۱</sup> است، در حالی که نفس صورت بدن است. علت فاعلی نسبت به غایت علت نامیده می‌شود، زیرا غایت فقط به واسطه فعل فاعل فعلیت می‌یابد؛ اما غایت علت فاعلی نامیده می‌شود، زیرا علت فاعلی فقط از راه قصد غایت دست به عمل می‌زند. بنابراین علت فاعلی علت آن چیزی است که غایت است، همان طور که، به طور مثال، قدم زدن علت سلامتی است؛ با وجود این، علت فاعلی سازنده غایت نیست، یعنی غایت را علت غایی نمی‌سازد. به طور مثال، دکتر به سلامتی فعلیت می‌بخشد، اما سلامتی را یک غایت نمی‌سازد. اما غایت نه علت آن چیزی که علت فاعلی است، بلکه علت آن است که علت فاعلی یک علت فاعلی باشد. زیرا سلامتی نیست که دکتر را دکتر می‌سازد (مقصودم سلامتی‌ای است که حاصل فعل دکتر است) بلکه سلامتی دکتر را یک علت فاعلی می‌سازد. همین طور غایت ماده را علت مادی و صورت را علت صوری می‌سازد، زیرا ماده صورت را فقط به خاطر غایت می‌پذیرد، و صورت فقط به خاطر غایت به ماده کمال می‌بخشد. بنابراین غایت به خاطر اینکه علت علیت همه علت‌ها است علت علت‌ها نامیده می‌شود. همین طور تا آنجا که وجود صورت فقط در ماده است ماده علت صورت نامیده می‌شود؛ و همین طور تا آنجا که ماده فقط از طریق صورت دارای وجودی بالفعل است صورت علت ماده است. زیرا همان طور که در کتاب دوم طبیعیات آمده است ماده و صورت به طور متقابل در ارتباط با هم هستند. زیرا آنها در ارتباط با امر مرکب‌اند، در ارتباط با کل اجزاء‌اند و در ارتباط با مرکب از بسایط‌اند.

اما از آنجا که هر علتی، تا جایی که یک علت است، بالطبع بر چیزی که معلول است مقدم است، باید توجه داشت، همان طور که ارسطو در کتاب شانزدهم درباب جانوران<sup>۵۲</sup> (نگاه کنید به درباب پیدایش جانوران،<sup>۵۳</sup> ۲، ۶، ۷۴۲ الف ۲۱) می‌گوید، «مقدم بودن» بر دو نوع است. از طریق همین تنوع، می‌توان چیزی را نسبت به چیز واحد دیگری هم مقدم، هم مؤخر، هم علت، و هم معلول نامید. زیرا [می‌توان] چیزی را نسبت به چیز دیگر از حیث ایجاد و زمان یا از حیث جوهر و کمال مقدم نامید. بنابراین، از آنجا که فعل طبیعت از نقص به سوی کمال است از حیث کون<sup>۵۴</sup> و زمان ناقص بر کامل تقدم دارد، اما از حیث جوهر کامل بر ناقص تقدم دارد؛ به طور مثال، می‌توان گفت از حیث جوهر و کمال پدر بر پسر تقدم دارد، اما از حیث کون و زمان پسر بر پدر تقدم دارد. اما، هر چند در چیزهایی که توانایی بر به وجود آمدن اند ناقص بر کامل و قوه بر فعل تقدم دارد — بدین لحاظ که در هر موضوع آنچه که مقدم است، نه کامل بلکه ناقص و نه بالفعل بلکه بالقوه است — با وجود این، به تعبیر مطلق، آنچه که بالفعل و کامل است ضرورتاً مقدم است؛ زیرا چیزی که قوه را فعل می‌سازد بالفعل است و چیزی که ناقص را کامل می‌کند کامل است. از حیث کون و زمان ماده بر صورت تقدم دارد؛ زیرا آنچه که روی سوی چیزی دارد بر آنچه که روی سوی آن دارد مقدم است. اما از حیث جوهر و وجود کامل صورت بر ماده تقدم دارد، زیرا فقط از طریق صورت است که ماده دارای وجود کاملی است. همین طور از حیث کون و زمان علت فاعلی بر غایت تقدم دارد، زیرا حرکت به سوی غایت از ناحیه علت فاعلی روی می‌دهد؛ اما تا آنجا که علت فاعلی، علت فاعلی است، از حیث جوهر و کمال غایت بر علت فاعلی تقدم دارد؛ زیرا فعل علت فاعلی فقط از طریق غایت موجب کمال است. همین طور، این دو علت، یعنی علت مادی و علت فاعلی، از جهت کون مقدم‌اند؛ اما صورت و غایت از جهت کمال مقدم‌اند.

و باید توجه داشت که ضرورت بر دو نوع است، یعنی ضرورت مطلق و ضرورت مشروط. ضرورتی مطلق است که از تقدم علت‌ها در نظام کون ناشی است، و اینها علت‌های مادی و فاعلی‌اند؛ مثل ضرورت مرگ که از ماده، یعنی از آرایش اجزای متضاد با هم، ناشی است؛ و این به این دلیل مطلق نامیده می‌شود که در مقابل آن هیچ مانعی قرار ندارد. این ضرورت همین طور ضرورت مادی نامیده می‌شود. از سوی دیگر، ضرورت مشروط از علت‌هایی ناشی است که از حیث کون مؤخر هستند، یعنی از صورت و غایت ناشی است؛ به طور مثال، می‌گوییم: اگر بنا است که انسانی به وجود آید، ضروری است که آبستن بودنی تحقق یابد؛ و این ضرورت همین طور ضرورت مشروط نامیده می‌شود؛ زیرا ضرورت آبستن بودن زن نه مطلق، بلکه در این مرحله است، یعنی در صورتی که بنا است انسانی به وجود آید؛ و این ضرورت، ضرورت غایی نامیده می‌شود.

و باید توجه داشت که سه تایی از این علت‌ها، یعنی علت‌های صوری و غایی و فاعلی، می‌توانند در یک چیز منطبق بر هم<sup>۵۵</sup> باشند، مثل به وجود آمدن آتش. زیرا آتش سبب به وجود آمدن آتش است، و بنابراین آتش تا آنجا که سبب به وجود آمدن آتش است علت فاعلی است؛ همچنین آتش تا آنجا که آنچه که قبلاً بالقوه بود آن را بالفعل می‌گرداند، صورت است؛ نیز آتش تا آنجا که قصد فاعل است و تا آنجا که فعل فاعل به آن منتهی می‌شود، غایت است. اما غایت بر دو نوع است، غایت کون<sup>۵۶</sup> و غایت شیء کون یافته<sup>۵۷</sup>، همان طور که در مثال کون چاقو<sup>۵۸</sup> آشکار و بدیهی است: زیرا صورت چاقو غایت کون است، اما بریدن که فعل چاقو است غایت شیء کون یافته، یعنی چاقو است. با وجود این، گاهی غایت کون در تطابق با دو علت مذکور در بالا (صورت و علت فاعلی) است؛ یعنی آن گاه که کون راجع به چیزی است که بنا بر نوع شبیه است؛ مثل

آن گاه که شخصی شخص دیگری را به وجود می‌آورد یا درخت زیتون درخت زیتونی را به وجود می‌آورد (تطابق صورت و علت فاعلی و غایت)، امری که در مورد غایت شیء کون یافته قابل فهم نیست. با وجود این، باید توجه داشت که از حیث عدد غایت همان صورت است؛ زیرا غایت از حیث عدد همان چیزی است که صورت ایجاد شده است و غایت ایجاد است. اما غایت ایجاد نه از حیث عدد، بلکه از حیث نوع همان علت فاعلی است. زیرا غیرممکن است که سازنده و شیء ساخته شده از حیث عدد یکی باشند، بلکه از حیث نوع می‌توانند یکی باشند؛ به‌طور مثال، آن گاه که شخصی شخص دیگری را به وجود می‌آورد، شخص ایجادکننده و شخص ایجاد شده از حیث عدد مختلف، اما از حیث نوع یکی هستند. اما، ماده نمی‌تواند در تطابق با سایر علت‌ها باشد؛ زیرا ماده به خاطر این حقیقت که بالقوه است مشتمل بر مفهوم نقص است؛ اما سایر علت‌ها، چون بالفعل هستند، مستلزم مفهوم کمال‌اند؛ به‌علاوه، کامل و ناقص، در شیء واحدی، در تطابق با هم نیستند.

همین طور، با نظر به اینکه علت‌ها چهارگونه‌اند، یعنی فاعلی و مادی و صوری و غایی، باید دانست که این علت‌ها به انحای مختلف تقسیم‌پذیرند. علت می‌توان مقدم<sup>۵۹</sup> و مؤخر<sup>۶۰</sup> باشد، مثل وقتی که می‌گوییم مهارت<sup>۶۱</sup> و دکتر<sup>۶۲</sup> علت سلامتی هستند، اما مهارت علت مقدم و دکتر علت مؤخر است. در مورد علت صوری و سایر علت‌ها نیز همین تقسیم جاری است. دقت کنید که باید همواره مسأله را به علت نخستین برگردانیم. به‌طور مثال، اگر بپرسیم: «چرا این شخص به سلامتی دست یافت؟» پاسخ این است که «زیرا دکتر به او سلامتی بخشید» و بنابراین باید دوباره پرسید «دکتر با چه چیزی به او سلامتی بخشید؟» - «از راه فعل سلامتی بخشی‌ای که او داراست.»

همین طور باید توجه داشت که علت مؤخر «علت قریب»<sup>۶۳</sup> و علت مقدم «علت بعید»<sup>۶۴</sup> نیز نامیده می‌شوند. بنابراین، همین دو نوع تقسیم علت‌ها - مقدم و مؤخر، بعید و قریب - از چیز واحدی حکایت دارند. اما باید در نظر داشت علتی که عام‌تر است علت بعید و علتی که خاص‌تر است علت قریب نامیده می‌شوند. به‌طور مثال، می‌گوییم تعریف آدمی، یعنی «حیوان ناطق میرا»، صورت قریب آدمی است؛ اما «حیوان» بعیدتر و «جوهر» نیز بعیدتر است. همین طور، برنز ماده قریب مجسمه است، اما «فلز» ماده بعید و «جسم» ماده بعیدتر آن است.

همین طور، (طبق تقسیم دیگر) علت‌ها، برخی علت‌ها بالذات و برخی علت‌ها بالعرض‌اند. علتی بالذات نامیده می‌شود که علت چیزی باشد که این چیز از نوع علت باشد - به‌طور مثال، بنا<sup>۶۵</sup> علت خانه<sup>۶۶</sup> است و چوب<sup>۶۷</sup> ماده نیمکت<sup>۶۸</sup> است. علتی بالعرض نامیده می‌شود که اتفاقاً (در تطابق با) علتی بالذات باشد، مثل وقتی که می‌گوییم: ادیب<sup>۶۹</sup> (خانه‌ای را) می‌سازد. زیرا ادیب بالعرض علت ساختن نامیده می‌شود؛ چون سازنده بودن او از این جهت نیست که ادیب است، بلکه از این جهت است که او بنا است منتهی بر حسب اتفاق ادیب هم است. سایر علت‌ها نیز بر همین سیاق‌اند.

همچنین، (طبق تقسیم دیگر) علت‌ها، برخی علت‌ها بسیط و برخی علت‌ها مرکب‌اند. علتی بسیط نامیده می‌شود که آنچه که علت بالذات است به تنهایی علت نامیده شود یا آنچه که علت بالعرض است به تنهایی علت نامیده شود - مثل وقتی که بگوییم بنا علت خانه است و، همین طور، دکتر علت خانه است. اما علتی مرکب نامیده می‌شود که هر دو آنان علت به شمار آیند؛ مثل وقتی که بگوییم دکتر - بنا علت خانه است. همین طور می‌توان یک علت راه آن طور که ابن‌سینا توضیح می‌دهد، علت بسیط نامید؛ آنچه که بدون اینکه در اتحاد با دیگری باشد واقع می‌شود، مثل برنز مجسمه - زیرا مجسمه از برنز ساخته شده است بدون اینکه ماده دیگری بر آن افزوده شده باشد - و دقیقاً مثل اینکه می‌گویند دکتر موجب سلامتی است یا آتش موجب حرارت است. اما او یک علت را وقتی علت مرکب می‌نامد که چیزهای زیادی در کنار هم علت واقع شوند، همان طور که علت حرکت کشتی<sup>۷۰</sup> نه یک شخص بلکه چیزهای بسیاری و ماده خانه<sup>۷۱</sup> نه یک سنگ<sup>۷۲</sup>، بلکه چیزهای بسیاری است.

همین طور، (طبق تقسیم دیگر) علت‌ها، برخی علت‌ها بالفعل و برخی علت‌ها بالقوه‌اند. علت بالفعل علتی است که بالفعل علت چیزی است، مثل وقتی که بنا در حال بنا<sup>۷۳</sup> است یا وقتی که از برنز مجسمه‌ای ساخته می‌شود. علت بالقوه علتی است که، هرچند بالفعل علت چیزی نیست، ولی می‌تواند علت آن باشد، مثل وقتی که بنا در حال بنا نیست. و باید توجه داشت که در بحث از علت‌های بالفعل ضرورت دارد که علت و معلول وجودی همزمان داشته باشند، مثلاً اگر یکی وجود داشته باشد دیگری نیز باید وجود داشته باشد. زیرا اگر بنا بودن بنا بالفعل باشد، او باید در حال بنا باشد؛ و اگر بنایی بالفعل باشد، باید بنایی بالفعل باشد. اما این امر در مورد علت‌هایی که بالقوه‌اند ضرورت ندارد. به‌علاوه، باید توجه داشت که علت کلی در ارتباط با معلول کلی است، در حالی که علت جزئی در ارتباط با معلول جزئی است، مثل وقتی که می‌گوییم بنا علت خانه است و این بنا علت این خانه است.

باید توجه داشت که در بحث از مبدأ درونی، یعنی ماده و صورت، بر طبق توافق و تفاوت چیزی که حاصل مبادی است، بین مبادی اختلاف و توافقی است. زیرا برخی چیزها از حیث عدد یکی هستند، مثل سقراط و ابن‌مرد (با اشاره به سقراط). چیزهای دیگری است که از حیث عدد متفاوت، اما از حیث نوع یکی هستند، مثل سقراط و افلاطون که هرچند



از جهت مرد بودن (نوع آدمی) در توافق با هم‌اند اما از حیث عدد متفاوت‌اند. همین طور برخی چیزها از حیث نوع متفاوت ولی از حیث جنس یکی هستند؛ به‌طور مثال، انسان<sup>۷۴</sup> و آستر<sup>۷۵</sup> در جنس حیوانیت یکی هستند. همین طور برخی چیزها از حیث جنس متفاوت‌اند اما فقط از جهت تشابه<sup>۷۶</sup> یکی هستند؛ مثل جوهر<sup>۷۷</sup> و کمیت<sup>۷۸</sup>، که در هیچ جنس توافق ندارند، بلکه فقط از جهت تشابه در کنار هم هستند. زیرا آنها فقط در چیزی که موجود است با هم یافت می‌شوند؛ اما «موجود»<sup>۷۹</sup> یک جنسی نیست؛ زیرا حمل «موجود» نه به نحو مشترک معنوی<sup>۸۰</sup>، بلکه به نحو تشابهی<sup>۸۱</sup> است. اما برای فهم این امر باید دانست که حمل بر سه قسم است: به‌نحو مشترک معنوی، به‌نحو مشترک لفظی،<sup>۸۲</sup> و به‌نحو تشابهی.

حمل مشترک معنوی وقتی واقع می‌شود که چیزی بر طبق یک اسم و بر طبق یک طبیعت، یعنی یک تعریف، حمل گردد، مثل حمل «حیوان» بر «انسان» و «آستر». زیرا هر دو اینها «حیوان» نامیده می‌شوند و هر یک از اینها جوهر زنده‌ای است که بر احساس کردن توانا است، و تعریف حیوان هم همین است.

حمل مشترک لفظی وقتی واقع می‌شود که چیزی بر چند چیز بر طبق یک اسم و بر طبق طبیعت‌های مختلف حمل گردد، همان طور که «سگ»<sup>۸۳</sup> هم بر «حیوان پارس‌کننده» و هم بر «صورت فلکی نجومی» اطلاق می‌گردد، دو چیزی که فقط در اسم در توافق‌اند و از حیث تعریف و دلالت مغایر با هم هستند؛ زیرا، همان طور که در کتاب چهارم مابعدالطبیعه آمده است، آنچه که اسم بر آن دلالت دارد تعریف است.<sup>۸۴</sup>

حمل تشابهی وقتی واقع می‌شود که یک چیز بر چند چیز، که دارای طبیعت‌های مختلفی هستند، اما همان یک چیز به آنها نسبت داده می‌شود، حمل گردد، همان طور که «سلامتی» هم بر «بدن حیوان» هم بر «دارار»<sup>۸۵</sup> و هم بر «دارو»<sup>۸۶</sup> اطلاق می‌شود، اما «سلامتی» بر همه آنها دقیقاً به یک معنا دلالت ندارد. زیرا «سلامتی» در مورد «دارار» به مثابه نشانه سلامتی، در مورد «بدن» نشانه موضوع سلامتی، و در مورد «دارو» نشانه علت سلامتی است. با وجود این، همه این طبیعت‌ها به غایت واحدی، یعنی سلامتی، نسبت داده می‌شوند. زیرا گاهی آن چیزهایی که بنابر تشابه همراه هم هستند، یعنی از حیث نسبت<sup>۸۷</sup> یا شباهت<sup>۸۸</sup>، به غایت واحدی نسبت داده می‌شوند، همان طور که در مثال بالا روشن است؛ گاهی عامل واحدی، همچون «دکتر»، هم در مورد کسی که به واسطه مهارت عمل می‌کند و هم در مورد کسی که بدون مهارت داشتن عمل می‌کند، مثل ماما،<sup>۹۰</sup> به کار می‌رود؛ و همین امر در مورد ابزارها نیز معتبر است، اما از طریق انتساب به عامل واحدی که ماهر در طبابت است. همین طور گاهی تشابه بر انتساب به موضوع واحدی مبتنی است، مثل وقتی که «موجود» بر جوهر و کمیت و کیفیت و سایر مقوله‌ها<sup>۹۱</sup> اطلاق می‌شود. زیرا دقیقاً به دلیل واحدی نیست که جوهر بر موجود و کمیت و سایر مقوله‌ها اطلاق می‌شود، بلکه موجود نامیده شدن همه آنها ناشی از این حقیقت است که آنها به جوهر نسبت داده می‌شوند که موضوع سایر چیزها است. و، بنابراین، موجود در درجه اول بر جوهر و در درجه دوم بر سایر مقولات اطلاق می‌شود. همین طور، موجود جنس جوهر و کمیت نیست؛ زیرا هیچ جنسی در درجه اول و در درجه دوم بر نوعش حمل نمی‌شود. حمل موجود به نحو تشابهی است. و در پرتو همین امر است که می‌گوییم جوهر و کمیت در جنس



اختلاف دارند ولی بنا بر تشابه یکی هستند.

چرا، در آن چیزهایی که از حیث عدد یکی هستند، هر دو صورت و ماده به لحاظ عددی یکی می‌باشند، مثلاً در مورد تولیوس<sup>۹۲</sup> و کیکرو<sup>۹۳</sup>. به علاوه، در آن چیزهایی که از حیث نوع یکی هستند، اما از حیث عدد تفاوت دارند، هر دو ماده و صورت نه از حیث عدد، بلکه از حیث نوع یکی می‌باشند، مثلاً در مورد سقراط و افلاطون؛ و همین طور، در آن چیزهایی که از حیث جنس یکی هستند، مبادی آنها از حیث جنس یکی می‌باشند، مثلاً در مورد نفس و بدن یک استر و یک اسبی که از حیث نوع تفاوت دارند، ولی از حیث جنس یکی هستند؛ و این باز مشابه آن چیزهایی است که فقط بنا بر تشابه در توافقند؛ زیرا مبادی آنها فقط بنا بر تشابه یا نسبت مشابه‌اند. زیرا ماده و صورت و فقدان، یا قوه و فعل، مبادی جوهر و سایر اجناس‌اند. با وجود این، ماده (و همین طور صورت و فقدان) جوهر و کمیت از حیث جنس متفاوت‌اند، اما فقط بنا بر نسبتی که در آن است در توافق‌اند - درست همچنانکه ماده جوهر در طبیعت ماده در ارتباط با جوهر است، ماده کمیت نیز به همین صورت در ارتباط با کمیت است. اما درست همچنان که جوهر علت همهٔ سایر اجناس است، همین طور مبادی جوهر مبادی همهٔ سایر اجناس‌اند.

### پی‌نوشت‌ها

- |  |   |   |
|--|---|---|
| 1. <i>on the Principles of Nature (De principiis naturae)</i> , Thomas Aquinas, translated by Professor Gerard Campbell, St. Jerome's university, Waterloo, Ontario, Canada, 1995. | 26. Aristotle.  | 56. Art.  |
| 2. being in potency.   | 27. End.  | 57. Doctor.   |
| 3. being in act.   | ۳۲. Cithara. طنبوری که بدان سه تار سیمی بسته شده است. (مترجم) | 58. Proximate cause.                                |
| 4. substantial being.  | 28. Lyre.   | 59. Remote cause.                                   |
| 5. accidental being.   | 29. <i>A fortiori</i> .                                       | 60. Builder.  |
| 6. sperm.  | 30. Avicenna.   | 61. House.  |
| 7. menstrual blood.  | 31. <i>Physics</i> .  | 62. Wood.   |
| 8. matter.   | 32. Elements.   | 63. Bench.  |
| 9. Matter "out of which".  | 33. Artisan.  | 64. Grammarian (دستور).                             |
| 10. Matter "in which".   | 34. Knife.  | (زبان‌نویس)   |
| 11. Prime matter.  | 35. Limbs.  | 65. Ship.   |
| 12. Subject.   | 36. Earth.  | 66. House (خانه).                                   |
| 13. Form.  | 37. Water.  | 67. Stone.  |
| 14. Soul.  | 38. Blood.  | 68. Building (ساختن).                               |
| 15. Act.   | 39. <i>On Generation</i> .                                    | 69. Man.  |
| 16. Substantial form.  | 40. Hand.   | 70. Ass (الاغ).                                     |
| 17. Accidental form.   | 41. Flesh.  | 71. Analogy.  |
| 18. Generation (ایجاد).  | 42. Bone.   | 72. Substance.                                      |
| 19. Coming - to - be   | 43. Averroes.   | 73. Quantity.                                       |
| 20. corruption (اعدام).  | 44. Helmsman.   | 74. Being.  |
| 21. Passing away.  | 45. Body.   | 75. Univocally.                                     |
| 22. Art (مهارت).   | 46. Soul.   | 76. Analogously.                                    |
| 1. being   | 47. <i>On Animals</i> .                                       | 77. Equivocally.                                    |
| 2. Becoming (شدن).   | 48. <i>On the Generation of Animals</i> .                     | 78. Dog.  |
| 3. Flour   | 49. Generation (ایجاد - به وجود آمدن)                         | ۸۴. اشاره است به مابعدالطبیعه، ۱۰۱۲ الف ۲۴. (مترجم) |
| 4. Bread   | 50. Coincide (با هم جمع شدن).                                 | 79. Urine.  |
| 23. Hyle.  | 51. Generation (ایجاد)  | 80. Medicine.                                       |
| 24. Water.   | 52. Thing generated (شیء).                                    | 81. Proportion.                                     |
| 25. <i>Metaphysics</i> .   | 53. Knife.  | 82. Comparison.                                     |
|  | 54. <i>Prior</i> .  | 83. Agreement.                                      |
|  | 55. <i>Posterior</i> .  | 84. Midwife.  |
|  |   | 85. Predicaments.                                   |
|  |   | 86. Tullius.  |
|  |   | 87. Cicero.   |