

دو فصلنامه فلسفی شناخت، «ص ۲۲۵-۲۴۱»
پژوهشنامه علوم انسانی: شماره ۱/۷۰
بهار و تابستان ۱۳۹۳، Knowledge, No.70/1

بررسی ماده اولی از منظر فلسفه اولی ارسطو

احمد عسگری*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۴/۱

چکیده

موافقان و مخالفان ماده اولی به دو نحو در اثبات و نفی آن استدلال می‌کنند؛ یکی بر اساس آثار ارسطو و شواهد متنی و دیگر بر اساس تحلیل نقش ماده و صورت در فلسفه طبیعی. در این مقاله ماده اولی از منظری دیگر مورد بررسی قرار خواهد گرفت، یعنی بر اساس نظام فکری ارسطو در فلسفه اولی. در فلسفه اولی ارسطو پرسش «جوهر چیست» را طرح می‌کند، زیرا جوهر آنی است که به حسب خود هست و بنابراین با تحلیل جوهر پرسش «موجود چیست» پاسخ داده می‌شود. او بین جوهر به‌عنوان موضوع و جوهر به‌عنوان ذات و ماهیت تمایز قائل است، اما معتقد است رابطه بین این دو رابطه ماده و صورت است و ماده و صورت را نیز بر اساس قوه و فعل توضیح می‌دهد. ماده بالقوه صورت است و صورت فعلیت ماده است. او بر این اساس از وحدت جوهر دفاع می‌کند. نزد افلاطون قابل یا موضوع فاقد هر نوع صورت و تعینی است، زیرا اگر تعینی داشته باشد، نمی‌تواند تعین و صورتی دیگر بپذیرد، چرا که هر تعین و وجودی در مقابل تعین دیگر است، اما ارسطو با طرح قوه و موجود بالقوه معتقد می‌شود که موضوع چیز خاص و متعینی است، اما قوه تعین و وجودی دیگر را نیز دارد. بنابراین برخلاف افلاطون که قابل وجود را لاوجود می‌دانست، در نظر ارسطو وجود است که قابل وجودی دیگر است. به عقیده ارسطو دیدگاه افلاطون منجر به جدایی هر چیز از وجودش و خودش می‌شود. بر این اساس نه‌تنها ماده اولی در نظام فلسفی ارسطو جایی ندارد، بلکه در تعارض با دیدگاه اوست. ماده اولی که از هر تعینی خالی است، منطبق بر دیدگاه افلاطون است نه ارسطو.

واژگان کلیدی: ماده، صورت، قوه، فعل، جوهر، وجود، لاوجود، موضوع، ماهیت.

*استادیار گروه فلسفه دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید بهشتی. آدرس الکترونیکی:

A_Asgari@sbu.ac.ir

مقدمه

ماده اولی یا هیولای اولی اصطلاح مشهور و رایجی است که در سنت فلسفی به عنوان جزئی از نظام فلسفه ارسطو پذیرفته شده است و فلاسفه مشاء نیز به تبع این برداشت، ماده اولی را در نظام فلسفه خود جای داده‌اند. اگرچه توضیح و تبیین این مفهوم همیشه یکی از مشکل‌ترین و مسئله‌سازترین مفاهیم بوده است و بنابراین مورد نزاع و مناقشه بوده، اما در دوره جدید عده‌ای از ارسطو‌شناسان با جدیت بسیار به مناقشه در خصوص ماده اولی پرداخته‌اند و مدعی شده‌اند که ماده اولی در فلسفه ارسطو وجود ندارد و این مفهوم از افزوده‌های بعدی و به‌طور مشخص از افزوده‌های دوره نوافلاطونی است که سعی در جمع بین ارسطو و افلاطون بود. این بحث هنوز مورد توجه است و وفاق حاصل نشده است و عده‌ای همچنان از ماده اولی دفاع می‌کنند.^۱

نکته شایان ذکر این است که مباحث صورت گرفته بر دو نوع است؛ اول بر اساس شواهد متنی و استناد به گفتار ارسطو. مخالفان در اینجا تلاش دارند نشان دهند در آثار ارسطو چیزی به نام ماده اولی وجود ندارد و در مقابل موافقان سعی می‌کنند در آثار ارسطو شواهدی دال بر ماده اولی نشان دهند؛ دوم بر اساس تحلیل ماده اولی در نظام فلسفی ارسطو. موافقان و مخالفان، ماده اولی را در فلسفه طبیعی ارسطو مورد بحث قرار می‌دهند، موافقان مدعی هستند ارسطو در تبیین کون و فساد قائل به ماده اولی شده است و بدون فرض آن نمی‌توان کون و فساد را توضیح داد و مخالفان تلاش دارند نشان دهند نیازی به فرض ماده اولی نیست. در جای دیگر به نحو مبسوط ماده اولی را از منظر فلسفه طبیعی ارسطو بحث کرده‌ایم و نشان دادیم که در تبیین کون و فساد نیازی به فرض ماده اولی نیست.^۲

در این مقاله ماده اولی از منظر فلسفه اولی بحث می‌شود و تا جایی که اطلاع دارم، ماده اولی از این منظر مورد بررسی قرار نگرفته است، بلکه چه موافقان و چه مخالفان صرفاً از منظر فلسفه طبیعی به این بحث پرداخته‌اند. با بررسی ماده اولی در فلسفه اولی، مسئله وضوح بیشتری پیدا می‌کند و نشان داده خواهد شد که نه تنها در فلسفه ارسطو نیازی به ماده اولی نیست، بلکه فرض ماده اولی از اساس با نظام فلسفی

۱ از مخالفان به کینگ (King 1956) و چارلتون (Charlton 1970 & 1982) باید اشاره کرد و از موافقان می‌توان از سلمزن (Solmsen 1958) و رابینسون (Robinson 1974) و ویلیامز (Williams 1982) نام برد.

۲ در این خصوص و نیز برخی مباحثات و تنازعات موافقان و مخالفان ماده اولی رجوع شود به "ماده اولی و تبیین کون و فساد در فلسفه ارسطو"، *دوفصلنامه فلسفه*، سال ۴۰، شماره ۱

ارسطو در تعارض است.

ماده و صورت که علل و مبادی اشیاء و جواهر مادی هستند، به دو نحو می‌توانند ملاحظه شوند؛ از منظر فلسفه طبیعی ماده و صورت علل و مبادی حرکت و تغییر هستند و بر اساس آنها می‌توان توضیح داد چرا و چگونه در عالم حرکت و تغییر و به نحو خاصتر تکون وجود دارد. از منظر فلسفه اولی ماده و صورت علل و مبادی وجود اشیاء هستند و بر اساس آنها می‌توان موجودیت موجودات را توضیح داد. در اینجا می‌خواهیم ماده و صورت را از منظر دوم بررسی کنیم و ببینیم چگونه تبیین وجود اشیاء بر اساس آنها صورت می‌گیرد و سپس بر اساس تحلیلی که ارائه می‌شود به بررسی ماده اولی بپردازیم. اما نخست به اختصار به نقش ماده و صورت در کون و فساد و تحلیل ماده اولی در فلسفه طبیعی می‌پردازیم. از آنجا که ماده و صورت نخست در رابطه با حرکت و تغییر طرح شده اند بررسی مسئله از این منظر لازم به نظر می‌رسد، خصوصاً تحلیلی که از نسبت ماده و صورت بر اساس قوه و فعل ارائه می‌شود در فهم رابطه ماده و صورت در فلسفه اولی ضروری است.

ماده اولی در فلسفه طبیعی

از زمان پارمنیدیس^۱ بحث حرکت از اهمیت ویژه‌ای برخوردار شده بود و در کانون توجه فلاسفه بود. پارمنیدیس حرکت و شدن را ناممکن دانست، چون شدن یعنی آنچه نیست، بوجود آید و آنچه هست، دیگر نباشد و هر دوی آنها محال است. متفکرین بعدی چون امپدکلیس^۲، آناکساگراس^۳ و دیمکریتس^۴ هر یک با نظریه‌ای سعی کردند نشان دهند حرکت و تغییر چیست و چگونه ممکن است. افلاطون نیز با نظریه^۵ مثل و قائل شدن به دو حیطة عالم محسوسات و عالم مثل می‌توانست به نحوی اشکال پارمنیدیس را پاسخ دهد.

اما ارسطو صورتی جدید از مسئله حرکت طرح می‌کند. او در منطق و فلسفه اولی موجود را از یک جهت به جوهر و عرض تقسیم می‌کند. او این تقسیم را در فلسفه طبیعی بکار می‌گیرد و دو نوع حرکت و تغییر اساساً متفاوت را از هم متمایز می‌کند. حرکت می‌تواند در مقوله جوهر اتفاق افتد و یا در اعراض. حرکت در جوهر را ارسطو پیدایش یا

1. Παρμενίδης
3. Αναξαγόρας

2. Εμπεδοκλής
4. Δημόκριτος

تکون^۱ می‌نامد و حرکت در اعراض را حرکت بمعنی خاص می‌داند و اطلاق لفظ حرکت را بیشتر مربوط به این نوع حرکت می‌داند. بنابراین^۲ حرکت^۳ نزد ارسطو گاهی شامل پیدایش است و گاهی در مقابل آن.

عرض همواره عرض یک جوهر است. جوهر، یک هویت مستقل است و بر عکس عرض، در نسبت با چیز دیگری وجود ندارد، بنابراین وقتی تغییر در اعراض رخ می‌دهد، یک هویت مستقل و مشخص داریم که ثابت است و تنها اعراضی که در نسبت با آن بودند دگرگون می‌شوند. در اینجا تغییر تنها در لایه ای و جنبه ای از واقعیت رخ می‌دهد و آنچه اصل و بنیاد است، ثابت و بدون تغییر است. اما اگر فرض کنیم جوهر در معرض تغییر قرار گیرد، مسئله شکل متفاوتی پیدا می‌کند، زیرا معنی تغییر در جوهر آن است که دیگر هویت ثابتی وجود ندارد و خود یک وجود و هویت مستقل می‌رود و بجای آن هویت دیگری می‌آید. به نظر ارسطو مسئله بزرگ و مهمی که در رابطه با حرکت وجود دارد، همین نوع تغییر است که دیگران از حل آن عاجز ماندند^۴ و در مقابل پارمنیدیس تسلیم شدند و حتی افلاطون نیز تنها اندکی در مسئله پیش رفت.^۵

در تغییر در جوهر یا کون و فساد یک اشکال وجود دارد و آن این است که از یک طرف معنی کون و فساد این است که یک هویت از بین برود و هویتی دیگر پدید آید. هویت نخست نمی‌تواند باقی باشد چون در این صورت کون و فساد به حرکت عرضی بازگشت می‌کند. بنابراین به تعبیر ارسطو در کون و فساد «چیزی شدن» نیست، بلکه «شدن مطلق» است،^۶ برخلاف نوع دیگر تغییر. مثلاً زمانی که انسان هنرمند می‌شود، چیزی شدن است، یعنی یک موضوعی داریم، یعنی انسان، که چیزی می‌شود، یعنی هنرمند می‌شود. اما در کون و فساد، مثلاً زمانی که نطفه انسان می‌شود، چیزی شدن نیست، بلکه شدن است، زیرا این چنین نیست که هویت نخست، یعنی نطفه، حفظ شود و انسان شود بدان‌گونه که در

1. γένεσις

۲. ارسطو در Θ6 حرکت بمعنی اخص را نیز از حرکت بمعنی خاص جدا می‌کند. بنابراین حرکت سه معنا نزد ارسطو دارد: ۱-

حرکت بالمعنی الاعم؛ مطلق تغییر اعم از تغییر در جوهر و یا تغییر در عرض ۲- حرکت بالمعنی الخاص؛ تغییر در عرض ۳- حرکت

بالمعنی الاخص؛ تغییر یا حرکت عرضی ناتمام. آنچه پیش از هر چیز شایسته اطلاق عنوان حرکت است همین نوع سوم است.

3. κίνησις

4. 191a24-33

(در ارجاع و نقل قول از طبیعیات و مابعدالطبیعه به ترتیب متن یونانی Aristotle 1936 و Aristotle 1924 مورد نظر است.)

5. 191b35-192a1

6. 190a32-33

مورد پیشین انسان هنرمند شد، بلکه در اینجا هویت نخست دیگر نیست و هویت مستقل دیگر، یعنی انسان، که نبود اکنون جای هویت سابق است، پس در اینجا شدن به نحو مطلق است.^۱ اما از طرف دیگر نمی‌توان پذیرفت که کون و فساد صرف نیست شدن هویت سابق و هست شدن هویتی جدید است، بلکه همانطور که ارسطو می‌گوید همواره «شدن» از موضوعی است.^۲

بنابراین مسئله پیش روی ارسطو این است: چگونه می‌توان کون و فساد را به نحوی تبیین کرد که از یک طرف معنای کون و فساد حفظ شود، یعنی این تبیین باید فرق بین کون و فساد و حرکت عرضی را حفظ کند و کون و فساد به صورتی از حرکت عرضی تبدیل نشود، و از طرف دیگر همچنان عنوان تغییر درباره آن صادق باشد؟

بر این اساس در تحلیل کون و فساد از یک طرف نیازمند موضوع هستیم تا بتوانیم عنوان تغییر و حرکت را بر آن صادق بدانیم و از طرفی موضوع باید بنحوی باشد که کون و فساد به حرکت عرضی تحویل نشود. در اینجا است که «ماده اولی» مطرح می‌شود و بر اساس آن می‌توان این مشکل را حل کرد. ماده اولی صرف قابلیت است و هیچ تعینی ندارد. با قائل شدن به ماده بیتعین از طرفی می‌توان پذیرفت در کون و فساد شرط حرکت، یعنی وجود موضوع و ماده مشترک، محفوظ است، به این صورت که موضوع کون و فساد ماده بیتعینی است که ابتدا صورت جوهری خاصی را داشت و سپس آن صورت جوهری را از دست می‌دهد و صورت جوهری دیگری اخذ می‌کند؛ و از طرف دیگر مفهوم کون و

۱. این تحلیل ارسطو نشان می‌دهد که در مورد «انسان هنرمند می‌شود» و «نطفه انسان می‌شود»، «شدن» به یک معنا یا به یک نحو بکار نمی‌رود. البته ارسطو با تحلیلی که از کون و فساد ارائه می‌کند، سعی دارد نشان دهد که این دو نوع «شدن» در یک معنای عام و کلی مشترکند و کاملاً بی‌ارتباط و مشترک لفظی نیستند. نکته دیگر آنکه ارسطو در اینجا با تحلیل نشان می‌دهد که در مورد «نطفه انسان می‌شود» چیزی شدن نیست، بلکه شدن است، اما ما گاهی در زبان و گفتار عادی به سادگی شدن را به نحو مطلق بکار می‌بریم، البته نه لزوماً برای مواردی که مورد نظر ارسطوست. مثلاً در زبان فارسی آنجا که از فعل «رخ دادن» یا «اتفاق افتادن» استفاده می‌کنیم، به لحاظ مفهوم و نه لزوماً از جهت تطبیق مصادیق، منطبق بر آنچه ارسطو شدن مطلق می‌نامد، است. مثلاً می‌گوییم «جنگ اتفاق افتاد» و نمی‌گوییم «چیزی جنگ شد». گویی جنگ ناگهان و مطلقاً به وقوع پیوسته است.

البته همانطور که ارسطو نشان می‌دهد در اینجا نیز به یک معنی چیزی شدن است، زیرا هر حادثه‌ای از یک مقدماتی برمی‌آید. در زبان انگلیسی نیز فعل happen وضعیتی مشابه فعل اتفاق افتادن در فارسی دارد. نکته جالب آن است که در یونانی γίνεσθαι هم به معنی شدن، به معنی که ما شدن را بکار می‌بریم که معادل become انگلیسی است، می‌باشد و هم به معنی اتفاق افتادن، معادل happen. بنابراین برای این دو معنی یک لفظ بکار می‌رفته است و شاید بعداً این دو معنا واژه‌های مستقل یافته‌اند.

فساد حفظ می‌شود و به گونه ای از حرکت عرضی بازگشت ندارد، زیرا آنچه موضوع حرکت بوده است تعینی ندارد و بنابراین صورتی که حاصل شده است وصف موضوع نیست، بلکه موضوع متقوم به آن است.

ممکن است گمان شود در اینجا نیازی به فرض ماده اولی نیست، بلکه ماده ثانیه می‌تواند مسئله کون و فساد را حل کند چرا که هر جوهری در مرتبه پایین تر، می‌تواند موضوع قرار گیرد برای جوهر در مرتبه بالاتر. مثلاً وقتی یک تنه درخت تبدیل به میز و تخت و غیره می‌شود، آنچه می‌تواند به عنوان ماده عمل کند، چوب است که ابتداءً به صورت تنه درخت بوده و سپس به صورت وسایل چوبین درآمده است. اما اولاً در مواردی مانند تبدیل نطفه و بذر به حیوان و گیاه معلوم نیست ماده مشترک چیست؛ ثانیاً حتی مثال فوق نیز کاملاً گویا نیست. زیرا چوب به نحو مطلق، ماده مشترک نیست، بلکه یک قطعه از چوب بود که تبدیل به وسایل چوبی شد و روشن است که آن قطعه از چوب دیگر باقی نیست. اما مسئله مهمتر آن است که حتی اگر به نحوی بپذیریم که یک شیء مشخص باقی مانده است در این صورت با این اشکال روبرو می‌شویم که تفاوتی بین کون و فساد و حرکت عرضی وجود ندارد؛ همچنین حتی با فرض قبول این مطلب اشکال دوباره پیش می‌آید، زیرا در مرحله قبلتر چوب نیز از چیزی شده است و اگر همین‌طور پیش برویم به چیزهایی می‌رسیم که ارسطو آنها را عناصر اولیه می‌داند که خود از چیزی نشده‌اند، یعنی از چیز دیگری که مقدم بر آن عنصر باشد، و این عناصر به یک معنی بسیطند. اما ارسطو معتقد است عناصر به یکدیگر تبدیل می‌شوند:

«بنابراین عناصر نه از چیزی غیر مادی و نه از جسمی غیر از عنصر پدید می‌آیند و

تنها ممکن است که از همدیگر پدید آیند»^۱

در این صورت در تبدل عناصر نیز نیازمند ماده‌ایم و چون جسمی مقدم بر عناصر وجود ندارد نمی‌توان گفت جسمی ماده آنها است. بنابراین در این مورد به وضوح نیازمند فرض ماده اولی هستیم.

به نظر می‌رسد فهم تصور ارسطویی از ماده با توجه به مفهوم دیگری که ارسطو طرح می‌کند ممکن باشد یعنی «قوه». ارسطو در کنار تمایز ماده-صورت از تمایز قوه-فعل سخن گفته است. در پایان فصل هشتم کتاب اول طبیعیات می‌گوید: «این یک راه است، راه دیگر آن است که می‌توان آنها را بر حسب قوه و فعل بیان کرد»^۲

1. Aristotle 1984. 305a31-33 درباره آسمان؛

2. 191b27-29

درست است که ارسطو در اینجا حل مسئله حرکت را بر اساس قوه و فعل به عنوان راه حل دوم نام برده است، اما واقعیت آن است که در راه حل اول، یعنی تبیین حرکت بر اساس ماده و صورت، نیز تنها وقتی موضوع به عنوان قوه فهمیده شود، پاسخ ارسطو پذیرفتنی است. ارسطو خود در ۸۲ بهمین صورت عمل کرده است، یعنی تغییر را ابتداء بر پایه ماده و صورت توضیح می‌دهد و سپس ماده را بر اساس قوه تحلیل می‌کند. البته این مسئله در کون و فساد ظاهر می‌شود، نه در حرکت‌های عرضی. در حرکت‌های عرضی چون موضوع ثابت وجود دارد چندان با مشکل مواجه نیستیم، مثلاً موضوع انسان است که در آغاز حرکت یکی از دو ضد یعنی بی‌هنری در آن متحقق است و در پایان حرکت ضد دیگر یعنی هنرمندی. اما در کون و فساد از یک طرف باید حرکت موضوعی داشته باشد و از طرف دیگر صورت جدید وصف موضوع نیست، بلکه خود هویتی جدید است و هویت جدید یعنی انتفاء هویت سابق. به نظر می‌رسد به میان آوردن مفهوم ماده بدون آنکه ماده را به عنوان قوه بفهمیم، نمی‌تواند مسئله را حل کند. زمانی که ماده به صورت قوه تصویر شود می‌توان کون و فساد را به معنی دقیق کلمه پذیرفت، بدون آنکه به این نتیجه غیر قابل قبول برسیم که کون و فساد صرف بوجود آمدن و از بین رفتن است، بلکه می‌توان همچنان مفهوم تکون یافتن از چیزی را حفظ کرد.

توضیح مسئله به این نحو است که ماده چیزی است که از آن به حسب ذات، چیز دیگری «می‌تواند» بوجود آید، پس ماده بودن یعنی توان و قوه چیزی شدن. وقتی ارسطو می‌گوید یک ماده خاص بالقوه یک شیء خاص است، مثلاً هسته خرما بالقوه درخت خرماست، نباید اینگونه تلقی کرد که این ماده صرفاً دارای توان و قوه پدید آمدن درخت است، بطوری که بتوان بین شیء و آنچه وصف آن شیء است تمایز قائل شد، همانطور که مثلاً می‌توان بین هسته خرما و بسیاری از اوصافی که دارد تمایز قائل شد. این تصویر درست نیست، بلکه تعبیر درست از سخن ارسطو آن است که: این ماده خاص بودن دقیقاً یعنی توان و قوه پدید آمدن آن درخت. اگر ماده ارسطویی را به این نحوی در نظر بگیریم، یعنی به عنوان نقطه آغاز یک فرایند و جریان و به عبارتی به صورت قوه و توان پدید آمدن چیزی، این نتیجه حاصل می‌شود که ماده یک شیء خاص که آن شیء از آن ماده می‌شود، در جریان تکون باقی نمی‌ماند. مثلاً هسته خرما زمانی که نخل باسق بوجود آید، دیگر باقی نیست و نطفه در جریان پیدایش فرزند انسان باقی نمی‌ماند. اما این عجیب به نظر می‌رسد، زیرا ماده، موضوع حرکت است و در واقع این (ماده) است که آن (شیء جدید) شده است و این

متفاوت است از جایی که ابتدا چیزی است و متعاقب آن چیز دیگری. پس چگونه این مسئله را باید تعبیر کرد یعنی تبدیل شدن ماده به صورت را، به نحوی که از یک طرف معنای کون و فساد حفظ شود و از طرف دیگر صرف تعاقب نباشد؟

تعبیر درست این مسئله بر اساس رابطه قوه و فعل است. قوه فعلیت می‌یابد و وقتی فعلیت یافت دیگر قوه ای باقی نیست. درست است که این فعلیت آن قوه است و از آن شده است، اما پدید آمدن فعلیت یعنی اتمام و فنای قوه، نه به معنی نابودی و هیچ شدن، بلکه به معنی فعلیت یافتن. ماده نیز صورت شده است و وقتی صورت کامل شد، یعنی وقتی غایت، که تعبیر دیگری از صورت کامل است، حاصل آمد، دیگر ماده ای وجود ندارد. اشیاء مکنون مرکبند به این معنی که این اشیاء از یک طرف دارای فعلیت و صورت خاصی هستند که این چیز خاص بودن آنها، یعنی هویت و ماهیت آنها، به واسطه آن است. از طرف دیگر دارای ماده هستند یعنی از یک موضوع و زمینهای شده‌اند که امکان پیدایش آنها را فراهم کرده و توضیح می‌دهد که چگونه شیء می‌تواند بشود. به عبارتی تکون این شیء بر مبنای ماده و مقدمه ای است و بطور ناگهانی و بدون ربط با یک مبدئی پدید نیامده است. این شیء خاص را که اکنون داریم، بر اساس زمینه و مقدمه خاص آن است.

به همین نحو در مرتبه دیگر همین شیء می‌تواند مبناء و زمینه پیدایش جوهری دیگر باشد، به نحوی که پیدایش آن جوهر بعدی را بر مبنای این شیء خاص که در نسبت با جوهر بعدی ماده است، بتوان توضیح داد. معنای مادی بودن اشیاء محسوس همین است. بنابراین تعبیر دیگر اینکه می‌گوییم فلان شیء مرکب از ماده و صورت است، آن است آن شیء مادی است، یعنی از یک ماده ای شده است، یعنی چیزی است که تکون یافته و فساد می‌پذیرد. اما چون همانطور که گفتیم قوه به فعلیت رسیده و ماده تبدیل به صورت شده است، دیگر ماده باقی نیست، باقی به این معنی که جزئی محسوس از شیء را تشکیل دهد و بتوان گفت این شیء از دو مؤلفه شکل گرفته است. به این معنی، شیء مکنون مرکب نیست، اما اگر می‌گوییم مرکب است و از دو جزء تشکیل شده و تقسیم به ماده و صورت می‌شود در همه اینها معنایی که بیان شد را باید بجوییم.^۱

همین سخن را در مورد «بقاء» می‌توان گفت. تأکید ارسطو بر اینکه در این نوع تغییر چیزی باقی نمی‌ماند از آنجا ناشی می‌شود که او قائل به دو نوع تغییر است: تغییر عرضی

۱. در این رابطه رجوع شود به: Politis 2005, 55-61 پلیتیس ترکیب جوهر از ماده و صورت را اینگونه تعبیر می‌کند: «بطور کل وقتی می‌گوییم یک شیء خاص مادی که دارای صورت است مشتمل بر ماده است منظور فقط این است که این شیء یک شیء مادی است، یعنی چیزی است که تکون یافته و فساد خواهد یافت» (p.60)

و کون و فساد و اگر در کون و فساد نیز چیزی باقی بماند این تمایز از میان برداشته می‌شود. اما اگر توجه کنیم که آن ماده بود که اکنون این صورت شده است و این صورت فعلیت آن ماده است نه چیز دیگری، می‌توان گفت به یک معنی ماده باقی است، به این معنی که در اینجا انقطاع و انفصالی نیست. اما بین این ماده و چیزهای دیگر و یا این صورت و موضوعات دیگر ربطی نیست و انفصال وجود دارد. پس حضور و وجود ماده متوقف نشده است، و به یک معنی ماده حاضر و باقی است. ارسطو این مسئله را اینگونه تعبیر می‌کند که در کون و فساد چیز «محسوسی» باقی نیست.^۱ این گفته ارسطو تصریح دارد که او بقاء را به نحو مطلق نفی نمی‌کند، بلکه بقاء به معنی محسوس را منکر است و در مقابل می‌خواهد بگوید بقاء در اینجا امری معقول است.

بنابراین وقتی ارسطو می‌گوید که اشیاء مادی از ماده و صورت بوجود می‌آیند منظورش این نیست که این شیء مادی حاصل ترکیب دو چیز است که با هم آمیخته شده اند، این فرض اساساً ابطال کون است و هویت هر شیء همان موادی خواهد بود که از آن ترکیب شده است. همچنین این تصور را نیز در نظر ندارد که ماده به صورت جوهری است باقی و صورت مانند عرض برای آن حاصل می‌شود، این فرض نیز ابطال کون است چون آن را تبدیل به تغییر عرضی می‌کند. آنچه منظور ارسطو است آن است که اشیاء متغیر خاصی وجود دارند که تکون می‌یابند و فاسد می‌شوند. تکون و هویت این اشیاء دو علت دارد: ماده و صورت به توضیحی که بیان شد. ماده علت «پیدایش» یک شیء خاص است و بر اساس آن می‌توان توضیح داد که «چگونه» یک شیء خاص، پس از آنکه نبوده است، پدید آمده و صورت، علت «این چیز خاص بودن» هر چیزی است و بر اساس آن می‌توان توضیح داد چرا این ماده این چیز خاص شده است.

اگر ماده را به نحوی که تحلیل شد در نظر بگیریم در تبیین کون و فساد جایی برای ماده اولی باقی نیست. موضوع کون و فساد جوهری است که حرکت از آن آغاز می‌شود و چیزی است که به حسب ذات قابلیت چیز خاصی شدن را دارد. زمانی که این قابلیت فعلیت یابد دیگر قوه و ماده ای باقی نیست اگر چه این جوهر از آن ماده است و این فعلیت، فعلیت آن قوه است.

ماده و صورت در فلسفه اولی

آنچه تا اینجا بررسی شد، تحلیل جواهر مادی بر اساس ماده و صورت بود. ماده و صورت علل و مبادی‌ای هستند که ارسطو بر اساس آنها حرکت و تغیر را در جواهر مادی توضیح می‌دهد. در طبیعیات ارسطو تلاش دارد علل و مبادی موجودات را از آن جهت که متحرکند جستجو کند. اما به عقیده ارسطو به موجودات از جهت دیگری نیز می‌توان نظر کرد و آن موجودیت موجودات است. بر این اساس ارسطو در کنار طبیعیات علم دیگری را طرح می‌کند و آن را «فلسفه اولی» می‌نامد. در فلسفه اولی علل و مبادی موجودات از آن جهت که موجودند بررسی می‌شود. در اینجا ارسطو بدنبال این است که تحلیل کند چرا هر موجودی موجود است، یعنی چرا هر چیزی آنچه هست است. از منظر فلسفه طبیعی ماده و صورت به این نحو علل و مبادی جواهر مادی هستند که ماده موضوع تغیر و حرکت است و چیزی است که «از آن» جواهر مادی حاصل می‌شود و صورت فعلیت و غایت تغیر و حرکت است و چیزی است که ماده تبدیل به آن می‌شود. ماده مثلاً چوب است که میز از آن ساخته شده است و صورت میز آن است که چوب به آن تبدیل شده است. اما ماده و صورت را از منظر فلسفه اولی نیز می‌توان نگریست و از این منظر آن دو به نحو دیگری علل و مبادی موجودات هستند. ماده آنی است که تعین و وجودی دارد و صورت آنی است که ماده بواسطه آن وجود دارد یعنی چیز خاصی که هست هست. رابطه ماده و صورت از این جهت رابطه بین شیء و آنچه شیء به واسطه اش آن شیء است است.^۱

همان‌طور که در بحث حرکت هویت ماده و رابطه آن با صورتی که ماده رو به سوی آن دارد محل بحث بود، در اینجا نیز هویت ماده و رابطه آن با صورتی که وجود این ماده را شکل می‌دهد محل بحث است.

اما چرا باید یک شیء یا یک جواهر مادی را مرکب فرض کنیم تا سپس بخواهیم ترکیب آن را بر اساس ماده و صورت توضیح دهیم؟ ارسطو در Z17 به این نحو این مسئله را طرح می‌کند:

۱. کسمن در این رابطه می‌گوید: «ماده و صورت اغلب در زمینه تغیر و شدن فهمیده می‌شوند: ماده یک شیء (entity) مثلاً جبه، چیزی است که جبه از آن ساخته شده است در حالی که صورت چیزی است که آنچه را جبه از آن ساخته می‌شود، به آن [جبه] تبدیل می‌کند، بطور مشخص یک جبه. اما تقریری کلی‌تر نیز از ماده و صورت وجود دارد که متناسب با زمینه بزرگتر و مقدم در رابطه با وجود است: ماده جبه آن است که جبه است و صورت آن است که بواسطه آن، آنچه جبه است، یک جبه است» (Kosman 1994, 197)

«بر این اساس واضح است که درباره بسائط^۱ نه تحقیق آوجود دارد و نه تعلیم^۲، بلکه تحقیق درباره آنها به طریقی دیگر است.»^۳

منظور ارسطو از تحقیق، جستجوی علت است و جستجوی از علت در پی سؤال از "چرا" است. اما ارسطو می‌گوید در مورد بسائط تحقیق ناممکن است، بنابراین در مورد آنها چرا بی‌معنی است و لذا علتی را نمی‌توان جست. از اینجا نتیجه می‌شود که سؤال از علت درباره امور مرکب امکان‌پذیر است و همواره جایی که چرا مطرح می‌شود فرض بر این است که یک نوع دوگانگی وجود دارد. «چرا» همواره به این نحو پرسیده می‌شود^۴ که چرا چیزی به چیز دیگری تعلق می‌گیرد.»^۵

بنابراین، اینکه چرا چیزی خودش است، اساساً سؤال^۶ نیست^۷، مثل این است که کسی بپرسد چرا انسان انسان است.^۸ سؤال آنجا معنی دارد که چیزی بر چیز دیگری حمل شود و از علت آن جو یا شویم. مثلاً چرا انسان حیوان است و یا چرا این سنگها و آجرها خانه هستند. در جایی هم که از چیستی می‌پرسیم در واقع همین است. مثلاً می‌پرسیم «انسان چیست؟» در اینجا فقط شکل سؤال به نحو ساده‌ای بیان شده است و صورت واقعی سؤال این است که چرا فلان چیز انسان است. و آنچه در اینجا مورد سؤال است در واقع علتی است که موجب شده است ماده یک چیزی باشد، یعنی صورت^۹ و همین جوهر^{۱۰} است.^{۱۱} به این ترتیب جوهر خصوصاً جوهر مادی که حاصل کون است، مرکب است. زیرا همان‌طور که ارسطو در تحلیل کون بیان کرد، اگر چه کون به یک معنی شدن مطلق است، اما به معنی دیگر همواره چیزی است که چیز دیگری می‌شود و این ترکیب است.

اکنون می‌گوییم اگر جوهر مرکب است، پس چگونه «یک چیز» است و چرا آن را اولی و مقدم می‌دانیم؟ در اینجا ارسطو باید از وحدت جوهر دفاع کند، اما نکته بسیار مهمی که

1. τῶν ἀπλῶν

2. ζήτησις

3. διδάξις

4. 1041b9-11

5. τὸ διὰ τί

6. ζητεῖται

7. 1041a10-11

8. ζητεῖν

9. 1041a14-15

۱۰. به گفته ارسطو تنها پاسخی که به این سؤال می‌توان داد این است که "چون هر چیزی از خود جدایی ناپذیر است" (ἀδιάσπαστον) و واحد بودن همین است. اما این پاسخی عمومی (κοινόν) برای همه چیز است و بسیار ساده است. (1041a17-20)

11. τὸ εἶδος

12. οὐσία

13 1041a20-b9 12

در قسمت اول Z17 آمده است، تأکید بر مرکب بودن جوهر است. هر تحلیلی که از وحدت جوهر ارائه شود، نباید به نحوی باشد که ترکیب و دوگانگی آن را بطور کلی منتفی کند، زیرا در آن صورت اساساً کل بحث بی‌معنی خواهد بود.

کار دشوار ارسطو در همین جاست، از یک طرف کثرت باید به نحوی توضیح داده شود که با وحدت منافاتی نداشته باشد و از طرفی وحدت باید به نحوی تبیین شود که کثرت به طور کلی از بین نبرد. البته این سؤال جدیدی نیست، در واقع این صورت دیگری از همان مسئله کون و فساد است که در طبیعیات مطرح شد. در آنجا گفتیم که ارسطو با یک مشکل مهم مواجه است. از یک طرف تحلیل کلی حرکت نشان می‌داد که همواره باید از «چیزی شدن» سخن بگوییم، اما از طرف دیگر کون، به یک معنی، «شدن مطلق» بود، نه چیزی شدن و ارسطو باید بین این دو جمع کند. البته در آنجا این مسئله از منظر فلسفه طبیعی طرح شد و در اینجا از منظر فلسفه اولی. از همینجا می‌توان حدس زد همانطور که تحلیل کون و فساد نهایتاً بر اساس قوه و فعل ممکن شد، در اینجا نیز تحلیل مسئله نهایتاً به قوه و فعل باز می‌گردد.

تلاش ارسطو در Z6 این است که ثابت کند هر چیزی با ماهیتش یکی است و بین شیء و آنچه شیء بواسطه آن وجود دارد، یعنی بواسطه آن این شیء خاص است، یکی هستند. اما مشکل اینجاست که ماهیت هر چیز بر آن حمل می‌شود و در نتیجه به نظر می‌رسد ماهیت و موضوع نهایی حمل دو چیزند، مثلاً می‌گوییم «سقراط انسان است» یا «این درخت است»؛ در این مثال‌ها انسان و درخت ذات و ماهیت موضوع خود هستند و در عین حال بر موضوع خود حمل شده‌اند. به بیان دیگر در جوهر به یک معنی دو چیز را می‌توان از هم متمایز کرد: آنچه جوهر است و آنچه جوهر بواسطه آن، جوهر است. در اینجاست که در تحلیل جوهر، به ماده و صورت می‌رسیم، ماده آنی است که جوهر است و وجود دارد و صورت آنی است که جوهر بواسطه آن جوهر است و وجود دارد و اگر چنین است، جوهر خود در ارتباط با دو امر مقدم قرار می‌گیرد. ماده و صورت هر کدام به یک معنی مستحق جوهر بودن هستند، ماده چون موضوع نهایی حمل است و هر چیز دیگری به آن متعلق است اما خودش به چیز دیگری تعلق ندارد و صورت چون این چیز خاص بودن شیء بواسطه آن است. بر این اساس مشکلی که با آن مواجه می‌شویم «وحدت جوهر» است. مسئله در اینجا این است که چگونه ممکن است جوهر، جوهر باشد، یعنی موجود مقدم و اولی، اما مرکب باشد؟ چگونه ممکن است قائل به ترکیبی باشیم که وحدت را از بین نبرد؟

نه می‌توانیم از وحدت جوهر صرف نظر کنیم زیرا در این صورت معنای جوهر از میان برمی‌خیزد و نه می‌توانیم از ترکیب آن صرف نظر کنیم زیرا در این صورت سخن از علت و چیستی قابل طرح نیست.

در اینجاست که پای قوه به میان می‌آید و بر اساس آن می‌توان از وحدت جوهر در عین حضور اجزاء دفاع کرد. کل یک امر واحد است، یعنی از چیزهای متعدد بالفعل تشکیل نشده است. اما در عین حال دارای اجزاء است به معنی اجزاء بالقوه. تحلیلی که از نسبت ماده و صورت بر اساس قوه و فعل در قسمت قبل صورت گرفت، چگونگی این مسئله را نشان می‌دهد. ماده و صورت دو جزء ترکیب یافته، به این معنی که شیء دو جزء دارد، نیستند، بلکه ترکیب بدین معناست که این شیء از ماده‌ای شده است. ماده آغاز کار و صورت پایان کار است. در پایان چیزی محسوس و بالفعلی از آغاز نمانده است، اما آنچه در پایان است به یک معنی همان است که در آغاز بود، اما نه دقیقاً همان، بلکه فعلیت آن. مرکب بودن جوهر بدین معنی است. صورت که ذات و ماهیت جوهر است جزء مستقلی نیست که به ماده که موضوع همه تعینات و نیز موضوع نهایی حمل است منضم شده باشد، بلکه صورت فعلیت ماده است:

«ماده نهایی و صورت یک چیز هستند، یکی بالقوه و دیگری بالفعل»^۱

«[سؤال از وحدت جواهر مادی] مانند آن است که کسی از علت واحد و واحد بودنش

بپرسد، [این سؤال نابجایی است] زیرا هر چیزی واحد است و شیء بالقوه و شیء

بالفعل به نحوی یکی هستند. بنابراین علت دیگری وجود ندارد، اگر چیزی هست،

چیزی است که موجب حرکت از قوه به فعل می‌شود»^۲

همانطور که بیان شد، حل مسئله در گرو توجه به واقعیت بالقوه است، یعنی آنکه وجود می‌تواند بالقوه نیز باشد. ارسطو از تقسیم موجود به قوه و فعل بهره می‌گیرد و مشکل وحدت جوهر را حل می‌کند. ماده و صورت به یک معنی دو چیزند و به معنی دیگر یک چیز بیشتر نیستند. آنها دو نحوه وجود یک شیءند: نحوه وجود بالقوه شیء و نحوه وجود بالفعل شیء.

بنابراین باید گفت مطابق نظر ارسطو مشکل کسانی که قادر به توضیح وحدت دو چیز نیستند، این است که امر بالقوه را نمی‌شناسند و همه چیز را بالفعل تلقی می‌کنند. وقتی دو چیز بالفعل باشند، آنگاه غیر از یکدیگرند. اگر تنها با تصور فعلیت پیش برویم، یک چیز

نمی‌تواند دو چیز باشد، یعنی مرکب باشد، زیرا این هویت در مقابل هویت دیگر است. اما اگر مفهوم قوه را بمیان بیاوریم، آنگاه چیزی می‌تواند بالقوه چیز دیگری باشد. افلاطون با این مشکل مواجه است و نمی‌تواند آن را حل کند چون تمایز قوه و فعل را ندارد، بنابراین «قابل» همواره غیر از صوری است که از آنها بهره‌مند است، زیرا قابل باید چیزی خنثی باشد تا بتواند هویت‌های مختلف را بخود بگیرد. اگر هویت خاصی داشته باشد، سایر هویت‌ها را طرد می‌کند.

«ماده‌ای که شکل در آن ایجاد می‌شود، واقعاً مناسب نخواهد بود، مگر آنکه بی‌صورت و جدا از تأثرات هر یک از اشکال باشد که از بیرون باید دریافت کند. زیرا اگر ماده شبیه یکی از صورت‌ها باشد، سپس هنگامی که طبیعتی متضاد یا کاملاً متفاوت بروی آن حک شود، آن تأثر را خوب دریافت نمی‌کند، زیرا آن تأثر برای شکل خودش مزاحمت ایجاد می‌کند. بنابراین آنچه که باید همه صور را دریافت کند، باید هیچ صورتی نداشته باشد.»^۱

قابل چون صورتی ندارد، یعنی وجودی ندارد، می‌تواند از وجودات، یعنی صور، بهره‌مند شود. بنابراین قابل یا آنچه می‌شود، لاوجود است، زیرا وجود بسته و متعین است و امکان شدن برای آن نیست. بهره‌مندی از هیچ صورتی هویت و ذات قابل را تغییر نمی‌دهد و همچنان دوگانگی بین قابل و آن صورت وجود دارد. بنا بر همان دلیل بین صور مختلف که شیء از آنها بهره‌مند است نیز دوگانگی هست. زیرا هر هویتی غیر از هویت دیگر است و هر وجودی متغایر و نافی وجود دیگر است. اما با پذیرش قوه می‌توان توضیح داد که اگر چه هر وجودی متعین و واحد است، اما نسبت به تعین و وجود دیگر بسته نیست. بنابراین برای ارسطو، برخلاف افلاطون که قابل وجود لاوجود بود، این وجود است که وجود دیگری را می‌پذیرد و یک تعین می‌تواند تعین دیگری بیابد. چگونگی این مطلب را ارسطو در 303 بیان کرده است که توانستن غیر از بودن است.^۲ بنابراین اگر چه یک موجود، خاص و متعین است، اما می‌تواند آنچه نیست بشود. افلاطون این شدن را تنها برای قابلی بی‌صورت ممکن می‌دانست، چرا که اگر وجودی بخواهد آنچه هست نباشد،

1. Plato 1963.

تیمائوس 50d-e

۲. ارسطو در 303 بر وجود قوه استدلال می‌کند. قائل شدن به وجود بالقوه مبتنی بر این بینش است که توانستن غیر از بودن است. در خصوص این مسئله رجوع شود به: (عسگری ۱۳۹۰)

ضرورتاً هیچ چیز نخواهد بود و به معنی نابودی آن است. اما ارسطو شدن را برای همین صورت و وجود ممکن می‌داند، چرا که همین فعلیت، قوه چیزی دیگر است و می‌تواند چیزی دیگر بشود.

نتیجه گیری

ماده اولی بنا بر تصویری که از آن ارائه می‌شود، صرف قابلیت است و هیچ تعیین و فعلیتی ندارد، از این رو به عقیده برخی، تبیین کون و فساد، که به یک معنی شدن مطلق است، بر اساس ماده اولی امکان‌پذیر است. اما همان‌طور که گفته شد، اگر ماده بعنوان قوه فهمیده شود، نیازی به فرض ماده اولی در تبیین کون و فساد نیست. با بررسی ماده و صورت از منظر فلسفه اولی تلاش شد نشان داده شود که نه تنها در فلسفه ارسطو نیازی به ماده اولی وجود ندارد، بلکه فرض ماده اولی با نظام فلسفی او در تعارض است. در نظر ارسطو وجود مساوق صورت و تعیین است. چیزی که تعیینی ندارد، اساساً وجود ندارد، از طرف دیگر اگرچه هر صورت و فعلیتی واحد است و در مقابل صورت و فعلیتی دیگر است، اما یک صورت و فعلیت خاص می‌تواند صورت و فعلیتی دیگر بشود و این مطلب بر اساس این استوار است که ارسطو قوه را از فعل و توانستن را از بودن متمایز می‌کند. بر اساس این تفکیک است که او می‌تواند از وحدت جوهر دفاع کند و بگوید چگونه جوهر به عنوان موضوع و جوهر بعنوان ذات و ماهیت یک چیز هستند. چنانچه قابل یا موضوع که ذات و ماهیت به آن تعلق می‌گیرد بخواهد امری نامتعیین و بی صورت باشد، علاوه بر آنکه توضیح تحقق چنین چیزی بر اساس فلسفه ارسطو ناممکن است، با مشکل جدایی و دوگانگی بین موضوع و ماهیت یا عبارتی بین شیء و وجود آن شیء مواجه می‌شویم که دقیقاً خلاف مقصود ارسطوست.^۱

نکته اساسی در فهم تحلیل ارسطو از واقعیت توجه به بالقوه بودن است. بدون به میان آوردن مفهوم قوه این مسئله قابل توضیح نیست، همان‌طور که افلاطون به

۱. افلاطون در تیمائوس تصریح می‌کند که تنها موضوع یا قابل را می‌توان "این" نامید و صورتهایی را که بر قابل وارد می‌شوند تنها باید "چنین" نامید (تیمائوس، 49-50b). در مقابل ارسطو آنچه را حاصل تکون است "چنین" نمی‌داند، بلکه "این" می‌داند که در قیاس با ماده شیء "از آن" است نه "آن". «به نظر می‌رسد آنچه را که می‌خوانیم (ἀέγόμεν)، آن (τὸδε) نیست، بلکه از آن (ἐκείνιν) است... همواره آن بدون قید (ἀπλῶς) بالقوه شیء بعدی است» (1049a18-22)

عقیده ارسطو در این رابطه با مشکل اساسی مواجه بود، زیرا تحلیل او لازم می‌آورد که بین هر چیز و ذاتش جدایی وجود داشته باشد. هر وجودی یک امر متعین و مشخص است و در مقابل وجودی دیگر قرار دارد. از همین رو به نظر افلاطون قابل، لاوجود است، یعنی صورتی ندارد، چرا که اگر صورت داشته باشد، هر صورت و وجود دیگری را طرد می‌کند. الف الف است و ب غیر از الف، بنابراین هرگز الف ب نمی‌شود، اگر چیزی بخواهد ب بشود، باید نه الف و نه هیچ چیز دیگر باشد بلکه باید قابلی بی صورت باشد.^۱ در مقابل ارسطو زمانی که به مفهوم امر بالقوه یا وجود بالقوه می‌رسد، می‌تواند توضیح دهد که چگونه علی رغم آنکه هر وجودی متعین و مشخص است، می‌تواند وجود دیگری را بپذیرد و بنابراین قابل وجود، وجود است، بلکه اساساً چون الف الف است می‌تواند ب بشود، و اگر الف نبود و چیز دیگری بود، نمی‌توانست ب بشود. آنچه بالفعل الف است، بالقوه ب است و زمانی که بالفعل شد، چیزی متمایز در آن حضور نیافته، بلکه تنها اتفاقی که افتاده است، آن است که آنچه بالقوه بود فعلیت یافت و بر این اساس ارسطو می‌تواند پیوستگی و اتصال بین دو وجود را بپذیرد. به این ترتیب همانطور که در فلسفه طبیعی جریان کون بر اساس قوه قابل تبیین بود، در فلسفه اولی نیز وجود شیء بر اساس قوه قابل تبیین است.

طرح امر نامتعین و بیصورت توسط افلاطون فلسفه او را با نتایج غیر قابل قبولی مواجه می‌کند؛ از طرفی منتفی شدن کون و فساد و از طرف دیگر جدایی بین شیء و وجودش. ارسطو با مطرح کردن قوه این مسائل را پاسخ می‌دهد و امر نامتعین یا ماده اولی را کنار می‌زند. ■

۱. این همان ماده اولی است. البته افلاطون این اصطلاح را بکار نبرده است، اما قابل رساله تیمائوس که قبول صورت و وجود می‌کند با تصویر ماده اولی کاملاً منطبق است. در مقابل ارسطو چند بار لفظ ماده اولی را بکار برده، اما نه به معنی که در سنت فلسفی فهمیده شده است. ارسطو این اصطلاح را گاهی به معنی ماده قریب بکار می‌برد (مثلاً در طبیعیات 193a29) و گاهی به معنی ماده نهایی که چند مرحله قبل از شیء قرار دارد (مثلاً در مابعدالطبیعه 1044a23)، مثلاً آب در نسبت با همه چیزهای ذوب شدنی (مثال ارسطو در 1015a7-11). ماده اولی آنچنانکه در سنت فلسفی حضور پیدا کرده است ظاهراً به نحوی جمع بین ارسطو و افلاطون بوده است، به این نحو که اصطلاح از ارسطو اخذ شده و محتوا و معنا از افلاطون.

در خصوص موارد کاربرد اصطلاح ماده اولی و اصطلاحات نزدیک به آن در ارسطو و نیز متونی که گمان می‌شود دلالت بر ماده اولی دارند رجوع شود به: (Charlton 1970, 129 ff).

فهرست منابع

- عسگری، احمد، «رابطه قوه و امکان در 3» **شناخت** (دو فصلنامه علمی-پژوهشی)، شماره ۶۵/۱، پاییز و زمستان ۱۳۹۰.
- مسگری، احمد و احمد عسگری، «ماده اولی و تبیین کون و فساد در فلسفه ارسطو» **فلسفه** (دو فصلنامه علمی-پژوهشی)، سال ۴۰، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۱.
- Aristotle, *Metaphysics: a revised text with introduction and commentary*, by Ross (first published 1924), Oxford: Clarendon Press, 1981.
- Aristotle, *Physics: a revised text with introduction and commentary*, by Ross (first published 1936), Oxford University Press, 1998.
- Aristotle, *Complete works of Aristotle: a revised oxford translation*, Edited by Jonathan Barnes (first published 1984), Princeton University Press, 1995.
- Charlton, William (first published 1970), *Aristotle's Physics: Book I and II*, Oxford University Press, 2006.
- Charlton, William, "Prime Matter: A Rejoinder", *Phronesis*, Vol. 28, No. 2, pp. 197-211, 1983.
- Kosman, L. A. "The Activity of Being in Aristotle's Metaphysics" In *Unity, identity, and explanation in Aristotle's metaphysics*, Edited by: Scaltsas et al, Oxford University Press, 1994.
- Plato, *The Collected Dialogues of Plato* Including The Letters, edited by edith Hamilton and Huntington Cairns, Princeton University Press, 1963.
- Politis, Vassilis, *Aristotle and the Metaphysics*, Routledge, 2005.
- Robinson, H. M. "Prime Matter in Aristotle", *Phronesis*, Vol. 19, No. 2, pp. 168-188, 1974.
- Solmsen, Friedrich, "Aristotle and Prime Matter: A Reply to Hugh R. King", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 19, No. 2, pp. 243-252, 1958.
- Williams, C.J.F. *Aristotle's De Generatione et Corruptione*, Oxford University Press, 1982.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی