



موسسه مطالعات و تحقیقات
(۲)

اصول

منافیک

(ما بعد الطبیعی)

ترجمه

بر پایه متن یونانی

از دکتر شرف الدین خراسانی

انتشارات

فهرست

۱۳ □ یادداشت مترجم

کتاب اول (آلفای بزرگ)

- ۱۹ ۱. ادراک حسی، تجربه، صنعت، علم، حکمت (= فلسفه)
- ۲۴ ۲. ماهیت فلسفه
- ۲۹ ۳. پژوهشهای نخستین فیلسوفان یونانی درباره علت
- ۳۴ ۴. تحقیق در نظامهای فلسفی پیش از افلاطون
- ۳۸ ۵. دنباله همان تحقیق: فیثاغوریان و فیلسوفان النایی
- ۴۳ ۶. نظریه افلاطون درباره ایده‌ها [مثل]
- ۴۷ ۷. ارتباط نظامهای فلسفی پیشین با چهار علت ارسطویی
- ۴۹ ۸. نقد نظامهای فلسفی پیش از افلاطون
- ۵۵ ۹. نقد نظریه افلاطون درباره ایده‌ها
- ۶۸ ۱۰. نتیجه‌گیری از بحثهای کتاب اول: تنها چهار علت وجود دارد

کتاب دوم (آلفای کوچک)

- ۷۳ ۱. درباره فلسفه
- ۷۵ ۲. سلسله علتها ممکن نیست نامتناهی باشد بلکه مبدایی نخستین وجود دارد
- ۸۰ ۳. درباره روش

کتاب سوم (بتا)

- ۸۵ ۱. درباره مسائل دشوار

۹۰	۲. مسائل اول و دوم و سوم و پنجم و چهارم
۹۹	۳. مسائل ششم و هفتم
۱۰۳	۴. مسائل هشتم و نهم و دهم و یازدهم
۱۱۳	۵. مسأله چهاردهم
۱۱۶	۶. مسائل سیزدهم و دوازدهم

کتاب چهارم (کاما)

۱۲۱	۱. فلسفه اولی شناخت موجود است از آن جهت که موجود است
	۲. فلسفه اولی شناخت جوهر و واحد و کثیر است و همچنین علم اضدادی است که به واحد و کثیر برمی گردند
۱۲۲	
۱۳۰	۳. اولیات واصل (امتناع) تناقض
۱۳۳	۴. دنباله بحث درباره اصل (امتناع) تناقض
۱۴۴	۵. نقد نظریه پروتاگوراس
۱۵۲	۶. دنباله نقد نظریه پروتاگوراس
۱۵۵	۷. دلایل اصل نفی واسطه (یا نفی شق ثالث)
۱۵۹	۸. نه همه احکام صادقند و نه همه احکام کاذب

کتاب پنجم (دلتا)

۱۶۵	۱. مبدأ
۱۶۷	۲. علت
۱۷۱	۳. عنصر
۱۷۳	۴. طبیعت
۱۷۶	۵. ضروری
۱۷۸	۶. واحد
۱۸۴	۷. موجود
۱۸۷	۸. جوهر
۱۸۹	۹. همان و غیر و مختلف و شبیه و ناشبیه
۱۹۱	۱۰. متقابل — متضاد — ناهمנוغ

۱۹۳	۱۱. مقدم و مؤخر
۱۹۶	۱۲. قوه و توانایی — عجز و فقدان توانایی
۲۰۱	۱۳. کمیت
۲۰۳	۱۴. کیفیت
۲۰۵	۱۵. مُضاف (اضافه یا نسبت)
۲۰۹	۱۶. کامل
۲۱۱	۱۷. نهایت
۲۱۲	۱۸. «آنچه به علت آن» — «بنفسه» — «علت» — «وضع»
۲۱۴	۱۹. وضع
۲۱۵	۲۰. ملکه
۲۱۶	۲۱. انفعال
۲۱۷	۲۲. عدم
۲۱۹	۲۳. ملک
۲۲۰	۲۴. از چیزی بودن
۲۲۲	۲۵. جزء
۲۲۳	۲۶. کل
۲۲۵	۲۷. ناقص
۲۲۷	۲۸. جنس
۲۲۹	۲۹. کاذب
۲۳۲	۳۰. عرض

کتاب ششم (اپیلون)

۲۳۷	۱. انواع علوم نظری و شرافت فلسفه اولی
۲۴۲	۲. معانی «موجود» — موجود بالعرض
۲۴۷	۳. علل عرض
۲۴۹	۴. موجود به معنی «صادق»

کتاب هفتم (ز تا)

۱. جوهر مقوله اول است؛ و تحقیق درباره موجود، به معنی مقدم و نخستین،
تحقیق درباره جوهر است ۲۵۳
۲. نظریات مختلف درباره جوهر ۲۵۶
۳. جوهر به عنوان موضوع ۲۵۸
۴. چگونه اشیا دارای ماهیت و تعریفند ۲۶۲
۵. تعریف مفهومیهای مرکب ۲۶۸
۶. هر موجود عین ماهیتش است ۲۷۱
۷. تحقیق درباره کون به سبب طبیعت و کون به سبب صنعت و کون به سبب
اتفاق ۲۷۵
۸. دنباله تحقیق درباره کون — ماده و صورت متکون نمی شوند و تنها اشیا
مرکب متکون می شوند ۲۸۰
۹. خاتمه تحقیق درباره کون ۲۸۳
۱۰. اجزاء صورت یگانه اجزاء تعریفند ۲۸۷
۱۱. اجزاء صورت و اجزاء شیء مرکب ۲۹۳
۱۲. وحدت موضوع معرف ۲۹۸
۱۳. چیزهای کلی جوهر نیستند ۳۰۱
۱۴. ایده ها جوهر نیستند ۳۰۵
۱۵. شیء مفرد و ایده قابل تعریف نیستند ۳۰۷
۱۶. اجزاء اشیا محسوس فقط قوه اند؛ و واحد و موجود جوهر اشیا نیستند ۳۱۰
۱۷. جوهر صورت است ۳۱۳

کتاب هشتم (ا تا)

۱. جواهر محسوس — ماده ۳۱۹
۲. ماده و صورت و شیء مرکب از آن دو ۳۲۲
۳. صورت و عناصر — نظریه انتیستنس درباره تعریف — عدد و تعریف ۳۲۶
۴. ماده بعید و ماده قریب — موضوع صفات، ماده نیست بلکه شیء مفرد
انضمامی است ۳۳۰

- ۳۳۳ ۵. ماده و اضداد
۳۳۵ ۶. وحدت تعریف

کتاب نهم (ننا)

- ۳۴۱ ۱. قوه به معنی حقیقی
۳۴۴ ۲. قوه توأم با عقل و قوه عاری از عقل
۳۴۶ ۳. دفاع از قوه در برابر فیلسوفان مگاریایی
۳۴۹ ۴. قوه به عنوان امکان
۳۵۱ ۵. فعلیت یافتن قوه
۳۵۳ ۶. قوه و فعلیت
۳۵۷ ۷. چه هنگام شیئی بالقوه شیء دیگر است
۳۶۰ ۸. فعلیت مقدم بر قوه است
۳۶۶ ۹. دنباله بحث درباره تقدم فعلیت بر قوه — خیر بالقوه و خیر بالفعل
۱۰. «موجود» به عنوان «صادق» چه در مورد اشیاء مرکب و چه در مورد
۳۶۹ اشیاء بسیط

کتاب دهم (یوتا)

- ۳۷۵ ۱. معانی مختلف «واحد». ماهیت واحد «مقیاس بودن» است
۳۸۱ ۲. واحد جوهر نیست بلکه محمول کلی است
۳۸۴ ۳. واحد و کثیر؛ همانی؛ شباهت؛ غیریت؛ فرق
۳۸۸ ۴. تضاد فرقی کامل است
۳۹۲ ۵. تقابلی «برابر» با بزرگ و کوچک
۳۹۵ ۶. تقابل واحد و کثیر
۳۹۹ ۷. واسطه‌ها
۴۰۲ ۸. مغایرت نوعی
۴۰۵ ۹. کدام تضادها مقوم غیریت از حیث نوعند؟
۴۰۸ ۱۰. فسادپذیر و فسادناپذیر از حیث جنس مغایرند

کتاب یازدهم (کاتّا)

- ۴۱۳ ۱. بازگشت به مسائل شماره ۲ و شماره ۳
- ۴۱۷ ۲. بازگشت به مسائل شماره ۴ و شماره ۶
- ۴۲۱ ۳. موضوع فلسفه اولی
- ۴۲۴ ۴. فرق میان فلسفه و علم ریاضی و علم طبیعی
- ۴۲۵ ۵. اصل (امتناع) تناقض
- ۴۲۸ ۶. دنباله بحث در اصل (امتناع) تناقض
- ۴۳۳ ۷. فلسفه اولی متمایز از علوم ریاضی و طبیعی است
- ۴۳۶ ۸. موجود بالعرض و موجود به معنی «صادق»
- ۴۴۰ ۹. حرکت
- ۴۴۴ ۱۰. نامتناهی
- ۴۵۰ ۱۱. تغییر و حرکت
- ۴۵۳ ۱۲. حرکت حرکت و تغییر تغییر ممکن نیست

کتاب دوازدهم (لامبدا)

- ۴۶۱ ۱. اقسام مختلف جوهر
- ۴۶۳ ۲. تغییر مستلزم وجود ماده است
- ۴۶۵ ۳. ماده و صورت متکون نمی شوند
- ۴۶۸ ۴. عناصر اشیاء مختلف از حیث عدد مختلفند ولی از حیث نوع یک و همانند.
در مورد همه اشیاء صورت و عدم و ماده وجود دارد. همه اشیاء دارای علت
محركة‌ای قریب و علت محركة‌ای بعیدند
- ۴۷۲ ۵. قوه و فعلیت مبادی هستند که برای همه اشیاء عاصند، ولی در موارد
مختلف به‌انحاء مختلف صادقند. مبادی همه اشیاء فقط بر حسب شباهت
یک و همانند
- ۴۷۵ ۶. ضرورت وجود محركة اول سرمدی
- ۴۷۹ ۷. ماهیت محركة اول — خدا فعلیت صرف و تعقلی تعقل است
- ۴۸۴ ۸. عقول افلاک
- ۴۹۰ ۹. طبیعت عقل الهی
- ۴۹۲ ۱۰. وجود خیر در جهان — رد آراء مخالف

کتاب سیزدهم (مو)

۱. جواهر غیرمادی ۴۹۹
۲. موضوعات ریاضی ممکن نیست به عنوان جواهر متمایز چه در اشیاء محسوس و چه مفارق از اشیاء محسوس، وجود داشته باشند ۵۰۱
۳. موضوعات ریاضی را فقط در فکر می توان از اشیاء محسوس منتزع ساخت ۵۰۶
۴. تاریخچه پیدایی نظام فلسفی افلاطون و نقد آن نظام ۵۱۰
۵. ایده ها، اگر هم وجود داشتند، ممکن نبود علت تغییر اشیاء محسوس باشند ۵۱۴
۶. نظریه اعداد مثالی — آیا اعداد جواهر موجوداند؟ ۵۱۶
۷. دنباله بحث درباره اعداد مثالی — بررسی نظریه افلاطون درباره غیرقابل تألیف بودن واحدها ۵۲۰
۸. دنباله بحث درباره اعداد مثالی — طبیعت «واحد فی نفسه» ۵۲۷
۹. دنباله بحث درباره اعداد مثالی ۵۳۵
۱۰. آیا مبادی اولیه جواهر، چیزهای مفردند یا چیزهای کلی؟ ۵۴۱

کتاب چهاردهم (نو)

۱. آیا مبادی، اضدادند؟ ۵۴۷
 ۲. جواهر سرمدی ممکن نیست از عناصر ترکیب یافته باشند. هدف افلاطونیان تبیین وجود کثرت در جهان است ولی آنان به این هدف نمی رسند. نقد نظریه وجود اعداد مفارق ۵۵۳
 ۳. دنباله بحث درباره اعداد مفارق و نقد این نظریه ۵۶۰
 ۴. ارتباط مبادی با خیر ۵۶۴
 ۵. عدد چگونه از عناصر خود به وجود می آید؟ عدد چگونه علت جواهر است؟ ۵۶۸
 ۶. عدد ممکن نیست علت صوری باشد ۵۷۲
- نمایه ۵۷۶

یادداشت مترجم

این نوشته کوششی است برای ترجمهٔ «مابعدالطبیعهٔ» ارسطو، و با استفاده از ترجمه‌ها و تفسیرهای ذیل پدید آمده است:

- 1– Aristoteles' Metaphysik
Neubearbeitung der Übersetzung von Hermann Bonitz
Felix Meiner Verlag, Hamburg 1984
- 2– Aristoteles, Metaphysik
übersetzt von Franz F. Schwarz
Phillip Reclam, Stuttgart 1970
- 3– Aristoteles, Metaphysik
übersetzt von W. Bassenge
Aufbau Verlag, Berlin
- 4– The Works of Aristotle
translated into English under the editorship of W. D. Ross; Volume
VIII, Metaphysica
Oxford, The Clarendon Press, 1963
- 5– Aristotle's Metaphysics, Books I–V
translated by Christopher Kirwan,
Oxford, The Clarendon Press 1984
- 6– Aristotle, Metaphysics
translated by H. Tredennick
Loeb Classical Library, London 1980
- 7– Aristote, la Métaphysique

tra. par J. Tricot

Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1981

8- Aristotle

S. D. Ross

Methuen, London and New York, 1985

9- ابن رشد، تفسیر مابعدالطبیعه

Bibliotheca Arabica Scholasticorum

Dar El-Mechreg Editeurs

چاپ دوم، بیروت ۱۹۶۷

ترجمه (آلمانی) هرمان بونیتس^۱ را که یکی از نامدارترین مترجمان آلمانی نوشته‌های ارسطوست، اساس کار قرار داده‌ام و از ترجمه‌های دیگر برای مقایله استفاده کرده‌ام. ولی در همه جا از ترجمه بونیتس پیروی نکرده‌ام و اگر ترجمه جمله‌ای در یکی از ترجمه‌های دیگر با عبارتی سلیستر و رساتر آمده بود، جمله رساتر را به فارسی برگردانده‌ام.

جمله‌های ارسطو گاه بسیار موجز و گاه بسیار بفرنج است و دریافتن معنی آنها آسان نیست و برای اینکه کار خواننده را آسانتر کرده باشم حواشی و یادداشت‌هایی به کتاب افزوده‌ام. بیشتر حواشی را از تفسیر راس^۲ و حاشیه‌های تریکو^۳ و بعضی را از تفسیرهای بونیتس و دیگران اخذ کرده‌ام و هر حاشیه‌ای را با ذکر نام صاحب تفسیر یا حاشیه مشخص ساخته‌ام. علاوه بر آنها خود نیز آنجا که ضروری دانسته‌ام کوشیده‌ام با افزودن توضیحاتی در فهمیدن جمله موجز یا دشوار به خواننده یاری کنم و این گونه توضیحات را با علامت (م.) یعنی مترجم مشخص نموده‌ام.

کوشیده‌ام تا آنجا که ممکن بود و به دقت ترجمه آسیب نمی‌رسید ترجمه را با عبارات ساده و روشن به عمل آورم ولی متأسفانه در همه موارد اقتضای مطلب اجازه نداده است به این روش وفادار بمانم. با اینهمه امیدوارم زیرنویسهای متعدد خواننده را در فهم جمله‌های ثقیل یاری کنند.

1. H. Bonitz

2. W. D. Ross

3. J. Tricot

این ترجمه، چنانکه در آغاز یادداشت اشاره کردم، کوششی بیش نیست و با اینکه در حد توانایی و استعدادم کوشیده‌ام ترجمه‌ای دقیق به‌خوانندگان عرضه کنم، احتمال می‌دهم نقایصی در آن باشد که از نظرم پنهان مانده است. با اینهمه منتشرش می‌کنم با این امید که مایه تشویقی برای آیندگان باشد که ترجمه‌ای دقیق‌تر با نثری ساده‌تر و روشن‌تر از نثر ترجمه حاضر بپردازند تا دانشجویان فلسفه بدون مشقت بتوانند از آن استفاده کنند.

به دانشجویانی که خواهان اطلاع دقیق درباره زندگی و آثار و شیوه فکر و اندیشه‌ها و سبک نوشته ارسطو هستند پیشنهاد می‌کنم به کتاب «متفکران یونانی» نوشته ثئودور گمپرتس، جلد سوم، انتشارات خوارزمی ۱۳۷۵ رجوع کنند.

شماره‌هایی که در کنار صفحه‌هاست شماره صفحه‌های مجموعه آثار ارسطوست که در قرن نوزدهم میلادی دانشمند و زبان‌شناس تاریخی ایمانوئل بکر^۱ در شهر برلین (آلمان) منتشر کرده است. آن شماره‌ها در همه آثار ارسطو قید می‌شود و کسانی که در نوشته‌های خود به جمله یا مطلبی از ارسطو استناد می‌کنند پس از ذکر جمله یا مطلب مورد نظر شماره صفحه مجموعه «بکر» را هم که جمله یا مطلب در آن واقع است می‌آورند تا کار مراجعه در هر زبانی آسان شود.

محمد حسن لطفی تبریزی

1. Immanuel Bekker

کتاب اول

(آلفای بزرگ)

فصل اول

ادراک حسی، تجربه، صنعت، علم، حکمت (- فلسفه)

۹۸۰ هـ همه آدمیان بالطبع خواهان دانستنند، و نشانه این امر دلبستگی ما به حواس ماست زیرا ما حواس خود را گذشته از سودمندیشان، برای خودشان دوست داریم، خاصه حس بینایی را؛ و نه تنها برای کار و فعالیت، بلکه هنگامی هم که هیچ قصد عمل نداریم، می توان گفت که، بینایی را بر هر چیز دیگر برتری می نهیم و از آن رو چنین می کنیم که این حس بیش از حواس دیگر ما را به شناختن توانا می سازد و فرقاها و اختلافات اشیا را بر ما نمایان می کند.

به حکم طبیعت، حیوانات هنگامی که به جهان می آیند قوه ادراک حسی دارند و مدرکات در بعضی از آنها سبب پیدایی ذاکره است در حالی که بعضی دیگر از ذاکره محرومند. از این رو گروه نخستین هم باهوشترند و هم به آموختن تواناتر از گروه بی حافظه. جانورانی که توانایی شنیدن صداها را ندارند باهوشند ولی قابل تعلیم نیستند مانند زنبوران عسل و جانوران دیگر از این قبیل. ولی حیواناتی که علاوه بر حافظه از حس شتوایی بهره ورند قابل تعلیمند.

حیوانات، به جز آدمی، با اتکا به نمودها و حافظه زندگی می کنند و از تجربه بهم پیوسته بهره ای اندک دارند، در حالی که نژاد آدمی برای زندگی از صنعت (فن) و استدلال و تعقل نیز سود می جوید. در آدمی حافظه سبب

پیدایی تجربه است زیرا یادهای متعدد درباره چیزی واحد، سرانجام به پیدایی استعداد برای تجربه ای واحد می انجامند؛ و میان تجربه و علم و صنعت شباهتی هست. ولی راستی این است که آدمیان علم و صنعت را از طریق تجربه به دست می آورند، و چنانکه پولوس^۱ می گوید «تجربه صنعت را به وجود می آورد» و «بی تجربگی آدمی را دستخوش بخت و اتفاق می سازد». صنعت هنگامی پیدا می شود که از تصوره های اجمالی متعددی که از طریق تجربه کسب می شوند حکمی کلی درباره نوعی از اشیا پدید می آید. این حکم، که وقتی که کالیاس مبتلای فلان بیماری بود این دارو برای او سودمند افتاد و همچنین برای سقراط و چند شخص دیگر، حاصل تجربه است؛ ولی این حکم، که برای همه کسانی که حال مزاجی معینی، از نوعی واحد، داشتند، و به فلان بیماری معین مبتلا بودند - مثلاً برای اشخاص بلغمی یا صفرائی که دچار تب بودند - فلان دارو سودبخشید، موضوع صنعت است. چنین می نماید که برای عمل، تجربه از هیچ حیث کمتر از صنعت نیست، و حتی می بینیم که ارباب تجربه در عمل موفقتر از کسانی هستند که شناخت نظری دارند ولی فاقد تجربه اند (علت این امر این است که از یک سو تجربه شناخت افراد و مصادیق است و صنعت شناخت کلیات، و از سوی دیگر عمل و ساختن همیشه با افراد و مصادیق ارتباط دارد. زیرا پزشک «انسان»^۲ را معالجه نمی کند - مگر به معنی عرضی - بلکه کالیاس و سقراط یا کسی دیگر را که نامی شخصی و فردی دارد، و اتفاقاً انسان است، معالجه می کند. از این رو کسی که شناخت نظری دارد ولی فاقد تجربه است، و کلی را می شناسد ولی فرد و شخص را که کلی شامل آن است نمی شناسد، بیشتر اوقات از معالجه ناتوان است (زیرا آنچه باید معالجه شود شخص است.) با اینهمه ما برآنیم که

۱. polos رک. افلاطون، رساله گرگاس ۴۴۸. - م.

۲. مقصود تصور کلی «انسان» است به تفکیک از افراد و مصادیق جزئی آن. - م.

علم و بصیرت بیشتر متعلق به صناعت است تا به تجربه، و صاحبان صناعت را حکیم تر از ارباب تجربه می‌دانیم (و این خود بدین معنی است که حکمت در همه موارد حاصل علم است^۱) و از این رو چنین می‌کنیم که صناعت متضمن شناخت علت است و تجربه متضمن شناخت علت نیست. زیرا ارباب تجربه

۱. مابعدالطبیعه در واقع با مطلبی آغاز می‌شود که در پایان کتاب آنالیتیک (آنالوطیقا) دوم برای منظوری خاص به میان آورده شده است. قسمت عمده آنالیتیک دوم وقف بحث درباره برهان است و شرط برهان شناخت مقدمات و مبادی اولیه (یا علوم متعارف یا اولیات) است که خود آنها از طریق برهان شناختنی نیستند. در پایان کتاب (فصل ۱۹ کتاب دوم) ارسطو این سؤال را مطرح می‌کند که پس این مبادی چگونه شناخته می‌شوند و ما از طریق کدام نیرویمان به آنها شناسایی می‌یابیم و آیا ما این شناسایی را از طریق آموختن کسب می‌کنیم یا این شناسایی از آغاز زندگی در ما وجود دارد؟ از یکسو نمی‌توان پذیرفت که این شناسایی که یقینی‌ترین شناسایی‌هاست از آغاز در ما موجود باشد بی‌آنکه ما به وجود آن واقف باشیم. ارسطو با عقیده افلاطون که علم را فطری آدمی می‌داند و معتقد است که آموختن در حقیقت به یاد آوردن شناختی است که از آغاز در ما هست، مخالف است و مخالفت خود را (در همین کتاب مابعدالطبیعه، ۹۹۲b و ۹۹۳a و همچنین در کتاب سماع طبیعی) صریحاً بیان می‌کند. از سوی دیگر اگر آن شناسایی از آغاز در ما موجود نیست پس چگونه آن را کسب می‌کنیم زیرا کسب آن به این معنی خواهد بود که بتوانیم شناختی را بی‌آنکه هیچ شناخت دیگری از پیش در ما موجود باشد به دست آوریم حال آنکه هر آموختنی، خواه از طریق برهان و خواه از طریق تعریف و خواه از طریق استقرار به باری مقدماتی صورت می‌بندد که (همه یا لااقل بعضی) از پیش معلومند (رک. همانجا). برای رهایی از این اشکال باید فرض کرد که شناسایی ما به باری نیروی ساده‌ای آغاز می‌شود و همه مراحل بعدی شناسایی از شناختی که در این مرحله اول حاصل می‌کنیم ریشه می‌گیرد. این نیرو به عقیده ارسطو نیروی احساس است که همه حیوانات در آن شریکند و با آن به جهان می‌آیند. نخستین مرحله تحول شناسایی از ادراک حسی به علم، حافظه است یعنی آنچه از ادراک حسی در ما باقی می‌ماند. این مرحله که مرحله شناخت کاملتر است، مرحله جدایی حیوانات برتر از حیوانات فروتر است. مرحله بعدی، که مرحله جدایی انسان از حیوان است، مرحله تجربه است. در این مرحله هزار یادهای متعدد درباره یک چیز، حکمی کلی یا قاعده‌ای به دست می‌آوریم بی‌آنکه به علل آن آگاه باشیم (و بنا به آنالیتیک دوم، شناخت ما به اولیات یا مبادی اولیه در این مرحله از طریق استقرار حاصل می‌شود. ولی این نکته در اینجا مورد بحث ما نیست). مرحله بالاتر، صناعت (یا فن) است یعنی شناخت قواعد عمومی متکی بر اصول و مبادی کلی. بالاترین مراحل، مرحله علم است یعنی مرحله شناخت علل. این مرحله از این جهت بالاترین مراحل است که برخلاف صناعت در حیطه توجه به مقاصد عملی محدود نیست بلکه شناختن برای خود شناختن است و همین است که به حق حکمت یا فلسفه نامیده می‌شود و به عقیده ارسطو آخرین و بلندترین مرحله‌ای است که آدمی می‌تواند به آن برسد. علم.

می دانند که فلان شیشی چنین است ولی نمی دانند که چرا چنین است در حالی که صاحبان صناعت می دانند که چرا چنین است یعنی علت را می شناسند. از این رو ما در مورد همه رشته ها چنین می اندیشیم که اسنادکاران دارای علم به معنی حقیقی تری هستند و آنان را شریفتر و حکیمتر از کسانی می دانیم که کارهای دستی را انجام می دهند زیرا آنان به علت اعمالی که به جا آورده می شوند واقفند (ولی کسانی که کارهای دستی را انجام می دهند همانند اشیاء بی جانند که عمل می کنند بی آنکه بدانند چه می کنند همان گونه که آتش می سوزاند؛ منتها اشیاء بی جان (= مثلاً آتش) به حکم طبیعت خاص خود عمل می کنند و کارگران یدی به حکم عادت). بنابراین، ما صاحبان صناعات را نه از آن جهت حکیم تر می شماریم که قدرت عمل دارند بلکه از این جهت که دارای شناخت نظری هستند و علت را می شناسند؛ و به طور کلی فرق میان دانا و نادان این است که دانا می تواند تعلیم بدهد، و از این روست که ما بر این عقیده ایم که صناعت بیشتر از تجربه، علم حقیقی است، زیرا صاحبان صناعات می توانند آموزش بدهند و ارباب تجربه نمی توانند.

بعلاوه، ما هیچ یک از دریافتهای حسی را حکمت نمی شماریم زیرا این دریافتهای با اینکه قابل اعتمادترین شناختها را درباره اشیاء در دسترس ما می نهند درباره «چرایی» هیچ چیز اطلاعی به ما نمی دهند مثلاً درباره اینکه آتش چرا گرم است، بلکه ما را فقط واقف می سازند به اینکه آتش گرم است. از این رو کسی که نخستین بار صنعتی ابداع کرد که از مرحله دریافت حسی فراتر رفت، اعجاب مردمان را برانگیخت: نه تنها از این جهت که ابداعش سودی در برداشت بلکه از این رو که حکیم تلقی شد و برتر از دیگران به حساب آمد.

پس از آنکه صناعات بیشتری ابداع شدند که غرض از بعضی از آنها رفع نیازهای زندگی بود و بعضی دیگر برای تفریح و تفسن، ابداع کنندگان

صناعات گروه دوم حکیم تر از مبدعان صناعات گروه نخستین به شمار آمدند زیرا رشته معرفت آنان نظری به سودمندی نداشت. بعد از آن که همه این گونه صناعات ابداع شدند دانشهایی به وجود آمدند که غایتشان نه تفریح و تفسن بود و نه رفع نیازهای زندگی، و این دانشها نخستین بار در جاهایی پیدا شدند که آدمیان در آنجا فراغت داشتند. از این روست که فنون ریاضی نخستین بار در مصر پایه گذاری شدند زیرا در آنجا طبقه روحانیان از فراغت کامل برخوردار بودند.

ما در نوشته خود درباره «اخلاق» فرق میان صنعت و علم و سایر تواناییهایی از این قبیل را بیان کرده ایم. غرض از بحث کنونی این است که همه مردمان بدانند که آنچه به نام حکمت (= فلسفه) خوانده می شود با نخستین علل و مبادی اشیا سروکار دارد و از این رو، چنانکه پیشتر گفتیم، صاحبان تجربه حکیم تر از کسانی به شمار می آیند که تنها از دریافت حسی بهره دارند، و ارباب صناعات حکیم تر از صاحبان تجربه، و استادکاران حکیم تر از کارگران یدی؛ و علوم نظری بیشتر از علوم صناعی دارای طبیعت حکمت تلقی می شوند. پس روشن است که حکمت (= فلسفه) علمی است که موضوعش علل و مبادی معینی است.

فصل دوم

ماهیت فلسفه

چون ما در جست‌وجوی این علم هستیم پس باید تحقیق کنیم که مبادی و عللی که علم به آنها حکمت است چه قسم علل و مبادی هستند. برای یافتن پاسخی روشن باید مفهوم‌هایی را که از حکیم (= فیلسوف) در ذهن داریم پیش چشم بیاوریم.

اولاً ما بر این عقیده‌ایم که حکیم همه چیز را، تا آن حد که ممکن است، می‌داند هرچند علم تفصیلی درباره یک‌کایک اشیا ندارد.

ثانیاً، کسی را حکیم می‌دانیم که قادر است امور دشواری را که شناختن آنها برای مردمان آسان نیست یاد بگیرد (ادراک حسی میان همه مشترک است و از این رو دریافتن به حسی آسان است و نشانه حکمت نیست).

بعلاوه، کسی را حکیم می‌نامیم که در همه رشته‌های علوم دقیق‌تر از دیگران است و درباره علل بهتر از همه می‌تواند به دیگران آموزش بدهد.

از این گذشته ما می‌دانیم که در میان علوم هم، علمی که برای خودش و تنها به منظور دانستن آن، مطلوب است از حیث دارا بودن طبیعت حکمت برتر از علمی است که برای نتایجش فراگرفته می‌شود؛ و علم فرمانروا (= علم فرمانروا بر علوم دیگر) بیشتر از علم فرو دست دارای طبیعت حکمت است، زیرا حکیم نباید فرمان برد بلکه باید فرمان بدهد، و نباید از دیگری اطاعت کند بلکه آنکه از حیث حکمت در مرتبه فروتر است باید به اطاعت او گردن بیند.

انواع و تعداد مفهومی که ما از حکمت و حکیم در ذهن داریم از این قرارند. از علانمی که برای حکمت برشمردیم، یکی، یعنی دانستن همه چیز، در کسی یافته می شود که علم به امور کلی را به بالاترین درجه داراست. زیرا چنین کسی به یک معنی به همه جزئیاتی هم که تحت کلی قرار دارند عالم است. شناختن این امور، یعنی کلی ترین امور، برای آدمیان دشوارترین کارهاست زیرا این امور از ادراک حسی دورتر از همه اشیاء دیگرند؛ و دقیقترین علوم علمی هستند که به پژوهش مبادی نخستین می پردازند؛ زیرا علمی که با مبادی کمتری سروکار دارند دقیقتر از علمی هستند که به مبادی بیشتری می پردازند، مثلاً علم اعداد دقیقتر از علم هندسه است. بعلاوه، علمی که علل را بررسی می کند آموزنده تر از علوم دیگر است زیرا آموزگار کسی است که ما را به علل هر شیء واقف می سازد. دانستن و فهمیدن برای نفیس دانستن و فهمیدن در مورد علمی صادق است که موضوعش دانستنی ترین چیزهاست (زیرا کسی که علمی را برای خود آن می جوید بیش از همه علوم به علمی روی می آورد که از حیث علم بودن حقیقتاً از علوم دیگر است و این، علم به آن چیزی است که شناختنش مطلوب تر از همه موضوعات دیگر است)؛ و شناختن مبادی نخستین و علل، مطلوبتر از شناختن همه موضوعات دیگر است زیرا همه موضوعات دیگر از اینها و از طریق اینها شناخته می شوند نه اینکه خود اینها از طریق موضوعاتی فروتر از اینها شناخته شوند. برترین علوم که باید به همه علوم فرودست فرمان براند علمی است که می داند که هر چیز چرا و برای چه باید انجام گیرد، و این «برای چه»، یعنی غایت، نیکی و خیر آن چیز، و به طور کلی خیر اعلا در کل طبیعت است.

بنابر همه آنچه تاکنون گفتیم، فقط یک علم مستحق نام حکمت (= فلسفه) است، یعنی علمی که وظیفه اش بررسی مبادی نخستین و علل است، زیرا نیک (= خیر)، یعنی غایت، خود یکی از علل است.

این نکته که این علم علمی صناعی (= علم ساختن، فن) نیست با مطالعه تاریخ قدیمترین فیلسوفان نیز روشن می‌شود. آدمیان چه امروز و چه در روزگاران گذشته به سبب حیرت به اندیشیدن فلسفی روی آوردند. نخست امور توجیه‌ناپذیری که در برابر چشمشان بود آنان را به حیرت افکند؛ سپس گام به گام بیشتر رفتند و درباره مسائلی بزرگتر به اندیشیدن پرداختند مثلاً درباره دگرگونی‌هایی که در ماه و خورشید روی می‌دهد، یا درباره ستارگان و پیدایش کیهان. کسی که درباره موضوعی می‌اندیشد یا در برابر چیزی به حیرت می‌افتد، در این پندار نیست که آن چیز را می‌شناسد بلکه به جهل خود واقف است (از این رو دوستدار اسطوره نیز به یک معنی دوستدار حکمت است زیرا اسطوره مجموعه‌ای از امور حیرت‌انگیز است^۱). پس روشن است که هنگامی که آدمیان برای رهایی از نادانی به اندیشیدن فلسفی پرداختند، علم را تنها برای آن می‌جستند که بدانند نه برای اینکه به فایده علم نظر داشتند. جریان رویدادها نیز مؤید درستی این سخن است. زیرا آدمیان وقتی در طلب این علم برآمدند که تقریباً همه ضروریات زندگی و همه وسایل آسایش و تفریح فراهم گردیده بود. پس هیچ تردید نیست در اینکه ما این علم را برای هیچ سود دیگری نمی‌جویم بلکه همچنانکه ما کسی را آزاد می‌نامیم که وجودش برای خودش است نه برای دیگری، این علم را نیز به عنوان یگانه علم آزاد طالبیم زیرا وجودش تنها برای خودش است. پس ناروا نیست اگر این علم فوق طاقت انسانی شمرده شود زیرا طبیعت

۱. اسطوره اینجا از شباهت کلمات *philomythos* (دوستدار اسطوره) و *philosophos* (دوستدار علم) استفاده می‌کند و استدلالتش در واقع چنین است
 اسطوره آنکه از وقایع حیرت‌انگیز است
 کسی که به حیرت می‌افتد معتقد است که جاهل است
 کسی که خود را جاهل می‌انگارد میل به علم می‌کند
 بنابراین دوستدار اسطوره دوستدار علم است. (نریکو)

انسانی بندهای متعدد به پای دارد و از این جهت شاید، چنانکه سیمونیدس^۱ می‌گوید «این مزیت خاص خداست و شایسته نیست که آدمی به طلب علمی که در خور اوست فناخت نورزد». اگر در سخنان شاعران حقیقتی بود، و اگر ۹۸۳ a حسد با الوهیت سازگاری داشت شاید آن سخنان در مورد این علم صادقتر از موارد دیگر می‌بود و لازم می‌آمد که همه کسانی که در این علم به مقام بلندی رسیده‌اند تیره‌روز باشند. ولی راستی این است که از یک سو ممکن نیست که ذات الهی حدود باشد و به قول آن مثل معروف «شاعران دروغ فراوان می‌گویند» و از سوی دیگر هیچ علمی را نباید شریفتر از چنین علمی پنداشت. زیرا الهی‌ترین علوم شریفترین علوم است و این علم از دو جهت الهی‌ترین علوم است: چه، علمی که بیش از همه علوم دیگر در خور این است که خدا دارنده آن باشد علمی الهی است، و نیز هر علمی که موضوعش امور الهی است چنین است؛ و این علم یگانه علمی است که این هر دو صفت در باره‌اش صادق است. زیرا اولاً همه متفکران خدا را یکی از علل همه اشیا و مبدأ نخستین می‌دانند و ثانیاً خدا یا به تنهایی دارای این علم می‌تواند بود و یا آن را بیش از دیگران می‌تواند داشت. همه علوم دیگر بی‌گمان ضروری‌تر از این علمند ولی هیچ‌یک بهتر و شریفتر از این علم نیست.

با اینهمه دارا شدن این علم باید به یک معنی حالتی به عکس حالتی که در آغاز این تحقیق گفتیم به ما بیخشد. گفتیم که در ابتدا همه آدمیان از اینکه اشیا چنانند که هستند به حیرت می‌افتند، مثلاً از دیدن عروسک‌هایی که به خودی خود می‌جنبند^۲ یا از مشاهده انقلابهای فصول سال یا تباین قطر و ضلع مربع نسبت به یکدیگر. زیرا برای همه کسانی که هنوز به علت واقف نیستند عجیب

۱. Simonides شاعر یونانی در قرن پنجم ق. م. - م.

۲. آیا مقصود عروسک‌های خیمه‌شب‌بازی است؟ بعضی مفسران معتقدند که مراد از سطور اشاره به تمثیل غاز در آغاز کتاب هفتم جمهوری افلاطون است. - م.

می نماید که چیزی وجود داشته باشد که به وسیلهٔ کوچکترین واحد نیز قابل
سنجش نباشد. ولی در پایان کار، همین که علت را شناختیم، قضیه باید به قول
آن مثل، معکوس شود و روی بهتر سکه نمایان گردد: زیرا برای عالم هندسه
هیچ چیز حیرت آورتر از این نخواهد بود که معلوم شود که قطر مربع (- با
ضلع آن) متوافق است.

با این شرح، طبیعت علمی را که می جوئیم معلوم ساختیم، و در عین حال
هدف جست و جو و تحقیق خود را نیز معین کردیم.

فصل سوم

پژوهشهای نخستین فیلسوفان یونانی درباره علت

پس روشن است که علمی که باید به دست آوریم علم به علل نخستین است (زیرا ما در هر مورد وقتی می‌گوییم چیزی را می‌شناسیم که معتقد می‌شویم که علل نخستین آن چیز را می‌شناسیم) و اصطلاح علت را در چهار معنی به کار می‌بریم. علت به یک معنی جوهر و چیستی است یعنی ماهیت (زیرا «چرایی» یک شیء سرانجام به مفهوم آن بر می‌گردد و نخستین «چرایی نهایی علت و مبدأ است»).

علت به معنی دیگر، ماده یا موضوع است؛ و به معنی سوم مبدأ حرکت است؛ و به معنی چهارم — که مقابل معنی سوم است — غایت و «خیر» است، زیرا خیر غایت هر کون و هر حرکت است.

ما در ضمن بررسیهای خود درباره طبیعت این علل را به حد کافی مورد بحث قرار داده‌ایم^۱ و اکنون می‌خواهیم نظریات کسانی را هم که پیش از ما درباره وجود به پژوهش پرداخته و درباره حقیقت اندیشیده‌اند بیازماییم و از آنها یاری بجوئیم، زیرا آنان نیز درباره بعضی از مبادی و علل سخن می‌گویند. مطالعه نظریات آنان برای تحقیق فعلی ما نیز سودمند خواهد بود، چه، در این

۱. رگ. سماع طبیعی کتاب دوم، فصل سوم ارسطو در سماع طبیعی، از کتابهای اول تا چهارم سماع طبیعی با بررسی طبیعت» یاد می‌کند و از کتابهای پنجم تا هشتم با «بررسی حرکت» — م.

ضمن یا نوع دیگری از علل نیز کشف خواهیم کرد و یا اعتقادمان به درستی آنچه تاکنون گفته ایم استوارتر خواهد گردید.

بیشتر کسانی که نخستین بار به اندیشیدن فلسفی پرداختند بر آن بودند که مبادی همه اشیا تنها مبادی هستند که طبیعت ماده دارند. اینان عنصر و مبدأ اشیا را آن چیزی می دانستند که همه موجودات نخستین بار از آن به وجود می آیند و سرانجام هم به آن تجزیه می شوند (یعنی آن جوهری که همیشه باقی می ماند و تنها کیفیات و انفعالاتش دگرگون می شوند)؛ و از این رو می اندیشیدند که هیچ چیز کائن و فاسد نمی شود زیرا این ذات^۱ همیشه باقی می ماند، و همچنان که وقتی که سفراط زیبا یا هنرمند می شود نمی گوییم که سفراط به وجود آمده است و هنگامی که سفراط این صفات را از دست می دهد معتقد نمی شویم که سفراط نابود گردیده است — زیرا موضوع، یعنی خود سفراط، در حال وجود باقی می ماند — همین طور هیچ چیز کائن و فاسد نمی گردد زیرا باید چیزی — خواه یکی باشد و خواه بیش از یکی — وجود داشته باشد که همه اشیا از آن به وجود آیند در حالی که خود آن همیشه باقی می ماند.

اما درباره عدد و طبیعت این مبادی آن فیلسوفان اتفاق نظر ندارند. تالس که بنیان گذار این گونه فلسفه است مبدأ را آب می داند (و از این رو می گوید که زمین بر آب شناور است). علت اینکه او این عقیده را یافت احتمالاً این است که دید که خوراک همه اشیا مرطوب است و حتی گرمانیز از رطوبت به وجود می آید و بار رطوبت زنده می ماند (و مبدأ اشیا آن چیزی است که اشیا از آن به وجود می آیند). همچنین او دید که تخم های همه اشیا، طبیعتی مرطوب دارند و آب مبدأ طبیعت اشیا مرطوب است.

بعضی فیلسوفان^۲ بر آنند که متفکران روزگاران بسیار قدیم که زمانی دراز

۱. یعنی آن چیزی که مبدأ همه موجودات است. — م.

۲. گویا اشارهای است به اللاطون، رک. تئایتوس ۱۵۲، ۱۶۲، ۱۸۰ و کراتیلوس ۴۰۲. (راس)

پیش از نسل کنونی زندگی کرده و نخستین کسانی بوده‌اند که درباره امور الهی اندیشیده‌اند، درباره طبیعت عقیده‌ای شبیه به این داشته‌اند زیرا آنان اوکئانوس و تتوس^۱ را پدر و مادر خلقت و مبدأ تکون می‌دانسته‌اند و معتقد بوده‌اند که خدایان به آب سوگند می‌خورده‌اند و آب را استوکس^۲ می‌نامیده‌اند؛ زیرا کهنترین اشیا شریفترین اشیا است و شریفتر از همه، چیزی است که به آن سوگند می‌خورند. اینکه آیا این عقیده درباره طبیعت برآستی در زمانهای بسیار کهن وجود داشته است یا نه، ممکن است شایان تردید باشد، ولی به هر حال، چنانکه می‌گویند، سخن تالس درباره مبدأ اول به نحوی است که بیان کردیم. هپون^۳ را به علت ناچیزی اندیشه‌هایش نمی‌توان در ردیف این گونه فیلسوفان قرار داد. آناکسیمنس^۴ و دیوگنس^۵ هوا را مقدم بر آب می‌دانند و اقدم اجسام بسیط می‌شمارند؛ ولی هیپاسوس^۶ از مردم مگاپونت^۷، و هراکلیت^۸ اهل افسوس آتش را مقدم می‌دانند، در حالی که امپدوکلس به چهار عنصر قائل است و خاک را بر آن سه عنصر که نام بردیم می‌افزاید و معتقد است که این چهار عنصر همیشه باقی می‌مانند و هرگز متکون نمی‌شوند و نابود نمی‌گردند بلکه فقط کم و بسیار می‌شوند بدین معنی که بهم می‌پیوندند و واحد می‌گردند یا از هم جدا می‌شوند و وحدت خود را از دست می‌دهند.

۱. Okeanos در اساطیر یونان خدای دریاست و Tethys زوجه اوکئانوس است. — م.
 ۲. در اساطیر یونان Styx نام رودی بوده است در جهان زیرزمینی (عالم اموات). خدایان به این رود سوگند می‌خورده‌اند و اگر خدایی سوگند را می‌شکست مجبور بود از این رود بگذرد و با گذشتن از این رود خاصیت مرگناپذیری را از دست می‌داد. — م.

۳. Hippon متفکر یونانی در قرن پنجم ق. م. — م.

4. Anaximenes

5. Diogenes

6. Hippasus

7. Megapontium

8. Heraclitus

آناکساگوراس^۱ از مردم کلازومناي^۲ که کهنسالتر از امپدوکلس بود ولی دیرتر از او به فعالیت فلسفی پرداخت بر آن است که مبادی از حیث عدد نامتناهیند، و می‌گوید تقریباً همه اشیايي که مانند آب و آتش، از اجزاء منجاس تشکیل یافته‌اند تنها بدین معنی کائن و فاسد می‌شوند که بهم می‌پیوندند و از هم جدا می‌شوند، و کون و فساد به معنی دیگر برای آنها وجود ندارد بلکه همیشه باقی می‌مانند.

با توجه به عقاید این فیلسوفان چنین می‌نماید که یگانه علت، علت مادی است. ولی چون متفکران در این راه پیشتر رفتند خود واقعیات راه را بر آنان گشودند و آنان را بر آن داشتند که به تحقیق بیشتری بپردازند؛ چه، اگر هم این سخن راست باشد که برای هر کون و فساد موضوعی وجود دارد، خواه این موضوع واحد باشد یا کثیر، با اینهمه این سؤال در میان است که این امر چرا روی می‌دهد و علتش چیست؟ زیرا لااقل خود موضوع یا مایه، علت تغییر خود نیست. یعنی مثلاً چوب یا فلز علت تغییر خود نیستند زیرا نه چوب تختی می‌سازد و نه فلز مجسمه‌ای، بلکه علت تغییر در همه موارد چیز دیگری است. جستن این علت به عقیده ما به معنی جستن مبدائی است غیر از مبدأ مادی، یعنی جستن علتی دوم است که، چنانکه ما می‌گوییم، علتی است که مبدأ حرکت است.

کسانی که تحقیق در این گونه مسائل را آغاز کردند و به وجود موضوع واحد قائل شدند^۳، در سخن خود اشکالی نمی‌دیدند. ولی لااقل چند ننی از آنان که به موضوع واحد قائل بودند^۴، چنانکه گویی تحقیق درباره علت دوم آنان را در تنگنا افکنده باشد، گفتند که واحد، و کل طبیعت، نامتحرک و تغییرناپذیر است آن هم نه تنها از جهت کون و فساد (زیرا این نظریه‌ای

1. Anaxagoras

2. Clazomenai

۳. مقصود تالس و آناکسیمنس و هراکلیتوس است. (راس)

۴. ظاهر اشاره‌ای است به امپدوکلس. (راس)

قدیمی است که همه درباره اش اتفاق نظر داشتند) بلکه از حیث سایر تغییرات نیز، (و این ادعا خاص همین گروه است). از فیلسوفانی که کل هستی را واحد می دانستند هیچ یک نتوانست علت دوم را بشناسد، شاید به استثنای پارمنیدس، و او نیز تنها در این حد که مدعی است که نه تنها یک علت بلکه، به یک معنی خاص، دو علت وجود دارد. اما متفکرانی که به وجود عناصر کثیر قائلند آسانتر توانستند به وجود علت دوم قائل شوند، مثلاً کسانی که گرم و سرد یا آتش و خاک را عنصر می شمارند؛ زیرا اینان برای آتش به طبیعی قائلند که می تواند اشیاء را به حرکت آورد در حالی که آب و خاک و اشیایی از این قبیل را دارای خاصیتی به خلاف آن می دانند.

پس از آنکه این گونه متفکران مبادی خود را بیان کردند و معلوم شد که این مبادی برای توجیه تکنون موجودات کافی نیست، چنانکه گفتیم خود حقیقت آدمیان را مجبور کرد که در جست و جوی علتی دیگر برآیند، زیرا قابل قبول نیست که آتش یا خاک یا عنصر دیگری از این قبیل علت باشند بر اینکه بعضی اشیای نیک و زیبا باشند و بعضی دیگر نیک و زیبا بشوند؛ و تصور هم نمی توان کرد که آن متفکران دارای چنین عقیده ای بوده باشند؛ و اموری بدین مهمی را به بخت و اتفاق نیز نمی توان نسبت داد. وقتی که کسی^۱ گفت که علت زیبایی و نظم، چه در کل طبیعت و چه در موجودات زنده، عقل است، سخن او در مقایسه با سخنان پیشینیان همچون سخن مرد هشیار و آگه در برابر سخنان یاوره گویان جلوه کرد. در اینکه آناکساگوراس این نظریه را پذیرفت تردید نداریم ولی قرآنی وجود دارد بر اینکه هر موتیموس^۲ از اهالی کلازومناي همین مطلب را پیش از او گفته باشد. طرفداران این نظریه بر آن بودند که مبدایی وجود دارد که هم علت نیک و زیبایی اشیا است و هم حرکت موجودات از آن ناشی است.

۱. مقصود آناکساگوراس است. - م.

2. Hermotimos

فصل چهارم

تحقیق در نظامهای فلسفی پیش از افلاطون

احتمال بر این است که نخستین کسی که در جست و جوی چنین علّتی برآمد هسیودوس^۱ بود با کسی دیگر که عشق (اروس) یا میل را مبدأ موجودات تلقی کرد، مثلاً مانند پارمنیدس. زیرا پارمنیدس آنجا که سخن از تگون جهان به میان می آورد، می گوید:

«او پیش از آنکه خدایان دیگر را به وجود آورد خدای عشق را آفرید»^۲.

و هسیودوس می گوید:

«نخست هستی بی نظم و درهم (= کائوس) بود، و آنگاه زمین فراخ سینه... و عشق، که برتر از همه خدایان است»^۳.

و این خود بدین معنی است که در میان موجودات از آغاز علّتی وجود دارد که اشیا را به حرکت می آورد و بهم می پیوندد. این مطلب را، که کدام یکی از متفکران در کشف این نکته بر دیگران حق تقدم دارد، در آینده مورد بحث قرار خواهیم داد.^۴

۱. Hesiodos (هزیود) شاعر معروف یونانی در حدود قرن هشتم ق. م. — م.

۲. فاعل «آفرید» در این مصرع «آفرودیت» است و ضمیر «او» به او برمی گردد. — م.

۳. ارسطو این وعده را به جا نیاورده است. (راس)

ولی چون در برابر هر یک از انواع نیکی ضد آن نوع نیز در طبیعت موجود است، یعنی تنها نظم و زیبایی وجود ندارد بلکه بی نظمی و زشتی هم هست و حتی بدی بیشتر از نیکی و زشتی بیشتر از زیبایی است، فیلسوفی دیگر (۹۸۵ a) (= امپدوکلس) سخن از مهر و ستیز را به میان آورد که هر یک علت یکی از دو کیفیت است. چه، اگر در نظریه امپدوکلس تعمق بورزیم و از خلال سخنان شکسته بسته‌اش به معانی آنها راه ببریم خواهیم دید که به عقیده او مهر علت اشیاء نیک است و ستیز علت اشیاء بد. بنابراین اگر بگوییم امپدوکلس به یک معنی نخستین کسی است که نیک و بد (= خیر و شر) را مبادی تلقی می‌کند شاید سخن ما دور از حقیقت نباشد زیرا علت همه نیکیها خیر فی نفسه و علت همه بدیها شر فی نفسه است.

بدین سان این متفکران تا اینجا به دو تا از عللی که مادر ضمن بررسیهایمان درباره طبیعت بر شمرده ایم^۱ یعنی به ماده و مبدأ حرکت، برخوردند و درباره آنها سخن گفتند هر چند سخنانشان مبهم است و حاوی توجیه روشنی نیست. همچنانکه مشب زنان نوپا دایم به گرد حریف می‌گردند و در این حال گاهی هم ضربه‌هایی کاری می‌زنند بی آنکه ضربه‌هایشان مطابق اصول علمی باشد چنین می‌نماید که این متفکران نیز خود نمی‌دانند که چه می‌گویند زیرا به عللی که یافته‌اند جز در موارد معدود استناد نمی‌جویند. مثلاً آناکساگوراس در مورد پیدایش جهان، عقل را به عنوان «خدای حلال مشکلات»^۲ به کار می‌برد، و هر وقت که نمی‌تواند بگوید که به چه علت شبنم بالضروره باید

۱. ری. سماخ طبیعی، کتاب دوم، فصل سوم. - م.

۲. deus ex machina به معنی تحت‌اللفظی «خدایی که از ماشین بیرون می‌آید». در شاعرهای یونانی ماشینی شبیه به دستگاه جرثقیل وجود داشت که سبدهای را بر بالای صحنه تئاتر آویزان نگاه می‌داشت و خدایان یا پهلوانانی که در نمایش نقش داشتند در آن سبد جای می‌گرفتند. اورپید، تراژدی پرداز معروف یونانی (قرن پنجم ق. م.) در نمایشنامه‌های خود از خدایان این استفاده را می‌کرد که وقتی که تعارضی حل‌نشده پیش می‌آمد خدایی ظاهر می‌شد و با فرمانی تعارض را حل می‌کرد. - م.

و جود داشته باشد به عقل توسل می جوید ولی در همه موارد دیگر به همه چیز متوسل می شود به استثنای عقل^۱. امپدوکلس از علل خود به مراتب بیشتر از آناکساگوراس استفاده می کند ولی او نیز نه آنها را به قدر کافی به کار می برد و نه توجه دارد به اینکه نحوه های سودجوییش از آنها با یکدیگر سازگار باشند. مثلاً در موارد متعدد آنها را به نحوی به کار می برد که مهر سبب جدایی و پراکندگی اشیا می گردد و ستیز سبب بهم پیوستن آنها. زیرا وقتی که کیهان به علت ستیز به عناصر خود تجزیه می شود اجزاء آتش بهم می پیوندند و آتش به صورت واحد درمی آید، و همچنین است سایر عناصر؛ ولی هنگامی که عناصر دوباره تحت تأثیر و نفوذ مهر بهم می پیوندند و کیهان به صورت واحد درمی آید اجزاء هر یک از عناصر مجبور می شوند که از هم جدا گردند.

پس امپدوکلس، برخلاف پیشینیانش، نخستین کسی بود که این علت را تقسیم کرد و به جای یک مبدأ حرکت به وجود مبادی مختلف و متضاد قائل شد؛ و هم او نخستین متفکری بود که سخن از چهار عنصر مادی به میان آورد. ولی او این عناصر را نه به عنوان چهار عنصر بلکه به عنوان دو عنصر به کار می برد، بدین سان که آتش را عنصری نوعاً مستقل تلقی می کند و عناصری را که در مقابل آن قرار دارند، یعنی خاک و هوا و آب را، نوعی واحد می شمارد. این نکته را با تعمق در اشعار او می توان دریافت.

۹۸۵ b

بنا به نظریه این فیلسوف نوع و عدد مبادی چنین است که گفتیم. لوکیپوس^۲ و دموکریتوس^۳ که با او هم عقیده است، عناصر را عبارت از پر و تهی [یا ملأ و خلأ] می دانند و ملأ و متکاثف را موجود تلقی می کنند و خلأ را لا وجود (و به همین جهت می گویند که موجود به هیچ وجه موجودتر از لا وجود نیست زیرا جسم نیز به هیچ روی موجودتر از خلأ نیست). اینان این

۱. اینجا ارسطو تقریباً عین جمله افلاطون را آورده است. رک. افلاطون، فایدون ۹۸. — م.

۲ و ۳. Leukippos و Demokritos فیلسوفان قائل به اتم. — م.

دو عنصر را علل و مبادی اشیا می‌دانند؛ همان‌گونه که کسانی که جوهر را به‌عنوان موضوع، واحد می‌دانند و همه اشياء دیگر را انفعالات آن جوهر می‌شمارند و تخیل و تکاثف را مبدأ این انفعالات تلقی می‌کنند، لوکیپوس و دموکریتوس نیز می‌گویند که اختلافهای اتمها علل سایر کیفیات و خصوصیاتند. این اختلافها به عقیده آنان در سه چیزند: در شکل و ترتیب و وضع؛ زیرا می‌گویند که اختلاف در «موجود» از موزونیت و تماس و جهت ناشی است؛ موزونیت شکل است و تماس ترتیب است و جهت وضع است. زیرا A با N از حیث شکل فرق دارد و AN با NA از حیث ترتیب و H با H از حیث وضع. از مسأله حرکت، یعنی از این مطلب که حرکت از کجا و چگونه در اشیا پدید می‌آید، لوکیپوس و دموکریتوس مانند دیگران غافل مانده‌اند.

چنانکه گفتیم چنین می‌نماید که پژوهش فیلسوفان قدیم دربارهٔ دو علت تا اینجا پیش رفته است.

فصل پنجم

دنباله همان تحقیق: فیثاغوریان و فیلسوفان الثایی

همزمان با این فیلسوفان و حتی پیشتر از آنان، متفکرانی که با عنوان فیثاغوریان معروفند نخستین کسانی بودند که به ریاضیات روی آوردند. اینان نه تنها تحقیق در ریاضیات را توسعه دادند بلکه چون با این علم پرورش یافته بودند بدین عقیده رسیدند که مبادی ریاضیات مبادی همه موجودات است؛ و چون اعداد، نخستین مبادی ریاضیات اند؛

و چون فیثاغوریان بر آن بودند که در اعداد همانندیهای بسیاری با اشیایی می بینند که موجودند یا به وجود می آیند - همانندیهایی بیشتر از آنچه آتش و خاک و آب با موجودات دارند - (و فلان تعیین اعداد را عدالت می دانستند و تعیینی دیگر را نفس و عقل، و باز تعیینی دیگر را فرصت مناسب؛ و به همین ترتیب همه اشیاء دیگر را نیز از طریق اعداد تبیین می کردند)؛

و بعلاوه چون می دیدند که خصوصیات و نسبتهای گامهای موسیقی از طریق اعداد قابل تبیینند؛

و چون بدین ترتیب چنین می نمود که ماهیت کلی همه اشیاء دیگر نیز همانند اعداد است؛

و باز چنین می نمود که اعداد، نخستین موجودات در کل کیهانند؛ از این رو معتقد گردیدند که عناصر اعداد عناصر همه اشیاءند و کل کیهان هماهنگی و عدد است. اینان همه خاصیات اعداد و گامهای موسیقی را، که توافقشان را با صفات و اجزاء و کل کیهان نشان می توانستند داد، گرد آوردند و در نظام فکری خود جای دادند و در هر نقطه آن که گسستگی یافتند چیزی به آن افزودند تا نظام فکریشان

کامل و یکپارچه باشد. مثلاً چون اندیشیدند که عدد ده عدد کامل است و حاوی کل طبیعت اعداد است، گفتند که عدد اجسامی که در آسمان حرکت می‌کنند ده است؛ ولی چون تنها نه جسم به چشم دیده می‌شوند^۱ در عالم خیال جسمی دیگر ابداع کردند یعنی «ضد زمین» یا «فرینفرزمین»^۲ را، اما این مطلب را در جای دیگر به تفصیل بیان کرده‌ایم. مقصود از این بحث این است که ببینیم این فیلسوفان به وجود کدام مبادی قایلند و این مبادی تا چه حد با عقلی که ما بیان کرده‌ایم منطبقند.

فیثاغوریان عدد را مبدأ تلقی می‌کنند، هم مبدأ به معنی ماده موجودات و هم به معنی مقوم کیفیات راسخ و غیر راسخ آنها؛ و عناصر عدد را عبارت از زوج و فرد می‌دانند و زوج را نامحدود می‌دانند و فرد را محدود، و معتقدند که واحد از این دو عنصر پدید می‌آید (زیرا واحد هم خاصیت زوج دارد و هم خاصیت فرد^۳) و عدد از واحد و کل آسمان چنانکه گفته شد، عدد است.

گروهی دیگر از فیثاغوریان بر آنند که ده مبدأ وجود دارد و این ده مبدأ را در دو ستون مقابل مرتب می‌سازند:

حد (یا محدود)	نامحدود
فرد	زوج
واحد	کثیر [یا وحدت و کثرت]
راست	چپ
نر	ماده
متحرک	ساکن [یا حرکت و سکون]
مستقیم	منحنی
روشنایی	تاریکی
نیک	بد
مربع	مستطیل

۱. نه جسم مرئی عبارتند از فلک ثوابت، افلاک هفت سیاره، و زمین. - م.

۲. antichthon به عقیده فیثاغوریان سیاره‌ای است که به گرد و آتش مرکزی به نحوی می‌گردد که همیشه در نقطه مقابل زمین قرار دارد. - (تردینگ).

۳. زیرا اگر واحد به عدد زوج افزوده شود عددی فرد پدید می‌آید و اگر به عدد فرد افزوده شود عددی زوج حاصل می‌شود. - م.

چنین می‌نماید که آلکمئون^۱ از مردم کروتون^۲ نیز به همین عقیده بوده است و این عقیده را یا او از فیثاغوریان گرفته است یا به عکس، زیرا آلکمئون نیز در این باره مانند فیثاغوریان اظهار نظر می‌کند و می‌گوید که بیشتر امور انسانی جفت هستند، ولی مرادش از جفت، مانند فیثاغوریان دو ضد معین نیست بلکه اضداد کاملاً اتفاقی است مانند سفید و سیاه، و شیرین و تلخ، و نیک و بد، و بزرگ و کوچک. سخنش درباره اضداد دیگر نیز سخت مبهم است در حالی که فیثاغوریان به طور صریح و دقیق می‌گویند که اضداد کدامند، و عدد آنها را نیز معین می‌سازند.

آنچه ما از این دو مکتب می‌آموزیم این است که اضداد، مبادی اشیاءند ولی این مطلب را، که این اضداد کدامند و چند تا هستند، تنها در نوشته‌های فیثاغوریان می‌توان یافت. هیچ‌یک از آن متفکران درباره این نکته، که این مبادی را به چه نحو می‌توان تحت علیی که ما بر شمرده‌ایم گرد آورد، سخن صریح و روشنی نگفته است؛ ولی چنین می‌نماید که عناصر را تحت عنوان ماده قرار داده‌اند، زیرا می‌گویند که جوهر از عناصر ترکیب یافته است و عناصر اجزاء تشکیل دهنده جوهر می‌باشند.

از آنچه گفتیم نظریات آن دسته از فیلسوفان قدیم، که عناصر طبیعت را بیش از یکی می‌دانند به قدر کافی روشن گردید. ولی متفکرانی هم هستند که درباره کیهان چنان سخن می‌گویند که گویی کل عالم ذاتی واحد است؛ ولی اینان نه از حیث دقت در بیان مطلب و نه از لحاظ انطباق سخنانشان با واقعیات طبیعی برابر نیستند. بحث درباره نظریات اینان به هیچ وجه با بررسی فعلی ما درباره علل ارتباطی ندارد زیرا اینان مانند بعضی علمای طبیعی — که موجود را واحد فرض می‌کنند و در عین حال، آن را از واحد به عنوان ماده پدید می‌آورند — سخن نمی‌گویند، بلکه سخنان از نوعی دیگر است: علمای طبیعی دست کم وقتی که می‌خواهند تکوین کل (عالم) را تبیین کنند وجود

1. Alkmeon

2. Croton

حرکت را نیز مسلم می‌شمارند؛ در حالی که آنان کل [عالم] را بی حرکت تلقی می‌کنند. با اینهمه در گفته‌های آنان نکته‌ای هست که با بررسی کنونی ما بیگانه نیست. چنین می‌نماید که پارمنیدس به چیزی نظر دارد که از حیث تعریف و مفهوم واحد است ولی ملیسوس معتقد به چیزی است که از حیث ماده واحد می‌باشد. از این جهت پارمنیدس می‌گوید که واحد متناهی است در حالی که ملیسوس واحد را نامتناهی تلقی می‌کند. کسنوفانس، که نخستین کسی است که نظریه وحدت را به میان می‌آورد (زیرا می‌گویند که پارمنیدس شاگرد او بوده است) در این باره سخنی دقیق نمی‌گوید و چنین می‌نماید که به هیچ یک از این دو علت^۱ توجه نیافته است بلکه فقط با توجه به کل کیهان مادی می‌گوید که واحد، خداست. این متفکران را، چنانکه گفتیم، باید در پژوهش کنونی به یکسو بنهیم، خاصه دو تن از آنان را که اندیشه‌هایشان بسیار ابتدایی است، یعنی کسنوفانس و ملیسوس را. ولی چنین می‌نماید که پارمنیدس بعضی اوقات از روی بصیرتی بیشتر سخن می‌گوید. او چون معتقد است که در جنب موجود، هیچ گونه لاوجودی وجود ندارد، از این رو بر آن است که تنها یک چیز وجود دارد، یعنی تنها موجود وجود دارد و غیر از آن هیچ نیست (ما در ضمن تحقیقات خود درباره طبیعت^۲ این مطلب را به وجهی روشنتر تشریح کرده‌ایم) ولی چون مجبور است که در برابر پدیده‌ها و واقعیات مشهود چشم بر هم نهد بدین عقیده می‌رسد که از حیث تعریف و مفهوم فقط واحد هست ولی از نظر حواس ما محسوسات کثیر وجود دارند، و بدین ترتیب به وجود دو علت و دو مبدأ قائل می‌شود و آنها را گرم و سرد می‌نامد یعنی آتش و خاک؛ و از این دو، گرم را در ردیف موجود قرار می‌دهد و سرد را در ردیف لاوجود.

بنابر آنچه ما خود گفتیم و با توجه به سخنان حکیمانی که نظریاتشان را

۱. نه به معنی ماده و نه به معنی صورت. - ترکیب.

۲. رک. سماع طبیعی، کتاب اول، فصل سوم. - م.

جویا شدیم بدین نتیجه می‌رسیم: از یک سو قدیمترین فیلسوفان، مبدأ نخستین را جسمانی می‌دانند (زیرا آب و آتش و این قبیل اشیا جسمند)؛ و به عقیده گروهی از اینان تنها یک مبدأ جسمانی وجود دارد در حالی که گروهی دیگر به وجود مبادی جسمانی متعدد قایلند؛ ولی هر دو گروه مبدأ را مادی می‌دانند. از سوی دیگر بعضی از متفکران، هم وجود این علت را می‌پذیرند و هم مبدأ حرکت را به آن می‌افزایند: بعضی به عنوان یک علت و بعضی به عنوان دو علت.

تا زمان فیلسوفان مکتب ایتالیایی^۱، همه متفکران درباره این مبادی به نحو مبهم سخن می‌گویند و فقط همین قدر روشن است که چنانکه گفتیم آنان دو نوع علت به کار می‌برند و یکی از این دو را، یعنی مبدأ حرکت را، بعضی یکی می‌شمارند و بعضی دو تا. فیثاغوریان نیز وجود دو مبدأ را می‌پذیرند ولی در عین حال معتقدند — و این عقیده خاص آنان است — که محدود و نامحدود محمولهای اشیاء دیگر، مثلاً محمولهای آتش و خاک یا چیز دیگری از این قبیل، نیستند بلکه خود نامحدود و خود واحد، جوهر اشیا هستند که بر آنها حمل می‌شوند؛ و بدین جهت می‌گویند که عدد جوهر همه اشیاست. سخن فیثاغوریان در این موضوع به شرحی است که گفتیم. اینان درباره ماهیت نیز سخن گفتن آغاز کردند و کوشیدند تعریفهایی بسازند ولی مطلب را سهل گرفتند. تعریفهایشان سطحی بود، و پنداشتند که نخستین موضوعی که تعریف به آن قابل حمل است جوهر شبیهی مُعرّف است، درست مثل اینکه کسی بپندارد که «دو برابر» و «دو» عین یکدیگرند زیرا «دو»، نخستین چیزی است که «دو برابر» به آن قابل حمل است؛ و حال آنکه «دو برابر» بودن عین «دو» بودن نیست و گرنه لازم می‌آید که واحد کثیر باشد؛ و براسی هم آنان بدین نتیجه رسیده‌اند.

این است آنچه از فیلسوفان قدیم و جانشینانشان می‌توان آموخت.

۱. یعنی فیثاغوریان — ۴.

فصل ششم

نظریه افلاطون درباره ایده‌ها [مثل ۱]

به دنبال فلسفه‌هایی که تشریح کردیم، نوبت به نظریه افلاطون رسید که از بیشتر جهات بر وفق [نظریه] همان متفکران بود ولی ویژگی‌هایی داشت متمایز از فلسفه ایتالیایی‌ها. از یک سو افلاطون در جوانی نخست با کراتیلوس و نظریات هراکلیتوس و پیروانش آشنا شد. بنا بر عقیده هراکلیتوس همه اشیاء محسوس دایم در حال سیلانند و یافتن هیچ‌گونه شناسایی به آنها ممکن نیست. افلاطون بعدها نیز در این عقیده پابرجا ماند. از سوی دیگر سقراط به موضوعات اخلاقی می‌پرداخت (و توجهی به طبیعت به طور کلی نداشت) ۹۸۷ b و در این موضوعات به دنبال کلی می‌گشت و نخستین کسی بود که اندیشه خود را صرف یافتن تعریف می‌کرد. افلاطون چون در حلقه هواخواهان سقراط درآمد تعالیم سقراط را پذیرفت ولی اندیشید که کلی باید در اشیایی از نوعی دیگر باشد نه در محسوسات، زیرا او معتقد بود که تعریف کلی، تعریف شئی محسوس نمی‌تواند بود چون اشیاء محسوس دایم دستخوش سیلان و تغییرند. آن اشیاء دیگر را که تعریف به آنها ناظر است، افلاطون «ایده»^۱ نامید و گفت که اشیاء محسوس کثیر به سبب «بهره‌وری» از ایده‌ها

۱. در ترجمه‌های انگلیسی به جای «ایده» بیشتر کلمه Form را به کار می‌برند که اصلاً به معنی شکل و صورت است و برای اینکه این کلمه از کلمه form به معنی صورت ارسطویی متمایز باشد کلمه

وجود دارند و نام خود را از ایده‌ها می‌گیرند. تا اینجا فقط اصطلاح «بهره‌وری» تازگی داشت زیرا فیثاغوریان گفته بودند که اشیا به سبب «تقلید» از اعداد وجود دارند. افلاطون این اصطلاح را تغییر داد و گفت وجود محسوسات حاصل «بهره‌وری» آنهاست. ولی هیچ‌یک از آنان نگفتند که این «تقلید» یا «بهره‌وری» از آن صور اصلی چیست بلکه بار تحقیق در این مطلب را به دوش دیگران گذاشتند.

از این گذشته افلاطون می‌گوید که علاوه بر محسوسات و ایده‌ها، موضوعات ریاضی نیز وجود دارند و آنها را اشیا میانگینی می‌شمارد^۱ که فرقیان با محسوسات این است که سرمدی و نامتغیرند و اختلافشان با ایده‌ها اینجا است که موضوعات ریاضی مشابه، فراوانند در حالی که ایده در هر مورد همیشه یکی است. چون افلاطون معتقد است که ایده‌ها علل همه اشیا دیگرند بنابراین می‌اندیشد که عناصر ایده‌ها عناصر اشیا اند؛ و مبادی (ایده‌ها) عبارتند از: بزرگ و کوچک به عنوان ماده، و واحد به عنوان ماهیت. زیرا اعداد [مثالی] از بزرگ و کوچک، و به سبب بهره‌وری بزرگ و کوچک از واحد، پدید می‌آیند.

→ نخستین را با حرف بزرگ (Form) می‌نویسند. در ترجمه‌های آلمانی و فرانسوی آنجا که سخن از ایده افلاطونی است بیشتر کلمه ایده را به کار می‌برند و به ندرت کلمه Form را. ما برای اینکه سوء تفاهم پیش نیاید و ایده افلاطونی با صورت ارسطویی اشتباه نشود برای ایده افلاطونی منحصرأ کلمه «ایده» را استعمال می‌کنیم و برای صورت ارسطویی اصطلاح «صورت» را. اصطلاح «ایده» را در زبان فلسفی ما به مثال و اعیان ثابته و ثابتات و مانند اینها ترجمه کرده‌اند. ولی این اصطلاحات را در بهترین حالت در مورد فلسفه افلاطون می‌توان به کار برد در حالی که «ایده» در هلی بیست و سه قرن از زمان افلاطون تا کنون معانی مختلف یافته و در فلسفه باخترزمینی برای مفاهیم گوناگون به کار رفته است و «ایده» به هیچ‌یک از این معانی قابل ترجمه به مثال و نظایر آن نیست. بدین ملاحظه ما در هیچ‌یک از ترجمه‌های خود صلاح ندیده‌ایم که برای «ایده» اصطلاحی فارسی یا عربی به کار ببریم و در سراسر کتاب حاضر نیز همان اصطلاح «ایده» را به کار برده‌ایم. — م.

۱. مقصود این است که افلاطون موضوعات ریاضی — یا تعلیمیات — را وسایطی میان ماهیات معقول و اشیا محسوس می‌داند. — م.

افلاطون، با فیثاغوریان در این مطلب همداستان بود که واحد جوهر است نه محمول چیزی دیگر؛ همچنین او در اینکه اعداد علل جوهر اشیاء دیگرند^۱، با آنان اتفاق نظر داشت. ولی ویژگی نظریه افلاطون در این بود که او به عکس فیثاغوریان نامحدود را واحد و بسیط نمی‌دانست بلکه دویی را به جای واحد می‌گذاشت و نامحدود را متشکل از بزرگ و کوچک تلقی می‌کرد. بعلاوه او معتقد بود که اعداد جدا از اشیاء محسوس‌اند در حالی که فیثاغوریان می‌گفتند که خود اشیاء اعدادند، و موضوعات ریاضی را به عنوان اشیاء میانگین میان ایده‌ها و محسوسات تلقی نمی‌کردند. اینکه افلاطون واحد و اعداد را جدا از اشیاء می‌دانست و از این حیث با فیثاغوریان اختلاف داشت و همچنین اینکه او سخن از ایده‌ها به میان آورد، حاصل تحقیق او درباره تعاریف بود (زیرا فیلسوفان پیشین هنوز سروکاری با دیالکتیک نداشتند). ولی اینکه او مبدأ دیگر را، یعنی مبدأ دوم را که در جنب واحد وجود دارد، «دویی» نامتعیین خواند، ناشی از این باور بود که اعداد به استثنای اعداد نخستین — را به آسانی می‌توان از دویی به وجود آورد چنانکه گویی دویی، ماده اولیه نرم و شکل‌پذیری مانند موم است.

۹۸۸ a ولی واقعیت بر خلاف آن است و نظریه آن فیلسوفان نظریه معقولی نیست. آنان می‌گویند که از ماده واحد اشیاء کثیر پدید می‌آیند در حالی که صورت فقط یک بار تولید می‌کند. ولی ما می‌بینیم که از یک ماده فقط مثلاً یک میز پدید می‌آید در حالی که آدمی که صورت را به ماده منحرف می‌سازد، با اینکه

۱. اوسطو در این کتاب بارها و به تکرار این نظریه را که ایده‌های افلاطونی اعدادند، به افلاطون نسبت می‌دهد. ولی در هیچ یک از نوشته‌های افلاطون چنین سخنی نمی‌توان یافت. از این رو عده‌ای از محققین می‌پندارند که شاید افلاطون در ضمن درسهای خود در آکادمی این نظریه را اظهار کرده باشد. یگانه جایی که افلاطون سخن از ارتباط ایده و عدد به میان می‌آورد رساله فایدون ۹۶ و ۹۷ است. ولی این سخن به هیچ روی بدین معنی نیست که ایده عدد است بلکه بدین معنی است که همان‌گونه که برای هر چیز ایده‌ای هست، برای هر عدد — مثلاً عدد دو نیز — ایده‌ای وجود دارد. — م.

خود یکی بیش نیست، میزهای بسیار به وجود می آورد. نسبت نرینه به مادینه نیز همین گونه است؛ زیرا مادینه از طریق یک آمیزش باردار می شود در حالی که نرینه می تواند مادینه های متعدد را باردار کند، و همین خود تصویر نقشی است که مبادی اولیه ایفا می کنند.

بیان افلاطون در موضوعات مورد بحث چنان است که گفتیم. بنابراین روشن است که او فقط دو علت به کار می برد: ماهیت (= علت صوری) و علت مادی؛ زیرا ایده ها علل ماهیت همه اشیا اند، و واحد علت ماهیت ایده ها است؛ و همچنین روشن است که ماده به معنی موضوع را که در اشیا محسوس ایده ها به آن حمل می شوند، و در ایده ها واحد به آن حمل می شود، افلاطون عبارت از دویی می داند یعنی بزرگ و کوچک. بعلاوه او علت نیکی و علت بدی را عبارت از این دو عنصر می داند، بدین معنی که یک عنصر علت نیکی است و عنصر دیگر علت بدی؛ و چنانکه گفتیم این سخنی است که قبل از او بعضی از فیلسوفان پیشین نیز گفته اند مانند امپدوکلس و آناکساگوراس.

فصل هفتم

ارتباط نظامهای فلسفی پیشین با چهار علت ارسطویی

پس به طور خلاصه دیدیم که تاکنون کدام فیلسوفان درباره مبادی و حقیقت سخن گفته و نظر خود را چگونه بیان کرده‌اند؛ و همین قدر دانستیم که هیچ یک از کسانی که درباره مبدأ و علت سخن به میان آورده‌اند به مبدایی جز آنچه ما در ضمن تحقیقات خود درباره طبیعت تشریح کرده‌ایم^۱، قائل نشده‌است بلکه همه آنان فقط اشاره‌ای مبهم به همانها کرده‌اند. زیرا بعضی سخن از مبدأ نخستین به معنی ماده می‌گویند، اعم از اینکه مبدأ را یکی بدانند یا بیش از یکی، و اعم از اینکه آن را جسم بدانند یا غیر جسمانی؛ مثلاً افلاطون سخن از بزرگ و کوچک می‌گوید و فیلسوفان ایتالیایی از نامحدود، و امپدوکلس از آتش و خاک و آب و هوا و آناکساگوراس از عدم تناهی اشیاء مرکب از اجزاء مشابه. همه این فیلسوفان مفهوم می از چنین علتی در ذهن دارند، حتی آنان که هوا و آتش یا آب را علت تلقی می‌کنند، یا چیزی منکافتر از آتش و متخلخلتر از هوا را (زیرا کسانی هم هستند که عنصر نخستین را چیزی از این نوع می‌دانند).

این فیلسوفان فقط به این یک علت توجه یافتند. ولی بعضی متفکران دیگر مبدأ حرکت را به آن افزودند، یعنی فیلسوفانی که مهر و ستیز یا عقل یا عشق را مبدأ شمردند.

۱. سماع طبیعی ارسطو، کتاب دوم، فصل سوم - م.

بنابراین، هیچ فیلسوفی درباره ماهیت^۱ یعنی جوهر سخن روشنی نگفته است. اما کسانی که به وجود ایده‌ها قایلند اشاره‌ای به این موضوع دارند زیرا اینان ایده‌ها را برای اشیاء محسوس — و واحد را برای ایده‌ها — نه ماده می‌دانند و نه منبع حرکت (بلکه آنها را بیشتر علت بی‌حرکتی و باقی ماندن در حال سکون تلقی می‌کنند) ولی معتقدند که ایده‌ها ماهیت همه اشیاء دیگرند و واحد ماهیت ایده‌هاست.

غایت را، یعنی آن چیزی را که اعمال و تغییرات و حرکات برای آن روی می‌دهند، این متفکران به معنایی علت تلقی می‌کنند ولی نه به آن معنی که ما می‌کنیم، یعنی نه بدین معنی که طبیعت آن چیز، علت بودن است. زیرا کسانی که از عقل یا از مهر سخن می‌گویند این علل را از جنس «خیر» می‌شمارند ولی از سخنشان این معنی بر نمی‌آید که اشیاء برای آنها وجود دارند یا وجود داشتند یا به وجود می‌آیند، بلکه مفهوم گفتارشان این است که گویی آنها علت حرکت کنند. همچنین فیلسوفانی که واحد یا موجود را نیک می‌شمارند، با اینکه می‌گویند که آنها علت جوهرند نمی‌گویند که جوهر برای آنها وجود دارد یا به وجود می‌آید. از این رو نتیجه سخنشان این است که هم می‌گویند و هم نمی‌گویند که «خیر» خود علتی است، زیرا آنان خیر را علت بالذات نمی‌نامند بلکه فقط علت بالعرض می‌خوانند.

همه این فیلسوفان، چون خود نمی‌توانند علت دیگری را نام ببرند، چنین می‌نمایند که شهادت می‌دهند بر اینکه ما تعداد و انواع علل را درست معین کرده‌ایم. ولی از این گذشته روشن است که وقتی که ما علل را می‌جوییم یا باید هر چهار نوع را بجویم یا آنها را به یکی از این چهار معنی بجویم.

اکنون می‌خواهیم درباره مسائل و مشکلاتی بحث کنیم که از نظریه هر یک از این متفکران درباره مبادی و از چگونگی برداشت آنان از این موضوع، ناشی می‌گردند.

۱. یعنی صورت یا علت صوری. — م.

فصل هشتم

نقد نظامهای فلسفی پیش از افلاطون

فیلسوفانی که کل عالم را واحد می‌دانند و به وجود شیئی واحد به عنوان ماده آن قایلند^۱، آن هم ماده‌ای جسمانی که دارای مقدار (کمیت، بزرگی) است، بی‌گمان از چند جهت در اشتباهند. زیرا اینان تنها به وجود عناصر برای اجسام قایلند نه برای اشیاء غیر جسمانی، و حال آنکه اشیاء غیر جسمانی نیز وجود دارند؛ و هنگامی هم که می‌گویند علل کون و فساد را معین کنند و همه اشیاء را از نظرگاه علم طبیعی توجیه کنند، علت حرکت را به یک سو می‌نهند. بعلاوه، از این جهت نیز مرتکب اشتباه می‌شوند که جوهر، یعنی ماهیت، را علت هیچ شیء نمی‌شمارند، و از روی سهل انگاری یکی از اجسام بسیط به استثنای خاک را مبدأ می‌نامند بی آنکه پرسند که این اجسام یعنی آتش و آب و خاک و هوا چگونه از یکدیگر به وجود می‌آیند. زیرا بعضی از طریق بهم پیوستن از یکدیگر پدید می‌آید و بعضی از طریق جدا شدن، و این امر برای تقدم و تأخر آنها اهمیت بسیار دارد. زیرا بنا به یک نحوه تلقی، عنصر به معنی حقیقی نخستین جسمی است که اجسام نخستین بار از آن، از طریق تکاثف، پدید می‌آیند؛ ولی چنین جسمی باید از کوچکترین اجزا تشکیل یافته

۹۸۹ a

۱. مقصود نخستین فیلسوفان طبیعی است که هر کدام یکی از عناصر را مبدأ موجودات می‌دانست. (تربکوی)

و لطیفترین اجسام باشد. فیلسوفانی که آتش را مبدأ می دانند با این طرز تلقی از همه حیث موافقند. ولی هر یک از متفکران دیگر نیز قبول می کنند که عنصر اشیاء جسمانی چنین چیزی است و لااقل هیچ یک از فیلسوفانی که از عنصری واحد سخن می گویند خاک را عنصر نمی داند زیرا خاک از اجزاء زیر و خشن تشکیل یافته است (در حالی که هر یک از سه عنصر دیگر مدافعی یافته است: بعضی از فیلسوفان این عنصر یگانه را آتش دانسته است، بعضی آب و بعضی دیگر هوا. ولی چرا هیچ یک از آنان مانند بیشتر مردمان این عنصر را خاک ندانسته است؟ می دانیم که مردمان می گویند که همه چیز از خاک است، و هسیودوس نیز بر این عقیده است که زمین پیش از همه اجسام دیگر پدید آمده است؛ و این عقیده ای است کهن و مردم پسند.) بنا بدین نحوه تلقی هیچ کسی که مبدأ نخستین را عنصر دیگری غیر از آتش بداند، یا بگوید که این مبدأ چیزی کثیفتر از هوا و رقیفتر از آب است، محقق نمی تواند بود.

ولی اگر آنچه از حیث کون مؤخر است از حیث طبیعت مقدم است، و اگر ممزوج و مرکب از حیث کون مؤخر است، در این صورت باید خلاف آنچه گفتیم صادق باشد: یعنی آب باید مقدم بر هوا باشد و خاک مقدم بر آب.

در باره عقاید فیلسوفانی که به وجود علتی واحد^۱ قایلند بدین مقدار کفایت می کنیم، ولی همین سخن در مورد کسانی هم که وجود بیش از یک علت را می پذیرند صادق است مثلاً مانند امپدوکلس که می گوید ماده اشیا چهار جسمند. زیرا از سخنان او نیز مشکلاتی به بار می آیند که بعضی را پیشتر بیان کرده ایم و بعضی دیگر خاص نظریه خود او هستند. چه، ما می بینیم که این اجسام از یکدیگر پدید می آیند و این خود بدین معنی است که جسمی واحد همیشه به صورت آتش یا خاک باقی نمی ماند^۲ (ما این نکته را در نوشته خود

۱. یعنی علت مادی. (تربکو)

۲. و چون همیشه عین خود نمی ماند پس ممکن نیست مبدأ باشد. (تربکو)

در باره طبیعت تشریح کرده‌ایم). بعلاوه، در مورد علت حرکت، و این مسأله که آیا این علت یکی است یا دوتا، سخن او نه منطقی است و نه معقول. به طور کلی کسانی که چنین سخن می‌گویند تغییر کیفی (= استحاله) را از میان بر می‌دارند زیرا بنا به نظریه آنان سرد از گرم و گرم از سرد نمی‌تواند برآید؛ چه، اگر چنین باشد لازم می‌آید چیزی موجود باشد که تضداد را به خود بپذیرد، و بدین ترتیب موجودی واحد وجود خواهد داشت که هم آتش می‌تواند شد و هم آب، در حالی که امپدوکلس منکر این است.

اگر بتوان پذیرفت که آناکساگوراس به وجود دو عنصر معتقد است، این اعتقاد با استدلالی منطبق خواهد بود که خود آناکساگوراس صریحاً بیان نکرده است ولی اگر کسی او را به سوی آن راهنمایی می‌کرد او قطعاً آن را می‌پذیرفت. این ادعای او که در آغاز همه چیز بهم آمیخته بود بی‌گمان نامعقول است زیرا علاوه بر اینکه دلایل دیگر خلاف آن را ثابت می‌کنند، این نتیجه از آن بر می‌آید که پیش از آن آغاز، همه چیز مجزا و جدا از هم بوده است؛ و بعلاوه آن ادعا از این جهت نامعقول است که طبیعت اجازه نمی‌دهد که هر چیزی با هر چیزی بیامیزد؛ و همچنین از این جهت نامعقول است که با آن فرض، کیفیات و اعراض نیز می‌توانستند از جواهر جدا شوند (زیرا همان چیزهایی که بهم آمیخته‌اند می‌توانند از هم جدا گردند). با اینهمه اگر نظریه آناکساگوراس را دنبال کنیم و مطالبی را که منظور اوست بهم پیوندیم، شاید معنوم گردد که نظریه او نظریه تازه‌ای است. زیرا تا هنگامی که هنوز چیزی جدا نشده بود، درباره جوهری که در آن زمان وجود داشت ممکن نبود بتوان سخن درستی گفت، یعنی نه می‌شد گفت سفید است و نه سیاه و نه خاکستری و نه رنگی دیگر بلکه به حکم ضرورت فاقد رنگ بود، چه اگر دارای رنگ

۹۸۹ ب

۱. مثلاً چگونگی می‌توان پذیرفت که خط یا سفید بیامیزد با سفید و هنرمند با هم بیامیزند؟. (تریکو)

بود، یکی از این رنگها را می داشت. به همین دلیل آن جوهر نه طعمی داشت و نه صفتی دیگر زیرا نه کیفیتی می توانست داشته باشد و نه اندازه ای، و نه ممکن بود دارای ماهیتی باشد و نوع معینی از اشیا باشد، چه اگر جز این بود دارای یکی از صور معین می بود؛ ولی با آن فرض چنین امری ممتنع است زیرا همه چیز بهم آمیخته بود؛ و اگر صورتی معین می داشت این بدین معنی می بود که آن صورت معین جدا شده است و حال آنکه آناکساگوراس می گوید که «همه چیز» بهم آمیخته بود به استثنای عقل، و عقل یگانه چیزی بود که نیامیخته و ناب بود. از اینجا این نتیجه به دست می آید که مبادی به عقیده او باید عبارت باشند از واحد (زیرا واحد بسیط و نیامیخته است) و غیر (و این مطابق است با نامتعیین، که ما می گوئیم^۱ پیش از هر گونه تعین و هر گونه بهره وری از صورت، وجود دارد). سخن آناکساگوراس نه درست است و نه

۱. «ما می گوئیم» یعنی «ما افلاطونیان چنین می گوئیم». ارسطو در موارد متعدد در مقام اشاره به نظریات افلاطون و افلاطونیان، ضمیر «ما» را به کار می برد و خود را نیز در زمره افلاطونیان می شمارد اعم از اینکه مقصودش فقط اشاره ای ساده به نظریه افلاطونیان باشد یا خرد گیری بر آن نظریه. مطلبی که در اینجا مطرح است این است: ارسطو در ۹۸۷^ب گفته است که افلاطون به دو مبدأ فاعل است: بزرگ و کوچک یا (دویی نامتعیین) به عنوان ماده و واحد به عنوان ماهیت یا صورت. «ما» در اینجا کاری به این نداریم که آیا با این سخن نظریه افلاطون بدرستی تشریح می شود یا نه. آناکساگوراس نیز به وجود دو مبدأ یا دو عنصر معتقد است و با اینکه او این مطلب را به وجه صریح و مرتب ادا نمی کند ولی اگر در نظریه اش دقیق شویم می بینیم که مقصود اصلی او جز این نیست و این دو عنصر عبارتند از «خلط اولی» یا «همه چیز که در آغاز بهم آمیخته بوده و عقل» که برکنار از همه چیز و ناب بود. تا هنگامی که همه چیز بهم آمیخته بود و هنوز هیچ چیز جدا نشده بود، آن آمیزه دارای هیچ صورت مشخصی و هیچ کیفیت خاصی نبود و بنابراین نامتعیین بود و این در واقع همان «نامتعیین» است که ما (افلاطونیان) آن را ماده تلقی می کنیم از این رو حق داریم بگوئیم که مبادی آناکساگوراس عبارتند از «واحد» (یعنی عقل، که بسیط و نیامیخته بود) و غیر (یعنی آمیزه نامتعیین که فاقد هر گونه تعین بود). ارسطو می گوید گرچه این سخن آناکساگوراس، که در آغاز همه چیز با هم آمیخته بوده است، سخن نامعقولی است و ابرادهایی می توان بر آن گرفت با اینهمه نظریه تازه ای است که هم به نظریه افلاطون نزدیک است و هم به نظریه خود ما (یعنی خود ارسطو) زیرا نظریه او را می توان چنین تفسیر کرد که دو مبدأ وجود دارد: یکی مبدأ مادی (یعنی آمیزه نامتعیین) و دیگری مبدأ محرک (یعنی مبدأ فاعل که در عین حال هم مبدأ صوری نیز می تواند بود و هم مبدأ غایی). م.

روشن، ولی او مطالبی می‌خواهد اظهار کند که به آنچه متفکران بعدی می‌گویند و به نظر ما نیز درست می‌نماید، بسیار نزدیک است.

اما آنچه همه این متفکران با آن سروکار دارند فقط کون و فساد و حرکت است زیرا اینان تنها مبادی و علل جوهری را می‌جویند که در معرض این تغییرات قرار دارد ولی فیلسوفانی که دامنه بررسی خود را به همه موجودات گسترش می‌دهند و بعضی از موجودات را محسوس می‌دانند و بعضی را نامحسوس، بی‌گمان به تحقیق در هر دو نوع می‌پردازند، و از این رو باید در نظریات و عقاید آنان به دقتی بیشتر بنگریم و ببینیم در آن عقاید از نظر پژوهشی که ما اکنون در پیش گرفته‌ایم چه نیک و درست است و چه بد و نادرست.

فیلسوفانی که با عنوان فیثاغوریان معروفند با مبادی و عناصری سروکار دارند دورتر از مبادی و عناصری که علمای طبیعی به آنها می‌پردازند^۱ (و علت این امر این است که آنان مبادی را از اشیاء محسوس استنباط نمی‌کنند، زیرا موضوعات ریاضی — به استثنای موضوعاتی که ستاره‌شناسان بررسی می‌کنند — فاقد حرکتند) و با اینهمه بحثها و تحقیقاتشان همه به گرد طبیعت دور می‌زنند؛ دربارهٔ تکنون آسمان می‌اندیشند و اجزاء و انفعالات و افعال آن را بررسی می‌کنند و برای توجیه اینها مبادی و علل خود را به کار می‌برند، و این بدین معنی است که آنان با علمای طبیعی در این نکته متفقند که موجود فقط چیزی است که به وسیله حس قابل ادراک است و آنچه «آسمان» خوانده می‌شود حاوی آن است. ولی چنانکه گفتیم، علل و مبادی که آنان درباره‌اش سخن می‌گویند استعداد این را دارند که راه را به سوی موجودات والاتری بگشایند و حتی برای این منظور مناسب‌ترند تا برای تفکر و بحث دربارهٔ طبیعت، ولی آنان هیچ به ما نمی‌گویند که اگر محدود و نامحدود و زوج و فرد

۱. یعنی دورتر از حوزه حواس و ادراک حسی، و از این رو، مجردتر، و در نتیجه (به عقیده ارسطو) نزدیکتر به مبادی اولیهٔ اشیاء. بدین ترتیب در نظریه فیثاغوریان پیشرفتی نسبت به نظریات فیلسوفان پیشین دیده می‌شود. (تریگو)

یگانه مبادی موجودند پس چگونه ممکن است که حرکت وجود داشته باشد^۱، و بدون حرکت و تغییر کون و فساد چگونه می تواند بود، یا اجسامی که در آسمان می گردند چگونه می توانند چنین کنند.

بعلاوه، اگر هم قبول کنیم که مقدار (= بزرگی، عَظْم) از عناصر فیثاغوریان پدید می آید، یا اگر هم درستی این مطلب ثابت شود، باز این سؤال باقی می ماند که چگونه ممکن است بعضی اشیاء سبک باشند و بعضی سنگین^۲؟ با توجه به فرضها و توضیحات آنان، نمی توان گفت که سخنانشان بیشتر به موضوعات ریاضی مربوط است تا به اشیاء محسوس؛ و علت اینکه درباره آنش و خاک و سایر این گونه اجسام سخن نمی گویند به گمان من این است که مطلبی که به خصوص درباره موجودات محسوس صادق باشد برای گفتن ندارند.

بعلاوه، چگونه می توان از یک سو پذیرفت که صفات عدد و خود عدد علت همه اشیایی هستند که چه از آغاز و چه اکنون در آسمان وجود دارند یا پدید می آیند و در عین حال از سوی دیگر قبول کرد که هیچ عددی وجود ندارد غیر از همین عددی که جهان از آن ساخته شده است؟ وقتی که می گویند که گمان و فرصت مناسب در فلان منطقه کیهان جای دارند و اندکی بالاتر یا پایینتر از آن بی عدالتی و جدایی و آمیزش جای گرفته اند، و برای اثبات این مطلب ادعا می کنند که هر یک از اینها یک عدد است؛ و از این جهت در فلان جا مقدار کثیری از اجسام وجود دارند که از اعداد تشکیل یافته اند زیرا هر یک از این صفات عدد به مکان خاصی متعلقند، این سؤال هنوز باقی می ماند که آیا عدد موجود در کیهان مادی همان عددی است که نماینده هر یک از این موجودات مجرد است یا عدد دیگری است در جنب این عدد؟ افلاطون می گوید آن عدد غیر از این عدد است، ولی او نیز بر این عقیده است که هم این موجودات و هم علل آنها اعدادند ولی اعدادی را که نقش علت ایفا می کنند اعداد معقول می داند و اعداد دیگر را محسوس.

۱. زیرا اعداد نامحرکند و علت حرکت نمی تواند بود. (تربکو)

۲. یعنی تبیین کیفیات اجسام محسوس از طریق اعداد چگونه ممکن است؟ - م.

فصل نهم

نقد نظریه افلاطون درباره ایده‌ها

فیثاغوریان را فعلاً کنار می‌گذاریم، آنچه درباره آنان گفتیم کافی است.

کسانی که ایده‌ها را علت فرض می‌کنند، اولاً در جست‌وجوی علل
 ۹۰۵ اشیا‌یی که در پیرامون ما هستند به‌وجود اشیا دیگری به‌همان تعداد قائل
 می‌شوند درست مانند کسی که می‌خواهد اشیا‌یی را بشمارد ولی می‌اندیشد
 که چون عده این اشیا اندک است به‌شمارش آنها قادر نیست و از این‌رو عده
 آنها را بیشتر می‌کند و آنگاه به‌شمارش می‌پردازد. زیرا عده ایده‌ها با عده
 اشیا‌یی که این متفکران در جست‌وجوی علل آنها به‌ایده‌ها می‌رسند، برابر
 است و لااقل کمتر نیست. چه، به‌ازاء هر شیئی، موجود دیگری هست که
 همنام آن شیء است و جدا از جواهر وجود دارد و این امر منحصر به جواهر
 نیست بلکه در مورد اشیا دیگر نیز واحدی بر فراز کثیر وجود دارد^۱ اعم از
 اشیا متغیر این جهانی و اشیا سرمدی.

بعلاوه، هیچ‌یک از دلایلی که برای اثبات وجود ایده‌ها می‌آوریم^۲
 قانع‌کننده نیست زیرا بعضی از آنها به‌نتیجه‌ای الزام‌آور منتهی نمی‌شود و

۱. مقصود این است که تنها جواهر دارای ایده نیستند بلکه کیفیات و اخلاقیات و مانند آنها هم که
 کثیرند ولی به‌مفهوم واحد برمی‌گردند دارای ایده‌اند. (تربکو)

۲. یعنی ما افلاطونیان. از سطور در اینجا نیز به‌عنوان فیلسوفی افلاطونی سخن می‌گوییم. (واس)

بعضی دیگر به وجود ایده برای اشیایی منجر می‌گردد که اصلاً در موردشان به وجود ایده قائل نیستیم.

بنابر استدلال مبتنی بر وجود علم^۱، باید همه اشیایی که موضوع علمند دارای ایده باشند؛

و بنابراین استدلال که بر فراز هر کثیر باید واحدی باشد^۲، لازم می‌آید که برای سلیات و منقیات نیز ایده‌ای وجود داشته باشد^۳؛

و بنابراین استدلال که پس از زوال یک شیء تصویری از آن در ما باقی می‌ماند، لازم می‌آید که اشیاء فسادپذیر نیز دارای ایده باشند زیرا ما همیشه تصویری از آنها در ذهن داریم^۴.

۱. مقصود این استدلال است: اگر علم وجود دارد پس باید شیء تغییرناپذیری وجود داشته باشد که موضوع علم باشد. علم وجود دارد. پس موضوعی تغییرناپذیر وجود دارد. اما اشیاء محسوس تغییرپذیرند. بنابراین حقایق معقول تغییرناپذیر (یعنی ایده‌ها) وجود دارند — م. سخن «راس» در این باره چنین است: اسکندر افرویدیسی (مفسر معروف ارسطو) سه استدلال ذکر می‌کند: (۱) چون هر علمی به موضوعی که در مورد همه حزنیات نمود یک و همان است می‌پردازد نه به افراد و اشخاص آن موضوع، پس در مورد هر علم باید چیزی جدا از اشیاء محسوس وجود داشته باشد که سرمدی باشد و الگوی اجزاء موضوع علم باشد، و ایده همین الگوست. (۲) موضوع علم باید موجود باشد. موضوعات علوم اشیایی هستند غیر از اشیاء جزئی زیرا اشیاء جزئی نامتناهی هستند حال آنکه موضوعات علوم باید متناهی باشند. بدین دلیل اشیایی غیر از اشیاء جزئی وجود دارند که همان ایده‌ها هستند (۳) موضوع علم طب خود تندرستی است نه این تندرستی معین. پس باید تندرستی فی نفسه وجود داشته باشد. همچنین هندسه علم این مساوی و این متناسب نیست بلکه علم خود مساوی و نمود متناسب است و بنابراین باید مساوی فی نفسه و متناسب فی نفسه وجود داشته باشد و این همان ایده است. (راس)

۲. رک. افلاطون، فایدون ۷۴ و جمهوری ۵۹۶، م.

۳. در مکالمات افلاطون سخن از ایده عیب و زشتی و بدی و غیر و نابرابری و لاجرم به میان می‌آید ولی اینها «معدم»هایی هستند که هر یک معنی مثبتی خاص خود نیز دارد (و بنابراین سلب و نفی به معنی حقیقی نیستند) و ضرورتی بر فرض ایده‌های منفی وجود ندارد زیرا به جای اینکه چیزی را از طریق بهره‌وریش از ایده‌ای منفی توجیه کنیم به آسانی می‌توان از طریق بی‌بهرگی‌اش از ایده‌ای مثبت توجیه کرد. (راس)

۴. این جمله ممکن است چنین فهمیده شود که گویی افلاطون برای اشیاء فسادپذیر — مثلاً انسان — به وجود ایده قائل نیست. البته افلاطون برای این‌گونه اشیاء به وجود ایده قائل است. منظور ارسطو

بعلاوه، از بعضی از دقیقترین استدلال‌ها این نتیجه به دست می‌آید که اضافیات هم باید دارای ایده باشند در حالی که بنا به عقیده ما اضافیات به ذات خود جنس مستقلی نیستند، و بعضی دیگر به «انسان سوم»^۱ منجر می‌گردند. به طور کلی استدلال‌هایی که برای اثبات وجود ایده‌ها به عمل می‌آیند مبادی را از میان می‌برند که بیشتر از خود ایده‌ها مورد علاقه ما^۲ هستند. چه، از آن استدلال‌ها این نتیجه حاصل می‌شود که دویی، نخستین نیست بلکه عدد، نخستین است و نسبی مقلدتر از مطلق است؛ و کسانی که نظریه ایده‌ها را بررسی کرده‌اند تناقض‌هایی علاوه بر آنچه یاد کردیم در آن نظریه یافته‌اند. بعلاوه، مطابق فرضیه‌ای که نظریه ایده را بر آن مبتنی می‌سازیم، لازم می‌آید که نه تنها برای جواهر بلکه برای اشیاء بسیار دیگری نیز ایده وجود

→ این است که اگر ما با استناد به این واقعیت که وقتی که افراد و مصادیق چیزی فاسد شده‌اند تصویری از آنها در ذهن ما باقی می‌ماند، وجود ایده‌ها را بپذیریم، لازم می‌آید که برای هر فرد و شخصی هم ایده‌ای وجود داشته باشد زیرا وقتی هم که شیء مفردی فاسد می‌شود و از میان می‌رود تصور آن در ذهن ما باقی می‌ماند. — م.

۱. مقصود این است که چون انسان مفرد با ایده انسان شبیه است پس باید انسان سومی هم وجود داشته باشد که هر دو آنها، یعنی انسان مفرد و ایده انسان، از آن بهره‌ور باشند و بدین ترتیب هر دو در آن شریک باشند. خود افلاطون این ایراد را در رساله پارمنیدس ۱۳۲ به میان آورده و در جمهوری ۵۹۷ نیز اشاره‌ای به این مطلب دارد. ولی در نوشته‌های افلاطون هیچ جا سخن از «انسان سوم» به میان نیامده است و ارسطو باید «انسان سوم» را از نوشته‌های دیگران که این ایراد را بر افلاطون وارد می‌ساخته‌اند گرفته باشد. — م.

۲. در اینجا نیز «ما» به معنی «ما افلاطونیان» است. غرض این است که اگر هر واحد منتزاع از کثیر، و هر وصف عام، ایده است، یعنی جوهری جدا و مستقل است، پس «دویی نامتعین» ممکن نیست مبدأ باشد زیرا دویی از مصادیق عدد است و عدد ایده‌ای است که دویی در تحت آن قرار دارد، و بنابراین عدد مقدم بر دویی است. بدین ترتیب استدلال‌های افلاطونی برای اثبات وجود ایده‌ها، اولین مبدأ افلاطونی — یعنی دویی را — از مقام مبدأ تنزل می‌دهند. بعلاوه، عدد که خود چیزی مضاف است (زیرا عدد همیشه عدد یک چیز است) مقدم بر دویی خواهد بود که افلاطونیان (به عنوان دویی قی نفسه) مطلقش می‌نگارند. (ولی باید توجه کرد که این ایراد ارسطو بر افلاطون وارد نیست و مبتنی بر سوء فهم است زیرا «دویی نامتعین» را نمی‌توان از مصادیق عدد شمرد.) (راس و نریکو)

داشته باشد زیرا فکر واحد نه تنها درباره جوهر بلکه درباره غیر جوهر نیز وجود دارد؛ و تنها جواهر موضوع علم نیستند بلکه اشیاء دیگر نیز متعلق علمند، و هزار ایراد دیگر از این قبیل می توان یافت، در حالی که به حکم ضرورت و همچنین مطابق خود نظریه ایده ها اگر ایده هایی وجود دارند که اشیاء از آنها بهره ور می توانند شد، این ایده ها فقط خاص جواهر می توانند بود. زیرا بهره وری از ایده ها بهره وری بالعرض نمی تواند بود بلکه شیء مفرد در صورتی از ایده بهره ور می تواند شد که خود ایده قابل حمل به عنوان عرض به موضوعی نباشد. مرادم از «بهره وری بالعرض» این است که وقتی که مثلاً چیزی از «دو برابر فی نفسه» بهره ور است از «سرمدی» نیز بهره ور است ولی این بهره وری از «سرمدی» بهره وری بالعرض است؛ زیرا «سرمدی» به عنوان عرض قابل حمل به دو برابر است. بنابراین ایده ها باید جوهر باشند^۱. ولی نامی واحد، هم بر جواهر موجود در جهان ما دلالت دارد و هم بر ایده؛ و اگر نه این سخن، که چیزی جدا از اشیاء محسوس کثیر وجود دارد که علت وحدت این اشیاء کثیر است، چه معنایی می تواند داشت؟ حال اگر ایده ها، و اشیایی که از آنها بهره ورند، دارای صورت واحد می باشند، پس باید چیزی وجود داشته باشد که هر دو در آن شریک باشند، زیرا چه علتی هست بر اینکه

۱. معنی این استدلال دشوار چنین است:

چیزی که از دو برابر فی نفسه بهره ور است از «سرمدی» نیز بهره ور است زیرا دو برابر فی نفسه سرمدی است ولی مطابق عقیده افلاطونیان بهره وری بدین معنی (یعنی بهره وری بالعرض) سبب نمی شود که الف (به علت بهره وری از ب) دارای خاصیت ب بشود زیرا هیچ فیلسوف از افلاطونی ممکن نیست بپذیرد که چیز محسوسی که دو برابر چیز دیگری است، به علت این دو برابری، سرمدی است. از این رو بهره وری از ایده که شینی بهره ور به علت این بهره وری دارای خاصیت خود ایده می شود - ممکن نیست بهره وری از ایده ای باشد که صفت موضوعی است بدان گونه که سرمدی صفت دو برابر فی نفسه است. پس ایده باید جوهر باشد (نه صفت یک موضوع). ولی نامی واحد، هم باید نام ایده باشد و هم نام شینی محسوسی که که از ایده بهره ور است. بنابراین نه تنها ایده ها بلکه اشیایی هم که دارای ایده اند باید جوهر باشند. (راس)

دوهای فناپذیر و دوهای ریاضی‌کنشیر ولی سرمدی، از حیث دو بودن عین یکدیگر باشند ولی «دو فی نفسه» و «دو» مفرد چنین نباشند؟ اما اگر ایده‌ها، و اشیاء بهره‌ور از ایده‌ها دارای صورت واحد نباشند، آن دو فقط در نام مشترک خواهند بود مثل اینکه کسی، هم کالیاس را انسان بنامد و هم قطعه چوبی^۱ را، بی آنکه وجه اشتراکی میان آنها باشد.

مهمتر از همه، این مسأله است که ایده‌ها چه تأثیری در اشیاء محسوس – اعم از اشیاء سرمدی^۲ و اشیایی که دستخوش کون و فسادند – دارند؟ ایده‌ها نه علت حرکت آنها هستند و نه علت تغییری دیگر. بعلاوه، ایده‌ها نه به شناخت اشیایاری می‌کنند (زیرا ایده‌ها حتی جواهر اشیای نیستند و گرنه در خود اشیای می‌بودند) و نه به تبیین و تعلیل وجود اشیاء، زیرا در اشیایی که از آنها بهره‌ورند جای ندارند، و اگر چنین بودند شاید می‌توانستیم آنها را به آن معنی علت اشیای بدانیم که سفیدی – از جهت وجودش در ترکیب شیء – علت سفید بودن شیء تلقی می‌شود. ولی این نظریه^۳، که نخستین بار آناکساگوراس و سپس اودوکسوس^۴ و عده‌ای دیگر از متفکران به میان آورده‌اند، به آسانی قابل رد است زیرا به سهولت می‌توان ایرادهای بسیاری گرد آورد که نامعقول بودن آن را روشن کند.

بعلاوه اشیاء دیگر ممکن نیست از ایده‌ها – به هیچ یک از معانی رایج

۱. مقصود یک قطعه چوب است نه تمثال چوبی کالیاس (وگرنه شباهت ظاهری تمثال چوبی به انسان وجه اشتراک میان انسان و تمثال چوبی خواهد بود). – م.

۲. اجرام آسمانی که هم محسوسند و هم سرمدی. – م.

۳. آناکساگوراس معتقد است که در آغاز همه چیز باهم و آمیخته بهم بود و نخستین بار عقل سبب جدا شدن آنها گردید ولی اکنون نیز در همه چیز بهره‌ای از همه چیز هست (قطعه ۱۱) و اشیای بسته به اینکه در آنها کدام جزء بر اجزاء بی‌شمار آمیزه تفرق داشته باشد غیر از یکدیگر می‌نمایند یا با نامهای مختلف نامیده می‌شوند (رک. سماع طبیعی ارسطو ۱۸۷b) و بنابراین اشیاء سفید اشیایی هستند که سفیدی در ترکیب آنها وجود دارد. – م.

۴. Eudoxos ریاضیدان یونانی و شاگرد افلاطون. – م.

به وجود آمدن چیزی «از» چیزی^۱ - به وجود آیند. این سخن که ایده‌ها «الگو» هستند و اشیاء دیگر از آنها بهره‌ورند سخنی تهی و تشبیهی شاعرانه است. چیست آن مبدأ مؤثری که با چشم دوختن به ایده‌ها و به تقلید از ایده‌ها اثر می‌بخشد؟^۲ بعلاوه، یک شیء ممکن است شبیه شیئی دیگر باشد یا شبیه شیئی دیگر بشود بی آنکه به تقلید از آن شیئی دیگر ساخته شده باشد. خواه سقراطی وجود داشته باشد و خواه نه، به هر حال ممکن است کسی به وجود آید که شبیه سقراط باشد، و حتی اگر سقراط موجودی سرمدی باشد فرقی نمی‌کند. بعلاوه، لازم می‌آید که برای شیئی واحد الگوهای متعدد وجود داشته باشد و در نتیجه ایده‌های متعدد؛ مثلاً برای انسان یک ایده به عنوان ایده حیوان و یک ایده به عنوان ایده دوپا و یک ایده به عنوان انسان فی نفسه. بعلاوه ایده‌ها باید نه تنها الگوهای اشیاء محسوس بلکه الگوهای خود ایده‌ها نیز باشند، مثلاً جنس به عنوان جنس الگوی انواعی باشد که جنس شامل آنهاست، و در این صورت شیئی واحد، هم الگو خواهد بود و هم تصویر آن الگو.

۹۹۱ b

بعلاوه، ناممکن می‌نماید که جوهر، و چیزی که جوهر جوهر آن است، جدا از یکدیگر باشند. پس چگونه ممکن است که ایده‌ها، اگر جوهر اشیا هستند، جدا از اشیا باشند؟

در رساله فایدون^۳ چنان سخن گفته می‌شود که گویی ایده‌ها، هم علت وجود اشیا هستند و هم علت کون آنها. حال آنکه اگر هم ایده‌ها موجود باشند، اشیایی که از آنها بهره‌ورند به وجود نخواهند آمد مگر آنکه چیزی وجود داشته باشد که سبب حرکت شود. از این گذشته، اشیاء مختلف بسیاری به وجود می‌آیند که ما^۴ می‌گوییم برای آنها ایده‌ای وجود ندارد، مانند خانه یا

۱. درباره معانی «از» رک. ۹۹۴ b و کتاب پنجم، فصل ۲۴ - م.

۲. اشاره‌ای به دمیورگ (Demiurg) (استاد سازنده جهان) در رساله تیمائوس افلاطون است. - م.

۳. رک. افلاطون، فایدون ۱۰۰ به بعد. - م.

۴. یعنی ما افلاطونیان. - م.

انگشتر^۱. بنابراین ممکن است اشیایی هم که برای آنها به وجود ایده قائلند، به عللی شبیه همان عللی به وجود آیند و موجود باشند که در مورد اشیایی که هم اکنون نام بردیم صادقند.

بعلاوه، ایده‌ها اگر اعدادند چگونه ممکن است علت باشند؟ آیا برای این علتند که اشیاء موجود هم اعدادند مثلاً اعدادی غیر از آن اعداد؟ مثلاً فلان عدد انسان است و فلان عدد سقراط و فلان عدد دیگر کالیاس؟ چرا آن دسته اعداد علت این دسته اعدادند؟ حتی اگر آن اعداد سرمدی باشند و این اعداد سرمدی نباشند باز هم فرق نمی‌کند. اما اگر اعداد از این جهت علتند که اشیاء محسوس (مثلاً گامهای موسیقی) نسبتهای عددی هستند، پس روشن است که باید چیز واحدی وجود داشته باشد که آنها نسبتهای آن باشند. اگر این چیز واحد، یعنی ماده، شیء معینی است پس روشن است که خود اعداد نیز (= یعنی ایده‌ها) باید نسبتهای شئی به شئی دیگر باشند یعنی مثلاً اگر کالیاس یک نسبت عددی میان آتش و خاک و آب و هواست، پس ایده او نیز باید نسبت عددی موضوعات دیگری باشد، و انسان فی نفسه — خواه به یک معنی عدد باشد و خواه نه — باید نسبت عددی اشیاء معینی باشد نه عدد مطلق، و ممکن نیست که فقط برای اینکه یک نسبت عددی است، عدد باشد^۲.

بعلاوه، از اعداد بسیار، یک عدد به وجود می‌آید، ولی چگونه ممکن است که از ایده‌های بسیار یک ایده به وجود آید؟ اگر بگویند که عدد از خود اعداد کثیر به وجود نمی‌آید بلکه از واحدهای موجود در آنها به وجود می‌آید (مثلاً

۱. این ادعای ارسطو، که اشیاء مصنوع مانند خانه و انگشتر، به عقیده طرفداران نظریه ایده‌ها فاقد ایده می‌باشند، با سخنان صریح افلاطون که خود پایه گذار این نظریه است، سازگار نیست زیرا افلاطون حتی برای تخت نیز قائل به وجود ایده است (رک. جمهوری ۵۹۷). درباره این جمله ارسطو مفسران اروپایی تفاسیر گوناگون کرده‌اند که هیچ یک مشکل را حل نکرده است. — م.

۲. یعنی ایده نسبت عددی یک موضوع است شاید بتوان آن را نوعی عدد نامید ولی در حقیقت یک نسبت عددی است. به هر حال این عبارات بسیار دشوار و آکنده از تناقض‌اند. (راس)

از واحدهای موجود در ده هزار) پس درباره خود واحدها چه باید گفت؟ اگر بگوییم این واحدها همه از یک نوعند از این سخن نتایج محالی حاصل می شود. ولی اگر بگوییم از یک نوع و برابر نیستند (یعنی نه واحدهای موجود در یک عدد با یکدیگر هم نوعند و نه واحدهای موجود در اعداد مختلف با یکدیگر هم نوع و برابرند) اختلافشان در چیست در محالی که همه فاقد کیفیتند؟ همه این سخنها نه معقولند و نه با اندیشه ما درباره این موضوع سازش پذیرند. بعلاوه، طرفداران این نظریه ناچارند به وجود قسم دیگری از اعداد قائل شوند (که موضوع علم حساب است) و همچنین به وجود همه موضوعاتی که بعضی متفکران «موضوعات میانگین» می نامند. ولی همه اینها چگونه وجود دارند و از کدام مبادی بر می آیند؟ و چرا اینها باید میانگین میان اشیاء این جهان محسوس و اشیاء فی نفسه باشند؟ بعلاوه، لازم می آید که هر یک از دو واحد که در عدد «دو» وجود دارد از «دوای» مقدمتری برآمده باشد، ولی چنین امری معتنع است.

۹۹۲ د بعلاوه، چرا عدد، وقتی که یکپارچه در نظر گفته می شود، یک عدد است؟^۱

بعلاوه، اگر واحدها از یک نوع نیستند و با هم فرق دارند، پس افلاطون می بایست درباره آنها مانند فیلسوفانی سخن بگوید که به وجود چهار یا دو عنصر قایلند. هر یک از این فیلسوفان عناصر را یکایک نام می برند و آنها را با نامی عام، مثلاً جسم، نمی خوانند بلکه آنها را آتش و خاک می نامند اعم از اینکه همه آنها نامی مشترک، مثلاً جسم، داشته باشند یا نه. ولی افلاطونیان از واحد چنان سخن می گویند که گویی واحد، مانند آتش یا آب، چیز متجانسی

۱. یعنی اگر یک عدد جاری واحدهای متعدد است (و مقصود از سطر این است که این واحدها — چنانکه بعضی افلاطونیان معتقد بودند — از حیث نوع مختلفند) پس آن چیست که سبب می شود که عدد، واحد باشد نه یک مجموعه؟ (راس)

است در حالی که اگر واحد چنین باشد اعداد ممکن نیست جواهر باشند.^۱ اگر یک واحد فی نفسه وجود دارد که مبدأ اول است، پس معلوم می‌شود که آنان اصطلاح واحد را در معانی متعدد به کار می‌برند، چه در غیر این صورت سخن آنان سخن محالی خواهد بود.

وقتی که می‌خواهیم جواهر را به مبادی آنها برگردانیم^۲، می‌گوییم که خط از کوتاه و دراز پدید می‌آید (یعنی از نوعی کوچک و بزرگ) و سطح از پهن و باریک، و جسم از عمیق و کم عمیق. ولی در این صورت چگونه ممکن است که سطح حاوی خط باشد و جسم حاوی خطوط و سطوح؟ زیرا پهن و باریک، جنس دیگری است غیر از عمیق و کم عمیق. از این رو همان‌گونه که عدد در اینها حاضر نیست زیرا بسیار و اندک نیز خود جنس دیگری است غیر از اینها، هیچ‌یک از اجناس عالیه نیز در اجناس سافلتر حضور ندارند. بعلاوه، پهن، جنسی نیست که شامل عمیق باشد و عمیق یکی از انواع آن باشد، و گرنه جسم نوعی از سطح می‌بود. بعلاوه، کدام مبدأ سبب شده است که نقطه‌ها در خط حضور داشته باشند^۳؟ خود افلاطون آماده نبود وجود نقطه را به عنوان جنسی از موضوعات بپذیرد و آن را حاصل فرضی هندسی تلقی می‌کرد و بارها می‌گفت که مبدأ خط خطوط قسمت‌ناپذیر^۴ است. ولی

۱. مقصود این است که افلاطونیان که واحد و دویی ناستعین را مبدأ می‌دانند از واحد چنان سخن می‌گویند که گویی واحد در هر مقام که پیدا شود یک قسم است همان‌گونه که یک جزء آتش خواه کوچک و خواه بزرگ باشد همیشه یک قسم است. ولی اعدادی که از یک‌های کاملاً مشابه تشکیل یافته باشند جواهر نخواهند بود بلکه اعداد ریاضی ساده خواهند بود و فرقیان بنا یکدیگر تنها از حیث تعداد واحدهایشان خواهد بود. (راس)

۲. یعنی ما افلاطونیان، - م.

۳. اگر خطوط و سطوح و اجسام از بزرگ و کوچک پدید آمده باشند نقطه - که دارای هیچ‌گونه بُعد و بزرگی نیست - ممکن نیست از بزرگ و کوچک پدید آمده باشد و بنابراین حضور نقطه در خط چگونه ممکن است؟. (راس)

۴. این مطلب در هیچ‌یک از نوشته‌های افلاطون وجود ندارد و شاید افلاطون این نکته را در ضمن درسهای خود در آکادمی بیان کرده باشد. - م.

ضرورت ایجاب می کند که خط، مرز و نهایی داشته باشد و بنابراین به همان دلیل که خط وجود دارد نقطه نیز وجود دارد.

به طور کلی، با اینکه فلسفه در جست و جوی علت اشیاء محسوس است، ما^۱ از این کار دست برداشته ایم (زیرا درباره علتی که مبدأ تغییر است هیچ سخنی نمی گوئیم)، و به خیال اینکه درباره جواهر اشیاء محسوس سخن می گوئیم، ادعا می کنیم که جنس دومی از جواهر وجود دارد و در مقام توجیه اینکه چگونه این جواهر جواهر اشیاء محسوسند به سخنان تهی متوسل می گردیم، زیرا «بهره وری» چنانکه پیشتر گفتیم هیچ معنایی ندارد.

ایده ها هیچ گونه ارتباطی با آن علتی هم که ما آن را مبدأ صناعات می دانیم و عقل و ذهن و کل طبیعت برای آن فعالیت می کنند^۲ را ما آن را یکی از مبادی نخستین می نامیم ندارند، بلکه برای متفکران کنونی، ریاضیات غین فلسفه شده است^۳ هر چند آنان می گویند که به ریاضیات به خاطر امور دیگر باید پرداخت^۴.

بعلاوه، چنین می نماید که جوهری که مطابق نظریه آنان موضوع به عنوان ماده موجودات است، موضوعی ریاضی است و بیشتر محمول و فصل جوهر، یعنی محمول و فصل ماده، است تا خود ماده^۵، و مثلاً بزرگ و کوچک همانند متخلخل و متکاثف است که علمای طبیعی درباره اش سخن می گویند و آنها را نخستین فصول موضوع می نامند زیرا اینها^۶ نوعی از زیادت و نقصان اند.

۱. یعنی ما افلاطونیان، - م.

۲. یعنی علت غایی، - م.

۳. زیرا فیلسوفان کنونی مبادی ریاضیات را مبادی فلسفه تلقی می کنند. منظور ارسطو شاگردان افلاطون است که مثلاً مانند کسنوکرآتس نظریه ایده را تغییر داده بودند و آن را به معنی فلسفه ریاضی فیثاغوری تفسیر می کردند. ولی بی گمان ارسطو در این سخن به خود افلاطون نیز نظر دارد. (تریکو)

۴. اشاره است به سخن افلاطون در جمهوری، کتاب هفتم، ۵۳۱ و ۵۳۳. - م.

۵. غرض این است که افلاطونیان «بزرگ و کوچک» را ماده تلقی می کنند حال آنکه بزرگ و کوچک فصول یک موضوعند نه خود موضوع، همچنانکه متخلخل و متکاثف به عقیده فلاسفه طبیعی فصول آن چیزی هستند که طبعیون ماده اش تلقی می کنند. (تریکو)

۶. یعنی بزرگ و کوچک، - م.

اما نکته‌ای که در مورد حرکت جالب توجه است این است که اگر بزرگ و کوچک حرکت کنند پس ایده‌ها باید متحرک باشند، و اگر حرکت نیستند پس حرکت از کجا می‌آید؟^۱ بدین ترتیب تمامی علم طبیعی از میان برداشته می‌شود.^۲

بعلاوه، مطلبی که اثباتش آسان می‌نماید، یعنی اینکه همه چیز واحد است، از طریق دلایل آنان به هیچ وجه ثابت نمی‌گردد. زیرا نتیجه‌ای که از روش آنان در انتزاع واحد از کثیر^۳ بر می‌آید - حتی اگر همه مقدمات و مفروضاتشان را بپذیریم - فقط این است که خود واحد وجود دارد، نه اینکه همه چیز واحد است. حتی این نتیجه نیز حاصل نمی‌شود اگر بپذیریم که کلی جنس است، حال آنکه پذیرفتن چنین امری در بعضی موارد ناممکن است.^۴

بعلاوه، برای آنچه پس از اعداد می‌آید، یعنی برای خطوط و سطوح و اجسام، هیچ گونه توجیهی ارائه نمی‌شود؛ نه توجیهی بر اینکه این اشیا چگونه

۱. اگر بزرگ و کوچک حرکت کنند پس ایده‌ها باید متحرک باشند. ولی اگر حرکت نیستند، پس اشیا محسوس که عناصری غیر از ایده‌ها و بزرگ و کوچک ندارند چگونه ممکن است متحرک باشند؟ (راس)

۲. به عقیده ارسطو (چنانکه بارها در سماع طبیعی گفته است) علم طبیعی علم اشیا است که مبدأ حرکت و سکون خود را در خود دارند، یعنی متحرکند. در اینجا ارسطو افلاطونیان را سرزنش می‌کند که چرا در فلسفه آنان هیچ توجیهی برای حرکت وجود ندارد؟ ایده‌های افلاطونی نامتحرکند و علت نامتحرک بودن اشیا می‌باشند. اما اگر بگوییم بزرگ و کوچک، و در نتیجه زیادت و نقصان، حرکت در این صورت ایده‌های مرکب از بزرگ و کوچک متحرک خواهند بود و این برخلاف نظریه ایده‌هاست. ولی اگر متحرک بودن بزرگ و کوچک مستلزم است پس حرکت از کجا ناشی می‌شود، و اگر حرکت وجود ندارد پس علم طبیعی بی‌موضوع است. - م.

۳. اصطلاحی که ارسطو برای این روش به کار می‌برد *ecthesis* است و راس در تفسیر خود می‌نویسد که اسکندر افرویدی این روش را به شرح ذیل توضیح می‌دهد: افلاطونیان با مشاهده شباهت میان همه افراد انسان، انسانها را به یک واحد «انسان» بر می‌گردانند و همین کار را در مورد اسبها و سگها و غیره نیز انجام می‌دهند و به همین روش به واحدهای بالاتر و بالاتر دست می‌یابند تا سرانجام به واحدی می‌رسند که همه چیز را در بر می‌گیرد و منظور ارسطو نیز همین روش است. - م.

۴. مثلاً موجود واحد که کلی هستند جنس نمی‌باشند (رک. ۹۹۸b مآله دهنم). - م.

وجود دارند و چگونگی وجود می‌توانند داشت، و نه بر اینکه چه آثاری بر آنها مرتب می‌گردد. زیرا آنها نه ایده‌اند (زیرا عدد نیستند) و نه اشیاء میانگین (زیرا اشیاء میانگین موضوعات ریاضبند) و نه اشیاء فسادپذیر، و بنابراین باید جنس چهارم خاصی باشند.

به‌طور کلی جست‌وجوی عناصر اشیاء موجود — بی‌آنکه معانی مختلف اصطلاح «موجود» از هم تمیز داده شود — به نتیجه‌ای نمی‌رسد، خصوصاً اگر جست‌وجو برای یافتن پاسخ این سؤال باشد که موجود از ترکیب کدام عناصر پدید آمده است.^۱ زیرا برای «فعل» یا «انفعال» یا «مستقیم» عناصری نمی‌توان ذکر کرد که اینها از ترکیب آن عناصر به وجود آمده باشند. اگر شناختن عناصر اصلاً امکان‌پذیر باشد فقط شناختن عناصر جوهر امکان‌پذیر می‌تواند بود. بنابراین جست‌وجوی عناصر همه اشیاء موجود کاری بی‌معنی است و این ادعا که کسی توانسته است آنها را بیابد، دور از حقیقت است.

اصلاً ما چگونه می‌توانیم طریق شناختن عناصر همه اشیاء را بیاموزیم؟ زیرا پیش از این شناخت هیچ شناختی نمی‌توانیم داشت.^۲ همان‌گونه که کسی که هندسه می‌آموزد، ممکن است پیش از این آموزش امور بسیاری را بشناسد ولی به هیچ‌یک از امور و موضوعاتی که هندسه با آنها سروکار دارد و او اکنون مشغول آموختن آنهاست دانا نیست، در موارد دیگر نیز همین‌طور است. بنابراین، اگر علمی وجود دارد که موضوعش — چنانکه بعضی کسان ادعا می‌کنند — همه اشیاء موجود است پس کسی که می‌خواهد چنین علمی را بیاموزد پیش از شروع آموزش، علم به هیچ چیز نمی‌تواند داشت؛ حال آنکه

۱. اصطلاح «موجود» به همه مقولات قابل اطلاق است یعنی هم به جوهر و هم به کم و کیف اضافه و غیره و بنابراین مبادی نمی‌توان یافت که همه اینها — اعم از جوهر و عرض — در آن مشترک باشند. — م.

۲. تا به پاری آن شناخت مطلوب را به دست بیآوریم. — م.

هر آموختنی به یاری مقدماتی صورت می‌بندد که (همه یا بعضی) از پیش معلومند؛ خواه آموختن از طریق برهان و استدلال به عمل آید و خواه از طریق تعریف. زیرا عناصر تعریف باید از پیش معلوم باشند. آموختن از طریق استقرار نیز همین‌طور است. اما اگر بگویند که علم، فطری آدمی است و آدمی آن را هنگام تولد با خود می‌آورد^۱ بسیار مایه تعجب است که ما چگونه عالترین علوم را داریم ولی به داشتن آنها آگاه نیستیم.

بعلاوه، این خود مسأله‌ای است که چگونه می‌توان دانا شد به اینکه همه اشیا از ترکیب کدام چیزها تشکیل یافته‌اند و چگونه می‌توان به علمی که در این باره به دست می‌آید اعتماد کرد؟ زیرا ممکن است نظرها مختلف باشند همان‌گونه که در مورد بعضی از هجاها مختلفند. مثلاً بعضی می‌گویند حرف (= الفبای یونانی) za از ترکیب s و d و a تشکیل یافته است در حالی که بعضی بدین عقیده‌اند که za حرف خاصی است و حاوی هیچ‌یک از حروفی که می‌شناسیم نیست.

بعلاوه، ما چگونه می‌توانیم شباهتی را که دریافت آنها با حسی خاص امکان‌پذیر است، دریابیم و بشناسیم اگر فاقد آن حس باشیم؟ با اینهمه باید بتوانیم آنها را بشناسیم اگر عناصری که اشیا از آنها ترکیب یافته‌اند در مورد همه اشیا یک و همان باشند، همان‌گونه که همه اصوات مرکب، از عناصر خاص صدا تشکیل یافته‌اند.

۱. اشاره به نظریه افلاطون است دایر بر اینکه علم، فطری آدمی است و آموختن جز یادآوری نیست. این نظریه را افلاطون خصوصاً در دو رساله منون و فایدون به تفصیل تشریح کرده است. - م.

فصل دهم

نتیجه‌گیری از بحث‌های کتاب اول:
تنها چهار علت وجود دارد

از آنچه پیشتر گفته‌ایم روشن شده است که همه متفکران در جست‌وجوی همان عللی هستند که ما در ضمن تحقیقات خود دربارهٔ طبیعت^۱ بر شمرده‌ایم، و علتی علاوه بر آنها را نمی‌توان نام برد. ولی آن متفکران در این جست‌وجو در تاریکی قرار دارند و با اینکه به یک معنی از همه این علل پیشتر سخن به میان آمده است، به یک معنی دیگر هیچ یک از آنها تشریح نشده است زیرا چنین می‌نماید که فلسفه قدیم چون هنوز دوران کودکی را می‌پیماید و در آغاز راه است، مانند کودکان به دشواری سخن می‌گوید و به ادای مقصود توانا نیست. مثلاً امیدوکنس می‌گوید که علت وجود استخوان نسبی است که میان عناصر آن وجود دارد، و همین نسبت، ماهیت و جوهر صوری شیء است. اگر چنین است پس او می‌بایست یا این سخن را دربارهٔ گوشت و هر شیئی دیگر نیز صادق بداند و بگوید که همه آنها نسبت می‌باشند و یا دربارهٔ هیچ چیز صادق نداند. بنابراین سخن، علت وجود گوشت و استخوان و هر شیء دیگر باید نسبت باشد نه ماده که امیدوکنس آن را آتش و

۱. ری. سماع طبیعی ارسطو، کتاب سوم، فصل دهم، - م.

خاک و آب و هوا می نامد^۱. امپدوکلس این ادعا را صریحاً به زبان نیاورده است ولی اگر آن را از کسی دیگر می شنید به ناچار می پذیرفت. ما عقیده خود را درباره این مطالب بیشتر بیان کرده ایم، و اکنون می خواهیم به مسائل و مشکلاتی روی بیاوریم که در این مطالب نهفته اند. شاید حل این مسائل ما را در گشودن مشکلاتی که بعداً روی خواهند نمود یاری کند^۲.

۱. امپدوکلس (در قطعه ۷۱) می گوید «اگر اعتقاد تو در این باره هنوز ناقص مانده است که چگونه از آمیزش آب و خاک و هوا و خورشید (یعنی آتش) اینهمه شکلهای و رنگهای چیزهای فانی پذیر پدید آمده اند و هم اکنون نیز پدید می آیند...» (نقل از ترجمه دکتر شرف‌الدین خراسانی - نخستین فیلسوفان یونان) و در قطعه ۹۶ می گوید که استخوان از دو بخش خاک و دو بخش آب و چهار بخش آتش پدید آمده است. - م.

۲. دنباله این مطلب در کتاب سوم (بنا) آمده است. - م.

کتاب دوم

(آلغای کوچک)

فصل اول

دربارهٔ فلسفه

تحقیق دربارهٔ حقیقت از یک جهت دشوار است و از یک جهت آسان. این واقعیت از اینجا پیداست که هیچ فردی نمی‌تواند به حقیقت به قدر کافی دست بیابد و با اینهمه حقیقت از نظر همهٔ آدمیان پنهان نمی‌ماند، بلکه هر کسی دربارهٔ طبیعت اشیا سخنی مطابق حقیقت می‌گوید، و در حالی که هر یک از ما به تنهایی در کشف حقیقت سهمی ندارد یا سهمی اندک دارد چون همهٔ سخنان را که افراد دربارهٔ حقیقت می‌گویند در یک جا گرد می‌آوریم مقدار قابل توجهی سخن درست دربارهٔ حقیقت به دست می‌آید. از این جهت به مصداق آن مثل که «در خانه بر هیچ کس پنهان نمی‌ماند»، یافتن حقیقت آسان می‌نماید. ولی این واقعیت، که ممکن است ما با وجود دریافتن کل یک حقیقت، از دریافتن جزء خاصی از آن، که مطلوب ماست، ناتوان باشیم، دشواری کار را نشان می‌دهد.

چون دشواری از دو منشأ ناشی می‌تواند بود^۱، شاید علت دشواری مورد بحث در خود ما باشد نه در امور و اشیاء. چه، همان حالتی را که چشم خفاش در برابر روشنائی روز دارد، خرد موجود در نفس ما در برابر اشیایی دارد که بر حسب طبیعتشان آشکارترین اشیاءند.

۱. یکی خود اشیا و دیگری ضعف عقل ما. (ترجمه)

از این رو حق این است که ما خود را نه تنها مدیون کسانی بدانیم که با عقایدشان موافق می توانیم بود بلکه باید از متفکرانی هم سپاسگزار باشیم که نظریاتی سطحی اظهار کرده اند. زیرا اینان نیز از طریق شکوفا ساختن نیروی تفکر ما، به ما یاری کرده اند. البته اگر تیموتئوس^۱ به جهان نیامده بود مقدار قابل توجهی از شعر غنایی ما پدید نمی آمد ولی اگر فرونیس نبود تیموتئوس هم پیدا نمی شد. همین سخن در مورد کسانی هم صادق است که درباره حقیقت سخن گفته اند زیرا ما از گروهی عقاید و نظریات معینی به ارث برده ایم و گروهی دیگر علت پیدایش گروه اول بوده اند.

حق این است که فلسفه، شناخت حقیقت نامیده شود. زیرا هدف نهایی معرفت نظری حقیقت است در حالی که غایت معرفت عملی، عمل و اثربخشی است، و وقتی هم که مردان عمل می خواهند مامیت شیئی را بشناسند موضوع نظرشان آن چیزی است که با مقصود معین ایشان در لحظه ای معین ارتباط دارد نه علت آن شیئی. ولی ما حقیقت را نمی توانیم شناخت اگر علتش را نشناسیم. یک شیئی، کیفیتی را که به اشیاء دیگر می بخشد، به درجه ای برتر از اشیاء دیگر دارد (مثلاً آتش گرمترین چیزهاست زیرا علت گرمی همه چیزها خود اوست) همین طور چیزی هم که علت حقیقت اشیاء دیگر است حقیقتی ترین همه اشیاء است. از این رو مبادی موجودات سرمدی همیشه باید حقیقتی ترین موجودات باشند (زیرا چنین نیست که آنها گاهی حقیقتی باشند و گاهی غیر حقیقتی؛ و علتی هم برای وجود آنها نیست بلکه خود آنها علت وجود اشیاء دیگرند). بنابراین هر شیئی همان گونه که از حیث وجود است، از حیث حقیقت نیز همان گونه است.

۱. Timotheus شاعر و موسیقیدان معروف یونانی در قرن پنجم ق. م. که شاگرد فرونیس

Phrynys بود، است. — م.

فصل دوم

سلسله علتها ممکن نیست نامتناهی باشد بلکه مبدایی نخستین وجود دارد

مسئله مبدایی نخستین وجود دارد، و علل موجودات نه سلسله‌ای نامتناهیند ^{a ۹۹۴} و نه از حیث اختلاف نوع نامتناهی، زیرا نه پیدایش یک شیء از شیئی دیگر به عنوان ماده‌اش، تا لایتناهی ادامه می‌یابد (مثلاً گوشت از خاک و خاک از هوا و هوا از آتش و به همین ترتیب الی غیرالنهایه بی آنکه توقفی روی بدهد) و نه منابع حرکت سلسله‌ای نامتناهیند (مثلاً اینکه محرک انسان هوا باشد و محرک هوا خورشید و محرک خورشید ستیز^۱ و همین طور تا بی‌نهایت). همچنین علل غایی نیز ممکن نیست تا لایتناهی ادامه یابند (مثلاً راه‌پیمایی برای تندرستی و تندرستی برای نیکبختی و نیکبختی برای چیزی دیگر و همچنین الی آخر) و همین سخن در مورد علت صوری نیز صادق است.^۲ زیرا در مورد هر میانگینی که میان چیزی متقدم و چیزی متأخر قرار دارد، متقدم باید علت متأخر باشد، چه، اگر لازم باشد که بگوییم کدام یک از آن سه چیز علت است، بی‌گمان چیز نخستین را علت خواهیم شمرد و هرگز چیز واپسین را علت

۱. اشاره به نظریه امپدوکلس است. - م.

۲. یعنی اینکه صورت حیوان نفس باشد و صورت نفس عقل و صورت عقل چیزی دیگر و همچنین الی غیرالنهایه. - م.

نخواهیم نامید زیرا چیزی واپسین که در پایان قرار دارد علت هیچ چیز نیست. شیء میانگین را نیز علت تلقی نخواهیم کرد زیرا این شیء فقط علت یک چیز است (و فرق نمی‌کند که میانگین یکی باشد یا بیش از یکی، و در صورت اخیر میانگین‌ها از حیث عدد متناهی باشند یا نامتناهی). ولی در مورد سلسله‌هایی که بدین‌سان نامتناهیند، و در مورد نامتناهی به‌طور کلی، همه اجزاء تا جزئی که اکنون حاضر است از حیث میانگین بودن برابرند، به‌طوری که اگر نخستینی وجود ندارد علتی هم موجود نیست.

همچنین ممکن نیست که در جهت بالا ابتدا و مبدایی موجود باشد ولی توالی در جهت پایین به‌طور نامتناهی ادامه بیابد مثلاً از آتش آب پدید آید و از آب خاک و بدین ترتیب از هر نوع نوع دیگر به‌وجود آید. زیرا به‌دو معنی می‌توان گفت که شئی از شئی دیگر [به‌وجود] می‌آید (و اینجا به‌اینکه «از فلان» به معنی «پس از فلان» است نظر نداریم: مثلاً آنجا که می‌گوییم بازیهای المپی از بازیهای ایستموسی می‌آید) یک‌بار به‌وجود آمدن یک شیء از شئی دیگر به‌این معنی است که از پسر — در نتیجه تغییر یافتن پسر — مرد به‌وجود می‌آید، و بار دیگر بدین معنی که از آب هوا به‌وجود می‌آید. وقتی که می‌گوییم «از پسر مرد به‌وجود می‌آید» مقصود ما این است که آنچه «می‌شود» از چیزی «می‌شود» که در حال «شدن» است، و به عبارت دیگر، کامل از چیزی به‌وجود می‌آید که در حال کامل شدن است. همان‌گونه که «شدن» واسطه‌ای میان بودن و نبودن است، «شونده» نیز واسطه‌ای است میان آنچه هست و آنچه نیست. دانش آموز دانشمندی است در حال «شدن»؛ (زیرا همان‌گونه که کون، واسطه‌ای میان بودن و نبودن است، چیزی هم که در حال کون است همیشه میان آنچه هست و آنچه نیست قرار دارد. دانش آموز دانشمندی است در حال «شدن»؛ و وقتی که می‌گوییم که «از» دانش آموز دانشمند به‌وجود می‌آید مراد ما بیان همین نکته است). ولی به‌وجود آمدن شئی از شئی دیگر به معنی

به وجود آمدن آب از هوا، متضمن این معنی است که با به وجود آمدن آن شیء، این شیء دیگر از میان می‌رود. بدین جهت تغییر به معنی نخستین، بازگشتی نیست و ممکن نیست که دوباره از مرد پسر به وجود آید زیرا نتیجه جریان صیروت و شدن، شینی نیست که در حال شدن است بلکه شینی است که پس از پایان پذیرفتن جریان صیروت، وجود دارد. روز نیز از بامداد به وجود می‌آید بدین معنی که پس از بامداد می‌آید و به همین جهت ممکن نیست که بامداد از روز به وجود آید. ولی در تغییر به معنی دوم بازگشت امکان پذیر است. اما در هر دو نوع تغییر و «شدن»، ممکن نیست که به وجود آمدن اشیا از یکدیگر به طور نامتناهی ادامه پیدا کند زیرا در نوع نخستین چون «شونده» واسطه است پس باید پایانی موجود باشد؛ و در نوع دوم جریان صیروت قابل برگشت است زیرا فساد یکی کون دیگری است.

در عین حال ممکن نیست که علت نخستین که موجودی سرمدی است، فاسد شود. زیرا چون سلسله کونها در جهت بالا نامتناهی نیست از این رو نخستین چیزی که با فسادش شینی دیگر به وجود آمد باید غیر سرمدی باشد.^۱ بعلاوه، علت غایی، غایت است و طبیعت این غایت طوری است که او برای چیزی دیگر نیست بلکه هر چیز دیگر برای اوست. اگر چنین چیزی نهایی وجود دارد پس ممکن نیست که جریان کون به طور نامتناهی ادامه یابد. ولی اگر چنین چیزی نیست پس علت غایی وجود ندارد. متفکرانی که مدعی بی‌نهایتی سلسله «شدن» اند، بی‌آنکه خود بدانند «خیر» را از میان برمی‌دارند (حال آنکه هیچ‌کس آماده نیست دست به کاری بزند اگر نیندیشد که به نقطه‌ای نهایی نخواهد رسید)؛ و در این صورت عقل نیز در جهان نخواهد بود زیرا

۱. این فقره تاریک است و احتمالاً معنی آن چنین است که چون جریان کون در جهت بالا نامتناهی نیست پس باید علت اولیه‌ای وجود داشته باشد که سرمدی باشد ولی نخستین چیزی که از طریق فساد آن، چیزی به وجود آمد ممکن نیست سرمدی باشد. (راس)

لااقل مردمان عاقل هر عملی را برای غایتی به جا می آورند و همین خود نهایت است زیرا غایت، نهایت است.

ماهیت (= یعنی علت ضروری) را نیز نمی توان تا بی نهایت به تعریف دیگری برگرداند که حاوی توضیح بیشتری باشد^۱ زیرا همیشه تعریف واقعی تر تعریف اصلی و اولی است نه تعریف بعدی، و اگر از میان سلسله تعاریف تعریف نخستین دارای خاصیت مطلوب نباشد تعریف بعدی نیز چنان نخواهد بود. متفکرانی که عقیده‌ای بر خلاف این دارند شناسایی علمی را نابود می سازند زیرا تا ما به عناصر قسمت ناپذیر تعریف^۲ نسیم علم به دست نمی آید و معرفت ناممکن می گردد زیرا چگونه می توان به اشیا بی بدین معنی نامتناهیند^۳ شناسایی یافت. این امر مانند خط نیست که هر چند به طور نامتناهی قسمت پذیر است ولی اندیشه ما نمی تواند آن را دریابد مگر اینکه تقسیم را متوقف سازد (و به همین جهت وقتی که می خواهیم خط قسمت پذیر به طور نامتناهی را با یک نظر بنگریم قسمتهای بالقوه آن را نمی شماریم) بلکه کل خط باید از طریق چیزی در وجود ما، که از جزئی به جزء دیگر پیش نمی رود، دریافته شود^۴. ماده را نیز فقط در شبی متحرک می توان دریافت^۵. بعلاوه هیچ چیز نامتناهی ممکن نیست وجود داشته باشد؛

۱. تعریف انسان را که «حیوان عاقل» است می توان به «جوهر زنده حساس عاقل» برگرداند ولی این کار را نمی توان به طور نامتناهی ادامه داد. (راس)

۲. مقصود کلی ترین لفظ است که قابل تجزیه به جنس و فصل نیست و بدیهی است که اگر سلسله اجناس نامتناهی باشد ما هرگز به این عناصر قسمت ناپذیر که مبدأ هر شناسایی علمی می باشند نخواهیم رسید. (تریکو)
۳. یعنی بالفعل نامتناهیند. (راس)

۴. از «بلکه کل خط» تا اینجا در ترجمه های بونیتس و تریکو وجود ندارد و فقط در ترجمه راس هست. - م.

۵. این جمله در ترجمه راس وجود ندارد و ما از روی ترجمه بونیتس ترجمه کردیم. تریکو می نویسد که تفسیر سنتی جمله چنین است که ماده موجودی است صرفاً بالقوه، و نوعی از نامتناهی است و خود آن را نمی توان شناخت و فقط در حال اتحاد با صورت دریافتنی است و این اتحاد ماده و صورت فقط در اشیا محسوس است و اشیا محسوس بیگانه موضوع حرکتند و چون ماده به علت

و اگر بتواند وجود داشته باشد لااقل تصور عدم تناهی نامتناهی نیست.
 اگر انواع علل نیز عدد نامتناهی بودند وجود معرفت ناممکن می بود. زیرا
 ما فقط هنگامی معتقد می شویم که چیزی را می دانیم، که علل آن را بشناسیم؛
 ولی به چیزی که از طریق افزایش نامتناهی است نمی توان در زمانی متناهی
 احاطه و شناسایی یافت.^۱

→ اتحاد با صورت، محدود و متناهی می گردد شناختن می شود و گرنه همچون موجودی نامتناهی
 شناختنی نیست. — م.

۱. چیزی را که از حیث تقسیم یعنی بالقوه نامتناهی است — مانند خط — می توان با یک نظر طی کرد
 و شناخت زیرا بالفعل متناهی است ولی نامتناهی از طریق افزایش، نامتناهی بالفعل است و
 شناختنش ممکن است. درباره نامتناهی از طریق تقسیم و نامتناهی از طریق افزایش رک. سماع
 طبیعی ارسطو، کتاب سوم فصل ۶. — م.

فصل سوم

دربارهٔ روش

اثر درس در مستمع بستگی به عادات او دارد. زیرا ما همیشه می‌خواهیم که با ما مطابق عادت‌مان سخن بگویند، و هر سخنی که غیر از این باشد به گوش ما نامناسب با موضوع و نامفهوم و بیگانه می‌آید زیرا همیشه چیزی برای ما قابل فهم است که با آن خو گرفته‌ایم. نیروی عادت بیش از همه در مورد قوانین متجلی می‌شود و عناصر داستانی و کودکانهٔ قوانین، چون با آنها خو گرفته‌ایم، بیشتر از معرفت ما دربارهٔ خود قوانین در ما اثر می‌بخشند. از این رو بعضی کسان به شنیدن سخنان ناطقی که مطلب را به روش علمای ریاضی تشریح نکند تمایل نشان نمی‌دهند؛ و بعضی دیگر به سخن کسی که مثال بیاورد توجه نمی‌کنند، و بعضی هم از ناطق می‌خواهند که از اشعار شاعران شاهد بیاورد. گروهی می‌خواهند که همهٔ مطالب به نحو دقیق تشریح شوند در حالی که گروهی دیگر از شنیدن شرح دقیق ملول می‌گردند؛ یا از این جهت که نمی‌توانند مطلب را دریابند و یا از این رو که دقت را خرده‌بینی و موشکافی می‌انگارند، زیرا دقت همیشه با نوعی خرده‌بینی همراه است و بدین علت بعضی کسان دقت و موشکافی را چه در معاملات و چه در بحثها حمل به فرومایگی می‌کنند. از این رو شخص باید از پیش بداند که هر بحث و استدلالی را چگونه باید انجام داد و در این کار تمرین کافی داشته باشد، چه،

پرداختن به علم و روش علم در آن واحد، کار نامعقولی است زیرا ممارست حتی در یکی از این دو آسان نیست.

به کار بردن دقت ریاضی در همهٔ موارد لازم نیست بلکه این گونه دقت را فقط باید در مورد چیزهایی به کار برد که فاقد ماده‌اند. از این رو در علم طبیعی نمی‌توان از روش ریاضی سود جست زیرا کل طبیعت حاوی ماده است. بنابراین نخست باید تحقیق کنیم که طبیعت چیست، زیرا از این طریق می‌توانیم دریافت که علم طبیعی با چه موضوعاتی سروکار دارد (و آیا بررسی علل و مبادی اشیا متعلق به یک علم است یا به علوم متعدد^۱).

۱. احتمالاً عباراتی که در میان دو قوس آورده شد به غلط از a ۹۹۵ به اینجا منتقل شده است.
(راس)

کتاب سوم

(بنا)

فصل اول

دربارهٔ مسائل^۱ دشوار

با توجه به علمی که می‌جوئیم^۲ نخست لازم است به مسائلی روی آوریم که باید در آغاز کار مورد بحث قرار گیرند. اینها در یک سو نظریات مختلفی هستند که بعضی از متفکران دربارهٔ مبادی نخستین اظهار کرده‌اند و در سوی دیگر نکته‌هایی، که ممکن است از نظر آنان پنهان مانده باشند. کسی که می‌خواهد از مشکلات رهایی بیابد نخست باید دربارهٔ آنها به قدر کافی بیندیشد و بحث کند زیرا فکر در صورتی به آسانی به کار می‌افتد که گره‌ها و مشکلات قبلاً حل شده باشند. ولی گرهی را که شناسیم نمی‌توانیم گشود، و به دشواری افتادن فکر حاکی از وجوه گره در موضوع تفکر است؛ و فکری که

۱. اصطلاحی که ما در اینجا «مسأله» ترجمه می‌کنیم در زبان یونانی «aporie» است به معنی تقریباً «این‌بست». یعنی مشکلی که گشودنش ممکن نیست، و این آنجا پیش می‌آید که در تفکر دربارهٔ یک مطلب تناقضهایی روی می‌نمایند که از ذات موضوع اندیشه ناشی می‌گردند. در این کتاب aporie به معنی مسأله‌ای به کار رفته است که دربارهٔ نفی و اثبات آن دلایل موجه می‌توان اقامه کرد (به قول حکمای اسلامی قضیه یا قیاس جدلی الطرفین). اوسطو در این کتاب چهارده مسأله طرح می‌کند که هر کدام دارای دو طرف متناقض است. نخست او در فصل اول، این چهارده مسأله را برمی‌شمارد و سپس از فصل دوم به بعد یکایک آنها را به تفصیل شرح می‌دهد و ابتدا یک طرف مسأله را که ما در زیرنویسها «تزه» نامیده‌ایم تشریح می‌کند و سپس به طرف دیگر مسأله که ما «آنتی تزه» نامیده‌ایم می‌پردازد. ما برای نمونه در مورد مسائل اول و دوم از طریق زیرنویسها خواننده را به «تزه» و «آنتی تزه» توجه دادیم و در مورد مسائل بعدی خواننده به آسانی خواهد توانست دو طرف مسأله را تشخیص دهد. — م.

۲. یعنی فلسفهٔ اولی یا مابعدالطبیعه. — م.

به دشواری افتاده است درست همچون کسی است که پایش بسته است و از این دو هیچ یک نمی تواند گامی پیش برود. از این رو پیش از شروع به کار به دو علت باید به مشکلات و مسائل توجه کرد؛ اولاً به علتی که بیان کردیم؛ و در ثانی برای اینکه جوینده‌ای که به مشکلات توجه نکرده و آنها را نیک بررسی ننموده است مانند راه‌پیمایی است که نمی داند به کدام سو برود و کدام طریق را در پیش گیرد. چنین کسی هیچ وقت نخواهد دانست که آنچه را می جست یافته است یا نه، زیرا هدف را نمی شناسد، حال آنکه کسی که نخست مشکلات را شناخته و بررسی کرده است هدف را می شناسد. بعلاوه، کسی که همه عقاید ضد و نقیض و دلایل آنها را شنیده است — مانند دآوری که در دادگاه ادعاها و دلایل همه اصحاب دعوی را شنیده باشد — بهتر از دیگران می تواند درباره موضوع، دآوری درست بکند.

مشکل اول مربوط به موضوعی است که در مقدمه به میان آوردیم، یعنی

۱. آیا بررسی علل و وظیفه یک علم است یا وظیفه علوم متعدد؟

۲. آیا چنین علمی تنها باید مبادی اولیه جوهر را بررسی کند، یا بررسی مبادی برهان نیز وظیفه این علم است، مثلاً اینکه آیا می توان شیشی واحد را در آن واحد هم ایجاب کرد و هم سلب یا نه، و همه سؤالات دیگر از این قبیل.

۳. اگر موضوع علم مورد نظر جوهر است، باید دید آیا همه جواهر^۱ موضوع یک علمند یا جواهر مختلف موضوع علوم متعددند و در صورت اخیر آیا همه این علوم از یک جنسند^۲ یا تنها بعضی از آنها را می توان به نام فلسفه خواند و بعضی دیگر را نمی توان با این نام خواند.

۴. مشکل دیگر که باید بررسی شود این است که آیا باید گفت که تنها جواهر محسوس وجود دارند، یا علاوه بر آنها جواهر دیگری هم هستند، و

۱. اعم از محسوس و معقول — م.

۲. به طوری که همه را باید با نام فلسفه خواند. — م.

آیا این جواهر دیگر، همه از یک جنسند یا نه مانند کسانی که به وجود ایده‌ها قایلند و موضوعات ریاضی را میانگین میان ایده‌ها و اشیاء محسوس می‌دانند^۱ - باید آنها را اجناس مختلف بدانیم. چنانکه گفتیم همه این مسائل را باید بررسی کنیم. ولی علاوه بر اینها باید این مسأله را هم تحقیق کرد که:

۵. آیا پژوهش ما فقط باید وقف جوهر باشد یا اعراض ذاتی جوهر را نیز باید مورد بررسی قرار دهیم. علاوه باید در این مسأله تحقیق کنیم که بررسی اموری مانند همان و غیر و شبیه و ناشبیه و تضاد و مقدم و مؤخر و همه چیزهای دیگر از این قبیل، که اهل دیالکتیک در بررسی آنها فقط به مقدمات احتمالی اتکا می‌کنند، وظیفه کدام علم است؟ علاوه آیا باید اعراض ذاتی خود این چیزها را هم بررسی کنیم و نباید تنها بدین مقدار قناعت ورزیم که بررسی هر یک از اینها چیست، بلکه باید این نکته را هم روشن کنیم که آیا هر چیز تنها یک ضد دارد؟

۶. از این گذشته باید درباره این مطلب پژوهش کنیم که آیا مبادی نخستین و عناصر موجودات، اجناسند، یا مبادی و عناصر، اجزاء حال و موجود در هر چیزند که آن چیز به آنها تجزیه می‌شود^۲،

۷. و اگر مبادی، اجناسند پس باید تحقیق کنیم که آیا آنها اجناسی هستند که به عنوان جنس قریب به افراد و اشخاص حمل می‌شوند یا اجناس عالی‌ترند؛ مثلاً آیا مبدأ، «حیوان» است یا «انسان»^۳، و کدام یک از این دو در جنب فرد، وجود مفارقتی دارد؟

۸. مسأله‌ای که باید به دقت بیشتری بررسی شود این است که آیا علاوه بر ماده، چیزی هست که بذات خود علت است یا نه، و آیا این علت ممکن است مفارق از ماده وجود داشته باشد یا نه، و آیا این علت عدداً واحد است یا کثیر، و

۱. اشاره به افلاطون است. (راس) ۲. یعنی ماده و صورت، یا عناصر اربعه. - م.

۳. یعنی آیا مبدأ فلان شخص مثلاً مبدأ کالیاس یا سقراط، حیوان است یا انسان. - م.

آیا بیرون از شیء انضمامی چیزی وجود دارد یا نه (مرادم از شیء انضمامی شیء مرکب است و این آنجاست که چیزی به ماده ملحق شده است)^۱، یا در مورد بعضی موجودات چیزی جدا وجود دارد و در مورد موجودات دیگر چنین نیست، و این موجودات کدامند.

۹۹۶ a. ۹. بعلاوه باید تحقیق کرد که آیا مبادی، اعم از مبادی صوری و مبادی مادی، از حیث عدد یا نوع، معین و محدودند یا نه^۲، و

۱۰. آیا اشیاء فسادپذیر و اشیاء فسادناپذیر دارای مبادی مشترکند یا دارای مبادی متفاوت، و آیا همه مبادی فسادناپذیرند، یا تنها مبادی اشیاء فسادپذیر فسادپذیرند؟

۱۱. مسأله‌ای که از همه مسائل دیگر دشوارتر و پیچیده‌تر است این است که آیا واحد و موجود، چنانکه فیثاغوریان و افلاطونیان می‌گویند، صفت و محمول شیء دیگری نیستند بلکه جوهر اشیاء موجودند، یا چنین نیست، بلکه چیز دیگری هست غیر از آنها، که موضوع آنهاست، و این موضوع چنانکه مثلاً امپدوکلس می‌گوید مهر است، یا چنانکه دیگری^۳ می‌گوید آتش است و به قول فیلسوفی دیگر^۴ آب یا هواست؟

۱۲. بعلاوه این سؤال پیش می‌آید که آیا مبادی اولیه، کلی‌اند یا همانند افراد اشیا^۵اند؟

۱۳. و آیا مبادی، بالقوه وجود دارند یا بالفعل، و آیا تنها با توجه به حرکت،

۱. مقصود شبیهی انضمامی مرکب از ماده و صورت است. م.

۲. مثلاً عناصر اربعه از حیث عدد محدودند ولی حروف الفبا از حیث نوع محدودند. این سؤال که آیا مبادی از حیث عدد محدودند یا از حیث نوع، بدین معنی است که آیا هر مبدأ یک فرد است یا یک نوع؟ مقصود ارسطو از مبادی صوری عناصر تعریف است و از مبادی مادی مفهوم‌های مادی شیء. م.

۳. هیپاسوس و هراکلیتوس. (راس)

۴. تالس آب را مبدأ می‌داند و آناکسیمنس و دیوگنس هوارا. (راس)

بالقوه یا بالفعل اند^۱ یا از جهتی دیگر نیز چنین یا چنانند؛ اینها هم مسائلی هستند که ممکن است ما را با دشواری بزرگی روبرو سازند.

۱۴. سرانجام باید این نکته را بررسی کرد که آیا اعداد و خطوط و شکلها و نقطه‌ها نوعی جوهرند یا نه، و اگر جوهرند جدا از اشیاء محسوسند یا در اشیاء محسوسند؟

در همهٔ این موارد نه تنها یافتن حقیقت دشوار است بلکه بررسی دقیق و کامل خود مسأله هم آسان نیست.

۱. یعنی آیا قوه یا فعلیشان مستلزم حرکت است. هم

فصل دوم

مسائل اول و دوم و سوم و پنجم و چهارم

(مسأله ۱) نخست به مسأله اول می پردازیم و می پرسیم آیا بررسی همه انواع علل و وظیفه یک علم است یا وظیفه علوم متعدد؟^۱

یک علم چگونه ممکن است مبادی را که ضد یکدیگر نیستند بشناسد؟^۲ بعلاوه چیزهای بسیاری هستند که همه مبادی به آنها متعلق نمی باشند. مثلاً چگونه ممکن است که برای چیزی نامتحرک و نامتغیر مبدأ حرکت، یا طبیعت خیر وجود داشته باشد، زیرا آنچه بذات خود و بر حسب طبیعتش نیک است غایت است، و غایت علت است بدین معنی که اشیاء دیگر برای آن به وجود می آیند و هستند؛ ولی غایت و «برای چه»، غایت یک عمل است و هر عملی متضمن حرکت است. از این رو ممکن نیست برای شئی نامتحرک و نامتغیر مبدأ حرکت و خیر فی ذاته وجود داشته باشند؛ و بدین جهت است که در ریاضیات هیچ موضوعی از طریق این گونه علت ابضاح و اثبات نمی شود و هیچ برهانی بر نمی گردد به اینکه «این طور بهتر یا بدتر است» و در واقع از این گونه امور در آن علم حتی نامی هم برده نمی شود؛ و به همین جهت بود که بعضی سوفسطاییان، مثلاً آریستپوس^۳، ریاضیات را به چشم حقارت

۱. این مسأله در کتاب چهارم (گاما) فصل اول حل می شود. - م.

۲. با این جمله «نرا» شروع می شود. - م. ۳. Aristippos از معاصران افلاطون. - م.

می‌نگریستند، زیرا می‌گفتند که در هنرها و فنون دیگر و حتی در کارهای یدی مانند درودگری و کفشگری، دلیلی که همیشه آورده می‌شود این است که «این‌گونه بهتر است یا بدتر است» در حالی که علوم ریاضی هیچ اعتنایی به نیک و بد ندارند.

اما اگر بررسی مبادی و علل مختلف و وظیفه علوم متعدد است^۱ و هر مبدایی موضوع علم دیگری است، پس علمی که ما می‌جوئیم کدام یک از آنهاست، و در میان کسانی که از این علوم بهره دارند کدام کس را نسبت به علم مطلوب ما عالمتر از دیگران باید دانست؟ زیرا ممکن است که موضوعی واحد دارای همه انواع علل باشد، مثلاً برای خانه علت فاعلی صناعت معمار است و علت غایی منظوری است که از خانه برمی‌آید و علت مادی خاک و سنگ است و علت صوری تعریف خانه. با توجه به خصوصاتی که بیشتر برای فلسفه بیان کردیم و گفتیم که کدام علم را باید به نام فلسفه خواند، اکنون می‌گوییم که برای دادن عنوان فلسفه به هر یک از آن علوم دلیلی می‌توان آورد، از یک سو چون فلسفه نسبت به علوم دیگر علم رهبر و فرمانرواست و علوم دیگر باید مانند خادمان آن از آن پیروی کنند، پس علمی که موضوع شناخت غایت و خیر است، مستحق عنوان فلسفه است زیرا اشیاء دیگر همه برای غایت وجود دارند، از سوی دیگر گفته‌ایم که فلسفه، علم به علل نخستین و به چیزهایی است که به معنی غایتتری موضوع معرفتند، بنابراین حق این است که علمی را که موضوعش شناخت جوهر است فلسفه بنامیم. زیرا ما در میان کسان متعددی که شیئی را به معانی مختلف می‌شناسند، کسی را که می‌داند آن شیء چیست دانایتر از کسی می‌شماریم که می‌داند آن شیء چه نیست، و دانایتر از همه کسی را می‌شماریم که به ماهیت آن شیء داناست نه

۱. اینجا، آشپز شروع می‌شود. - م.

کسی را که کیفیت یا کمیت آن را می شناسد یا می داند که آن شیء به موجب طبیعتش استعداد چه فعل یا چه انفعالی را داراست. بعلاوه، در موارد دیگر نیز ما چنین می اندیشیم که شناخت یک شیء را، و حتی شناخت اشیایی را که برهان و استدلال درباره آنها ممکن است^۱، هنگامی به دست آورده ایم که بدانیم آن شیء چیست (مثلاً: تربیع یک مربع مستطیل چیست؟ جواب: یافتن حد وسطی متناسب با اضلاع آن). همین طور است در همه موارد دیگر. در مورد به وجود آمدن موجودات و اعمال و به طور کلی در مورد هر تغییری، هنگامی خود را عالم می دانیم که منشأ حرکت را شناخته باشیم؛ و این غیر از غایت، و حتی نقطه مقابل غایت است. بنابراین چنین می نماید که بررسی هر یک از علل و وظیفه علم دیگری است.

(مسئله ۲) در مورد مبادی برهان نیز این تردید وجود دارد که آیا همه این مبادی، و همچنین علل^۲، موضوع یک علمند یا علوم متعدد. مرادم از مبادی برهان، اولیاتند^۳ که همه می پذیرند و در استدلال به آنها اتکا می ورزند مثلاً اینکه «هر چیزی را یا باید ایجاب کرد یا سلب»، و «ممکن نیست که شئی در آن واحد هم باشد و هم نباشد»، و مقدماتی از این قبیل. اینجا سؤال این است که آیا دانش این مبادی و دانش جوهر یکی است یا باید به دو علم قائل شد؛ و در شق اخیر کدام یک از دو علم را باید آن علمی بدانیم که در جست و جویش هستیم؟ پذیرفتنی نیست که آنها موضوع علمی واحد باشند^۴. زیرا چه علتی هست بر اینکه شناخت اولیات بیشتر به علم هندسه متعلق باشد تا به علمی دیگر؟

۱. یعنی اعراض، که مانند جواهر به نحو مستقیم شناخته نمی شوند بلکه از طریق برهان شناخته می شوند. ذات یا ماهیت ممکن است ماهیت جوهر باشد یا ماهیت یک، کیفیت یا تعینی دیگر، یا ماهیت یک رویداد مانند خسوف. — م.

۲. و همچنین علل در ترجمه بونیتس وجود ندارد. — م.

۳. یا علوم متعارفه، اصول اثبات ناپذیر. — م.

۴. اینجا نیزه سألۀ دوم آغاز می شود. — م.

ولی اگر شناخت آنها به هر علمی به نحو برابر متعلق است و با اینهمه وظیفهٔ همهٔ علوم نیست، پس ممکن نیست که شناخت آنها به علم جوهر بیشتر متعلق باشد تا به علوم دیگر. بعلاوه، چگونه ممکن است که اصلاً برای این مبادی علمی وجود داشته باشد؟ زیرا ما اکنون نیز می‌دانیم که هر یک از آنها چیست، و لااقل علوم و فنون مختلف، آنها را به عنوان چیزی معلوم و مسلم به کار می‌برند. با اینهمه اگر یک علم برهانی وجود دارد که بررسی و شناخت حقیقت این مبادی وظیفهٔ آن است، پس باید برای این مبادی جنسی به عنوان مایه و موضوع وجود داشته باشد که بعضی از مبادی تعینات آن موضوع باشند و بعضی دیگر اولیات باشند؛ زیرا ممکن نیست که برای همهٔ آنها برهان وجود داشته باشد، چه، هر برهانی باید از مقدمات معینی آغاز شود و دربارهٔ موضوعی معین باشد و وجود تعینات معینی را ثابت کند، پس لازم می‌آید که همهٔ تعیناتی که وجودشان از طریق برهان ثابت می‌شود از جنسی واحد باشند زیرا همهٔ انواع برهان از اولیات سرچشمه می‌جویند.^۱

ولی، از سوی دیگر اگر علم جوهر غیر از علمی است که اولیات را بررسی می‌کند^۲ پس باید دید کدام یک از آن دو بر حسب طبیعتش شریفتر و مقدمتر از

۱. اگر علمی برای اولیات وجود داشته باشد این علم یا باید اولیات را تعریف کند و یا باید آنها را از طریق برهان ثابت کند. ولی ما به علمی که معنی اولیات را تعریف کند احتیاج نداریم. اما اگر اثبات اولیات از طریق برهان ممکن باشد در این صورت همهٔ اموری که بدین ترتیب ثابت می‌شوند از جنسی واحد خواهند بود. ارسطو حکم اخیر را از این طریق ثابت می‌کند: اگر فرض کنیم که اولیات قابل اثبات به وسیله برهانند اولاً باید مایه و موضوعی وجود داشته باشد، ثانیاً بعضی از اولیات باید صفات این موضوع باشند، و ثالثاً چون هر استدلالی باید با امری غیر قابل اثبات آغاز شود پس بعضی از اولیات باید غیر قابل اثبات باشند. بنابراین، این فرض را که اولیات، قابل اثبات به وسیله برهانند باید تصحیح کنیم یعنی تبدیل کنیم به این فرض که بعضی اولیات ممکن است از طریق اولیات دیگری که برهان نمی‌پذیرند، ثابت شوند. اما همهٔ علوم استدلالی اولیات را به عنوان مقدمات خود به کار می‌برند؛ و نتیجهٔ استدلال باید مربوط به همان جنسی باشد که مقدمات از آن جنس است. بنابراین اگر اولیات قابل اثبات از طریق برهان باشند همهٔ اموری که ثابت می‌شوند از یک جنس خواهند بود و در نتیجه همهٔ علوم یک علم خواهند شد و این محتنع است. (اراس)

۲. اینجا، آنتی‌تز شروع می‌شود. - م.

دیگری است. اولیات کلی تر از همه چیزند و مبادی همه چیزند. اگر تحقیق در اینکه آیا آنها مطابق حقیقت‌اند یا مخالف حقیقت، وظیفه فیلسوف نباشد پس وظیفه کیست؟

(مسئله ۳) آیا به طور کلی همه جواهر^۱ موضوع یک علمند یا جواهر مختلف موضوعات علوم متعددند؟^۲ اگر شق دوم درست باشد پس باید دید علم مورد نظر ما درباره کدام نوع جواهر تحقیق می‌کند. اما بعید می‌نماید که همه جواهر موضوع علمی واحد باشند زیرا در این صورت برای همه اعراض هم یک علم استدلالی وجود خواهد داشت زیرا هر علم استدلالی اعراض ذاتی موضوعی معین را با سودجویی از اولیات بررسی می‌کند، و بنابراین بررسی اعراض ذاتی جنسی واحد از اشیاء با اتکا به دسته‌ای از اولیات، وظیفه علمی واحد نخواهد بود. چه، موضوع متعلق یک علم است و اولیات هم متعلق یک علم‌اند، خواه همان علم باشد و خواه علمی دیگر، پس اعراض نیز متعلق به یک علم خواهند بود، یعنی بررسی آنها یا وظیفه این دو علم خواهد بود و یا وظیفه علمی مرکب از این دو علم.^۳

(مسئله ۵) بعلاوه این سؤال مطرح است که آیا علمی که ما می‌جوئیم تنها جواهر را بررسی می‌کند یا به اعراض آنها نیز می‌پردازد؟^۴ مرادم این است که مثلاً اگر جسم جوهر است و خطوط و سطوح نیز جوهرند، آیا هم بررسی این جواهر و هم بررسی اعراض هر یک از این اجناس (که علوم ریاضی درباره

۱. یعنی هم جواهر محسوس و متحرک و هم جواهر معقول و نامتحرک. — م.

۲. این مسئله در کتاب چهارم گاما فصل ۲ و کتاب ششم اپسلون فصل اول حل می‌شود. — م.

۳. اگر همه جواهر موضوع یک علم باشند و اولیات هم موضوع یک علم باشند — اعم از اینکه این دو علم یک و همان باشد یا نه — در این صورت اعراض نیز موضوع یک علم خواهند بود یعنی یا موضوع این دو علم خواهند بود اگر این دو علم یک و همان باشد و یا — اگر یک و همان نباشد — موضوع علمی مرکب آن دو خواهند بود. (راس)

۴. این مسئله در کتاب چهارم (گاما)، فصل دوم حل می‌شود. — م.

آنها استدلال می‌کنند) وظیفه علمی واحد است، یا بررسی جواهر وظیفه یک علم است و بررسی اعراض وظیفه علمی دیگر؟

اگر شناختن همه آنها وظیفه علمی واحد باشد لازم می‌آید که علم جوهر هم به یک معنی علم استدلالی باشد حال آنکه همه قبول دارند که در مورد جوهر اشیا استدلال و برهان وجود ندارد. ولی اگر شناختن اعراض وظیفه علمی دیگر است پس باید دید آن کدام علم است که اعراض جواهر را بررسی می‌کند. یافتن پاسخ این مسأله بسیار دشوار است.

(مسأله ۴) آیا باید پذیرفت که تنها جواهر محسوس وجود دارند، یا علاوه بر آنها جواهر دیگری هم هستند؟ و آیا همه جواهر از یک نوعند، یا باید — به پیروی از نظریه کسانی که به وجود ایده‌ها قایلند و همچنین به وجود اشياء میانگین^۱ که می‌گویند موضوع علوم ریاضی است — وجود انواع مختلف جوهر را پذیرفت^۲ درباره اینکه به چه معنی می‌گوییم^۳ که ایده‌ها، هم علتند و هم جواهر مستقل، در نخستین بحثی که درباره ایده‌ها به میان آوردیم سخن گفته شده است.

این نظریه دشواریهای فراوان در بر دارد ولی هیچ ادعایی ناسامعقول‌تر از این نیست که گفته شود علاوه بر اشياء محسوس موجود در کیهان مادی، اشیایی وجود دارند که همان اشياء محسوسند با این فرق که آن اشياء سرمدی هستند در حالی که اشياء محسوس فسادپذیرند^۴. طرفداران این نظریه می‌گویند انسان فی نفسه و تندرستی فی نفسه وجود دارند و جز این

۱. وسایط میان ماهیات معقول و اشياء محسوس. — م.

۲. این مسأله در کتاب دوازدهم (الامیداء)، فصلهای ۶ تا ۱۰ مورد بحث قرار گرفته است. — م.

۳. در اینجا ارسطو به عنوان فیلسوفی افلاطونی سخن می‌گوید، یعنی «به چه معنی ما افلاطونیان می‌گوییم که...». — م.

۴. این سخن، که به عقیده افلاطونیان پیکانه فرق میان ایده‌ها و اشياء محسوس، فسادناپذیری ایده‌هاست، درست نیست. فسادناپذیری فقط یکی از خصوصیات ایده‌هاست. (راس)

«فی نفسه» خصوصیت دیگری به اشیاء نمی افزایند تقریباً مانند کسانی که می گویند خدایان هستند ولی صورت آدمی دارند. همان گونه که برای اینان خدایان چیز دیگری نیستند جز آدمیان سرمدی، برای صاحبان آن نظریه هم ایده ها چیزی نیستند جز اشیاء محسوس سرمدی.

بعلاوه اگر در جنب اشیاء محسوس و ایده ها به وجود اشیاء میانگین قائل شویم با دشواریهای فراوان روبرو می گردیم. زیرا در این صورت میان خطهای محسوس و خطهای فی نفسه خطهای دیگری هم وجود خواهند داشت، همچنین است در مورد سایر اجناس اشیاء، و چون ستاره شناسی خود یکی از علوم ریاضی است پس باید در جنب آسمان محسوس آسمان دیگری باشد و در جنب ماه و خورشید محسوس ماه و خورشیدی دیگر، و همچنین سایر اجرام آسمانی. ولی چگونه می توان وجود چنین اشیایی را باور کرد؟ زیرا نمی توان قبول یا حتی فرض کرد که آن آسمان دیگر بی حرکت باشد؛ اما متحرک پنداشتن آن نیز به کلی بی معنی است. همین سخن درباره چیزهایی هم صادق است که علم مناظر و علم تألیف آهنگها با آنها سروکار دارند زیرا اینها نیز به همان دلایلی که ذکر کردیم ممکن نیست جدا از چیزهای محسوس وجود داشته باشند. چه اگر اشیاء محسوس میانگین و ادراک حسی میانگین وجود داشته باشد لازم می آید که میان حیوان فی نفسه و حیوان فسادپذیر حیوان میانگین وجود داشته باشد. این سؤال هم پیش می آید که موضوع علوم مربوط به اشیاء میانگین، کدام نوع از موجودات است. چه، اگر فرق علم هندسه با علم مساحی تنها در این است که موضوع مساحی محسوس است و موضوع هندسه نامحسوس، پس باید در جنب علم پزشکی، علمی وجود داشته باشد که میانگین میان علم پزشکی فی نفسه و این علم پزشکی معین باشد، و همین سخن در مورد علوم دیگر نیز صادق خواهد بود. ولی چنین

امری چگونه ممکن است؟ چه، در این صورت باید سالم میانگینی هم میان سالم محسوس و سالم فی نفسه موجود باشد.

از این گذشته اصلاً درست نیست اگر بگوییم که موضوع علم مساحی مقادیر محسوس و فسادپذیر است چه اگر چنین باشد پس با نابود شدن این مقادیر آن علم هم نابود خواهد شد. همچنین موضوع علم ستاره‌شناسی ممکن نیست مقادیر محسوس یا این آسمان محسوس بالای سر ما باشد زیرا نه خط‌های محسوس چنان خطوطی هستند که علمای هندسه از آنها سخن می‌گویند (زیرا حواس ما خطوط مستقیم و منحنی را بدان‌گونه که آنان مستقیم و منحنی را تعریف می‌کنند، به‌ما نشان نمی‌دهند، و دایره با خط کش محسوس تنها در یک نقطه مماس نمی‌شود بلکه بدان‌سان مماس می‌شود که پروتاگوراس در ضمن ردی که بر علمای هندسه نوشته، بیان کرده است) و نه حرکات و گردش‌های حلزونی در آسمان بدان‌گونه‌اند که در محاسبات ستاره‌شناسان نشان داده می‌شود و نه نقطه‌های نجومی دارای همان طبیعتی هستند که ستارگان دارند.

فیلسوفانی هم هستند که هرچند به وجود اشیاء میانگین میان ایده‌ها و اشیاء محسوس قایلند، آن چیزهای میانگین را جدا و مستقل از اشیاء محسوس نمی‌دانند بلکه معتقدند که آنها در اشیاء محسوس هستند.^۱ تشریح نتایج فاسد این عقیده به بیانی مفصل نیاز دارد و همین قدر کافی است که بگوییم: از یک سو نمی‌توان به آسانی پذیرفت که تنها اشیاء میانگین چنین باشند بلکه بی‌گمان باید ممکن باشد که ایده‌ها نیز در اشیاء محسوس باشند زیرا هر دو ادعا اجزاء نظریه‌ای واحدند. از سوی دیگر از این نظریه این نتیجه به دست می‌آید که دو جسم در مکانی واحدند، و اشیاء میانگین نامتحرک

۱. اشاره به فیلسوفانی است که نیمه فیثاغوری و نیمه افلاطونی بودند. (راس)

نیستند زیرا در اشیاء محسوس — که متحرکند — جای دارند؛ و به طور کلی چه لازم است قبول کنیم که اشیاء میانگین وجود دارند ولی در اشیاء محسوس هستند؟ این سخن به همان نتایج فاسدی می انجامد که پیشتر برشمردیم، و لازم می آید آسمان دیگری علاوه بر آسمان محسوس وجود داشته باشد ولی جدا از این آسمان نباشد بلکه در همان مکان آسمان محسوس باشد و چنین امری به کلی نامعقول و ناممکن است.

فصل سوم

مسائل ششم و هفتم

(مسأله ۶) در همه این موارد گفتن اینکه کدام فرض موافق حقیقت است، بسیار دشوار است و همین سخن در مورد مبادی نخستین نیز صادق است، یعنی در اینکه آیا اجناس را باید عناصر و مبادی تلقی کرد یا نخستین اجزائی را که هر شیء مفرد از آنها تشکیل یافته است^۱؟ مثلاً در مورد صدای حاوی سخن، نخستین اجزائی که این صداها از آنها ترکیب می‌یابند عناصر و مبادی صدای حاوی سخن تلقی می‌شوند نه جنس مشترک آنها، یعنی صدا. همچنین ما آن چیزهایی را عناصر اشکال هندسی می‌دانیم که دلایل مربوط به آنها در دلایل مربوط به اشکال - یا همه اشکال یا بیشتر اشکال - داخل است. در مورد اجسام، خواه کسانی که به وجود عناصر متعدد برای اشیاء جسمانی قایلند و خواه آنان که وجود یک عنصر را می‌پذیرند، چیزهایی را نخستین مبادی جسم می‌دانند که جسم از ترکیب آنها پدید آمده است. مثلاً امپدوکلِس آتش و آب و سایر عناصر را مبادی تشکیل‌دهنده اشیاء می‌داند ولی آنها را اجناس اشیاء نمی‌نامد^۲. بعلاوه، وقتی که ما می‌خواهیم طبیعت چیز دیگری^۳ را

۱. مسائل ششم و هفتم در کتابهای آینده، مابعدالطبیعه به‌طور صریح حل نشده است ولی در کتاب هفتم از تالما فصول ۱۵ و ۱۶ پاسخهایی ضمنی به آنها داده شده است. - م.
 ۲. به عبارت دیگر، مبادی را عبارت از اجناس موجودات نمی‌داند. - م.
 ۳. به عبارت دیگر، مبادی را عبارت از اجناس موجودات نمی‌داند. - م.

۹۹۸ b بشناسیم، مثلاً طبیعت تخت را، می‌کشیم بدانیم که تخت از چه اجزائی تشکیل یافته است و این اجزا چگونه بهم پیوسته‌اند، و آنگاه که این را دانستیم معتقد می‌شویم که طبیعت تخت را می‌شناسیم.

بنا به این دلایل، مبادی اشیاء اجناس نمی‌توانند بود، ولی از سوی دیگر، اگر راستی چنین است که ما هر شیء را از طریق تعریف می‌شناسیم و اجناس مبادی تعاریفند، پس اجناس باید مبادی اشیاء تعریف‌پذیر باشند. علاوه، اگر کسب شناسایی به اشیاء معنی دیگری ندارد جز کسب شناسایی به صورت نوعی که اشیاء با نام آنها خوانده می‌شوند، پس معلوم می‌شود اجناس لا اقل مبادی انواعند^۳. چنین می‌نماید که متفکرانی هم که واحد یا موجود^۵ یا بزرگ و کوچک^۶ را عناصر اشیاء می‌نامند، اصطلاح عنصر را به معنی جنس به کار می‌برند. اما به هر حال نمی‌توان مبادی را به هر دو معنی^۷ دانست زیرا تعریف بنوهر باید یکی باشد ولی تعریف شیء از طریق جنس با تعریف آن از طریق بیان اجزاء تشکیل دهنده اش فرق دارد.

(مسأله ۷) مشکل دیگری که باید بررسی شود این است که اگر اجناس را مبادی به معنی حقیقی بدانیم، آیا اجناس عالی و نخستین مبادی‌اند یا پایین‌ترین اجناس که مستقیماً به افراد و اشخاص حمل می‌شوند؟

اگر کلیات، مبادی به معنی حقیقتی هستند پس تردید نیست که عالترین اجناس را باید مبادی دانست زیرا این اجناس بر همه موجودات حمل می‌شوند؛ و در این صورت عدد مبادی اشیاء برابر خواهد بود با عدد اجناس

۳. یعنی شیء مصنوع را. — م.

۴. زیرا انواع را جز از طریق اجناس نمی‌توان شناخت. — م.

۵. اشاره به فیثاغوریان و افلاطون است. (راس)

۶. اشاره به افلاطون است. ر.ک. ۹۸۷b. (راس)

۷. یعنی مبادی را نمی‌توان هم به معنی جنس دانست و هم به معنی نخستین اجزائی که جسم از ترکیب آنها پدید می‌آید. — م.

اولیه، و در نتیجه، موجود و واحد، مبادی و جواهر خواهند بود زیرا این دو بیش از همه چیز دیگر به همه موجودات قابل حملند. ولی ممکن نیست که واحد یا موجود جنس موجودات باشند زیرا هر یک از فصلهای هر جنس بضرورت باید موجود باشد و هر فصلی باید واحد باشد، ولی غیر ممکن است که انواع یک جنس به فصلهای خود آنها حمل شوند^۱، یا جنس، جدا از انواعش، به فصلهای خود حمل شود. پس در نتیجه، اگر واحد یا موجود جنس باشد هیچ فصلی ممکن نیست موجود یا واحد باشد. ولی اگر واحد و موجود جنس نباشند — و فرض بر این باشد که مبادی عبارت از اجناسند — واحد و موجود، مبدأ نمی توانند بود.

بعلاوه، بر پایه این نظریه، لازم می آید که انواع موجود میان اجناس عالی و اشخاص، که شامل فصلها هم می باشند، تا آخرین انواع غیر قابل تقسیم، جنس باشند، حال آنکه افلاطونیان بعضی از آنها را جنس تلقی می کنند و بعضی را نه. بعلاوه، لازم می آید که فصلها بیشتر از اجناس، مبادی باشند. و اگر فصلها هم مبادی باشند عدد مبادی بی نهایت خواهد بود خاصه اگر عالیترین جنس^۲ را مبدأ فرض کنیم.

ولی از سوی دیگر، اگر واحد به مبدأ بودن مستحق تر از همه چیز است، و ۹۹۹ a اگر قسمت ناپذیر واحد است، و اگر هر قسمت ناپذیر یا از حیث کمیت قسمت ناپذیر است یا از حیث نوع، و اگر از میان این دو، قسمت ناپذیر از حیث نوع مقدم تر از آن دیگری است، و اگر جنس قسمت پذیر به انواع است (زیرا «انسان» جنس انسان مفرد نیست) پس در این صورت، نوعی که

۱. اگر نوع به فصل حمل شود فصل، نوع نوع خواهد بود و این مستبعد است. همچنین اگر نوع به فصل حمل شود نوع، مقدم بر فصل خواهد بود حال آنکه نوع مؤخر بر فصل است و فصل مقدم بر نوع است زیرا فصل وقتی که به جنس اضافه شود نوع را پدید می آورد. — م.

۲. یعنی موجود یا واحد را. — م.

مستقیماً به شخص قابل حمل است بیشتر واحد خواهد بود.^۱
 بعلاوه، در مورد اشیایی که تقدّم و تاخّر در مورد آنها صدق می‌کند، ممکن نیست که آنچه به آنها قابل حمل است جدا از آنها وجود داشته باشد. (مثلاً اگر عدد دو اولین عدد است و مقدّم بر سایر اعداد است، ممکن نیست عددی جدا از انواع اعداد، وجود داشته باشد؛ و اگر جنس این چیزها جدا از انواع، موجود نیست در مورد اشیاء دیگر به طریق اولی ممکن نیست جنس جدا از انواع، موجود باشد زیرا اعداد و اشکال بیش از چیزهای دیگر چنین می‌نمایند که دارای اجناسند.) اما در میان اشخاص، مقدّم و مؤخّر وجود ندارد. بعلاوه، آنجا که بهتر و بدتر وجود دارد بهتر همیشه مقدّمتر از بدتر است، و در نتیجه، برای اینها نیز ممکن نیست جنس وجود داشته باشد.

از آنچه گفته شد چنین بر می‌آید که انواعی که به اشخاص حمل می‌شوند بیش از جنس نقش مبدأ دارند. ولی به‌اسانی نمی‌توان گفت که این انواع، به‌چه معنی مبدأ می‌باشند؟ زیرا مبدأ و علت اشیا باید بیرون از اشیا باشند و بتوانند جدا از آنها وجود داشته باشند. ولی برای قبول اینکه چنین مبدایی بیرون از اشیاء مفرد وجود دارد دلیل دیگری نداریم جز اینکه این مبدأ، به‌عنوان کلی، بر همه آن اشیا قابل حمل است. اما اگر دلیل همین است، پس شیء کلیتر بیشتر مستحق این است که به‌عنوان مبدأ شناخته شود، و در نتیجه، اجناس اولیه باید مبادی باشند.

^۱ ارسطو برای اینکه روشن سازد که اجناس، مبادی نیستند دلایل متعدّد می‌آورد و در اینجا می‌گوید اگر بنا باشد که اجناس مبادی باشند، سافلتترین انواع، که مستقیماً قابل حمل به اشخاصند، بیشتر از اجناس مستحقّ مبدأ بودند زیرا مبدأ باید واحد و قسمت‌ناپذیر باشد. (چه اگر قسمت‌پذیر را مبدأ بدانیم در این صورت عناصر تشکیل‌دهنده شیء، مبدأ خواهند بود نه اجناس). اما انواع سافل از حیث قسمت‌ناپذیری بر اجناس عالی برتری دارند زیرا اجناس قابل قسمت به انواعند در حالی که انواع سافل قابل قسمت به انواع سافلت‌تر نیستند بلکه فقط قسمت‌پذیر به اشخاصند و چون فروترین نوع، قسمت‌ناپذیر به‌معنی حقیقی است پس مبدأ بودن حق فروترین نوع است. (تربکو)

فصل چهارم

مسائل هشتم و نهم و دهم و یازدهم

(مسأله ۸) در ارتباط با آنچه گفته شد مسأله‌ای وجود دارد که دشوارتر از مسائل دیگر است و بررسیش ضروری‌تر از بررسی سایر مسائل. اگر در جنب اشیاء جزئی و مفرد چیزی وجود ندارد و اشیاء مفرد هم از حیث عدد نامتناهیند، پس ما چگونه می‌توانیم از این اشیاء بی‌شمار شناختی به دست آوریم^۱، زیرا ما اشیاء را از این جهت می‌توانیم شناخت که در همه آنها چیزی هست که واحد است و همیشه یک و همان است، و محمولی کلی بر همه آنها تعلق دارد. اما اگر این امر ضروری است و اگر جدا از اشیاء مفرد باید چیزی وجود داشته باشد، پس لازم می‌آید که جنس جدا از اشیاء مفرد وجود داشته باشد، خواه ساقطترین و خواه عالیترین اجناس. ولی هم‌اکنون بحث ما ثابت کرد که چنین امری ناممکن است.

بعلاوه، اگر قبول کنیم که جدا از اشیاء انضمامی — که در آنها چیزی به ماده حمل می‌شود — باید چیزی وجود داشته باشد، این سؤال پیش می‌آید که آیا چنین چیزی جدا از همه گروه‌های اشیاء^۲ باید وجود داشته باشد یا جدا از

۱. برای حل مسأله ۸، رک. کتاب هفتم (زتا) فصول ۸ و ۱۳ و ۱۴ و کتاب دوازدهم (لامبدا) فصول ۶ تا ۱۰ و کتاب سیزدهم (مو) فصل ۱۰ — م.
 ۲. اعم از طبیعی و مصنوع — م.

بعضی گروههای اشیا باید وجود داشته باشد و جدا از بعضی نباید وجود داشته باشد، و یا جدا از هیچ یک از اشیا نباید وجود داشته باشد؟

اگر بگوییم بیرون از اشیا جزئی و مفرد هیچ چیز وجود ندارد. پس ۹۹۹ b
هیچ چیز معقول وجود نخواهد داشت بلکه تنها اشیا محسوس وجود خواهند داشت، و درباره هیچ شیء علمی وجود نخواهد داشت مگر آنکه ادراک حسی را علم تلقی کنیم^۱. بعلاوه، هیچ چیز، سرمدی یا نامتحرک نخواهد بود. زیرا همه اشیا محسوس، متحرک و فسادپذیرند. اما اگر هیچ چیز سرمدی وجود نداشته باشد، جریان کون نیز ممکن نیست وجود داشته باشد زیرا با هر کون باید چیزی [متکون] «بشود» و چیزی هم باشد که [متکون] «شونده» از آن [متکون] بشود، و واپسین چیزی که شبی از آن [متکون] می شود، ممکن نیست خود نیز متکون شده باشد زیرا سلسله تکون ها باید در نقطه ای متوقف شود و تکون از لا وجود هم ناممکن است. بعلاوه، اگر کون و حرکت هست، باید منتهایی هم وجود داشته باشد زیرا اولاً هیچ حرکتی نامتناهی نیست بلکه هر حرکت متنها و غایتی دارد، و در ثانی چیزی که استعداد ندارد که کونش را به کمال برساند ممکن نیست در جریان کون قرار گیرد، و چیزی که کونش را به کمال رسانده است باید همین که کاین شد موجود باشد^۲. بعلاوه چون ماده موجود است زیرا ماده پدید نیامده است، پس به طریق اولی باید پذیرفت که جوهر صوری یا ماهیت نیز که ماده هر بار آن «می شود»، موجود است^۳، چه اگر نه صورت موجود باشد و نه ماده، هیچ چیز موجود نخواهد شد، و چون چنین امری ناممکن است پس باید در جنب شیء انضمامی چیزی موجود باشد، یعنی شکل یا صورت.

۱. اشاره است به عقیده پروتاگوراس. ر.ک. افلاطون، ثئییتوس ۱۵۲ و ۱۵۳. (راس)

۲. و بنابر این تگوش منتهایی دارد. (راس)

۳. ارسطو پس از اعلام وجود ماده سرمدی و جدا، وجود صورت مغایر و نامتحرک و سرمدی را ثابت می کند که علت حرکت و خصوصاً کون است. این صورت جدا از افراد اشیا است زیرا نامتحرک است در حالی که اشیا مورد دائماً متحرکند. (نریکو)

اما اگر این حکم را بپذیریم باز این پرسش پیش می‌آید که در کدام موارد باید وجود چنان چیزی را پذیرفت و در کدام موارد نباید پذیرفت، زیرا قبول وجود آن در همه موارد ممکن نیست. مثلاً وجود خانه‌ای را جدا از خانه‌های انضمامی مفرد نمی‌توان قبول کرد. بعلاوه، مشکل دیگری هم روی می‌نماید: آیا بگوییم که جوهر صوری همه اشیاء جزئی و مفرد، مثلاً همه انسانها، یکی است؟ چنین سخنی نامعقول است زیرا همه اشیایی که صورشان واحد است، واحدند.^۱ پس آیا باید گفت که صورتهای متعددند و باهم فرق دارند؟ این نیز نامعقول است. بعلاوه، ماده چگونه هر یک از اشیاء مفرد می‌شود، و شئی انضمامی چگونه این هر دو عنصر، یعنی ماده و صورت، است؟^۲

(مسأله ۹) بعلاوه، درباره مبادی اولیه این سؤال وجود دارد: اگر این مبادی تنها از حیث نوع واحدند، پس هیچ چیز از حیث عدد واحد نخواهد بود، حتی خود واحد و خود موجود؛ و اگر واحدی وجود نداشته باشد که به اشیاء کثیر قابل حمل باشد و اشیاء کثیر در آن مشترک باشند، علم چگونه ممکن است وجود داشته باشد؟^۳

اما اگر مبدأ مشترک وجود دارد که از حیث عدد واحد است، و اگر هر یک از مبادی، یکی است، و اگر مبادی مانند عناصر اشیاء محسوس نیستند که

۱. مقصود این است که اگر صورت، واحد باشد بیش از مثلاً یک انسان وجود نخواهد داشت. ولی اگر بگوییم صورتهای کثیرند اشکال دیگری پیش می‌آید و آن این است که اشخاص یک نوع ممکن نیست که از حیث صورت مختلف باشند و بنابراین علت اختلافشان باید ماده باشد. این مسأله در کتاب هفتم (زنا) فصل ۸ مورد بحث قرار می‌گیرد. (تربکو)

۲. این مسأله که اگر ماده و صورت هریک وجود جدا و مستقل دارد اتحاد آنها را در شئی انضمامی چگونه باید توجیه کرد افلاطون را نیز به خود مشغول داشته است. رک. هایدون ۱۰۰ و پارمنیدس ۱۳۱. (تربکو)

۳. برای پاسخ این مسأله رک. کتاب هفتم (زنا) فصل ۱۴ و کتاب دوازدهم (لامبدأ) فصول ۴ و ۵ و کتاب سیزدهم (مو) فصل ۱۰. (تربکو)

عناصر یک شیء، غیر از عناصر شیء دیگر باشند^۱ (مثلاً چون این هجای معین در هر جا که پیش آید نوعاً یک و همان است عناصرش نیز نوعاً یک و همانند ولی تنها از حیث نوع یک و همانند زیرا اینها نیز مانند هجا در ارتباطهای مختلف از حیث عدد مختلفند)؛ خلاصه، اگر مبادی چنین نیستند بلکه، به عکس، هر یک از حیث عدد واحد است، در این صورت غیر از عناصر، چیز دیگری ممکن نیست وجود داشته باشد^۲ (زیرا میان «شیئی که از حیث عدد واحد است» و «شیء مفرد»، بر حسب معنی فرقی نیست، و ما چیزی را مفرد می‌نامیم که از حیث عدد واحد است و چیزی را کلی می‌نامیم که به همه افراد^۳ قابل حمل است)، و در نتیجه مثل این خواهد بود که عناصر سخن از حیث عدد محدود باشند، و لازم خواهد آمد که عدد حروف الفبا بیشتر از عدد این عناصر نباشد، زیرا ممکن نخواهد بود که حرفی از نوع واحد دو تا یا بیشتر باشد^۴. (مسأله ۱۵) فیلسوفان، اعم از متقدمان و متأخران، از یکی از مهمترین دشوارترین مسائل غافل مانده‌اند و آن مسأله این است که آیا مبادی اشیاء فسادپذیر و اشیاء فسادناپذیر یک و همان است یا با هم فرق دارند^۵؟ اگر مبادی هر دو یکی است پس چگونه است که یک دسته از اشیاء فسادپذیرند و دسته دیگر فسادناپذیرند، و علت این که چنینند چیست؟

۱. یعنی با اینکه این عناصر نوعاً یک و همانند ولی عنصر موجود در این شیء غیر از عنصر موجود در آن شیء دیگر است. م.م.

۲. به عبارت دیگر، اشیاء مشتق از مبادی ممکن نیست متعددتر از مبادی باشند، و این بی‌معنی است. مثلاً اگر ب و الف، یعنی عناصر هجای «با» وجود مستقل داشتند و هر یک فرد واحدی بود، فقط یک هجای «با» ممکن بود وجود داشته باشد. مبادی هجای «با» (ما در ترجمه کلمه عنصر را به جای کلمه مبدأ به کار می‌بریم) حروف ب و الف هستند و اینها نیز مانند خود هجا نوعاً واحدند ولی از حیث عدد کلیرند. (تربکو)

۳. یعنی ممکن نخواهد بود که دو یا چندین الف، یا دو یا چندین ب وجود داشته باشد. م.م.

۴. برای پاسخ این مسأله رک. کتاب هفتم (زنا) فصول ۷ تا ۱۵ و کتاب دوازدهم (الامبدأ) فصول ۱ تا ۷. م.م.

شاعرانی مانند هسیودوس و همه فیلسوفان الهی که درباره امور خدایی اندیشیده‌اند تنها در این فکر بوده‌اند که نفس خود را اقتناع کنند و هیچ در اندیشه ما نبوده‌اند. این متفکران مبادی اولیه را عبارت از خدایان و زادگان خدایان می‌دانند، و می‌گویند موجوداتی که نکتار و آمبروسیا^۱ نجشیده‌اند فسادپذیرند. بی‌گمان کلماتی که اینان به کار می‌برند^۲ برای خودشان قابل فهم بوده است ولی آنچه در مورد تأثیر این علل می‌گویند از افق فهم ما بیرون است. زیرا اگر خدایان نکتار و آمبروسیا را برای لذتش می‌خورند پس این چیزها علت وجود آنان نمی‌توانند بود، ولی اگر آنها را برای آن می‌خورند که وجود خود را حفظ کنند پس چگونه ممکن است که خدایانی که نیازمند خوراکنند سرمدی باشند؟ اندیشه‌های حکمت‌آمیزی که به صورت اسطوره بیان شده‌اند آن مایه ارزش ندارند که به وجه جدی مورد تحقیق قرار گیرند. پس باید روی به فیلسوفانی بیاوریم که برای توجیه نظریات خود دلیل و برهان می‌آورند، و بپرسیم: اگر همه اشیا از مبادی واحد به وجود می‌آیند پس چرا بعضی بر حسب طبیعتشان سرمدی هستند و بعضی فسادپذیر؟ چون این فیلسوفان علتی برای این امر بیان نمی‌کنند، و پذیرفتنی هم نیست که اشیا چنان باشند که آنان می‌گویند، پس معلوم می‌شود که ممکن نیست مبادی و علل هر دو نوع اشیا یک و همان باشند. حتی امپدوکلس، که از گفتن سخنان ضد و نقیض پرهیز دارد، دچار همان اشتباه است. او می‌گوید ستیز مبدایی است که سبب فساد می‌شود. ولی چنین می‌نماید که همین مبدأ، علت کون همه چیز هم می‌باشد به استثنای واحد، زیرا همه چیز جز خدا، از ستیز ناشی می‌شود؛ و لااقل سخن امپدوکلس در این باره چنین است:

۱. نکتار (Nektar) و آمبروسیا (Ambrosia) در اساطیر یونانی نوشابه و غذایی است که خدایان یا توتی‌دن و خوردن آنها جوانی ابدی و عمر جاودان یافته‌اند. — م.

۲. مقصود نکتار و آمبروسیا است. — م.

از آن دو^۱ پدید آمده است هر چه هست و بود و خواهد بود:
و پرندگان و ماهیان آب پرورد،
و خدایانی که هرگز پیر نمی شوند^۲.

مقصود او روشن است: به عقیده او اگر ستیز در اشیا نبود همه چیز واحد
b ۱۰۰۰ می بود، زیرا وقتی که اشیا بهم پیوستند «ستیز در بیرونی ترین مرز ایستاد»^۳.
نتیجه نظریه او این است که خدای بزرگ از حیث دانش کمتر از همه
موجودات است چه: این خدا، چون ستیز در وجودش نیست، همه عناصر را
نمی شناسد، زیرا هر چیز با شبیه آن شناخته می شود. او خود می گوید:
«خاک را با خاک می شناسیم و آب را با آب،
آبیر خدایی را با آبر، و آتش و برانگر را با آتش،
مهر را با مهر، و ستیز دهشتبار را با ستیز»^۴.

به هر حال، چنانکه گفتیم، بنابر نظریه او ستیز، هم باید علت وجود باشد و
هم علت فساد. ولی مهر هم تنها علت هستی نیست زیرا مهر، در حالی که اشیا
را بهم می پیوندد و به صورت واحد در می آورد، همه چیز دیگر را از میان
برمی دارد و تباه می کند. در عین حال، امید و کلس برای خود تغییر، هیچ علتی
ذکر نمی کند جز اینکه می گوید طبیعت اشیا چنین است:

اولی وقتی که ستیز زورمند سرانجام در اعضا آن [سافایروس]^۵ رشد
کرد، و چون زمانی که به حکم سوگند نیرومند برای هر دو (= مهر و
ستیز)، به نوبت، معین شده است فرار سید،
ستیز سر به فرمانروایی برداشت.^۶

۱. یعنی از مهر و ستیز. — م.

۲. امید و کلس، قطعه ۲۱. — م.

۳. همان، قطعه ۳۶. — م.

۴. همان، قطعه ۱۰۹. — م.

۵. امید و کلس ماده متحد و بهم پیوسته را در دوره حکومت «مهر»، به صورت یک دگویی نامشروع،
یا موجودی نیکبخت به نام سافایروس Saphairos تصور می کند. — م.

۶. قطعه ۳۰. — م.

از این سخن چنین برمی آید که تغییر ضروری بود، ولی او برای این ضرورت علتی بیان نمی کند. اما امیدوکلس لااقل همین قدر بر سخن خود پا بر جامی ماند و از تناقض می پرهیزد که بعضی اشیا را فسادپذیر و بعضی دیگر را فسادناپذیر تلقی نمی کند، بلکه غیر از عناصر همه چیز را فسادپذیر می داند.

مسئله ای که ما اکنون درباره اش سخن می گوئیم این است که اگر مبادی همه اشیا یک و همان است پس چرا بعضی اشیا فسادپذیرند و بعضی فسادناپذیر؟ برای اثبات اینکه مبادی هر دو نوع یک و همان نمی تواند بود به آنچه گفتیم قناعت می کنیم.

اما اگر بگوئیم مبادی اشیا فسادپذیر غیر از مبادی اشیا فسادناپذیرند، این سؤال پیش می آید که آیا مبادی اشیا فسادپذیر خود نیز فسادپذیرند یا فسادناپذیر؟ اگر فسادپذیرند پس خود آنها هم باید از عناصر معینی ترکیب یافته باشند (زیرا هر چیز فسادپذیر، از طریق تجزیه به عناصری که از ترکیب آنها به وجود آمده، است فساد می پذیرد) و نتیجه این سخن این است که مقدم بر مبادی، مبادی دیگری وجود دارند، و چنین امری ممتنع و ناممکن است خواه این سلسله نهایی داشته باشد و خواه بی نهایت باشد. بعلاوه، اشیا فسادپذیر چگونه می توانند وجود داشته باشند اگر مبادیشان از میان بروند؟ ولی اگر این مبادی فسادناپذیرند پس چرا اشیا مرکب از بعضی از مبادی فسادناپذیر، فسادپذیرند و اشیا مرکب از سایر مبادی فسادناپذیر فسادناپذیرند؟ چنین امری به آسانی قابل قبول نیست بلکه باید گفت یا غیر ممکن است یا نیازمند دلیل. بعلاوه، هیچ کس به این فکر نیفتاده است که به وجود مبادی مختلف^۱ قائل شود بلکه همه متفکران معتقدند که همه اشیا دارای همان مبادی می باشند؛ ولی از مشکلی که بیان کردیم چنان گذشته اند که گویی مطلب پیش پا افتاده ای است.

(مسئله ۱۱) مسئله ای که از همه مسائل دیگر پیچیده تر و یافتن پاسخ آن برای شناخت حقیقت ضروریتر است این است که آیا واحد و موجود، جوهر

۱. برای اشیا فسادپذیر و اشیا فسادناپذیر. (تریکو)

اشیاء هستند و به عبارت دیگر، بی آنکه هر یک از آنها چیز دیگری باشد^۱، یکی موجود است و دیگری واحد؟ یا اینکه باید چنان بدانیم که شیء دیگری نقش مایه و موضوع برای آنها دارد و آنگاه تحقیق کنیم تا ببینیم موجود و واحد، خود چه می‌باشند؟^۲ گروهی از فیلسوفان شق نخستین را می‌پذیرند و گروهی دیگر شق دوم را صادق می‌دانند. افلاطون و فیثاغوریان بر آنند که موجود و واحد، چیزی غیر از خود نیستند بلکه طبیعت و جوهرشان همین است که یکی موجود است و دیگری واحد. علمای طبیعی عقیده‌ای دیگر دارند. مثلاً امپدوکلس برای اینکه بگوید واحد چیست، آن را به چیزی بر می‌گرداند که شناختنش آسان‌تر است، و چنین می‌نماید که می‌خواهد بگوید واحد، مهر است، و لا اقل از سخنان او چنین بر می‌آید که مهر برای همه اشیا علت و حداث است. متفکران دیگر واحد و موجود را عبارت از آتش می‌دانند و بعضی دیگر هوا، و معتقدند که همه چیز از این عناصر به وجود آمده‌اند. فیلسوفانی هم که به وجود عناصر متعدد قایلند عقیده‌ای مشابه این دارند زیرا اینان نیز ناگزیرند واحد و موجود را به تعدادی برابر با تعداد مبادی مورد قبولشان بدانند.

اگر واحد و موجود را جوهر بدانیم، این نتیجه حاصل می‌شود که هیچ یکی از کلی‌های دیگر هم جوهر نیست زیرا این دو، کلی‌تر از همه کلی‌های دیگرند، و اگر خود موجود و خود واحد (= موجود بذاته و واحد بذاته) موجود نباشند به طریق اولی در موارد دیگر نیز چیزی غیر از اشياء مفرد و جزئی، موجود نخواهد بود. بعلاوه، اگر واحد جوهر نباشد عدد نیز به عنوان چیزی جدا از اشیا موجود و وجود نخواهد داشت زیرا عدد از واحدهای

۱. یعنی بی آنکه واحد و موجود هوا باشد یا آتش باشد. بعضی فیلسوفان می‌گویند واحد و موجود آتش است و بعضی دیگر می‌گویند واحد و موجود هواست، و مقصود از سطوح از اینکه می‌گوید بی آنکه واحد و موجود «چیز دیگری باشد»، اشاره به این عقاید است. — م.

۲. ترجمه راس و بولینس چنین است. ترجمه تریکو: «و آنگاه تحقیق کنیم که آن موضوع چیست» تریکو در حاشیه‌ای که برای این جمله آورده است می‌نویسد: باید ببینیم آیا این موضوع آتش است یا هوا یا خاک که واحد و موجود تعینات آن هستند. — م.

عددی تشکیل می‌یابد و واحد عددی قطعاً نوعی واحد است.^۱

اما اگر بگوییم خود واحد و خود موجود (= واحد بذاته و موجود بذاته) وجود دارند، پس به حکم ضرورت واحد و موجود باید ماهیت آنها (= ماهیت واحد و موجود) باشد. زیرا در این صورت چیز دیگری، غیر از خود موجود و خود واحد، وجود نخواهد داشت که واحد و موجود به آن حمل شود بلکه آنها خود بر خود حمل می‌شوند.^۲

اگر خود واحد و خود موجود وجود دارند، این سؤال بسیار دشوار پیش می‌آید که چگونه ممکن است غیر از واحد و موجود چیزی وجود داشته باشد، یعنی چگونه ممکن است که اشیا کثیر باشند؟ زیرا آنچه غیر از موجود است وجود ندارد، و بنابراین به حکم ضرورت این نتیجه حاصل می‌شود، که چنانکه پارمنیدس معتقد است، همه آنچه هست واحد است و همین واحد، موجود است.

ولی به هر دو نظریه ایراد وارد است زیرا در هر دو حال، یعنی خواه واحد را جوهر فرض کنیم و خواه جوهر فرض نکنیم، عدد ممکن نیست جوهر باشد. پیشتر گفتیم که چرا اگر واحد جوهر نباشد عدد جوهر نخواهد بود. ولی اگر واحد جوهر باشد همان اشکال پیش خواهد آمد که در مورد موجود پیش آمد.^۳ زیرا چگونه ممکن است که در جنب خود واحد واحد دیگری موجود باشد، و اگر چیزی موجود باشد این چیز نه واحد خواهد بود حال آنکه همه اشیا یا واحدند یا کثیر، و کثیر هم از واحدها تشکیل می‌یابد. بعلاوه، اگر خود واحد (= واحد بذاته، واحد مطلق) قسمت‌ناپذیر است، پس مطابق نظریه

۱. اگر واحد جوهر نباشد واحدهایی هم که عدد از آنها تشکیل می‌یابد جوهر نخواهند بود و در نتیجه عدد نیز جوهر نخواهد بود بلکه عرض خواهد بود و جدا از اشیا محسوس وجود نخواهد داشت حال آنکه فیثاغوریان و افلاطون و خصوصاً اسپوسیپوس به وجود جوهری عدد فائذند. (تربکو)

۲. ترجمه ما مطابق ترجمه شوارتز است که روشتر از ترجمه‌های دیگر است. م

۳. همان‌گونه که ممکن نیست علاوه بر موجود، چیزی وجود داشته باشد (زیرا هر چیز که غیر از موجود است ناموجود است) علاوه بر واحد نیز واحد وجود نخواهد داشت. ولی کثیر هم وجود نخواهد داشت زیرا کثیر از واحدها مرکب است اعم از اینکه واحد جوهر باشد یا جوهر نباشد. بنابراین در هیچ حالی عدد وجود نخواهد داشت. (تربکو)

زنون باید هیچ باشد زیرا آنچه نه اگر به چیزی افزوده شود آن چیز را بزرگتر می سازد و نه اگر از چیزی کاسته شود آن را کوچکتر می کند، به عقیده زنون اصلاً موجود نیست. او بر این عقیده است که هر موجودی دارای مقدار است، و هر چه دارای مقدار است، جسمانی است زیرا جسم، دارای وجود در همه ابعاد است در حالی که سایر موضوعات ریاضی، یعنی سطح و خط، تنها اگر به نحوی خاص به چیزی افزوده شوند آن را بزرگتر می سازند و اگر به نحوی دیگر به آن افزوده شوند بزرگترش نمی سازند^۱، و نقطه و واحد در هیچ حال چیزی را بزرگتر نمی سازند. ولی این نظریه نظریه خامی است زیرا چیزی قسمت ناپذیر ممکن است موجود باشد و از این رو حتی بر پایه استدلال خود او می توان به او پاسخ داد که چیز قسمت ناپذیر چون به چیزی افزوده شود اگر هم این چیز را از حیث اندازه بزرگتر نسازد از حیث عدد بزرگتر می سازد. با اینهمه این پرسش باقی می ماند که چگونه ممکن است از یک یا چند چیز قسمت ناپذیر مقدار پدید آید؟ این سخن مانند این است که گفته شود، خط از نقطه ها پدید می آید. ولی اگر مانند بعضی متفکران چنان بدانیم که عدد از خود واحد و مبدأ دیگری که واحد نیست به وجود می آید، باز باید پرسیم چرا آنچه به وجود می آید گاه عدد است و گاه مقدار؟ اگر راست است که این «نه-واحد» نابرابری است و در هر دو مورد همان یک مبدأ است^۲. زیرا هیچ معلوم نیست که مقدار چگونه از واحد و این مبدأ، یا از عدد و این مبدأ، به وجود می آید.

۱. مثلاً خط اگر به آخر چیزی افزوده شود آن چیز را درازتر می سازد ولی اگر در عرض چیزی قرار گیرد آن چیز را عریضتر نمی کند. (راس)
۲. این مبدأ دیگر غیر از واحد، دویی نامتعیین (و به عبارت دیگر نابرابری یا بزرگ و کوچک) افلاطون است. استدلال ارسطو، بر تفکیک کم متصل (مقدار) از کم منفصل (عدد) استوار است. افلاطون و فیثاغوریان توجیه نمی کنند که چگونه با افزودن اعداد به یکدیگر می توان از عدد به مقدار رسید زیرا این سخن بدین معنی است که خط از نقطه ها تشکیل یافته باشد در حالی که چنین سخنی بی معنی است. افلاطون برای پرهیز از این اشکال، هم عدد و هم مقدار را از مبدایی صوری، یعنی واحد و مبدایی مادی، یعنی دویی نامتعیین به وجود می آورد. ولی این امر این مطلب را توجیه نمی کند که چرا، با اینکه مبدأ مادی یک و همان است (هر چند گاه به نام بزرگ و کوچک خوانند، می شود و گاه به نام بسیار و اندک)، آنچه به وجود می آید گاه عدد است و گاه مقدار. (تربکر)

فصل پنجم

مسألة چهاردهم

(مسألة ۱۴) مسألة دیگر که با مسألة قبلی ارتباط دارد این است که آیا اعداد و اجسام و سطوحها و نقطه‌ها نوعی جوهرند یا نه؟

اگر اینها جوهر نیستند پس دیگر نمی‌دانیم که موجود چیست و جوهر اشیا چیست. زیرا چنین نمی‌نماید که تعینات و حرکات و اضافات و وضعها و نسبتها، جوهر چیزی باشند چون همه اینها به موضوعی حمل می‌شوند و هیچ یک «این چیز» نیست.

در انبیايي که بیش از همه چنین می‌نمایند که جوهرند، یعنی آب و خاک و آتش و هوا، و اجسام مرکب که از ترکیب آنها به وجود آمده‌اند، گرمی و سردی و کیفیاتی از این قبیل، جوهر نیستند بلکه اینها انفعالات آن اشیا هستند، و تنها جسم، که انفعالات بر آن روی می‌آورند، به عنوان شیء حقیقی و جوهر باقی می‌ماند. ولی بی‌گمان جسم از حیث جوهر بودن کمتر از سطح است و سطح کمتر از خط و خط کمتر از واحد و نقطه، زیرا جسم به واسطه اینها محدود شده است و چنین می‌نماید که اینها می‌توانند بدون جسم موجود باشند در حالی که جسم بدون اینها موجود نمی‌تواند بود. از این جهت است که با اینکه بیشتر فیلسوفان و خصوصاً پیشینیان، جوهر و موجود را با جسم یکی می‌دانستند و چیزهای دیگر را تعینات جسم می‌شمردند و از این رو در نظر

آنان مبادی اولیه اجسام مبادی اولیه همه موجودات به شمار می رفت، فیلسوفان متأخر که فرزانه تر شمرده می شدند، اعداد را مبادی موجودات دانسته اند. پس، چنانکه گفتیم، اگر اینها جوهر نباشند، اصلاً نه جوهر وجود دارد و نه موجود، زیرا درست نخواهد بود اگر اعراض اینها را لا موجود بنامیم.

از سوی دیگر اگر بپذیریم که خطها و نقطه ها از حیث جوهر بودن برتر از جسمند، ولی ندانیم که آنها به چه نوع اجسام ممکن است تعلق داشته باشند (زیرا ممکن نیست که آنها در اجسام محسوس باشند) در این صورت اصلاً جوهری وجود نخواهد داشت. علاوه، خطها و سطوحها و نقطه ها تقسیمات جسمند: خط بر حسب پهنا، سطح بر حسب ستبرای و نقطه بر حسب درازا. از این گذشته، در جسم، یا هر شکلی هست یا هیچ شکلی نیست^۱. پس اگر شکل مجسمه هر مس در سنگ نباشد، در جسم مکعب نیز شکل نصف مکعب، به عنوان چیزی معین، وجود ندارد و بنابراین سطح هم در آن وجود ندارد، چه اگر سطحی در آن بود سطحی هم که نصف مکعب را محدود می سازد در آن می بود. همین سخن درباره خط و نقطه و واحد نیز صادق است. از این رو اگر از یک سو جسم از حیث جوهر بودن در بالاترین درجه قرار دارد و از سوی دیگر سطح و خط و نقطه از همین حیث حتی برتر از جسمند و با اینهمه اینها وجود ندارند و جوهر نیستند^۲، پس دیگر نمی دانیم موجود چیست و جوهر موجودات چیست. علاوه بر آنچه گفته شد، تناقضهایی

۱. چنین است ترجمه راس و بونیتی. ترجمه تریکو: «اگر سطوحها و خطها و نقطه ها...».

۲. دو جمله اخیر را فقط از روی ترجمه تریکو ترجمه کردیم. حاشیه تریکو بر این جمله ها چنین است: ارسطو می گوید که وجود سطوحها و خطها و غیره در جسم فقط در اندیشه ماست و به عبارت روشتر، وجود بالقوه است (نه وجود بالفعل) همان گونه که نقش عروس در قطعه ای سنگ مرمر. اگر نتوان گفت که مجسمه پیش از آنکه بریده شود در سنگ وجود دارد همین حکم در مورد سطوحها و خطها و نقطه ها نیز صادق خواهد بود. به عبارت دیگر هر نقشی را می توان گفت که در سنگ وجود دارد. — م.
۲. ترجمه راس: «حتی شبیه جوهر نیستند». — م.

هم در مورد کون و فساد روی می نماید. زیرا وقتی که جوهری که پیشتر نبود اکنون هست، یا جوهری که پیشتر وجود داشت دیگر نیست، چنین می اندیشیم که این تغییر با جریان کون و فساد همراه است. ولی نقطه ها و خطها و سطرها، با اینکه گاه هستند و گاه نیستند ممکن نیست در جریان کون و فساد قرار گیرند.^۱ زیرا وقتی که اجسام به هم متصل می گردند یا تقسیم می شوند، در لحظه وقوع اتصال، بی فاصله، نهایت آنها یکی می شود، و هنگامی که تقسیم می شوند، نهایتشان دو تا می گردد، به طوری که وقتی که دو جسم بهم پیوسته اند، یکی از دو نهایت، دیگر وجود ندارد و نابود شده است، و هنگامی که جسمی تقسیم شده است دو نهایت وجود دارند که پیشتر وجود نداشتند (در این حال نمی توان گفت که یک نقطه به دو تقسیم شده است زیرا نقطه قسمت پذیر نیست). پس اگر اینجا نهایت به وجود می آیند و از میان می روند، از چه چیز به وجود می آیند؟ همین سخن درباره «آن» نیز صادق است زیرا «آن» نیز ممکن نیست در جریان کون و فساد قرار گیرد^۲ و با اینهمه چنین می نماید که هر «آن»، «آن» دیگری است، و همین خود دلیل است بر اینکه «آن» جوهر نیست. بی گمان همین حکم درباره نقطه ها و خطها و سطرها نیز صادق است زیرا همه آنها یا نهایتند یا تقسیمات.

۱. در مورد جوهر، کون، تغیر از لاوجود به موجود است و فساد تغییر از موجود به لاوجود. اگر سطح و خط و نقطه جوهر تلقی شوند این نتیجه حاصل می شود که ممکن است جوهر، بی آنکه کونی وقوع بیابد، از لاوجود به موجود تغییر بیابد و بی آنکه فسادی واقع شود از موجود به لاوجود تغییر بیابد. و این معتنع است. به عبارت دیگر سطح و خط و نقطه که گاه هستند و گاه نیستند بر حسب اینکه تماسی وجود داشته باشد یا نه، بدید می آیند ولی متکون نمی شوند و نابود می گردند ولی فاسد نمی شوند و بنابراین جوهر نیستند و از این رو پیدایی و نابودیشان تابع قوانینی هستند غیر از قوانینی که درباره جوهر جاری است زیرا این موضوعات ریاضی بر خلاف جوهر دفعتاً پیدا یا نابود می شوند و از این حیث مانند اعراضند که به وجود می آیند و از میان می روند بی آنکه در جریان کون و فساد قرار گیرند. (تریکو)

۲. رک. مسماع طبعی، ارسطو، کتاب چهارم، فصل ۱۰، م.

فصل ششم

مسائل سیزدهم و دوازدهم

به طور کلی می توان پرسید چه ضرورتی هست بر اینکه علاوه بر اشیاء محسوس و اشیاء میانگین^۱، به دنبال شییی از جنس دیگر بگردیم، مثلاً مانند ایده ها که ما^۲ موجودشان فرض می کنیم؟^۳

موضوعات ریاضی با اشیاء محسوس جهان ما — هر چند از بعضی جهات^۴ فرق دارند — از این جهت که در هر دو مورد افراد بسیاری از نوعی واحد یافت می شود فرقی ندارند؛ و به همین علت اصول و مبادی اولیه آنها ممکن نیست از حیث عدد متناهی باشند (همچنانکه عناصر سخن هم از حیث عدد متناهی نیستند بلکه فقط از حیث نوع متناهیست، مگر آنکه به عناصر این هجای مفرد معین یا این سخن مفرد معین نظر داشته باشیم که البته عناصر اینها از حیث عدد نیز متناهیست. همین حکم درباره اشیاء میانگین نیز صادق است زیرا اینجا هم افراد یک نوع از حیث عدد نامتناهیست.) پس اگر علاوه بر اشیاء محسوس و موضوعات ریاضی، چیزی دیگر — از آن نوع که معتقدان

۱. یعنی موضوعات ریاضی. — م.

۲. یعنی ما افلاطونیان. — م.

۳. این سؤال در زمره مسائلی که در فصل اول کتاب سوم (پتا) برشمرده شد، نیامده است ولی در مسائل چهارم و نهم مستتر است. (تریکو)

۴. از جهت سرمدی بودن و نامحرک بودن. (تریکو)

به وجود ایده‌ها در نظر دارند - وجود نداشته باشد، اصلاً نه جوهری و وجود خواهد داشت که عدداً واحد باشد (بلکه فقط جوهری و وجود خواهند داشت که از حیث نوع واحدند) و نه مبادی اشیاء موجود از حیث عدد متناهی و معین خواهند بود، بلکه این مبادی فقط از حیث نوع، معین خواهند بود. اگر این استدلال صحیح است پس باید وجود ایده‌ها را بپذیریم. طرفداران نظریه ایده‌ها به صراحت چنین استدلال نمی‌کنند ولی مطلبی که در واقع می‌خواهند بگویند و نتیجه‌ای که می‌خواهند بگیرند همین است، اینان ناچارند بگویند که ایده‌ها وجود دارند و هر ایده جوهر است و هیچ ایده‌ای عرض نیست.

اما اگر فرض کنیم که ایده‌ها وجود دارند و هر مبدایی عدداً واحد است نه نوعاً، از این فرض نتایج نامعقولی حاصل شود که پیشتر بر شمرده‌ایم.^۱

(مسئله ۱۳) مسأله دیگری که با مسأله پیشین ارتباط نزدیکی دارد این است که آیا عناصر، وجود بالقوه دارند یا وجودشان به وجهی دیگر است؟^۲ اگر به وجهی دیگر وجود دارند پس لازم می‌آید که مقدم بر مبادی اولیه چیزی دیگر وجود داشته باشد زیرا قوه مقدم بر علت فعلیت است و ضروری نیست که هر چیز بالقوه به صورت بالفعل درآید. اما اگر عناصر فقط بالقوه وجود دارند، پس ممکن است که هیچ چیز وجود نداشته باشد. زیرا «بالقوه» چیزی است که هنوز موجود نیست. آنچه «موجود می‌شود» چیزی است که موجود نیست؛ ولی آنچه استعداد و قوه موجود شدن را ندارد، موجود نمی‌شود.

(مسئله ۱۲) علاوه بر همه این مشکلات، این مسأله هم باید بررسی شود که آیا مبادی اولیه کلی هستند یا همانند اشیایی می‌باشند که ما جزئی و مفرد می‌نامیم؟ اگر کلی باشند جوهر نخواهند بود زیرا چیزی عام و مشترک، هیچ وقت «این چیز» نیست بلکه «چنین» است، در حالی که جوهر همیشه

۱. رک. ۹۹۹۵ و ۱۰۰۰۵ - م.

۲. یعنی بالفعل - م.

«این چیز» است. اگر مجاز باشیم بگوییم که یک محمول کلی «این چیز» است، یعنی موجودی مفرد است، لازم می آید که سقراط چندین موجود جاندار باشد؛ یعنی خود او، و «انسان» و «حیوان». زیرا بنا بر این فرض هر یک از اینها به یک «این چیز» دلالت دارد یعنی به یک موجود مفرد. پس اگر فرض کنیم که مبادی کلی هستند این نتیجه محال حاصل می شود. اما اگر مبادی کلی نیستند بلکه جزئی و مفردند، پس شناختنی نخواهند بود زیرا موضوع علم همیشه کلی است و بنا بر این اگر علمی درباره مبادی وجود داشته باشد پس باید مقدم بر مبادی، مبادی دیگری موجود باشند که به عنوان کلی بر آنها حمل شوند.

کتاب چہارم

(گاما)

فصل اول

فلسفه اولی شناخت موجود است از آن جهت که موجود است

علمی هست که موجود را از آن جهت که موجود است^۱، و اعراضی را که به ذات موجود تعلق دارند (= اعراض ذاتی موجود را) بررسی می کند. این علم همانند هیچ یک از علوم دیگر که علوم خاص نامیده می شوند نیست. زیرا هیچ یک از این علوم دیگر موجود را کلیتاً به عنوان موجود بررسی نمی کند بلکه هر یک از آنها - مثلاً علم ریاضی - جزئی از موجود را جدا می کند و درباره اعراض این جزء به تحقیق می پردازد.

چون آنچه ما می جوئیم مبادی اولیه و علل برترین است، پس آشکار است که اینها باید متعلق به طبیعتی باشند که دارای وجود بذاته است. اگر کسانی که عناصر اشیاء موجود را می جستند^۲ مرادشان جستن همین مبادی بود، پس آن عناصر هم ضرورت می بایست عناصر «موجود» به معنی عرضی (= موجود بالعرض)، نباشند بلکه عناصر موجود از آن حیث که موجود است، باشند. بنابراین وظیفه ما این است که علل اولیه موجود را، از آن جهت که موجود است، بیابیم.

۱. یا به قول قدما «موجود بما هو موجود». - م.

۲. مقصود، فلاسفه طبیعی است. - م.

فصل دوم

فلسفه اولی شناخت جوهر و واحد و کثیر و همچنین علم اضدادی است که به واحد و کثیر برمی گردند

«موجود» در معانی مختلف به کار برده می شود^۱ ولی همه چیزهایی که به معنایی از این معانی موجود نامیده می شوند^۲ همیشه با یک نقطه محوری، و یک طبیعت معین نسبت دارند، و فقط به علت اشتراک در اسم چنین نامیده نمی شوند. همچنانکه هر چه سالم خوانده می شود به علت نسبتش با سلامت چنین خوانده می شود (یا برای اینکه سلامت را حفظ می کند، یا از این جهت که سلامت را پدید می آورد، یا از این رو که نشانه سلامت است یا استعداد قبول سلامت را دارد) و همچنانکه هر چه طبّی نامیده می شود با صنعت طب نسبت دارد (یا برای اینکه دارای صنعت طب است یا بالطبع موافق این صنعت است یا اثر این صنعت است) و همان گونه که این قاعده را در مورد به کار رفتن کلمات دیگر نیز مشاهده می کنیم، «موجود» نیز در معانی مختلف به کار می رود ولی همه این معانی با مبدایی واحد نسبت دارند. بعضی اشیاء موجود نامیده می شوند برای اینکه جوهرند، بعضی برای اینکه انفعالات

۱. یعنی «موجود» بر حسب مقوله های مختلف معانی مختلف دارد. (تربیکو)

۲. این جمله ها را از روی ترجمه بونیش و تربیکو ترجمه کردیم. ترجمه راس مغلقتر است. — م.

جوهرند^۱، بعضی برای اینکه جریانی به سوی جوهرند^۲ یا، به عکس، فساد یا عدم جوهرند^۳، یا کیفیت جوهر یا علت فاعلی یا علت کون برای جوهرند^۴ یا مضاف به جوهر، یا سلب و نفی یکی از این چیزها یا سلب و نفی خود جوهرند (و به همین جهت است که ما دربارهٔ لا وجود هم می‌گوییم لا وجود لا وجود است^۵).

همان‌گونه که همهٔ چیزهایی که با سلامت نسبت دارند موضوع علمی واحدند، در همهٔ موارد دیگر نیز این قاعده جاری است. زیرا نه تنها همهٔ چیزهایی که مفهومی مشترک دارند، بلکه چیزهایی هم که با طبیعتی مشترک نسبت دارند موضوع یک علمند زیرا اینها نیز به یک معنی دارای مفهومی مشترک می‌باشند. بنابراین روشن است که تحقیق در همهٔ چیزهای موجود نیز از آن جهت که موجودند، وظیفهٔ علمی واحد است.

ولی همیشه علم در درجهٔ اول به چیزی می‌پردازد که مقدم است^۶ و چیزهای دیگر وابسته به‌آند و نام خود را از آن دارند. اگر این چیز مقدم جوهر است پس فیلسوف باید دربارهٔ مبادی و علل جوهر تحقیق کند.

همچنان‌که برای هر جنسی از اشیا یک ادراک حسی وجود دارد، بررسی آن جنس هم وظیفهٔ یک علم است. مثلاً علم زبان که علمی واحد است همهٔ صداهای حاوی سخن را بررسی می‌کند. از این رو، تحقیق در همهٔ انواع موجود به عنوان موجود، وظیفهٔ یک علم است که جنساً واحد است، و تحقیق در انواع مختلف موجود وظیفهٔ انواع مختلف این علم است.

واحد و موجود عین همند و یک چیزند، بدین معنی که بیان یکی متضمن

۱. مانند گرم و سرد و خشک و مرطوب. - م.

۲. مانند کون و نمو. - م.

۳. مانند کوری. (تریکو)

۴. مانند منی برای انسان. (تریکو)

۵. مانند سلامت برای علم پزشکی و جوهر برای فلسفه. (تریکو)

بیان دیگری است، درست مانند مبدأ و علت، ولی نه بدین معنی که مفهوم^۱ هر دو یکی است (هرچند فرق نمی‌کند اگر قبول کنیم که مفهوم هر دو یکی است و حتی قبول این امر برای بررسی ما مفیدتر است). زیرا «یک انسان» و «انسان» همان است. و همچنین است «انسان موجود» و «انسان»، و حتی اگر هر دو کلمه را یکجا به کار ببریم و بگوییم «یک انسان موجود» فرقی در معنی روی نمی‌دهد. پس روشن است که آن دو^۲، چه در کون و چه در فساد، از یکدیگر جدا نمی‌شوند و در «یک انسان موجود» چیزی اضافه بر «انسان موجود» وجود ندارد زیرا «یک» غیر از «موجود» نیست. بعلاوه، جوهر هر موجود، واحد است آن هم نه واحد بالعرض، و جوهر هر موجود، موجود بالذات است. پس به عدد انواع موجود، انواع واحد وجود دارد و تحقیق در «اهیت این انواع»^۳ وظیفه علمی واحد است که جزأً واحد می‌باشد. مرادم، مثلاً تحقیق در همان و شبیه و سایر انواع «واحد» از این قبیل، و همچنین «۱۰۰۴ تحقیق در تضداد اینهاست»^۴ و تقریباً همه تضادها به این تقابل اصلی^۵ بر می‌گردند. در این باره باید به آنچه در فصل «انتخاب تضداد» گفته ایم کفایت کنیم.

عدد بخشهای فلسفه دقیقاً مطابق است با عدد اقسام جوهر؛ از این رو یکی

۱. چنین است بونیس و تریکو. راس و تعریف. - م.

۲. وجود انسان و وحدت انسان. (تریکو)

۳. یعنی انواع واحد و موجود. اسکندر آفرودیسی به حق می‌گوید که سخن ارسطو در اینجا دقیق نیست زیرا واحد و موجود چنین نیستند تا دارای انواع باشند. (تریکو)

۴. همان و شبیه انواع واحدند. همان بر حسب جوهر واحد است و شبیه بر حسب کیفیت واحد است؛ و چون علم تضداد علمی واحد است از این رو بررسی چیزهایی هم که با موجود و واحد تقابل دارند (مانند غیر و ناشبیه و نابرابر) باید موضوع همان علمی باشند که موجود و واحد موضوع آن است. (تریکو)

۵. یعنی تقابل موجود و لاوجود و تقابل واحد و کثیر؛ و تضادهای دیگر به اینها بر می‌گردند (شبیه و برابر تحت واحد قرار دارند و ناشبیه و نابرابر تحت کثیر). (تریکو)

۶. ظاهراً اشاره به نوشته‌ای است که از میان رفته است. (راس)

از بخشهای فلسفه باید فلسفه نخستین باشد و یکی مؤخر بر آن، یعنی فلسفه دوم. چون واحد^۱ و موجود از آغاز دارای اجناس اند، پس فلسفه هم باید با این اجناس منطبق باشد. اصطلاح فیلسوف مانند اصطلاح ریاضیدان به کار می رود زیرا ریاضیات هم دارای بخشهای متعدد است که یکی علم ریاضی نخستین است و دیگری علم ریاضی دوم و بخشهای دیگر پشت سر هم قرار دارند^۲.

چون بررسی متقابلها وظیفه یک علم است، و چون کثیر با واحد تقابل دارد، و چون از سوی دیگر، هم بررسی سلب و هم بررسی عدم وظیفه علمی واحد است زیرا در هر دو مورد در واقع شیی واحد بررسی می شود که سلب یا عدم، سلب یا عدم آن است. (زیرا یا تنها می گوئیم که آن شیء حاضر نیست و یا می گوئیم که آن شیء در جنس معینی حاضر نیست، و در شق اخیر فرقی هم بر سلب اضافه می شود زیرا سلب فقط به معنی غیبت شیء مورد نظر است در حائی که در عدم نظر به موضوعی هم هست که عدم به آن حمل می شود^۳)، باری چون کثیر با واحد تقابل دارد، بنابراین شناسایی مفهومیهای هم که بر شمردیم، یعنی شناسایی غیر و ناشبیه و نابرابر و هر چه از اینها یا از کثیر و واحد مشتق می شود، وظیفه همان علم فوق الذکر است. یکی از این مفهومیها تضاد است زیرا تضاد نوعی فرق است و فرق نوعی از غیریت است. چون «واحد» در معانی متعدد به کار می رود، از این رو این مفهومیها نیز در معانی متعدد به کار می روند و با اینهمه شناسایی همه آنها وظیفه علمی واحد است.

۱. کلمه «واحد» در ترجمه راس نیست. — م.

۲. یعنی همان گونه که یک علم ریاضی نخستین (حساب) وجود دارد و یک علم ریاضی دوم (هندسه) و یک علم ریاضی سوم (ستاره شناسی) و غیره و با اینهمه صاحبان همه این علوم عالم ریاضی نامیده می شوند فلسفه نیز اقسام مختلف دارد (مانند فلسفه اولی و فلسفه طبیعی و غیره) و اصحاب همه اینها به نام فیلسوف خوانده می شوند، و به عبارت دیگر، عنوان فیلسوف در مورد اینان همان گونه به کار می رود که عنوان ریاضیدان در مورد آنان. — م.

۳. سلب فقط سلب یک صفت است ولی در عدم گفته می شود که عضوی از جنسی معین صفتی را که خاص آن جنس است فاقد می باشد. (راس)

زیرا یک موضوع به این علت که معانی مختلف دارد به علوم مختلف تعلق نمی‌گیرد بلکه در صورتی به علوم مختلف تعلق می‌گیرد که اولاً دارای معنایی واحد نباشد و در ثانی برگرداندن تعریفش به یک معنی مرکزی و محوری ممکن نباشد. چون همه چیزها به چیزی که نخستین و مقدم است بر می‌گردند، چنانکه مثلاً همه اشیا یی که واحد خوانده می‌شوند به واحد مقدم بر می‌گردند، پس باید این قاعده را در مورد همان و غیره، و به طور کلی در مورد اضداد نیز، صادق بدانیم؛ و بنابراین پس از معلوم ساختن اینکه هر یک از آنها در چند معنی به کار می‌رود باید به آن چیزی برگردیم که در مورد هر یک از محمولات مورد نظر مقدم است و معین کنیم که آنها با آن مقدم چه نسبتی دارند. زیرا بعضی از آنها از آن جهت نام خود را از آن مفهوم مقدم می‌گیرند که آن را در خود دارند، بعضی دیگر از آن جهت که آن را تولید می‌کنند و بعضی دیگر به علل مختلف.

پس روشن است که هم بررسی این مفهوما و هم تحقیق درباره جوهر و وظیفه علمی واحد است (و این یکی از نکاتی بود که در کتاب مربوط ۱۰۴ b به مسائل^۱ به آن اشاره کردیم) و فیلسوف باید قادر باشد به اینکه درباره همه اشیا^۲ تحقیق کند. زیرا اگر بررسی این مطلب، که آیا «سقراط» و «اسقراط» نشسته» همان یک چیز است، یا اینکه آیا هر چیز فقط یک ضد دارد، و اینکه ضد چیست، یا اینکه اصطلاح ضد در چند معنی به کار می‌رود^۳، و موضوعاتی از این قبیل وظیفه فیلسوف نباشد پس وظیفه کیست؟ چون همه این مفهوما خصوصیات ذاتی واحد به عنوان واحد، و موجود به عنوان موجود نه به عنوان

۱. رک. کتاب سوم (بتا) ۹۹۵b و ۹۹۷a - م.

۲. مقصود، همه اشیا به وجه کلی است. (تربکو)

۳. یعنی آنها تضاد تنها در کیفیت وجود دارد یا در جوهر و سایر مقولات هم. (تربکو)

اعداد یا خطوط یا آتش^۱ می باشند، پس روشن است که هم شناخت ذات این مفهوما و هم شناخت خصوصیات اینها وظیفه همین علم است، و کسانی که این خصوصیات را بررسی می کنند خطایشان این نیست که به تحقیق در اموری می پردازند که موضوع فلسفه نیست، بلکه این است که فراموش می کنند که جوهر — که درباره اش تصور درستی ندارند — مقدم بر همه این چیزهاست. همان گونه که عدد به عنوان عدد صفات و خصوصیات خاص خود را دارد، مانند فردیت و زوجیت و قابل سنجش بودن و برابری و زیادت و نقصان — و این خصوصیات، هم به خود اعداد تعلق دارند و هم به اعداد در ارتباطشان با اعداد دیگر — و همچنانکه جسم و متحرک و غیر متحرک و بی وزن و با وزن دارای خصوصیات و عوارض دیگری هستند، موجود به عنوان موجود نیز دارای خصوصیات و عوارض خاص خود می باشد و فیلسوف باید درباره این خصوصیات به جست و جوی حقیقت بپردازد. یکی از دلایل درستی این سخن این است که اصحاب دیالکتیک و سوفسطائیان، که نقاب فلسفه به چهره خود می زنند (زیرا سوفیستی فقط به ظاهر شبیه فلسفه می نماید و دیالکتیک نیز چنین است) درباره همه چیز بحث می کنند و آنچه همه چیز در آن مشترک است، «موجوده است» و بی گمان آنان از این جهت درباره این موضوعات به بحث می پردازند که همه اینها موضوع فلسفه است^۲. سوفیستی و دیالکتیک با همان موضوعاتی سروکار دارند که فلسفه درباره

۱. مقصود از این مفهوما همان و غیر و شبیه و ناشبیه و مانند اینهاست. اگر این مفهوما به عنوان خصوصیات اعداد و خطوط و آتش در نظر گرفته شوند شناخت آنها متعلق به علوم حساب و هندسه و علم طبیعی خواهد بود. ولی در حقیقت این خصوصیات به همه موجودات تعلق دارند و از این رو بررسی این خصوصیات ذاتی، موضوع فلسفه اولی است یعنی علمی که موجود را از آن جهت که موجود است مورد بررسی قرار دهد. (تریکو)

۲. در ترجمه چند جمله اخیر از ترجمه بونیش و تریکو پیروی کردیم. ترجمه راس اندکی با این ترجمه ها فرق دارد. — م.

آنها تحقیق می‌کند ولی فرق فلسفه با دیالکتیک از حیث توانایی آنهاست و فرق فلسفه با سوفیستی از حیث هدف زندگی فلسفی است. زیرا دیالکتیک به آزمودن معرفت قناعت می‌ورزد در حالی که فلسفه معرفت را به وجود می‌آورد؛ و اما سوفیستی فقط نمود فلسفه است و حقیقتی در آن نیست.^۲

بعلاوه، از دو ستون اضداد^۳ یکی عدم دیگری است و همه اضداد به موجود و لا وجود و واحد و کثیر بر می‌گردند مثلاً سکون به واحد بر می‌گردد و حرکت به کثیر. تقریباً همه فیلسوفان در این مطلب اتفاق نظر دارند که موجود و جوهر از اضداد ترکیب یافته‌اند، و لا اقل همه متفکران اضداد را مبادی اولیه آنها می‌دانند: بعضی فرد و زوج^۴ را، بعضی گرم و سرد را^۵، بعضی محدود و نامحدود را^۶ و بعضی دیگر مهر و ستیز را^۷. بی‌گمان همه چیزهای ۱۰۰۵ دیگر را نیز می‌توان به واحد و کثیر برگرداند و این نکته را باید ثابت شده تلقی کنیم^۸، و مبادی هم که متفکران دیگر پیشنهاد می‌کنند بی‌استثنا تحت این دو جنس قرار دارند. با توجه به این ملاحظات نیز روشن است که بررسی موجود به عنوان موجود و وظیفه علمی واحد است زیرا همه چیز یا اضدادند یا ترکیب یافته از اضداد، و مبادی اولیه اضداد واحد و کثیرند، و بررسی اینها وظیفه علمی واحد است اعم از اینکه معنایی واحد داشته باشند یا نه، و محتملاً حقیقت این است که معنایی واحد ندارند؛ و اگر هم واحد دارای

۱. مقصود این است که دیالکتیک هیچ‌گاه استدلالی برای اثبات حقیقت یک امر نمی‌کند بلکه فقط عقایدی را که دیگران اظهار می‌کنند می‌آزماید تا درستی و نادرستی آنها را معلوم کند در حالی که فلسفه می‌کوشد تا از طریق برهان و استدلال به معرفت دست یابد. - م.

۲. هدف سوفسطایی پیشرفت و موفقیت در زندگی است و از این رو آنچه او می‌خواهد علم نیست بلکه این است که عالم نمودار شود و از این رو به دنبال دلایل حقیقی نمی‌رود بلکه به احتمالات

۳. رک. ۹۸۶ ا. - م.

متوسل می‌شود. - م.

۵. مقصود پارمنیدس است. - م.

۴. اشاره به فیثاغوریان است. - م.

۷. اشاره به ایدئوکلِس است. - م.

۶. اشاره به افلاطونیان است. - م.

۸. رک. ۱۰۵۴ ا. - م.

معانی متعدد است، همه معانی با واحد به معنی مقدم نسبت دارند (و همین سخن درباره تضداد نیز صادق است)^۱ حتی اگر موجود یا واحد، کلی نباشند و در همه افراد یک و همان نباشند، و یا جدایی پذیر^۲ از اشیاء مفرد نباشند، (و احتمالاً هم چنین نیستند، بلکه وحدت در بعضی موارد وحدت نسبت مشترک است و در بعضی موارد وحدت ترتیب^۳). بنابراین وظیفه عالم علم هندسه بررسی این امر نیست که تضاد چیست و کمال چیست و واحد و موجود و همان و غیر چیست، بلکه او باید همه این مفهومیها را به عنوان مفروض بپذیرد و مبدأ استدلال خود قرار دهد.

پس تردید نمی ماند در اینکه بررسی موجود به عنوان موجود، و همه اعراضی که به موجود به عنوان موجود تعلق دارند وظیفه علمی واحد است و همین علم نه تنها جواهر بلکه اعراض جواهر را — هم اعراضی را که پیشتر نام بردیم و هم مفهومیهای مقدم و مؤخر و جنس و نوع و کل و جزء و سایر مفهومیهای از این قبیل را — نیز بررسی می کند.

۱. و همه تضداد مشتق به واحد و کثیر برمی گردند. (تربکو)

۲. به عنوان جنسی که به همه موجودات قابل اضلاف باشد. (تربکو)

۳. وحدت نسبت مشترک مانند وحدت سالم و طبی و موجود (که در آغاز این فصل مورد بحث قرار گرفت) و وحدت ترتیب آنجاست که معانی مختلف یک چیز سلسله ای تشکیل می دهند که در آن هر معنی بر حسب طبیعتش مقدم بر معنی بعدی است و شناخت معنی مقدم متضمن شناخت معانی مؤخر است. (تربکو)

فصل سوم

اولیات واصل (امتناع) تناقض

اکنون باید ببینیم آیا بررسی حقایقی که در علوم ریاضی اولیات^۱ نامیده می‌شوند، همچنین بررسی جوهر، وظیفه یک علم است، یا وظیفه علوم مختلف؟ بی‌گمان بررسی آنها وظیفه علمی واحد است، یعنی علم فیلسوفان. زیرا این حقایق در مورد کلیه موجودات معتبرند نه در مورد جنس خاصی جدا از اجناس دیگر. همه کسی از اولیات سود می‌جویند زیرا اولیات، متعلق به موجود به عنوان موجودند، و هر جنسی موجود است. ولی هر کسی از آنها تا آن حد که برای موضوع تحقیقش لازم است، یعنی در حدود جنسی که درباره آن استدلال می‌کند، سود می‌جوید.^۲ چون این حقایق در مورد همه موجودات از آن جهت که موجودند اعتبار دارند (زیرا «موجود» نسبت به همه موجودات عام است) از این رو بررسی آنها وظیفه کسی است که موجود را به عنوان موجود مورد تحقیق قرار می‌دهد. به همین جهت هیچ‌یک از کسانی که درباره موضوعی خاص تحقیق می‌کنند نمی‌کوشد تا درباره حقیقت یا غیر حقیقت بودن اولیات سخن بگوید: نه علمای هندسه و نه علمای حساب. تنها چند تنی از فلاسفه طبیعی به این پژوهش دست زده‌اند و جای تعجب

۱. Axiom. - م.

۲. مثلاً عالم حساب از اولیات تنها برای تحقیق در مورد اعداد سود می‌جوید و عالم هندسه تنها برای تحقیق درباره مقادیر. - م.

نیست زیرا اینان بر این عقیده بوده‌اند که خود یگانه گروهی هستند که درباره کل طبیعت و موجود تحقیق می‌کنند.^۱ اما چون قسمی متفکر وجود دارد که حتی برتر از فیلسوف طبیعی است (زیرا طبیعت فقط جنس خاصی از موجود است) بحث درباره این حقایق نیز در صلاحیت اوست زیرا تحقیق و بررسی او تحقیقی کلی است و با جوهر مقدم سروکار دارد. البته فلسفه طبیعی هم قسمی فلسفه است ولی فلسفه نخستین نیست. اما کوشش کسانی که درباره شرایطی بحث می‌کنند که در تحت آن شرایط می‌توان قبول کرد که حکمی موافق حقیقت است، حاکی از نقص تمرین آنان در منطق است. این‌گونه مطالب را هر کسی باید پیش از شروع به هر تحقیق خاصی بشناسد نه اینکه در اثنای استماع درس درباره آن تحقیق، جویای آنها باشد.^۲

۱۰۰۵۵

پس تردید نیست در اینکه تحقیق در مبادی برهان نیز در صلاحیت فیلسوف است، یعنی کسی که طبیعت همه جواهر را بررسی می‌کند. ولی کسی که درباره هر جنسی بهترین شناسایی را بدست آورده است باید بتواند قاطعترین و قابل اعتمادترین مبادی موضوع تحقیق خود را معلوم کند. بنابراین کسی که موضوع تحقیقش موجود به عنوان موجود است باید بتواند یقینی‌ترین مبادی همه موجودات را بیان کند و این کس همان فیلسوف است، و یقینی‌ترین مبادی همه چیز^۳ مبدایی است که درباره آن خطا و اشتباه ممکن نیست، زیرا چنین مبدایی اولاً باید شناخته‌شده‌تر از همه مبادی دیگر باشد (زیرا همه مردمان درباره چیزی ممکن است اشتباه کنند که آن را نمی‌شناسند)^۴ در ثانی

۱. یعنی چون اینان نمی‌دانستند که جواهر غیر جسمانی و نامشروع وجود دارند همان می‌پرند که هر چه هست جسم مادی است، و چون موضوع علمشان اجسام مادی بود فقط به اولیاتی می‌پرداختند که فقط در مورد اجسام به کار می‌آیند. (تریکو)

۲. مفسران درباره اینکه ارسطو به کدام کسان اشاره می‌کند اختلاف نظر دارند و «راس» معتقد است که شاید اشاره ارسطو به آنیستنس باشد و مقصودش این است که این بحث مربوط به منطق است و هر کسی پیش از شروع به این‌گونه مطالب باید منطق را آموخته باشد و کسی که منطق را آموخته است می‌داند که در مورد هر مطلبی نباید انتظار دلیل داشت زیرا مبادی نیازی به دلیل ندارند. سم.

۳. یعنی همه موجودات. زیرا موضوع فلسفه اولی کل موجودات است. (تریکو)

۴. مثلاً اینکه آیا نفس مرگ‌پذیر است یا نه. (تریکو)

باید نامشروط^۱ باشد زیرا مبدایی که هر که بخواهد چیزی را بشناسد باید قبلاً آن را شناخته باشد، معلق از مبدایی دیگر نمی تواند بود، و چیزی را که شناختنش برای شناختن هر چیزی ضروری است، هر کسی باید پیش از هر بررسی خاصی دارا باشد. در اینکه چنین مبدایی باید استوارترین و یقینی ترین مبدایی باشد تردید نیست، و اکنون می گوئیم که این مبدأ کدام است: ممکن نیست که محمولی واحد در آن واحد به موضوعی واحد از جهت واحد متعلق باشد و متعلق نباشد.

البته همه قیدهایی را هم که برای رفع اشکالهای منطقی لازم باشد می توان به آن افزود. این مبدأ استوارترین همه مبدایی است زیرا پاسخگوی تعریفی است که پیشتر بیان کردیم. برآستی هم ممکن نیست که کسی - چنانکه درباره هراکلیتوس روایت می کنند - باور کند که چیزی واحد هم هست و هم نیست. زیرا ضروری نیست که کسی به سخنی که می گوید برآستی معتقد باشد.^۲ اما اگر ممکن نیست که دو محمول متضاد در آن واحد در موضوعی واحد باشند (البته همان قیده‌ها را در این مورد هم باید در نظر داشت)، و اگر عقیده‌ای نقیض عقیده دیگر، ضد آن عقیده است، پس ممکن نیست که شخصی واحد در آن واحد معتقد باشد که چیزی هم هست و هم نیست. چه، اگر او در این امر دچار اشتباه باشد، این بدین معنی خواهد بود که او در آن واحد دارای دو عقیده متضاد است. به همین جهت همه کسانی که استدلالی برهانی می کنند استدلال خود را به این مبدأ به عنوان حقیقت نخستین برمی گردانند زیرا این مبدأ بالطبع اصل و مبدأ همه اولیات است.

۱. یعنی مبتنی بر فرض نباشد و به عبارت دیگر مشتق از مبدایی دیگر نباشد بلکه از طریق خودش معلوم باشد. مثلاً اصل امتناع تناقض چون مقدم بر هر شناختن است، نامشروط است. (تریکو)
 ۲. غرض ارسطو از این سخن این است که هراکلیتوس را به دروغ گویی منهدم کند بلکه می خواهد بگوید که او مقصود خود را بروشنی بیان نکرده و با معنی دقیق کلماتی را که به کار برده است نمی فهمیده است. (راس)

فصل چهارم

دنباله بحث درباره اصل (امتناع) تناقض

۱۰۰۶

ولی چنانکه گفتیم فیلسوفانی^۱ هستند که هم خود می گویند که ممکن است چیزی واحد، هم باشد و هم نباشد، و هم ادعا می کنند که ممکن است کسی دارای چنین عقیده ای باشد. حتی از میان کسانی هم که درباره طبیعت چیز می نویسند عده ای چنین می گویند. ولی ما، هم اکنون پذیرفتیم که چیزی واحد ممکن نیست در آن واحد هم باشد و هم نباشد و از این طریق ثابت کردیم که این مبدأ استوارترین و تردیدناپذیرترین مبادی است.

بعضی فیلسوفان^۲ از ما می خواهند که حتی این مبدأ را هم به وسیله برهان ثابت کنیم ولی این خواهش آنان ناشی از فقدان تربیت علمی است^۳ زیرا اگر کسی نداند که برهان در کدام مورد لازم است و در کدام مورد لازم نیست این جهل او علتی جز فقدان تمرین و تربیت علمی نمی تواند داشت. ممکن نیست که مطلقاً برای همه چیز برهانی وجود داشته باشد وگرنه استدلال و اثبات تا بی نهایت ادامه می یابد و هر گونه استدلال و اثباتی ناممکن می شود. اما اگر اموری وجود دارند که برای آنها نباید برهانی جست آن کسان نمی توانند مبدایی بیابند که بیش از مبدایی که ما بیان کردیم بی نیاز از اثبات باشد^۴.

۱. گویا اشاره به اصحاب مکتب فلسفی مگاریایی است. (تریکو)

۲. این سخن اشاره به آنتیسنس است. رکذ آغاز ۱۰۰۵۵. (تریکو)

۳. یعنی بی خبری از منطق. (تریکو)

۴. ارسطو معتقد است که ما شناخت اولیات یا علوم متعارفه را از طریق استقرا بدست می آوریم (آنالیتیک دوم، کتاب دوم، فصل ۱۹). م.

لا اقل اگر خصم حاضر بود سخنی بگوید می توانستیم از طریق استدلال به منظور نقض ادعای او، ثابت کنیم که آنچه می گوید محال است. ولی اگر او هیچ سخنی نگوید پس کوشش برای تشریح عقیده ما در برابر کسی که درباره هیچ امری چیزی نمی تواند بگوید بی معنی خواهد بود. زیرا چنین خصمی فرقی با گیاه ندارد. استدلال به منظور نقض ادعا با استدلال مستقیم فرقی دارد. زیرا وقتی که کسی استدلال مستقیم می کند ممکن است چنین بنماید که مطلبی را که می خواهد بیاری استدلال ثابت کند، از پیش مسلم فرض می کند. ولی اگر مسؤول ادعا کسی دیگر باشد کاری که ما خواهیم کرد نقض آن ادعاست نه استدلال مستقیم. در این گونه موارد گام نخست این نیست که از خصم بخواهیم تا بگوید که چیزی هست یا نیست (چه، در این صورت ممکن است تصور شود که مصادره به مطلوب می کنیم) بلکه این است که از او بخواهیم چیزی بگوید که هم برای خود او معنایی داشته باشد و هم برای کسان دیگر.^۱ چه، اگر او بخواهد چیزی بگوید این امر ضروری است، و اگر چنین نکند نه با خود بحث و استدلال می تواند کرد و نه با دیگری. ولی اگر این پیشنهاد را بپذیرد استدلال ممکن می شود زیرا مطلبی معین در میان است. اما در این صورت مسبب استدلال، استدلال کننده نیست بلکه کسی است که به استدلال گرش می دهد و آن را رد می کند زیرا او در همان حال که استدلال را رد می کند به استدلال رضایت می دهد، و کسی که به این امر تن در می دهد با این عمل قبول می کند که چیزی هست که درست است بدون اینکه نیاز به برهان داشته باشد، و در نتیجه، ممکن نیست که چیزی، هم «چنین» باشد و هم «نه» چنین» باشد.

۱. نیاز نداریم از او بخواهیم که حکمی را اعلام کند بلکه کافی است بخواهیم که فقط یک، یا همه به زبان بیاورد مثلاً بگوید «انسان». وقتی که او این کلمه را به زبان می آورد لابد معنایی از آن در نظر دارد و چیزی می گوید و با این گفتن، این نکته را بیان می کند که «انسان بودن» چیز معینی است که در عین حال «انسان نبودن» نیست؛ و بنابراین آنچه «انسان» است «نه انسان» نیست؛ و بدین ترتیب حقیقت اصل (امتناع) تناقض را قبول می کند (دک. صفحه ۱۶۰ ID. Ross, Aristotle, 1985). م.

(۱) اولاً^۱ لا اقل این نکته مسلم است که کلمات «بودن» یا «نبودن» معنی معینی دارند و بنابراین ممکن نیست که چیزی، در آن واحد «چنین و نه چنین» باشد. بعلاوه، «انسان» به معنی یک چیز تنهاست و فرض می‌کنیم که این چیز «حیوان دوپا» است.^۲ مرادم از اینکه می‌گوییم انسان به معنی یک چیز تنهاست این است که اگر انسان «فلان شیئی» است، پس اگر موجودی انسان است، «فلان شیء» برای آن موجود، ماهیت انسان است. (فرقی هم نمی‌کند اگر کسی بگوید که یک کلمه معانی متعدد دارد، فقط بشرط این‌که عمده آن معانی محدود باشند. چه، در این صورت می‌توان برای هر تعریف نامی دیگر در نظر گرفت. مثلاً ممکن است کسی بگوید کلمه «انسان» تنها یک معنی ندارد بلکه معانی متعدد دارد که تعریف یکی از آنها «حیوان دوپا» است و ممکن است تعاریف متعدد دیگری هم وجود داشته باشند بشرط این‌که عمده آنها محدود باشند. در این صورت برای هر یک از تعریفها نام خاصی می‌توانیم نهاد. اما اگر کسی ادعا کند که کلمه، معانی نامحدود و بی‌شمار دارد، در این صورت استدلال ناممکن می‌شود زیرا یک معنی نداشتن به معنی هیچ معنی نداشتن است و اگر کلمات معنی نداشته باشند امکان بحث و گفتگو با دیگران — و حتی با خود ما — از میان برمی‌خیزد. چه، اگر ما درباره «یک» چیز نیندیشیم درباره هیچ چیز نمی‌توانیم اندیشید، اما اگر بتوانیم درباره یک چیز بیندیشیم به این یک چیز که درباره اش اندیشیده می‌شود یک نام می‌توان داد.) پس این مطلب را مسلم می‌داریم که، چنان‌که پیشتر گفته‌ایم، هر نام معنایی معین دارد و به چیزی واحد دلالت می‌کند. اگر «انسان» تنها به معنی محمول

۱. ارسطو برای اثبات اصل (امتناع) تناقض هفت دلیل می‌آورد و ما برای سهولت کار خواننده این هفت دلیل را با شماره‌هایی که در سطرها میان دو قوس می‌آوریم مشخص می‌سازیم. — م.
 ۲. اینجا از ترجمه تریکو پیروی کردیم. ترجمه راس چنین است: اگر «انسان» به معنی X است، پس اگر A یک انسان است، «انسان بودن» برای او به معنی X بودن است. — م.

یک موضوع نیست بلکه به معنی موضوعی معین است، پس ممکن نیست که ماهیت انسان دقیقاً به معنی ماهیت «نه-انسان» باشد زیرا «به یک موضوع دلالت کردن» و «به چیزی درباره یک موضوع دلالت کردن» یکی نیست، چه، اگر این هر دو یکی باشد پس هنرمند و سفید و انسان همه به یک معنی خواهند بود و در نتیجه، همه موجودات موجودی واحد خواهند بود زیرا همه یک معنی خواهند داشت. همچنین ممکن نیست که یک چیز، شیء معینی باشد و در عین حال همان شئی معین نباشد مگر به اعتبار اشتراک در نام، مثلاً اگر چیزی را که ما انسان می نامیم دیگران «نه-انسان» بنامند^۱. ولی مسأله مورد بحث این نیست که آیا نام چیزی واحد ممکن است در آن واحد هم انسان باشد و هم انسان نباشد، بلکه این است که آیا در حقیقت ممکن است که چیزی هم انسان باشد و هم انسان نباشد؟ اگر «انسان» و «نه-انسان» دو معنی مختلف نداشته باشند، «انسان بودن» و «انسان نبودن» غیر از یکدیگر نخواهند بود و در نتیجه انسان بودن، عین انسان نبودن خواهد بود زیرا هر دو یکی خواهند بود؛ و یکی بودن دو چیز بدین معنی است که تصور هر دو یکی است مانند جامه و لباس، اگر تعریف هر دو یکی باشد. و اگر انسان بودن و انسان نبودن یکی باشند پس هر دو به معنای یک چیز خواهند بود. ولی ما نشان دادیم که آن دو، به معنی دو چیز مختلفند. پس اگر درباره چیزی بدیستی بتوان گفت «انسان است»، این چیز به حکم ضرورت باید «حیوان دوپا» باشد زیرا معنایی که به «انسان» دادیم همین بود؛ و اگر این امر ضروری است پس ممکن نیست که همان چیز در آن واحد حیوان دوپا نباشد، زیرا «ضروری بودن» یک امر بدین معنی است که نبودنش ممکن نیست. در نتیجه، ممکن نیست این سخن که چیزی واحد در آن واحد هم انسان است و هم انسان نیست، راست باشد.

۱. به علت قرار دادی بودن نامهای اشیا. (نریکو)

همین حکم درباره «نه-انسان بودن» نیز صادق است زیرا «انسان بودن» و «نه-انسان بودن» دو معنی مختلف دارند همچنانکه انسان بودن و سفید بودن دارای دو معنی مختلفند، و حتی تقابل دو اصطلاح نخستین از حیث معنی بیشتر است، و از این رو به طریق اولی به دو چیز مختلف دلالت دارند.

اما اگر کسی بگوید سفید و انسان هر دو به شئی واحد دلالت دارند در پاسخش همان را خواهیم گفت که پیشتر گفتیم، یعنی خواهیم گفت که اگر چنین باشد این نتیجه بدست می آید که نه تنها دو چیز متقابل بلکه همه چیز یکی باشند، و چون چنین امری ناممکن است پس آنچه گفته ایم صحیح است، بشرط اینکه خصم به پرسش ما پاسخ بدهد. ولی اگر او در برابر پرسشی ساده سخنان متناقضی به پاسخ خود بیفزاید، در این صورت پاسخ سؤال را نمی دهد. هیچ مانعی نیست بر اینکه شئی واحد، هم انسان باشد و هم سفید و هم چیزهای بی شمار دیگر. با اینهمه وقتی که می پرسیم آیا این سخن که «این یک انسان است» راست است یا نه، حریف ما باید جوابی بدهد که دارای یک معنی باشد، و اضافه نکند که «سفید و بزرگ هم هست». زیرا، گذشته از ملاحظات دیگر، عده اعراض بی شمار است و شمردن همه عرضها ممکن نیست؛ پس حریف یا باید همه اعراض را برشمارد یا هیچ یک را. بنابراین، ولو چیزی واحد هزار بار هم انسان باشد و هم انسان نباشد، در پاسخ این سؤال که «آیا این انسان است؟» حریف نباید بگوید «در عین حال نه-انسان هم هست» مگر اینکه همه اعراض دیگر را هم ذکر کند اعم از اعراضی که موضوع آنها را دارد یا ندارد، و اگر چنین کند قواعد بحث را رعایت نکرده است.

کسانی که بدین روش سخن می گویند جوهر و ماهیت را از میان برمی دارند زیرا ناچارند ادعا کنند که همه چیز عرض است و «بذات خود انسان» یا «بذات خود حیوان» وجود ندارد. اگر بخواهند چیزی وجود داشته باشد که ماهیت انسان باشد، این چیز نه ماهیت «نه-انسان» خواهد بود و نه «نه-ماهیت»

انسان؛ زیرا این، نفی ماهیت انسان است؛ زیرا ماهیت انسان به معنی یک چیز تنهاست و این چیز جوهر شیء است. وقتی که چیزی را جوهر یک موضوع می‌نامیم، در حقیقت می‌گوییم که ماهیت آن موضوع غیر از آن چیز نیست. ولی اگر بخواهند آنچه ماهیت انسان است، ماهیت «نه-انسان» یا «نه-ماهیت انسان» نیز باشد در این صورت آن فیلسوفان مجبورند قبول کنند که برای هیچ چیز مفهوم ماهیت وجود ندارد^۱ و همه چیز عرض است. فرق جوهر و عرض این است که؛ مثلاً سفیدی برای انسان عرض است زیرا با اینکه انسان سفید است، سفیدی ماهیت او نیست. اگر همه چیز را عرض بدانیم، دیگر موضوع مقدمی وجود نخواهد داشت که عرض به آن حمل شود. زیرا عرض همیشه محمول یک موضوع است. و در این صورت ۱۰۰۷ b حمل نایی نهایت ادامه خواهد یافت حال آنکه چنین امری ناممکن است زیرا بیش از دو عرض را نمی‌توان از طریق حمل بهم پیوست. عرض، عرض یک عرض نیست جز در موردی که هر دو عرض، عرض موضوعی واحد باشد. مثلاً وقتی که می‌گوییم سفید هنرمند است و هنرمند سفید است، از این رو چنین می‌گوییم که این هر دو عرضهای انسان هستند. ولی وقتی که می‌گوییم سقراط هنرمند است، مرادمان بیان دو عرض نیست که هر دو متعلق به یک موضوع باشند. چون بعضی محمولها عرض به این معنی هستند و بعضی به معنایی که بیشتر گفتیم، محمولهایی که عرض به معنی اخیرند. یعنی بدین معنی که سفیدی عرض سقراط است. ممکن نیست سلسله‌ای نامتناهی در جهت بالا باشند. مثلاً به سقراط سفید نمی‌توان عرضی دیگر افزود زیرا از مجموع محمولها واحدی پدید نمی‌آید. همچنین در معنی پیشین به «سفید» نمی‌توان عرضی دیگر افزود، مثلاً «هنرمند» را، زیرا

۱. یعنی هیچ چیز ممکن نیست جوهر باشد (تربیکو)

همچنانکه سفید عرض هنر مند نیست هنر مند هم عرض سفید نیست. گفتیم که بعضی محمولها بدین معنی عرضی هستند و بعضی دیگر به معنایی که در «سقراط هنر مند است» در اینجا هنر مند محمول عرضی سقراط است. در این معنی اخیر، عرض، عرضی عرض نیست بلکه تنها در معنی نخستین چنین است. بنابراین همه چیز ممکن نیست عرض باشد بلکه باید چیزی هم باشد که به جوهر دلالت کند، و چون چنین است پس مسلم است که دو چیز متناقض ممکن نیست در آن واحد به جوهر حمل شوند.

(۲) بعلاوه، اگر همه احکام متناقض در آن واحد درباره موضوعی واحد صادق باشند، لازم می آید که همه موجودات یکی باشند. چه اگر ایجاب یا سلب هر محمولی درباره هر موضوع ممکن باشد پس شیئی واحد، هم کشتی خواهد بود و هم دیوار و هم انسان؛ و خصوصاً کسانی که از نظریه پروتاگوراس پیروی می کنند باید این سخن را بپذیرند. چه، اگر کسی بر این عقیده باشد که انسان کشتی نیست، پس کشتی نیست؛ ولی اگر - به قول آنان - نقیض هر عقیده ای هم درست است، پس انسان در عین حال کشتی است و بدین ترتیب به نظریه آناکساگوراس می رسیم که می گوید همه چیز با هم آمیخته بهم است؛ و در نتیجه هیچ چیز به معنی حقیقی وجود ندارد. چنین می نماید که این فیلسوفان درباره نامتعیین سخن می گویند و در حالی که گمان می برند که درباره موجود سخن می گویند در حقیقت سخنشان درباره لا وجود است زیرا نامتعیین، چیزی است که تنها بالقوه وجود دارد نه بالفعل. اینان مجبورند قبول کنند که هر محمولی را در مورد همه اشیا، هم ایجاب

۱. نظریه پروتاگوراس چنین است که انسان معیار هر چیز است و هر عقیده یا پنداری که هر کس از طریق ادراک حسی به دست می آورد برای خود او حقیقت است. اشاره ارسطو بر همین مطلب است و می گوید بنا بر نظریه پروتاگوراس اگر کسی بر این عقیده باشد که انسان کشتی است، پس انسان کشتی است و اگر عقیده اش بر این باشد که انسان کشتی نیست، پس کشتی نیست. افلاطون این نظریه را در رساله ثای توس ۱۵۲ به بعد به تفصیل تمام شرح داد، و نقد کرده است. - م.

می‌توان کرد و هم سلب. چه، نامعقول خواهد بود اگر در مورد شینی نفی و سلب خود آن شیء روا باشد ولی نفی چیزی دیگر که غیر از خود آن است روا نباشد. مثلاً اگر رواست که درباره انسان بگوییم او انسان نیست پس گفتن این هم که او کشتی است یا کشتی نیست باید روا باشد. اگر ایجاب رواست پس سلب هم باید روا باشد. اگر ایجاب چیزی درباره یک شیء روا نیست پس سلب همان چیز درباره آن شیء روا تر از سلب و نفی خود آن شیء است. اگر «۱۰۰۸ قرار است که سلب و نفی انسان درباره انسان روا باشد پس سلب و نفی کشتی هم درباره انسان باید روا باشد؛ و اگر سلب رواست پس ایجاب هم رواست.

(۳) یک نتیجه ادعای آنان همین است که گفتیم. نتیجه دیگر این است که هیچ ایجاب و هیچ سلبی ضروری نیست. چه، اگر این سخن راست است که یک شیء، «انسان» است و در عین حال «نه-انسان» است، پس همین شیء نه «انسان» است و نه «نه-انسان». زیرا در برابر دو ادعای ایجابی دو ادعای سلبی هست، و اگر این سخن، که «یک شیء انسان است و در عین حال نه-انسان»، ایجابی مرکب از دو جزء است، پس این سخن هم که او نه «انسان» است و نه «نه-انسان»، سلبی است که ضد آن ادعاست.

(۴) بعلاوه، یا این نظریه^۱ در همه موارد صادق است یعنی یک شیء در آن واحد هم سفید است و هم نه-سفید، و هم موجود است و هم لاوجود، و همه ایجابها و سلبها در مورد همه اشیا موافق حقیقت است؛ و یا بر این قاعده استثنایی هست یعنی بعضی ایجابها و سلبها صادق اند و بعضی صادق نیستند. اگر شق دوم درست است پس باید قبول کرد که موارد استثنایی شامل ادعاهای متناقض است که فقط یکی از آنها صحیح می‌تواند بود، یعنی یا فقط ایجاب صحیح است یا فقط سلب. اما اگر شق دوم درست است در این صورت یا

۱. یعنی نظریه‌ای که ارسطو مشغول ابرادگیری بر آن ورد آن است. - م.

هر جا که ایجاب صادق است سلب نیز صادق است و هر جا که سلب صادق است ایجاب نیز صادق است؛ و یا هر جا که ایجاب صادق است سلب صادق است ولی هر جا که سلب صادق است ایجاب صادق نیست. اگر این صورت اخیر درست باشد پس چیزی هست که یقیناً و قطعاً وجود ندارد و لاجرم وجود است، و گفتن اینکه آن چیز لاجرم وجود است سخنی درست و غیرقابل تردید است. حال اگر لاجرم قطعی و مسلم و معلوم است پس طرف مقابل آن مسلمتر و یقینی‌تر و معلوم‌تر است. اما اگر هر چه سلبش رواست ایجابش نیز رواست، پس در صورتی که ایجاب و سلب را از هم جدا کنیم و مثلاً یک بار بگوییم این شیء سفید است و بار دیگر بگوییم این شیء سفید نیست، یا سخن ما مطابق حقیقت است یا مطابق حقیقت نیست. اگر حمل محمول به موضوع به‌طور جدا جدا درست و توافق حقیقت نیست پس خصم ما سخنی را که ادعا می‌کند که می‌گوید، در واقع نمی‌گوید، و اصلاً هیچ چیز وجود ندارد. ولی چیزی که وجود ندارد چگونه می‌تواند سخن بگوید یا راه برود؟ علاوه بر این، بنا بر این نظریه، چنانکه پیشتر گفتیم، همه چیز یکی است و آدمی و خدا و کشتی و نقیض آنها یکی است. زیرا اگر نقیضها به‌همه اشیا قابل حمل باشند دیگر هیچ شیء ممکن نیست با شئی دیگر فرق داشته باشد، چه اگر شئی فرقی با شیء دیگر داشته باشد، این فرق، چیزی حقیقی و خاص آن شیء خواهد بود. اما اگر در صورت جدا کردن ایجاب و سلب، سخن ما راست و مطابق حقیقت باشد باز همان نتیجه فوق حاصل خواهد شد.

بعلاوه، این نتیجه بدست خواهد آمد که همه حقیقت را می‌گویند و همه اشتباه می‌کنند، و کسی که چنین ادعایی کند ناچار است اعتراف کند که او خود نیز دچار اشتباه است. بعلاوه، گفت و شنید ما با او درباره هیچ موضوعی

۱. مقصود این است که نتیجه سخن خصم تا اینجا، این است که هیچ چیز وجود ندارد و بنابراین خود خصم نیز وجود ندارد. ولی او اگر وجود ندارد پس چگونه سخن می‌گوید؟ - م.

ممکن نیست زیرا او هیچ سخنی نمی گوید: نه می گوید آری، و نه می گوید نه، بلکه می گوید «آری و نه»، و در عین حال هر دو را نفی می کند یعنی می گوید «نه آری و نه نه»، و گرنه چیزی معین و معلوم در میان می بود.

(۵) اگر آنجا که ایجاب صادق است سلب مخالف حقیقت است، و آنجا که سلب صادق است ایجاب مخالف حقیقت است؛ پس ایجاب و سلب چیزی ۱۰۸۵ و واحد در آن واحد موافق حقیقت نمی تواند بود. ولی شاید بگویند این سخن به معنی مسلم فرض کردن مطلبی است که هنوز ثابت نشده است.^۱

(۶) بعلاوه، آیا می توان پذیرفت که کسی که می گوید این شیء چنین است یا این شیء چنین نیست در اشتباه است ولی کسی که ادعا می کند که این شیئی هم چنین است و هم چنین نیست حقیقت را یافته است؟ اگر ادعای شخص اخیر مطابق حقیقت است پس معنی اینکه می گویند طبیعت اشیاء موجود چنین و چنان است، چیست؟ اما اگر این ادعا درست نیست بلکه سخن شخص اول درست است، پس معلوم می شود اشیاء طبیعتی معین دارند و این سخن مطابق حقیقت است نه اینکه هم مطابق حقیقت باشد و هم مخالف حقیقت. ولی اگر همه، هم در اشتباهند و هم موافق حقیقت سخن می گویند، کسی که دچار این حالت است نه قادر است به این که سخن بگوید و نه به اینکه مطلب قابل فهمی به زبان آورد زیرا او در آن واحد هم آری می گوید و هم نه. اما اگر هیچ حکمی نمی کند بلکه هم می اندیشد و هم نمی اندیشد پس فرقی با گیاه چیست؟

بنابراین، مسلم است که نه یکی از هواداران این نظریه و نه کسی دیگر دچار چنین حالتی نیست، و گرنه پس چرا کسی وقتی که معتقد می شود که باید به مگارا برود به مگارا می رود و در خانه خود نمی ماند؟ چرا او خود را یک روز صبح زود در چاهی یا پرتگاهی که بر حسب اتفاق بر سر راه خود می یابد نمی افکند بلکه می بینیم که مرافق است تا در آن نیفتد؟ بی گمان او فکر

۱. یعنی مصادر، به مطلوب است. - م.

نمی‌کند که در چاه افتادن هم خوب است و هم خوب نیست، بلکه چیزی را خوب می‌داند و چیزی را بد، و چون چنین است پس باید بپذیرد که یک چیز انسان است و یک چیز انسان نیست، و یک چیز شیرین است و یک چیز شیرین نیست. او همینکه معتقد می‌شود که خوب است آب بنوشد یا به دیدن کسی برود، آب می‌نوشد و به دیدن آن کسی می‌رود؛ و همین خود نشان می‌دهد که او همه چیز را برابر نمی‌داند، حال آنکه اگر چیزی واحد به نحو برابر هم انسان بود و هم انسان نبود، او می‌بایست همه چیز را برابر بداند. ولی چنانکه گفته شد همه آدمیان از بعضی چیزها پرهیز می‌کنند و از بعضی پرهیز نمی‌کنند. پس چنین می‌نماید که هر کسی، هر چند نه درباره همه چیز، ولی لاقلاً درباره بهتر و بدتر حکمی مطلق و نامشروط می‌کند؛ و اگر بگویند این احکام مبتنی بر دالش نیست بلکه متکی بر پندار و گمان است، خواهیم گفت پس به طریق اولی آدمی باید در جست‌وجوی حقیقت بکوشد همان‌گونه که بیمار بیشتر از تندرست باید در کسب تندرستی کوشا باشد، زیرا از لحاظ حقیقت، کسی که فقط ظن و پندار دارد، در مقام مقایسه با کسی که دارای معرفت است، در حال سلامت نیست.

(۷) بعلاوه، هر قدر هم همه چیزها «چنین و نه-چنین» باشند، لاقلاً در طبیعت اشیا بیشتری و کمتری وجود دارد و ما هرگز نمی‌گوییم که دو و سه به نحو برابر زوجند، و معتقد نیستیم که کسی که چهار را پنج می‌پندارد و کسی که چهار را هزار می‌پندارد به نحو برابر در اشتباهند. اگر این دو کس به نحو برابر در اشتباه نیستند، پس یکی کمتر از دیگری در اشتباه است و به حقیقت نزدیکتر از دیگری است؛ و اگر این یکی به حقیقت نزدیکتر است پس باید حقیقتی وجود داشته باشد تا کسی که سخنش درستتر از دیگری است به حقیقت نزدیکتر باشد؛ و اگر هم حقیقتی نباشد لاقلاً باید یک چیز، پایه‌دارتر و به حقیقت شبیه‌تر از چیز دیگر باشد؛ و اگر چنین باشد از دست این نظریه نامعقول، که نمی‌گذارد ما چیزی را در اندیشه خود محدود و معین سازیم، رهایی می‌یابیم.

فصل پنجم

نقد نظریه پروتاگوراس

عقیده پروتاگوراس^۱ نیز مبتنی بر همین نظریه است و از این رو با ثبوت این، ثبوت آن محرز می‌شود و با بطلان این بطلان آن. چه از یک سو، اگر هر پنداری که هر کسی دارد، یا هر چه بر هر کس نمودار می‌شود، حقیقت باشد، پس همه احکام باید در آن واحد، هم مطابق حقیقت باشند و هم خلاف حقیقت. زیرا بسیاری از آدمیان عقاید مخالف یکدیگر دارند و معتقدند که هر کس با آنان هم‌عقیده نیست در اشتباه است. بنابراین به حکم ضرورت همه چیز باید هم باشد و هم نباشد. از سوی دیگر اگر این ادعا درست باشد باید همه عقاید مطابق حقیقت باشند زیرا چه آنان که در اشتباهند و چه آنان که حقیقت را یافته‌اند همه دارای عقیده‌اند و عقایدشان مخالف یکدیگر است، و اگر چیزها چنان باشند که صاحبان آن نظریه ادعا می‌کنند، پس باید عقیده همه آدمیان موافق حقیقت باشد. پس روشن است که منبع هر دو نظریه یک نحوه تفکر است. ولی با همه پیروان این شیوه فکر نباید به یک روش بحث کرد زیرا یک گروه نیاز به دلیل دارند و آنان را باید با استدلال قانع ساخت و بر گروه

۱. چنانکه پیشتر دیدیم پروتاگوراس می‌گوید: «آدمی مقیاس همه چیز است، مقیاس هستی آنچه هست و چگونه است و مقیاس نیستی آنچه نیست و چگونه نیست» و به عقیده افلاطون معنی سخنش این است که هر چیز برای من چنان است که بر من نمودار می‌شود و برای تو چنان است که بر تو نمودار می‌شود، زیرا من و تو هر دو آدمی هستیم. ر.ک. افلاطون، رساله وثنای تنوسه ۱۵۲ به بعد، — م.

دیگر باید با زورِ سخن چیره شد. گروه اول به علت اشکالاتی که در تفکرشان بروز کرده است در دام این نظریه افتاده‌اند. جهل ایشان را به آسانی می‌توان معالجه کرد زیرا آنچه باید با آن مقابله نمود فکرشان است نه استدلال‌هایی که بیان می‌کنند. ولی گروه دوم استدلال می‌کنند فقط برای اینکه از استدلال کردن لذت می‌برند، و از این رو یگانه طریق معالجه ایشان این است که بطلان استدلال‌هایشان را ثابت کنیم.

کسانی که براسستی وجود اشکالات را احساس می‌کنند از طریق مشاهده اشیاء محسوس به این عقیده رسیده‌اند. ایشان اولاً چون می‌بینند که چیزهای متضاد از شینی واحد به وجود می‌آیند، می‌اندیشند که چیزهای متناقض و منضاد در آن واحد در موجودات وجود دارند. اگر ممکن نیست که چیزی از لا وجود موجود شود پس اشیاء باید پیشتر به صورت هر دو ضد به وجه برابر، وجود داشته باشند، همان‌گونه که آن‌ها پروتاگوراس می‌گوید که «همه چیز در همه چیز بهم آمیخته است» و دموکریت می‌گوید که ملاً و خلأ در همه اجزاء به نحو برابر هست و با اینهمه یکی از اینها موجود است و دیگری لا وجود. به کسانی که این سخنان سبب پیدایش عقیده‌شان شده است خواهیم گفت که شما به یک معنی راست می‌گویید ولی به یک معنی در اشتباهید. زیرا موجود دارای دو معنی است، و از این رو به یک معنی ممکن است چیزی از لا وجود به وجود آید ولی به معنی دیگر ممکن نیست، و یک چیز ممکن است در آن واحد هم موجود باشد و هم موجود نباشد (ولی نه از جهتی واحد)؛ زیرا ممکن است که چیزی واحد در آن واحد هم موجود باشد و هم لا وجود، ولی نه از جهتی واحد. زیرا چیزی واحد ممکن است بالقوه در آن واحد دو چیز متضاد باشد ولی بالفعل ممکن نیست چنین باشد. بعلاوه، از آنان خواهیم خواست که در میان اشیاء موجود، وجود جوهری از نوعی دیگر را هم بپذیرند که نه حرکت به آن تعلق می‌گیرد و نه کون و فساد.

در ثانی، اشیاء محسوس بعضی از متفکران را بر آن داشته است که گمان

ببرند که نمود، حقیقت است. به عقیده این متفکران بیشتر یا کمتر بودن عدد کسانی که عقیده‌ای مشترک دارند معیار حقیقت نمی‌تواند بود. چیزی واحد ممکن است به مذاق یکی که آن را می‌چشد شیرین باشد و به مذاق دیگری تلخ. اگر بنا بود که عدد آوری کنندگان معیار حقیقت باشد، پس در صورتی که همه آدمیان بیمار یا دیوانه باشند و تنها دو یا سه تن تندرست، همین دو یا سه تن بیمار یا دیوانه شمرده خواهند شد نه دیگران. بعلاوه، اینان می‌گویند اشیاء واحد به نظر بسیاری از حیوانات به عکس آنچه بر ما نمودار می‌شوند، نمودار می‌گردند؛ و حتی شیء واحد بر حواس شخص واحد نیز همیشه یکسان نمودار نمی‌گردد. اینکه کدام یک از این نموده‌ها موافق حقیقت است و کدام مخالف حقیقت، معلوم نیست زیرا هیچ یک از آن دو دسته نموده‌ها حقیقی‌تر از دسته دیگر نیست بلکه هر دو از این حیث برابرند؛ و به هر حال از این جهت است که دموکریست می‌گوید: حقیقت یا نیست یا برای ما دست یافتنی نیست. به طور کلی چون این متفکران علم را عبارت از ادراک حسی می‌پندارند و ادراک حسی را انفعال جسمانی می‌دانند، از این رو بر آنند که هر چه بر حواس ما نمودار می‌شود باید حقیقت باشد، و علت اینکه امیدوکلس و دموکریتوس و، تقریباً می‌توان گفت، همه متفکران در دام این گونه عقاید افتاده‌اند، همین است. امیدوکلس می‌گوید با دگرگون شدن احوال ما اندیشه ما دگرگون می‌شود:

«از پرا معرفت آدمی به تبع آنچه در پیرامون اوست افزایش می‌یابد.»^۱

و در جای دیگر می‌گوید:

«به همان نسبت که طبیعتشان تغییر یافت، اندیشه‌های دگرگون شد، به ذهنشان رسید»^۲.

پارمنیدس نیز در همین معنی می‌گوید:

۱. قطعه ۱۰۶.

۲. قطعه ۱۰۸.

«همان‌گونه که هر زمان اعضاء پرپیچ و خم ترکیب یافته‌اند، اندیشه‌ها به همان‌گونه در آدمی پدید می‌آیند. چه، در همه آدمیان آنچه می‌اندیشد طبیعت اعضایش است. آنچه در تن آدمی بر اجزاء دیگر غلبه دارد اندیشه را پدید می‌آورد»^۱.

می‌گویند آناکساگوراس نیز در جواب بعضی از درستان خود گفته است: «حقیقت اشیا برای شما همان‌گونه است که در می‌یابید.» حتی می‌گویند که هومر نیز بر این عقیده بوده است زیرا می‌گوید هکتور آن زمان که بر اثر ضربه‌ای بیهوش افتاده بود «اندیشه‌هایی دیگر می‌اندیشید» و این سخن بدین معنی است که کسانی که عقل و هوش خود را از دست داده‌اند، اندیشه دارند، منتها از نوعی دیگر. حال اگر هر دو قسم، اندیشه است پس اشياء واقعی نیز باید هم چنین باشند و هم نه. چنین، از اینجا نتایجی ببار می‌آیند که پذیرفتنشان بسیار دشوار است: آنجا که کسانی که بیش از همه به حقیقتی که برای ما دست‌یافتنی است، رسیده‌اند - و اینان کسانی هستند که حقیقت را بیش از دیگران دوست می‌دارند و می‌جویند - چنین می‌اندیشند و درباره حقیقت این عقاید را اظهار می‌کنند، پس چگونه می‌توان چشم داشت که نوآموزان فلسفه دچار یأس نشوند؟ زیرا چنین می‌نماید که جشن حقیقت مانند دویدن در پی پرندگان است.

علت اینکه آن متفکران بدین عقیده گرویدند این است که هنگام جست‌وجوی حقیقت اشياء موجود، پنداشتند که موجود یعنی فقط جهان محسوس. ولی آنچه در این جهان به مقدار فراوان وجود دارد طبیعت بی‌تعیّن است به معنایی که پیشتر تشریح کرده‌ایم^۲. به همین جهت آنچه آنان می‌گویند،

۱. قطعه ۱۶.

۲. ر.ک. ۱۰۹۵. اشاره است به موجود بالقوه که در عین حال هم موجود است و هم لاجود، و از این رو چنین می‌نماید که دلینی است بر نادرستی اصل امتناع تناقض. (توبیکو)

نمود حقیقت را دارد ولی موافق حقیقت نیست (این وصف درباره نظریه آنان بهتر از وصفی است که اپیخارموس^۱ درباره نظریه کسنوفانس بیان کرده است).

بعلاوه چون دیدند که این جهان طبیعت دائم در حال تغییر و حرکت است، و درباره آنچه دائم دگرگون می شود حکمی درست نمی توان کرد، بدین نتیجه رسیدند که درباره چیزی که در همه جا و از همه جهات دائم دستخوش دگرگونی است ممکن نیست سخنی موافق حقیقت گفت؛ و همین اعتقاد سبب پیدایش افراطی ترین نظریات گردید یعنی نظریه پیروان هراکلیتوس و نظریه کراتولوس. کراتولوس سرانجام بدین عقیده رسید که اصلاً هیچ سخنی نباید بگوید و از این رو تنها انگشت خود را می جنباند؛ و بر هراکلیتوس خرد، می گرفت که چرا گفته است «دو بار نمی توان در یک رود فرو رفت»، زیرا خود او بر این عقیده بود که حتی یک بار هم نمی توان در یک رود فرو رفت. آنچه در پاسخ این استدلال می گوییم این است که گرچه این اندیشه آنان، که چیزی که دگرگون می شود لااقل در حال دگرگون شدن موجود نیست، قابل توجه است ولی در درستی آن تردید وجود دارد، زیرا چیزی که کیفیتی را از دست می دهد هنوز از آنچه از دست می دهد چیزی در او هست؛ و از آنچه در حال به وجود آمدن است قبلاً باید چیزی موجود باشد؛ و به طور کلی از چیزی که در حال فاسد شدن است هنوز باید چیزی حاضر و موجود باشد، و هنگامی که یک شیئی در حال به وجود آمدن است باید چیزی باشد که آن شیئی از آن به وجود آید؛ و چیزی هم باید باشد که علت به وجود آمدن آن شیء باشد و این سلسله ممکن نیست تا بی نهایت ادامه یابد. ولی فعلاً این

۱. اپیخارموس از شعرای کمندی پرداز (نیمه دوم قرن ششم و نیمه اول قرن پنجم ق.م.) و شاگرد هراکلیتوس است. گویا اپیخارموس درباره کسنوفانس گفته است که عقاید او نه نمود حقیقت دارد و نه مطابق حقیقت است و یا: عقاید او مطابق حقیقت است ولی نمود حقیقت را ندارد. (راس)

مطلب را به کنار می‌گذاریم و همین قدر می‌گوییم که تغییر از حیث کمیت غیر از تغییر از حیث کیفیت است. درست است که اشیا از حیث کمیت به یک حال باقی نمی‌مانند ولی ما هر چیزی را از طریق صورتش می‌شناسیم.^۱

بعلاوه حق داریم بر صاحبان این نظریه این ایراد را بگیریم که اینان آنچه را در عده کمی از اشیاء محسوس می‌بینند درباره تمامی کیهان مادی صادق می‌دانند. تنها منطقه کوچکی از جهان محسوس که در پیرامون بی‌فاصله ماست همیشه دستخوش کون و فساد است و این منطقه کوچک، می‌توان گفت، حتی جزء کوچکی از کل نیست و از این رو به حکم انصاف اگر این منطقه کوچک را به خاطر کل تبرئه کنیم بهتر از آن است که کل را بخاطر این منطقه کوچک محکوم کنیم.

بعلاوه، سخنی را که پیشتر گفته‌ایم در پاسخ اینان نیز خواهیم گفت. باید بر اینان ثابت کنیم و معتقدشان سازیم که چیزی وجود دارد که طبیعتش تغییرناپذیر است. کسانی که می‌گویند که همه اشیا در آن واحد، هم هستند و هم نیستند، ناچارند بدین نتیجه برسند که همه چیز ساکن است نه متحرک زیرا بنا بر عقیده اینان چیزی نیست که اشیا به آن تغییر بیابند زیرا به هر حال همه صفات و خصوصیات در همه چیز هست.

- ۱۰۱۰ b اما درباره اینکه آیا نمود، حقیقت است یا نه، باید گفت هر نمودی حقیقت نیست. زیرا اولاً گرچه ادراک از طریق یک حس — لافل در مورد اشیا بی که به وسیله آن حس ادراک می‌شوند — غلط نیست، ولی نمود، عین ادراک حس نیست.
- در ثانی، جای شگفتی است که مخالفان ما این سؤال را به صورت مسأله‌ای در می‌آورند که آیا اشیا به آن بزرگی و رنگها بدان گونه اند که بر کسانی که آنها را از دور می‌بینند نمودار می‌شوند یا بدان گونه که بر آنان که آنها را از نزدیک

۱. و صورت، نامتحرک است. (تریکو)

می‌نگرند، نمایانند؛ و آیا اشیا بدان گونه‌اند که بر بیماران نمودار می‌شوند یا بدان گونه که بر تندرستان نمودار می‌گردند؛ و آیا اشیا به آن سنگینی‌اند که بر ضعیفان نمودار می‌شوند یا به آن سنگینی که بر اقویا نمودار می‌گردند؛ و آیا حقیقت آن است خفتگان حقیقت می‌پندارند یا آنچه بیداران حقیقت می‌شمارند. بدیهی است که تردید آنان در این امور جدی نمی‌تواند بود زیرا کسی که در لیبی در خواب ببیند که در آتن است پس از بیدار شدن بر نمی‌خیزد که به سوی نالار موسیقی اودئون^۱ برود.

بعلاوه، درباره آنچه در آینده روی خواهد داد - مثلاً درباره اینکه آیا کسی سلامت خود را بازخواهد یافت یا نه - چنانکه افلاطون می‌گوید^۲ رأی پزشک از حیث درستی برابر با رأی کسی نیست که از علم پزشکی بیگانه است. بعلاوه، احکام ادراکهای حسی درباره اشیا^۳ که مربوط به حوزه عمل هر یک از آنهاست و آنچه بیرون از حوزه عمل آنهاست، و همچنین درباره اشیا دور و اشیا نزدیک، اعتبار برابر ندارند، بلکه در مورد حکم حس باصره معتبر است نه حکم حس ذائقه و در مورد مزه حکم حس ذائقه معتبر است نه حکم حس باصره.

بعلاوه، حواس ما هیچ‌گاه به ما نمی‌گویند که چیزی واحد در آن واحد، هم «چنین» است و هم «نه» - چنین». حتی در اوقات مختلف نیز یک حس درباره یک کیفیت دو حکم مخالف نمی‌کند بلکه این امر فقط در مورد چیزی پیش می‌آید که کیفیت متعلق به آن است. مثلاً شراب، اگر خود آن دگرگون شود یا اگر بدن کسی که شراب را می‌چشد تغییر بیابد، یک بار شیرین می‌نماید و یک بار شیرین نمی‌نماید. ولی خود شیرین، آنچنانکه وقتی که وجود دارد هست، هرگز دگرگون نمی‌شود بلکه ادراک حسی همیشه درباره شیرین حکم

۱. Odeion تالار موسیقی و اجتماعات در شهر آتن. - م.

۲. رساله ثنای تنوس ۱۷۸ و ۱۷۹. - م.

درست می‌کند، و چیزی که باید شیرین باشد بضرورت باید فلان کیفیت معین را دارا باشد. ولی آن نظریه‌ها این ضرورت را به یک سو می‌نهند و همچنانکه برای هیچ چیز به ذات و ماهیتی قائل نیستند، در مورد هیچ چیز ضرورتی را هم قبول ندارند. ضرورت ممکن نیست هم «چنین» باشد و هم «نه» چنین، و از این رو چیزی ضروری ممکن نیست که در آن واحد «چنین و نه» چنین باشد.

به طور کلی، در صورت منحصر بودن موجود به محسوس، اگر ذیروحی وجود نداشته باشد هیچ چیز وجود نخواهد داشت زیرا بدون موجود ذیروح، حس و ادراک حسی در میان نخواهد بود. البته این سخن درست است که بدون موجود ذیروح نه محسوس وجود خواهد داشت و نه تصویری حاصل ادراک حسی (زیرا اینها انفعالات موجود ادراک کننده می‌باشند) ولی به هر حال ممکن نیست که موضوعاتی هم که سبب پیدایش ادراک حسی می‌شوند در صورت موجود نبودن ادراک حسی وجود نداشته باشند. چه، ادراک حسی، ادراک خودش نیست بلکه چیزی غیر از ادراک حسی وجود دارد که بضرورت مقدم بر ادراک حسی است؛ زیرا محرک طبعاً وجود دارند مقدم بر متحرک است؛ و این واقعیت که حس و محسوس همیشه نسبت به یکدیگر از درستی سخن ما نمی‌کاهد.

فصل ششم

دنباله نقد نظریه پروتاگوراس

بعضی فیلسوفان، چه از میان گروهی که به درستی این نظریه‌ها برآستی معتقدند و چه از میان گروه دیگر که از این نظریه‌ها فقط بدین منظور هواداری می‌کنند که سخنی گفته باشند، مسأله‌ای طرح می‌کنند: می‌پرسند آن کیست که تندرست را از بیمار تمیز می‌تواند داد و به طور کلی آن کیست که در مورد هر دسته‌ای از مسائل داورى درست می‌تواند کرد؟ این پرسش مانند این است که کسی پرسد آیا ما اکنون در خوابیم یا بیدار؟ همه این گونه سؤالات یک معنی دارند: متفکرانی که اینها را به میان می‌آورند، برای هر چیز دلیلی می‌خواهند. اینان مبدایی را می‌جویند و می‌خواهند از طریق برهان و استدلال به آن دست بیابند ولی با عمل خود نشان می‌دهند که به آنچه می‌گویند معتقد نیستند. خطای اینان همان است که پیشتر گفتیم: اینان دلیل می‌خواهند برای چیزی که برایش دلیل نمی‌توان آورد زیرا خود مبدأ برهان برهان نیست. گروه نخستین را به آسانی می‌توان بر این حقیقت معتقد ساخت زیرا در یافتنش دشوار نیست. ولی کسانی که می‌خواهند از طریق استدلال مجاب شوند طالب محالند زیرا خواستار اینند که وقتی سخنی می‌گویند حق داشته باشند که نقیض آنرا هم بگویند و همین خواهش از آغاز نقیض خودش است.

اگر راستی چنین است که همه چیز نسبی نیست بلکه چیز مطلق و قائم بذات هم وجود دارد، پس هر نمودی ممکن نیست حقیقت باشد. زیرا هر

نمود، همیشه نمودی برای کسی است. از این رو کسی که هر نمودی را حقیقت قلمداد می‌کند همه چیز را نسبی می‌سازد. کسانی که می‌خواهند از طریق استدلالی ملزم‌کننده محاب شوند و در عین حال میل دارند که عقیده ایشان مورد بحث و گفت و شنید قرار گیرد باید پرهیزند از اینکه به سادگی ادعا کنند که هر نمودی، وجود حقیقی است بلکه باید ادعای خود را محدود سازند به اینکه نمود برای کسی وجود دارد که بر او نمودار می‌شود، و در زمانی وجود دارد که نمودار می‌شود، و به معنایی وجود دارد که به آن معنی نمودار می‌شود، و به نحوی و تحت شرایطی وجود دارد که تحت آنها نمودار می‌شود. چه، اگر بخواهند بحث و استدلال کنند ولی بحث و استدلال را بدین نحو نکنند زود دچار تناقض خواهند شد. بسا ممکن است که چیزی به چشم کسی عسل بنماید ولی به ذائقه‌اش عسل نمودار نشود و حتی ممکن است چیزی به دو چشم کسی — اگر از حیث قدرت دید برابر نباشند — یکسان نمودار نگردد. پس به کسانی که ادعا می‌کنند که هر نمودی حقیقت است و از این رو اشیا از حیث حقیقی و غیر حقیقی بودن برابرند — زیرا اشیا بر همه آدمیان یکسان نمودار نمی‌شوند و به شخص واحد نیز همیشه یکسان نمودار نمی‌گردند بلکه غالباً در آن واحد به دو نحو نمودار می‌شوند (زیرا حس لامسه دو انگشت پیچیده بهم را دو چیز در می‌یابد و حس باصره یک چیز) — به این کسان خواهیم گفت: یک چیز به حس واحد از حیث واحد و تحت شرایط واحد و به نحو واحد در آن واحد دو چیز نمودار نمی‌شود؛ با این شرط و با این محدودیت، نمود حقیقت است. ولی بی‌گمان کسانی که، نه بدین علت که برستی وجود اشکالی را احساس می‌کنند، بلکه فقط برای اینکه ادعایی کرده باشند، از آن عقیده طرفداری می‌کنند، خواهند گفت این نمود، مطلقاً حقیقت نیست ولی برای کسی که بر او نمودار می‌شود حقیقت است. اینان ناچارند، چنانکه گفته شد، همه چیز را نسبی بسازند و بگویند هر چیزی نسبت به چیزی دیگر چنین است — یعنی نسبت به پندار و ظن و نسبت

به ادراک حسی — و بنابراین هیچ چیز به وجود نیامده است و به وجود نخواهد آمد مگر آنکه کسی چنین بیندارد، اما اگر راستی چنین است که چیزی موجود شده است و موجود خواهد شد^۱، پس ممکن نیست که همه چیز نسبت به ظن و پندار چنان باشد که هست. بعلاوه، [اگر همه چیز نسبی است] وقتی که چیزی واحد است پس می‌بایست این چیز نسبت به چیزی دیگر یا نسبت به عده معینی از اشیاء واحد باشد. وقتی که چیزی هم نصف است و هم مساوی، این بدین معنی نیست که آن چیز نسبت به دو برابر خود مساوی است.^۲ اگر نسبت به پندارنده، انسان و موضوع پندار یک و همان است، پس انسان پندارنده نیست بلکه [انسان] موضوع پندار است؛ و اگر هر چیزی فقط نسبت به پندارنده موجود باشد پس پندارنده نسبت به اشیا یی که از حیث نوع نامتناهی هستند موجود خواهد بود.

از آنچه گفتیم اولاً ثابت شد که این اصل، که دو حکم متناقض ممکن نیست در آن واحد صادق باشند، یقینی‌ترین و استوارترین اصول است. در ثانی روشن گردید که از این ادعا، که ممکن است دو حکم متناقض در آن واحد صادق باشند، چه نتایج فاسدی به بار می‌آید. ثالثاً روشن شد که چرا بعضی کسان این ادعا را به میان می‌آورند. چون معلوم شد که ممکن نیست دو حکم متناقض درباره چیزی واحد در آن واحد صادق باشند پس دو چیز متضاد نیز ممکن نیست در آن واحد به چیزی واحد متعلق باشند زیرا یکی از دو ضد همیشه عدم است، یعنی عدم ذات، و بنابراین، عدم به معنی سلب وجود چیزی در جنسی معین است. اگر ممکن نیست که ایجاب و سلب در آن واحد موافق حقیقت باشند پس ممکن نیست که ضدین در آن واحد به شیبی متعلق باشند مگر اینکه یا هر دو فقط به وجهی خاص و محدود به آن متعلق باشند^۳ یا یکی به وجه محدود به آن متعلق باشد و دیگری به وجه مطلق^۴.

۱. بی آنکه کسی چنین بیندارد. (راس)

۲. بلکه مساوی نسبت به مساوی مساوی است و نصف نسبت به دو برابر نصف است. (راس)

۳. مثلاً به وجه بالقوه، یا به وجه جزئی مانند اینکه بگوئیم رنگی به دندان سفید است و به پوست بدن

سیاه. (نریکو). ۴. یعنی یکی بالقوه و دیگری بالفعل. (نریکو)

فصل هفتم

دلایل اصلِ نفی واسطه (یا نفی شق ثالث)

از سوی دیگر، ممکن نیست که میان دو حکم متناقض واسطه‌ای باشد، بلکه به حکم ضرورت تعلق محمولی را به یک موضوع یا باید ایجاب کرد یا سلب. برای اینکه این نکته روشن شود نخست باید معلوم کنیم که صدق چیست و کذب چیست. کذب این است که درباره آنچه هست بگوییم نیست یا درباره آنچه نیست بگوییم هست. صدق این است که درباره آنچه هست بگوییم هست و درباره آنچه نیست بگوییم نیست، بنابراین هر کس که درباره چیزی بگوید که هست یا نیست سخنش یا راست است یا دروغ. ولی کسی که می‌گوید میان دو نقیض واسطه‌ای هست، نه درباره آنچه هست می‌گوید که هست یا نیست، و نه درباره آنچه نیست.

بعلاوه، واسطه میان دو نقیض، یا واسطه به معنی واقعی است مانند واسطه بودن رنگ خاکستری میان سفید و سیاه، و یا به معنی واسطه بودن چیزی که نه اسب است و نه انسان میان اسب و انسان. واسطه به معنی دوم ممکن نیست به هیچ یک از دو طرف تغییر بیابد (زیرا تغییر یا تغییر از نیک به غیر نیک است یا از غیر نیک به نیک). ولی واقعیت این است که واسطه همیشه تغییر می‌یابد، و تغییر، همیشه یا تغییر به طرف مقابل است یا به واسطه. اما اگر واسطه میان دو نقیض واسطه به معنی واقعی است، در این صورت لازم می‌آید که صیورتنی

به سفید روی دهد ولی این صیرورت، صیرورت از «نه» سفید» به سفید نباشد، حال آنکه چنین چیزی دیده نشده است.^۱

۱۰۱۲. علاوه، فکر، هر چیزی را که موضوع تفکر یا موضوع دریافت شهودی است یا تصدیق می‌کند یا تکذیب، و صادق یا کاذب بودن حکم فکر مطابق تعریفی است که بدست دادیم.^۲ اگر فکر موضوع و محمول را اثباتاً یا نفیاً به یک نحو بهم پیوندد، حکمش صادق است و فکر حقیقت را یافته است، ولی اگر آنها را به نحو دیگر بهم پیوندد دچار اشتباه است و حکمش کاذب است.

علاوه، اگر کسانی که مدعی وجود واسطه میان نقیضین هستند، این ادعا را فقط بدین منظور به میان نمی‌آورند که سخنی گفته باشند بلکه برآستی معتقدند که چنین است، پس ناچارند بپذیرند که باید میان همه نقیضها واسطه وجود داشته باشد، و در نتیجه باید ممکن باشد که کسی سخنی بگوید که نه راست باشد و نه دروغ؛ و همچنین باید میان موجود و لاوجود هم واسطه وجود داشته باشد به طوری که علاوه بر کون و فساد باید تغییری هم باشد که واسطه میان کون و فساد است.

۱. مفهوم واسطه، خود حاکی از این است که میان دو حکم متناقض ممکن نیست واسطه وجود داشته باشد. مثلاً میان «فلان شیء موجود است» و «فلان شیء موجود نیست» واسطه، یعنی اینکه این شیء نه موجود است و نه غیرموجود، ممکن نیست باشد. زیرا واسطه به معنی واقعی آنجا پیش می‌آید که تغییر و کون و فساد روی دهد یعنی میان دو ضد از نوعی واحد مثلاً میان سفید و سیاه. اگر واسطه مورد ادعا، واسطه میان دو نوع مختلف است، مثلاً میان اسب و انسان، اینجا تغییر از یکی به دیگری روی نمی‌دهد و بنابراین اینجا واسطه به معنی واقعی اصلاً وجود ندارد. اما اگر واسطه به معنی واسطه میان سفید و سیاه است - و واسطه جز بدین معنی اصلاً قابل تصور نیست - پس میان دو نقیض (مثلاً میان موجود و غیرموجود) واسطه ممکن نیست وجود داشته باشد، وگرنه لازم می‌آید که مثلاً سفید بتواند از آنچه «نه» سفید نیست پدید آید، حال آنکه چنین امری غیرممکن است و در طبیعت هرگز پیش نمی‌آید. (یونیش)

۲. یعنی تعریف صدق و کذب. غرض این است که حکم فکر هرگز واسطه میان صدق و کذب نیست. - م.

بعلاوه لازم می آید در آنجا هم که نفی و سلب محمولی متضمن ایجاب ضد آن محمول است واسطه ای موجود باشد، مثلاً در حوزه اعداد باید میان عدد فرد و عدد زوج واسطه ای باشد، حال آنکه تعریف خود این دو نوع نشان می دهد که چنین امری ممنوع است.

بعلاوه، این سلسله تا بی نهایت ادامه خواهد یافت و عدد اشیاء موجود نه تنها یک برابر و نیم بلکه بیشتر خواهد بود زیرا ممکن خواهد بود که در مورد واسطه نیز، هم ایجاب را نفی کنیم و هم سلب را، و در نتیجه شیء دیگری بدست خواهد آمد که ماهیتش غیر از ماهیت دیگران است.^۱

بعلاوه، اگر کسی در جواب این سؤال که «آیا فلان شینی سفید است؟» بگوید نه، این نفی جز به معنی نفی سفید بودن نیست، زیرا نفی دلالت بر نیستی دارد.^۲

بعضی کسان وجود واسطه میان دو نقیض و سایر عقاید حاوی تناقض را از این جهت پذیرفته اند که از رد استدلالهای جدلی ناتوان بوده و در برابر آنها تسلیم شده و نتایج آنها را قبول کرده اند. بعضی اشخاص بدین جهت این عقیده را اظهار می کنند، و بعضی دیگر از این جهت که برای هر چیز دلیلی می طلبند.

برای رد عقاید همه این کسان و قانع ساختنشان بحث را باید با یک تعریف آغاز کرد، و تعریف از این طریق پدید می آید که آنان شینی را نام ببرند یعنی سخنی بگویند که به شینی معین دلالت کند، زیرا مفهوم می که کلمه نشانه آن

۱. فرض این است که میان «الف» و «نه-الف» واسطه وجود دارد که «ب» است. اگر در مورد این واسطه نیز، هم ایجاب را نفی کنیم و هم سلب را (یعنی بگوییم نه «ب» است و نه «نه-ب» پس ج بدست می آید که غیر از همه آنهاست. (راسی)

۲. مراد این است که اگر مخاطب سؤال آری بگوید وجود را تصدیق کرده است و اگر نه بگوید وجود را سلب کرده است و چون مخاطب سؤال جز آری یا نه نمی تواند بگوید پس غیر از ایجاب و سلب حالت سومی پیدا نمی شود. - م.

است تعریف آن شیء خواهد بود. چنین می‌نماید که هراکلیتوس که می‌گوید همه چیز موجود است و موجود نیست، همه احکام را صادق قلمداد می‌کند، ولی نظریهٔ اناکساگوراس مبنی بر اینکه میان دو نقیض واسطه‌ای موجود است، سبب می‌شود که همه احکام کاذب باشند زیرا اگر «نیک» و «نه-نیک» بهم آمیخته است، پس این آمیزه نه «نیک» است و نه «نه-نیک»؛ و در نتیجه، هیچ سخن راستی دربارهٔ آن نمی‌توان گفت.

فصل هشتم

نه همه احکام صادقند و نه همه احکام کاذب

از آنچه گفته شد این نتیجه بدست می آید که نظریات یکجانبه که بعضی متفکران درباره همه اشیا و امور اظهار می کنند معتبر نمی توانند بود. نه این نظریه یکجانبه که هیچ حکمی صادق نیست، درست است (زیرا بنا بر این نظریه هیچ مانعی نیست بر اینکه هر حکمی مانند این حکم باشد که «قطر و ضلع مربع متوافقند»)، و نه آن نظریه دیگر که همه احکام را صادق می داند. این نظریات در اصل همان نظریه هراکلیتوس هستند، زیرا کسی که می گوید «همه چیز حقیقت است و هیچ چیز حقیقت نیست»، هر یک از دو حکم را هم که در این دو جمله متصل وجود دارند، به طور جداگانه اعلام می کند، و چون ممکن نیست این دو حکم صادق باشند پس مجموع آنها نیز صادق نمی تواند بود.

۱۰۱۲ b

بعلاوه، بعضی احکام متناقض وجود دارند که ممکن نیست هر دو در آن واحد صادق باشند ولی هر دو در آن واحد کاذب نیز نمی توانند بود هر چند بنا به آنچه گفته ایم چنین بنماید که احتمال شق دوم بیشتر است. در برابر این ادعاها، چنانکه پیشتر گفتیم، نباید از مدعی خواست تا اعتراف کند بر اینکه چیزی هست یا نیست، بلکه باید خواست که شیء معینی را نام ببرد تا بتوانیم بحث را بر تعریفی مبتنی سازیم و نخست معلوم کنیم که صدق چیست و کذب چیست. اگر آن چیزی که ایجابش صادق است غیر از آن چیزی نیست که

نفیش کاذب است، پس ممکن نیست که همه احکام کاذب و خلاف حقیقت باشند زیرا یکی از دو طرف متناقض باید صادق باشد.

بعلاوه، اگر ضروری است که هر چیزی را یا ایجاب کنیم یا نفی، پس ممکن نیست که هر دو کاذب باشند زیرا فقط یکی از دو طرف متناقض کاذب است. از این رو به همه آن گونه نظریه ها همان ایرادی وارد است که بارها گفته شده است^۱، یعنی آنها خود خود را از میان بر می دارند. زیرا کسی که همه چیز را حقیقت می شمارد ناچار است عقاید مخالف عقیده خود را نیز حقیقت بشمارد، و در نتیجه، عقیده خود را خلاف حقیقت می شمارد (زیرا مطابق عقیده مخالف، عقیده او خلاف حقیقت است) و کسی که همه چیز را خلاف حقیقت می نامد عقیده خود را نیز خلاف حقیقت می شمارد.

اما اگر شخص نخستین عقیده مخالف عقیده خود را مستثنی کند و بگوید تنها آن عقیده خلاف حقیقت است، و شخص دوم عقیده خود را مستثنی کند و بگوید تنها عقیده من موافق حقیقت است، باز هم هر دو به آنجا می رسند که مجبور می شوند بپذیرند که عده بی شماری عقاید درست و عقاید نادرست وجود دارد زیرا عقیده ای هم که بموجب آن ادعای صادق صادق است خود نیز صادق خواهد بود و این سلسله تا بی نهایت ادامه خواهد یافت^۲.

بی گمان ادعای فیلسوفانی که می گویند همه چیز ساکن است و همچنین ادعای کسانی که همه چیز را متحرک و متغیر می دانند، هر دو نادرست است. چه، اگر همه چیز ساکن باشد، احکام معینی همیشه درست خواهند بود و

۱. از جمله در رساله ثنای تنوس افلاطون ۱۷۱. (تربیکو)

۲. وجود یک حکم صادق، احکام صادق بی شماری را به دنبال می آورد. مثلاً اگر «سقراط نشسته است» درست است، پس این حکم نیز که «راست است که سقراط نشسته است» درست است و همچنین است این حکم: «این حکم، که سقراط نشسته است راست است، راست است» و همچنین الی غیرالنهاییه. همچنین اگر «سقراط نشسته است» کاذب است، این حکم کاذب احکام کاذب بی شماری را به دنبال می آورد. (تربیکو)

احکام معینی همیشه نادرست، ولی واقعیت این است که اشیا از این حیث دستخوش تغییرند. کسی که این حکم را می‌کند، خود نیز در زمانی موجود نبود و باز در زمانی دیگر موجود نخواهد بود. اما اگر همه چیز متحرک باشد هیچ حکمی درست نخواهد بود و همه احکام نادرست خواهند بود و ما ثابت کرده‌ایم که چنین امری ناممکن است.

بعلاوه، ضرورت اقتضا می‌کند که آنچه تغییر می‌یابد شییی باشد که موجود است^۱ زیرا تغییر همیشه تغییر از چیزی به چیزی است. همچنین این نیز ممتنع است که همه چیزها بعضی اوقات ساکن باشند و بعضی اوقات متحرک، و هیچ چیز همیشه ساکن یا همیشه متحرک نباشد زیرا چیزی هست که به‌طور مداوم همه اشیا متحرک را حرکت می‌دهد و خود متحرک اول، متحرک نیست^۲.

۱. که به‌عنوان موضوع تغییر، باقی می‌ماند. (تریکو)

۲. متحرک اول به‌طور سرمدی نامتحرک است زیرا حرکت ناپذیر است و فلک ثوابت به‌طور سرمدی متحرک است و علت حرکت همه اشیا متحرک است. (راس)

کتاب پنجم

(دِلِتا)

فصل اول

مبدأ

«مبدأ»^۱ اولاً آن جزء شیء را گویند که [کسی یا کسانی] حرکت را از آن [جزء] آغاز می‌کنند.^۲ مثلاً خط یا راه، در هر یک از دو جهت مقابل یک مبدأ دارد.

ثانیاً مبدأ آن نقطه‌ای است که شینی از آن نقطه به بهترین وجه تکنون می‌تواند یافت. مثلاً وقتی که می‌خواهیم موضوعی را بیاموزیم بعضی اوقات نباید آموختن را از نخستین نقطه و ابتدای موضوع شروع کنیم، بلکه آموختن را باید از نقطه‌ای آغاز کنیم که آموختن از آن نقطه آسان‌تر است.

ثالثاً مبدأ، آن جزء حاضر در شینی است که هست شدن شینی با آن آغاز

۱. کلمه یونانی arche (آرخه) که ارسطو به کار برده است در زبان یونانی به معنی اصل و آغاز و مبدأ و قاعده و قانون و حاکم و حکومت و مقام دولتی است (در مورد معنی اخیر رجوع کنید به معنی پنجم «مبدأ» در همین فصل). در مقام ترجمه این کلمه، مترجم فرانسوی (تریکو) کلمه principe را به کار برده است و از مترجمین آلمانی، یونیش کلمه Prinzip را استعمال می‌کند و یاسز کلمه Quelle را. از مترجمین انگلیسی راس و تردنیک کلمه beginning را به کار می‌برند و کیروان کلمه origin را. مترجم عربی مابعدالطبیعه که پایه تفسیر ابن رشد است کلمه «ابتداء» را به کار می‌برد و ابن رشد در تفسیر خود کلمه «مبدأ» را، ابن سینا در الهیات شفا هم کلمه مبدأ را استعمال می‌کند و هم کلمه ابتدا را — م.

۲. ترجمه ما مطابق است با ترجمه راس. ترجمه یونیش و یاسز و تردنیک و شوارتز نیز با اندکی اختلاف عبارت حاوی همین معنی است. مترجم فرانسوی «نقطه آغاز حرکت شیء» ترجمه می‌کند و ترجمه عربی نیز مشابه همین است: «الابتداء بقال بعضه الشیء الذی منه يتحرك الشیء اولاه و در تفسیر ابن رشد هم چنین آمده است: «الشیء الذی منه ابتداء التغبیر» — م.

می شود. مثلاً مبدأ کشتی اساس کشتی (تیر حمّال) است و مبدأ خانه پای بست خانه. در مورد جانوران بعضی کسان دماغ را چنین چیزی می دانند، بعضی دل را و بعضی دیگر جزئی دیگر از این قبیل را.

رابعاً مبدأ شیء چیزی است که جزء حال در شیء نیست ولی شیء، اول از آن به وجود می آید و حرکت و تغییر بالطبع نخستین بار از آن شروع می شود. مثلاً کودک از پدر و مادر به وجود می آید و زرد خورد از دشنام گویی.

خامساً مبدأ آن چیزی است که به خواست و اراده آن، شیء متحرک به حرکت می آید و شیء متغیر تغییر می یابد. مثلاً در شهرها مقامات دولتی و حکومتیهای الیگارش و پادشاهی و جباری را «مبدأ» می نامند. هنرها و صناعات نیز مبدأ نامیده می شوند خصوصاً صناعات حاکم (= بر صناعات دیگر).

سادساً مبدأ شئی، چیزی را می نامند که شناخت شئی با آن آغاز می شود. مثلاً مقدمات (یا یقینیات) برهان مبادی برهان خوانده می شوند.

اصطلاح «علت» نیز در همین تعداد معانی به کار می رود زیرا هر علتی مبدأ است. وجه مشترک مبدأ، در همه این معانی، این است که مبدأ در همه موارد نخستین نقطه ای است که شئی یا از آن نقطه هست، یا از آن نقطه به وجود می آید یا از آن نقطه شناخته می شود. بعضی از مبادی، اجزاء حال در اشیاء اند و بعضی در بیرون از اشیاء هستند. از این رو، هم طبیعت شیء مبدأ است، هم عنصر آن، هم فکر و اراده، هم ماهیت، و هم علت غایی؛ زیرا خیر و زیبایی، هم مبدأ شناخت بسیاری از اشیاء هستند و هم مبدأ حرکت آنها.

فصل دوم

علت

«علت» به یک معنی ماده حاضر [در شیء] است که شیء از آن ساخته شده است. مثلاً مفرغ علت مجسمه است و نقره علت پیاله، و همچنین اجناس آن چیزها علت این اشیاء هستند.

علت به معنی دیگر، صورت یا انگاره یعنی تعریف ماهیت^۱ (حد ذات) است و همچنین اجناس اینها (مثلاً نسبت دو بر یک و به طور کلی عدد، علت ذوالکل است) همچنین اجزاء تعریف ماهیت نیز عللند.

علت به معنی دیگر نخستین مبدأ حرکت یا سکون است، یعنی چیزی است که حرکت یا سکون نخستین بار از آن آغاز می شود. مثلاً مشیر [یا آمر] علت عمل است، و پدر علت کودک است، و به طور کلی صانع علت شیء مصنوع است و عامل تغییر علت تغییر یافتن است.

علت به معنی دیگر، غایت است یعنی آنچه یک چیز برای آن است. تندرستی علت راه رفتن است، چه، اگر پرسند که فلان کس چرا راه می رود، پاسخ می دهیم: برای اینکه تندرست باشد، و معتقدیم که با این پاسخ علت راه رفتن را بیان کرده ایم. همین سخن در مورد همه اعمال و وسایلی هم که اگر

۱. علت صوری. انگاره در اینجا به معنی انگاره یا الگوی افلاطونی نیست. (تربکر)

چیزی دیگر علت حرکت شده باشد - پیش از وصول به غایت از آنها سود
 ۱۰۱۳ b جسته می شود، صادق است مانند لاغر شدن به منظور تندرستی یا تخلیه بدن
 یا داروها یا ابزارها [ای طبی]، زیرا همه اینها برای غایت است و فرقیان با
 یکدیگر این است که بعضی ابزارند و بعضی عمل.

اصطلاح علت تقریباً در این معانی به کار می رود و این تنوع معانی خود
 نشان می دهد که شئی واحد چند علت دارد، آن هم نه علت به معنی علت
 بالعرض. مثلاً برای مجسمه، هم هنر پیکر ساز علت است و هم مفرغ؛ و اینها
 تنها از این جهت که مجسمه مجسمه است. علت مجسمه اند نه از جهتی
 دیگر؛ ولی این هر دو، علت به یک معنی نیستند زیرا یکی به عنوان ماده علت
 است و دیگری به عنوان مبدأ حرکت.

بعضی چیزها متقابلاً علت یکدیگرند، مثلاً کار کردن علت سلامت جسمانی
 است و سلامت جسمانی علت کار کردن. ولی هر دو، علت به یک معنی نیستند
 بلکه یکی علت به معنی غایت است و دیگری علت به معنی مبدأ حرکت.

گاه هم چیزی واحد علت دو نتیجه متضاد است، زیرا وقتی که حضور
 چیزی علت امری معین است غیبت آن را علت ضد آن امر می شماریم. مثلاً
 غیبت ناخدا را علت غرق کشتی می دانیم و حضور او را علت سالم ماندن
 کشتی، و هر دو اینها - یعنی حضور و عدم حضور - علل محرکند.

همه معانی که تاکنون برای علت برشمردیم تحت چهار نوع اصلی قرار
 دارند. زیرا حروف الفبا علل هجاها هستند و مصالح علت شئی است که از
 آنها ساخته شده است و آتش و خاک و همه این قبیل چیزها علل اجسامند و
 اجزا علل کنند و مقدمات علل نتیجه قیاس. همه اینها علت بدین معنی هستند
 که این اشیا از آنها به وجود آمده اند. ولی بعضی از آنها علت به عنوان
 موضوع اند، مانند اجزا، و بعضی دیگر به عنوان ماهیت (مانند کل و ترکیب و
 صورت)، بذر و پر شک و مشیر (یا آمر) و به طور کلی عامل و صانع، همه

علت به معنی مبدأ حرکت یا سکونند. سرانجام بعضی علل، علت به معنی غایت و خیر اشیاء دیگرند. زیرا آن چیزی که اشیاء دیگر برای آن هستند، همیشه به معنی خیر و غایت اشیا است و (فعلاً لفرق نمی کند که آن را خیر بنامیم یا آنچه خیر و نیک می نماید).

پس علل، اینها هستند و شمار انواعشان چنان است که بیان کردیم. علل به انحاء متعدد ظاهر می شوند ولی اگر آنها را تحت عناوین عمده جمع کنیم عددشان کمتر می شود. زیرا علل، حتی آنجا که از نوعی واحدند، به انحاء گوناگون نامیده می شوند یعنی یکی در مقام مقایسه با دیگری علت مقدمتر (علت بعید) شمرده می شود و دیگری علت مؤخرتر (علت قریب). مثلاً علت تندرستی، هم عالم علم پزشکی است و هم کسی که به صنعت پزشکی می پردازد و علت ذوالکُل، هم نسبت دو بر یک است و هم عدد و بدین ترتیب اجناسی که شامل یک علت مفرد هستند علل معلول مفرد می باشند.

بعلاوه، علل بالعرض نیز وجود دارند، و همچنین اجناسی که در برگیرنده این عللند. مثلاً به یک معنی، مجسمه ساز علت مجسمه است و به معنی دیگر پولوکلیتوس؛ زیرا مجسمه ساز اتفاقاً پولوکلیتوس است؛ و اجناسی هم که شامل علل بالعرض هستند، عللند مثلاً انسان - یا به طور کلی حیوان - علت مجسمه است زیرا پولوکلیتوس انسان است و انسان حیوان است. بعلاوه، از علل بالعرض هم بعضی در مقام مقایسه با بعضی دیگر نزدیکتر یا دورتر از دیگری است؛ مثلاً آنجا که نه تنها پولوکلیتوس یا انسان، بلکه «سفیدچهره» یا «هنرمند» علت مجسمه نامیده می شود.

گذشته از این، همه علل، اعم از علل بالذات و علل بالعرض، یا از این جهت علت نامیده می شوند که قوه و توانایی اثر بخشی دارند و یا از این جهت که بالفعل اثر می بخشند؛ مثلاً علت خانه، یا معمار است یا معماری که بالفعل خانه را می سازد. همین نحوه نام بردن را در مورد معلولهای علل نیز می توان

یافت؛ مثلاً یک چیز را می توان علت این مجسمه معین نامید یا علت مجسمه به نحو مطلق و یا علت تصویر به طور کلی؛ همچنین چیزی واحد را می توان علت این قطعه مفرغ نامید یا علت فلز به نحو مطلق یا علت ماده به طور کلی؛ و همین طور است در مورد معلولهای بالعرض. بعلاوه، علل بالذات و بالعرض را می توان به صورت پیوسته بهم نام برد مثلاً به جای «پوکلیتوس» یا «مجسمه ساز» می توان گفت: «پوکلیتوس مجسمه ساز».

همه اینها، به شش نوع بر می گردند که از هر یک به دو معنی می توان سخن گفت. زیرا هر علتی یا به عنوان فرد علت است یا به عنوان جنس، یا به عنوان علت بالعرض یا به عنوان جنس علت بالعرض؛ یا به نحو پیوسته بهم یا هر یک به نحو مستقل و جدا؛ و همه اینها یا علت به معنی اثربخش بالفعلند یا به معنی توانا به اثربخشی بالقوه؛ و فرق این دو در این است که هر یک از علل اثربخش بالفعل، با چیزی که علت علت آن است همزمان موجود است مثلاً این پزشک معالج معین با این بیمار معین، و این معمار معین با این خانه معین که در حال ساخته شدن است؛ ولی علت به معنی چیزی که قوه و توانایی اثربخشی دارد همیشه با معلول همزمان نیست زیرا خانه و معمار در یک زمان از میان نمی روند.

فصل سوم

عنصر

«عنصر» (اسطقس) نخستین جزء تشکیل دهنده حال در شیء است که از لحاظ نوع قابل تجزیه به انواع دیگر نباشد مثلاً عناصر سخن اجزائی هستند که سخن از آنها ترکیب یافته است و سخن را نهایتاً به آنها تجزیه می توان کرد در حالی که خود آن اجزاء قابل تجزیه به عناصر دیگری، که از حیث نوع با آنها فرق دارند، نمی باشند و اگر تجزیه شوند اجزائشان همه از همان نوع خواهند بود چنانکه هر جزء آب آب است در حالی که هر جزء هجا هجا نیست. کسانی هم که سخن از عناصر اجسام می گویند^۱ مرادشان آن چیزهایی است که جسم نهایتاً به آنها تجزیه می شود ولی خود آنها دیگر قابل تجزیه به اجسام از نوع دیگر نیستند. این گونه چیزها، خواه یکی باشند و خواه بیشتر، عنصر نامیده می شوند.

مواد براهین هندسی، و به طور کلی مواد براهین نیز، عنصر نامیده می شوند زیرا براهین نخستین که براهین متعدد حاوی آنها هستند عناصر برهان خوانده می شوند. نخستین قیاسها نیز که هر کدام دارای سه حدند و به وسیله یک حد وسط عمل می کنند چنین اند.

۱. فلاسفه طبیعی. (تربکو)

مردمان نیز لفظ عنصر را بر پایه این معنی به صورت منقول به کار می برند و آن را به چیزی اطلاق می کنند که چون واحد و کوچک است، برای مقاصد بسیاری سودمند است؛ و از همین روست که هر چیز کوچک و بسیط و تجزیه ناپذیر عنصر خوانده می شود. به این جهت کلیترین چیزها^۱ عناصرند زیرا هر یک از آنها به سبب اینکه واحد و بسیط است در بسیاری از اشیا یا در بیشترین اشیا وجود دارد؛ و باز از این روست که بعضی متفکران واحد و نقطه را مبادی اولیه^۲ می انگارند. چون اجناس به این معنی، کلی و تجزیه ناپذیرند (زیرا تعریفی برای آنها وجود ندارد^۳) بعضی می گویند که اجناس، عناصرند و حتی اجناس را بیشتر از فصول عنصر تلقی می کنند زیرا جنس کلیتر است. چه، هر جا که فصل حاضر است جنس با آن همراه است ولی هر جا که جنس حاضر است فصل همیشه با آن همراه نیست.

وجه مشترک همه معانی اصطلاح عنصر این است که عنصر نخستین جزء تشکیل دهنده حال در شییی است.

۱. به عبارت دیگر عالیترین اجناس. (تریکو)

۲. یعنی مبادی اولیه عدد و خط. (تریکو)

۳. از این جهت که قابل تجزیه به جنس و فصل نیستند. - م.

فصل چهارم

طبیعت

«طبیعت» به یک معنی، تکون شیء نامی است^۱ (و اصطلاح طبیعت هنگامی این معنی را می‌دهد که حرف y در کلمه physis ممتد تلفظ شود).

طبیعت، به معنی دیگر، آن جزء حائل در شیء نامی است که نمو شیء نخستین بار از آن آغاز می‌شود.

طبیعت، به معنی دیگر، مبدأ نخستین حرکت مقتضای ذات هر شیء طبیعی به عنوان شیء طبیعی است.

از نمو در مورد شینی سخن گفته می‌شود که از طریق تماس و یگانه شدن طبیعی با شینی دیگر، یا — چنانکه در مورد جنین — ملاحق شدن با شینی دیگر، افزایش می‌یابد. یگانه شدن طبیعی با تماس فرق دارد. در مورد اخیر لازم نیست که چیزی غیر از تماس موجود باشد. ولی در یگانه شدن طبیعی چیزی هست که در هر دو شیء یک و همان است و این چیز سبب می‌شود که دو شیء، به جای اینکه فقط تماس باشند، یگانه گردند و از حیث اتصال و کمیت — هرچند نه از حیث کیفیت — یکی شوند.

۱. تکون در اینجا به معنی فرایند و جریان کون، یا حرکت کونی، است یعنی رشد و نمو و تحول، و مقصود این است که «طبیعت» آن چیزی است که این حرکت وقتی که به کمال می‌رسد به آن منتهی می‌گردد. یعنی صورت. کلمه physis (که معمولاً به معنی طبیعت به کار می‌رود) در زبان یونانی اصلاً به معنی «نموا» است. معانی «طبیعت» در کتاب دوم «سماع طبیعی» ارسطو به تفصیل تشریح شده است. — م.

طبیعت به معنی دیگر، ماده اولیه‌ای است که اشیاء طبیعی^۱ از آن ساخته شده‌اند یا ساخته می‌شوند (و این ماده اولیه، بی‌شکل است و به نیروی خود تغییر نمی‌تواند یافت) مثلاً مفرغ را طبیعت مجسمه یا طبیعت اسباب و آلات ساخته شده از مفرغ می‌نامند و چوب را طبیعت اشیاء ساخته از چوب، و همچنین است در سایر موارد از این قبیل، زیرا وقتی که شیئی از آن مواد ساخته می‌شود ماده اولیه به جای خود باقی می‌ماند^۲. به همین معنی عناصر اشیاء طبیعی را هم طبیعت این اشیاء می‌نامند؛ بعضی آتش را عنصر اشیاء طبیعی تلقی می‌کنند و بعضی دیگر خاک یا آب یا هوا یا چیزی دیگر از این قبیل را؛ بعضی کسان بیش از یکی از این چیزها را عنصر اشیاء می‌نامند و بعضی دیگر همه اینها را.

طبیعت به معنی دیگر، ماهیت اشیاء طبیعی را می‌نامند، مثلاً بعضی متفکران می‌گویند نخستین ترکیب یک شیء طبیعت شیئی است؛ و امیدوکنس می‌گوید:

«هیچ یک از اشیاء دارای طبیعت نیست؛ بلکه تنها آمیزش و جدائی آمیخته شده‌ها هست. طبیعت نامی است که آدمیان بر آن نهاده‌اند»^۳.

۱۰۱۵ a

از این جهت است که درباره شیئی که به حکم طبیعت هست یا به وجود می‌آید - با اینکه چیزی که این شیئی به طور طبیعی از آن به وجود می‌آید یا

۱. در همه ترجمه‌های اروپایی که در دست ماست «اشیاء طبیعی» آمده است و تنها در ترجمه یونانی «اشیاء غیرطبیعی» و در ترجمه تریکو «اشیاء مصنوع» ما از اکثریت پیروی کردیم. هرچند از مثالهای مجسمه و اشیاء ساخته شده از چوب چنین برمی‌آید که «اشیاء غیرطبیعی» درست است ولی چون چند سطر بعد گفته می‌شود که بعضی کسان آتش را عنصر اشیاء طبیعی تلقی می‌کنند... معلوم می‌شود که «اشیاء طبیعی» درستتر است و مثالها فقط برای روشن شدن موضوع از میان اشیاء مصنوع انتخاب شده است. - م.

۲. یعنی ماده اولیه در طول تمامی جریان رسیدن ماده به این صورت معین به جای خود باقی می‌ماند. (تریکو)
۳. قطعه ۸.

به وجود آمده است، موجود و حاضر است^۱ — مادام که شیء هنوز شکل و صورت خود را نیافته است، می‌گوییم این شیئی هنوز طبیعت خود را ندارد. شیئی طبیعی از این دو — یعنی ماده و صورت — مرکب است مانند جانوران و اجزاء آنها. ولی طبیعت، از یک سو ماده اولیه است (و ماده «اولیه» نیز به دو معنی است: یکی «اولیه» نسبت به این شیئی خاص و معین، و دیگری ماده «اولیه» به طور کلی. مثلاً ماده اولیه اشیاء ساخته از مفرغ با توجه به خود آن اشیاء، مفرغ است، ولی ماده اولیه به طور کلی شاید آب باشد اگر بتوان پذیرفت که همه چیزهای گدازنی آب است) و از سوی دیگر صورت یا ماهیت؛ و صورت و ماهیت غایت هر کون است.

به معنی منقول از این معنی «طبیعت»، هر ماهیتی به طور کلی طبیعت نامیده می‌شود زیرا طبیعت یک شیء، قسمی ماهیت است.

بنابر آنچه گفته شد، طبیعت به معنی نخستین و دقیق، ماهیت اشیایی است که در درون خود یک مبدأ حرکت دارند. زیرا ماده از آن جهت طبیعت نامیده می‌شود که استعداد قبول این مبدأ را دارد؛ و جریان کون و نمو از آن جهت طبیعت خوانده می‌شوند که حرکاتی هستند که از این مبدأ ناشی می‌گردند. طبیعت بدین معنی، مبدأ حرکت اشیاء طبیعی است که بالقوه یا بالفعل در آن اشیا حال و حاضر است.

۱. یعنی با اینکه ماده اولیه شیء موجود و حاضر است، — م.

فصل پنجم

ضروری

«ضروری» آن چیزی را گویند که بی آن — به عنوان شرط — زندگی برای یک موجود ناممکن است. مثلاً تنفس و تغذیه برای حیوان ضروری است زیرا حیوان بی آنها نمی تواند زنده بماند.

همچنین شرایطی را ضروری نامند که بی آنها، «خیر» ممکن نیست موجود باشد یا موجود شود؛ و یابی آنها ما نمی توانیم شر را از خود دور کنیم و از آن رهایی بیابیم. مثلاً دارو خوردن برای رهایی از بیماری، یا باکشتی به اگینا رفتن برای وصول طلب، ضروری است.

بعلاوه، اجبار نیز ضرورت است یعنی آنچه ما را مانع می شود از اینکه مطابق گرایش و قصدمان عمل کنیم. زیرا اجبار، مجبورکننده است و به همین جهت رنج آور است چنانکه اوئئوس^۱ می گوید: «هر امر ضروری بالطبع آزاردهنده است.» پس اجبار نوعی ضرورت است چنانکه سوفوکل^۲ می گوید: «این کار را اضطرار بر من ضروری ساخته است.»^۳ مردمان بر آنند که ضرورت را نمی توان دگرگون کرد، و حق همین است، زیرا ضرورت امری است بر خلاف حرکت از روی قصد و تعقل.

۱. Euenos سوفسطایی و شاعر یونانی معاصر سقراط. — م.

۲. از نمایشنامه الکتریه. (راس)

بعلاوه، درباره آنچه طور دیگر نمی تواند بود می گوییم ضروری است؛ و همه معانی دیگر «ضروری» به این معنی بر می گردند زیرا از یک سو فعل یا انفعال وقتی ضروری به معنی قسری نامیده می شود که کسی به علت اجبار و اضطرابی که به او روی می آورد نتواند مطابق میل خود عمل کند، و این خود بدین معنی است که ضروری چیزی است که به سبب آن، یک امر نمی تواند طور دیگر باشد. از سوی دیگر همین سخن در مورد شرایط زندگی و خیر هم صادق است، چه اگر هستی و زندگی یا خیر، بدون شرایط خاصی ممکن نیست، پس این شرایط ضروری هستند، و این قسم علت، نوعی ضرورت است. برهان نیز یکی از امور ضروری است چه اگر استدلال به وجه صحیح و به معنی واقعی به عمل آمده باشد نتیجه طور دیگر نمی تواند بود، و علل این ضرورت، مقدمات هستند یعنی قضایایی که نتیجه از آنها حاصل شده است، و خود آنها طور دیگر نمی تواند بود.

ضرورت بعضی امور ناشی از علتی است که غیر از خود آنهاست؛ ولی بعضی امور دیگر چنین نیستند بلکه خود منشأ ضرورت چیزهای دیگرند. از این رو ضروری به معنی حقیقی، بسیط است زیرا بیش از یک حالت نمی تواند داشت یعنی ممکن نیست هم این گونه باشد و هم به گونه ای دیگر و گرنه لازم می آید که حالات متعدد بپذیرد. پس اگر چیزهایی سرمدی و نامتحرک و تغییرناپذیر وجود دارند ممکن نیست هیچ امر قسری و خلاف طبیعتشان با آنها همراه باشد.

فصل ششم

واحد

«واحد» یا واحد بالعرض است یا واحد بالذات. مثال برای واحد بالعرض: کوریسکوس^۱ و هنرمند و «کوریسکوس هنرمند» یک و همان است (زیرا خواه بگوییم «کوریسکوس و هنرمند» و خواه بگوییم «کوریسکوس هنرمند»، در هر دو مورد سخنان به چیزی واحد دلالت دارد) و همچنین در یک سو هنرمند و عادل و در سوی دیگر کوریسکوس هنرمند و کوریسکوس عادل یک و همان است. هنرمند و عادل از این جهت واحد خوانده می شوند که هر دو عرض جوهری واحدند، و هنرمند و کوریسکوس از این جهت که یکی عرض دیگری است. به همین نحو به یک معنی کوریسکوس هنرمند نیز با کوریسکوس یکی است زیرا یکی از اجزاء عبارت، عرض جزء دیگر است، یعنی هنرمند عرض کوریسکوس است. کوریسکوس هنرمند و کوریسکوس عادل نیز از این جهت یکی است که یک جزء هر یک از آن دو، عرض موضوع واحدی است. همین طور است آنجا که عرض به جنسی حمل می شود یا به نامی کلی؛ مثلاً آنجا که می گوییم انسان و انسان هنرمند یکی است. زیرا یا از این جهت چنین می گوییم که هنرمند عرض انسان است که

۱. Koriskos هنرمندی یونانی از پیروان افلاطون. — م.

جوهری واحد است و یا از این جهت که هر دو عرضهای یک شخص — مثلاً کوریسکوس — هستند. البته هر دو اینها عرض کوریسکوس به یک معنی نیستند بلکه یکی عرض به عنوان جنس است که داخل در جوهر است و دیگری به معنی حالت یا انفعال جوهر است^۱.

پس هر چه واحد بالعرض نامیده می شود، بدین معنی است.

اکنون به واحد بالذات می پردازیم. چیزهایی که واحد بالذات خوانده

می شوند گاه از این جهت چنین نامیده می شوند که متصلند مانند بسته ای که با بندی بهم بسته شده است یا چند قطعه چوب که با چسب بهم پیوسته و یکی شده اند. حتی خطی که انکسار یافته ولی متصل است واحد خوانده می شود همچنانکه هر یک از اعضای تن را نیز — مانند دست یا پا — واحد می خوانیم. از همه این اشیاء، آنها که طبیعتاً متصلند به معنی دقیقتری واحدند تا آنها که به سبب صنعت متصل شده اند؛ و متصل چیزی را گویند که حرکتش به موجب طبیعت خودش واحد است و بیش از یک حرکت نمی تواند داشت؛ و حرکت هنگامی واحد است که قسمت ناپذیر است یعنی قسمت ناپذیر از حیث زمان. اشیایی به موجب طبیعت خود متصلند که وحدتشان نتیجه تماس صرف نیست زیرا اگر دو پارچه چوب را با هم تماس کنیم آنها را نه یک پارچه چوب می نامند و نه جسم واحد و نه متصل به نحوی از انحاء.

اشیاء متصل، حتی اگر دارای مفصل باشند، واحد خوانده می شوند. ولی

۱. بنابراین، در اینجا پنج گونه واحد بالعرض مورد بحث قرار گرفت:

الف: جوهر و عرض: مانند کوریسکوس و هنرمند. این، واحد بالعرض به معنی اساسی است.

ب: عرض و عرض: مانند هنرمند و عادل.

ج: جوهر، و عرض + همان جوهر و عرضی دیگر: مانند کوریسکوس هنرمند و کوریسکوس عادل.

د: جوهر، و عرض + جوهر: مانند کوریسکوس هنرمند و کوریسکوس.

ه: جنس + عرض و جنس: مانند انسان و انسان هنرمند. (تریکو)

متصل به معنی حقیقی شینی است که دارای مفصل نیست. مثلاً ساق پا به تنهایی، یا ران به تنهایی، به معنی حقیقی تری واحدند تا تمامی پا، زیرا حرکت تمامی پا لازم نیست بضرورت یکی باشد. همچنین خط مستقیم به معنی حقیقی تری واحد است تا خط منکسر. خط منکسر را که دارای زاویه است هم واحد می خوانند و هم غیر واحد، زیرا حرکت دو بخش آن، هم ممکن است همزمان باشد و هم ممکن است همزمان نباشد در حالی که حرکت همه بخشهای خط مستقیم همیشه همزمان است و ممکن نیست که هیچ جزئی از آن که دارای مقدار است^۱ ساکن باشد در حالی که جزء دیگر متحرک است، حال آنکه چنین امری در مورد خط منکسر امکان پذیر است.

اشیا را از جهتی دیگر نیز واحد بالذات می خوانند، یعنی از این جهت که در موضوع^۲ آنها اختلافی از حیث نوع وجود ندارد و این سخن در مورد اشیایی صادق است که نوعشان برای ادراک حسی قسمت پذیر نیست. مراد از موضوع، یا نزدیکترین موضوع به حالت غایبی است، یا دورترین موضوع. چه از یک سو شراب، از آن جهت که موضوعش قسمت پذیر نیست، واحد خوانده می شود و همچنین آب از آن جهت که موضوعش قسمت پذیر نیست، واحد خوانده می شود؛ و از سوی دیگر همه شیرها مانند روغن و شراب واحد خوانده می شوند و همچنین همه چیزهای گداختنی واحد خوانده می شوند زیرا موضوع نهایی همه آنها واحد است یعنی همه با آهند یا هوا.

بعلاوه، همه اشیایی که از یک جنسند واحد به معنی ذاتی خوانده می شوند هر چند از حیث نوع مختلف باشند. این اشیا را از این جهت واحد می نامند که جنسی که موضوع انواع آنهاست واحد است (مثلاً اسب و انسان و سنگ از این

۱. مراد از جزء دارای مقدار این است که این جزء خط باشد نه نقطه زیرا نقطه (که دارای مقدار نیست) ممکن است ساکن باشد و خط به گرد آن بگردد. (راس)

۲. موضوع به معنی ماده و ماده است یعنی آنچه تغییر صورت به آن روی می آورد. — م

جهت واحدند که همه حیوانند) درست مانند اشیایی که ماده‌شان واحد است. این اشیاء گاه بدین معنی که تشریح کردیم واحد خوانده می‌شوند و گاه به لحاظ جنسی عالیتر؛ بدین معنی که وقتی که آنها سافل‌ترین انواع جنس خود هستند، به لحاظ جنسی که بر فراز آنها قرار دارد واحد نامیده می‌شوند مثلاً مثلث متساوی‌الاضلاع و مثلث متساوی‌الساقین واحدند و هر دو یک نوع شکلند زیرا هر دو مثلثند، ولی هر دو یک نوع مثلث نیستند.^۱

بعلاوه، اشیاء وقتی واحد بالذات خوانده می‌شوند که تعریفی که مبین ماهیت یکی است از تعریفی که مبین ماهیت دیگری است تجزیه‌پذیر نباشد (هرچند هر تعریفی فی‌نفسه تجزیه‌پذیر است^۲) از این رو یک چیز، چه در حال نمو و چه در حال ذبول واحد است زیرا در هر دو حال تعریفش واحد است، چنانکه در مورد سطحها، با وجود اختلاف در بزرگی، تعریف نوع همیشه واحد است.

به‌طور کلی اشیایی که تصور ماهیتشان غیرقابل تجزیه است و فکر نمی‌تواند آنها را نه از حیث زمان و نه از حیث مکان و نه از حیث مفهوم و تعریف، از هم جدا کند واحدتر از همه اشیاءند؛ و در میان این‌گونه اشیاء، جواهر به‌برترین معنی واحدند. به‌طور کلی اشیاء تجزیه‌ناپذیر از آن حیث که

۱. ارسطو می‌خواهد بگوید که موجوداتی که تحت جنس واحد قرار دارند، واحدند. ولی اگر این جنس قریب، خود نیز تحت جنس عالیتری قرار داشته باشد (مانند جنس مثلث که تحت جنس شکل قرار دارد) انواع این جنس قریب (خواه سافلترین انواع باشند و خواه نه، مثلاً مثلث متساوی‌الاضلاع و مثلث متساوی‌الساقین) به لحاظ جنس عالیتر واحد خواهند بود نه به لحاظ جنس قریب. به عبارت دیگر، مثلث متساوی‌الاضلاع و مثلث متساوی‌الساقین به لحاظ جنس قریبشان (یعنی به لحاظ مثلث) با هم فرق دارند ولی به لحاظ جنس بعید (یعنی شکل) واحدند. «راس» اندیشه ارسطو را بر روشنی تمام تشریح می‌کند آنجا که می‌گوید «اسب و انسان و میگو واحدند زیرا همه حیوانند. ولی اگر بخواهیم آنها را یک چیز بنامیم نمی‌توانیم بگوییم آنها یک (نوع) حیوانند بلکه باید جنس عالیتر را در نظر آوریم و آنها را یک (نوع) موجود زنده بنامیم. (تریکو)»

۲. تجزیه‌پذیر به جنس و فصل. (تریکو)

تجزیه‌ناپذیرند و احد خوانده می‌شوند. وقتی که دو شیء از این جهت که هر دو انسانند قابل تجزیه نیستند، یک نوع انسانند، و اگر از این جهت که حیوانند قابل تجزیه نیستند یک نوع حیوانند، و اگر از این جهت که مقدارند قابل تجزیه نیستند یک نوع مقدارند.

بیشتر اشیا از این جهت و احد نامیده می‌شوند که چیزی غیر از خود آنها و احد است، یعنی فعلی و احد از آنها سر می‌زند یا چیزی و احد را دارند یا از چیزی و احد انفعال و احد می‌پذیرند یا مضاف به چیزی و احد هستند. ولی و احد به معنی حقیقی‌اشیایی خوانده می‌شوند که جوهرشان و احد است: و احد یا از حیث اتصال یا از حیث صورت یا از حیث تعریف. زیرا ما چیزهایی را کثیر می‌نامیم که یا متصل نیستند یا از حیث صورت و احد نیستند و یا تعریف و احد ندارند.

هر چند ما شئی را که دارای کمیت و متصل است، به یک معنی و احد می‌خوانیم، ولی به معنی دیگر، آن را اگر کل نباشد، یعنی اگر دارای صورتی و احد نباشد، و احد نمی‌نامیم. مثلاً اگر اجزاء یک کفش را به نحوی از انحاء پیوسته بهم ببینیم، آنها را و احد نمی‌خوانیم (مگر به اعتبار متصل بودنشان). آنها را هنگامی و احد می‌نامیم که چنان بهم پیوسته باشند که کفشی پدید آمده باشد و صورتی معین و و احد داشته باشد. از این جهت است که در میان همه اشکال، شکل دایره و احد به معنی حقیقی است زیرا کل و کامل است.

هستی و احد، نوعی مبدأ هستی عدد است. زیرا اولین مقیاس، مبدأ است و نخستین چیزی که ما از طریق آن هر جنسی را می‌شناسیم نخستین مقیاس آن جنس است. بنابراین، مبدأ آشنایی ما با هر جنسی، و احد است. ولی و احد در همه اجناس یک و همان نیست زیرا در یک مورد، ربع صدا است، در موردی دیگر حرف صدا دار یا بی صدا، در مورد وزن و احدی دیگر و در مورد حرکت و احدی دیگر. ولی در همه موارد، و احد چه از حیث کمیت و چه از حیث نوع

قسمت‌ناپذیر است. در میان‌اشیایی که از حیث کمیت قسمت‌ناپذیرند، آنچه در همه ابعاد قسمت‌ناپذیر است و وضع ندارد، واحد خوانده می‌شود و آنچه در همه ابعاد قسمت‌ناپذیر است ولی وضع دارد نقطه نامیده می‌شود. شیئی که تنها در یک بعد قسمت‌پذیر است خط نامیده می‌شود و شیئی که در دو بعد قسمت‌پذیر است سطح خوانده می‌شود و آنچه در هر سه بعد از حیث کمیت قسمت‌پذیر است جسم نام دارد. به ترتیب معکوس نیز، آنچه در دو بعد قسمت‌پذیر است سطح است و آنچه در یک بعد قسمت‌پذیر است خط است و آنچه در هیچ بعدی از حیث کمیت قسمت‌پذیر نیست نقطه یا واحد است؛ یعنی اگر دارای وضع نیست واحد است و اگر دارای وضع است نقطه است. بعلاوه، بعضی اشیاء عدداً واحدند، بعضی نوعاً، بعضی از حیث جنس و بعضی بر حسب قیاس؛ اشیایی به عدد واحدند که ماده‌شان واحد است؛ از حیث نوع، آنها که تعریفشان واحد است؛ از حیث جنس آنها که از یک مقوله‌اند؛ و بر حسب قیاس، دو چیزی که نسبتشان به یکدیگر مانند نسبت چیزی سوم به چیز چهارم است. ولی در همه این موارد، آنجا که قسم مقدم وحدت، وجود دارد قسم مؤخر نیز وجود دارد مثلاً اشیایی که از حیث عدد واحدند از حیث نوع نیز واحدند ولی همه اشیایی که از حیث نوع واحدند از حیث عدد واحد نیستند؛ و همه چیزهایی که از حیث نوع واحدند از حیث جنس نیز واحدند ولی همه چیزهایی که از حیث جنس واحدند از حیث نوع واحد نیستند؛ و اشیایی که از حیث جنس واحدند بر حسب قیاس واحدند ولی همه اشیایی که بر حسب قیاس واحدند از حیث جنس واحد نیستند. کثیر معنایی متقابل با معنی واحد دارد: بعضی چیزها کثیرند برای اینکه متصل نیستند، بعضی دیگر برای اینکه ماده‌شان (یا ماده قریب یا ماده بعید) از حیث نوع قسمت‌پذیر است و بعضی دیگر از این جهت که تعریفهایی که مبین ماهیت آنها است بیش از یکی است.

فصل هفتم

موجود

«موجود» یا موجود بالعرض است یا موجود به معنی موجود بالذات.^۱

(۱) موجود وقتی به معنی موجود بالعرض است که مثلاً می‌گوییم «عادل هنرمند است» یا «انسان هنرمند است»، یا «هنرمند انسان است»، و این تقریباً^۲ به همان معنی است که می‌گوییم «هنرمند خانه می‌سازد»، و از این جهت چنین می‌گوییم که یا معمار بر حسب تصادف هنرمند است و هنرمند بودن عرض معمار است، یا معمار بودن عرض هنرمند است یعنی هنرمند بر حسب تصادف معمار است. در اینجا «این آن است» بدین معنی است که «آن، عرض این است». همین سخن در موارد دیگری هم که نام بردیم صادق است. زیرا وقتی که می‌گوییم «انسان هنرمند است» و «هنرمند انسان است» یا «سفیدچهره هنرمند است» یا «هنرمند سفیدچهره است»، از این چهار جمله

۱. ارسطو در این فصل چهار معنی موجود یا چهار نحوه وجود را تشریح می‌کند: موجود بالعرض، موجود بالذات، موجود به معنی موافق حقیقت و حقیقی، و موجود به معنی موجود بالقوه و موجود بالفعل. (تربکو)

۲. گفته شد که ارسطو در این فصل چهار معنی موجود را تشریح می‌کند. ما برای سهولت کار خواننده این چهار معنی را با شماره گذاری مشخص می‌سازیم. — م.

۳. قید «تقریباً» بدین جهت آورد شده است که در جمله «هنرمند خانه می‌سازد» به جای اینکه محمولی به هنرمند حمل شود، فعلی (خانه می‌سازد) به او نسبت داده می‌شود. (تربکو)

دو جمله اخیر بدین معنی است که هر دو محمول، عرضهای موضوع واحدند^۱، و جمله اول به این معنی است که محمول، عرض چیزی است که موجود است^۲، در حالی که «هنرمند انسان است» بدین معنی است که هنرمند عرض انسان است^۳، به همین معنی می‌گوییم «آن که سفید چهره نیست موجود است»، زیرا موضوعی که «آن که سفید نیست» عرض آن است، موجود است^۴، بنابراین وقتی که به معنی عرضی گفته می‌شود که چیزی دیگر است، یا از این جهت چنین گفته می‌شود که هر دو چیز، متعلق به شئی واحدند که موجود است^۵، یا از این جهت که شئی که محمول متعلق به آن است، موجود است، و یا از این جهت که موضوعی که به محمول خود به عنوان عرض تعلق دارد، موجود است^۶.

(۲) اقسام موجود به معنی موجود بالذات دقیقاً همانها هستند که مقوله‌ها بر آنها دلالت دارند زیرا عدد معانی موجود برابر با عدد مقوله‌هاست. چون بعضی محمولها مبین اینند که موضوع چیست، و بعضی مبین کیفیت موضوعند و بعضی مبین کمیت آن و بعضی مبین نسبت (= اضافه) و بعضی مبین فعل یا انفعال و بعضی مبین کجا و بعضی مبین کی، از این رو موجود در هر مورد معنایی دارد که پاسخگوی هر یک از این مقوله‌هاست. زیرا فرقی نمی‌کند که بگوییم «انسان در حال بهبودی یافتن است» یا «انسان بهبودی می‌یابد»، و «انسان در حال راه رفتن است» یا «انسان در حال بریدن است» یا «انسان راه می‌رود یا می‌برد» و به همین قیاس در موارد دیگر.

۱. هنرمند و سفیدچهره عرضهای انسانند. (تریکو)

۲. زیرا انسان موجود است. (تریکو)

۳. نه اینکه انسان عرض هنرمند باشد. (تریکو)

۴. در اینجا قاعده مورد بحث به عرضی تسری داده می‌شود که دلالت بر عدم می‌کند. (تریکو)

۵. یعنی به شئی که در آن واحد هم موجود است و هم جوهر. (تریکو)

۶. بدین معنی که مثلاً در جمله «هنرمند انسان است» موضوع، عرض محمول است و محمول موجود است: در اینجا انسان که در حقیقت موضوع است، بظاهر محمول هنرمند است، و انسان موجود است. — م.

(۳) بعلاوه، «موجود» و «است» دلالت به این دارد که حکمی صادق است، و «نیست» دلالت بر صادق نبودن و کاذب بودن حکم می‌کند، چه در قضایای سالبه و چه در قضایای موجبه. مثلاً «سقراط هنرمند است» بدین معنی است که این حکم صادق است، و همچنین «سقراط نه سفید چهره است»، اما این سخن که «قطر مربع با ضلع آن متوافق نیست» بدین معنی است که اگر کسی بگوید متوافق است، ادعایش کاذب خواهد بود.

(۴) بعلاوه، «موجود» و «است» گاه دلالت به موجود بالقوه می‌کند و گاه دلالت به موجود بالفعل. مثلاً وقتی که می‌گوییم «او بیننده است» این سخن هم به این معنی است که او بالقوه بیننده است و هم به این معنی که بالفعل بیننده است. «داننده است» نیز، هم درباره کسی می‌گوییم که می‌تواند دانش خود را به کار ببرد و هم به کسی که بالفعل آن را به کار می‌برد. همچنین «ساکن است»، هم به چیزی می‌گوییم که بالفعل ساکن است و هم به چیزی که می‌تواند ساکن شود یعنی بالقوه ساکن است. همین‌طور است در مورد جوهرها، مثلاً هم می‌گوییم مجسمه هر مس در سنگ است و هم می‌گوییم نصف خط در خط است. همچنین گیاهی را که هنوز نرسیده است گندم می‌نامیم. اما این نکته که یک چیزی کی بالقوه موجود است و کی هنوز بالقوه موجود نیست باید در جای دیگر^۱ تشریح شود.

۱. رک. کتاب نهم، فصل هفتم. — م.

فصل هشتم

جوهر

«جوهر» اولاً اجسام بسیط را گویند مانند خاک و آتش و آب و هر چه از این قبیل است؛ و به طور کلی جوهر اجسام و اشیا را گویند که از ترکیب آنها (یعنی از ترکیب آن اجسام بسیط مانند خاک و آتش...) پدید آمده‌اند، اعم از جانداران و موجودات خدایی^۱ و همچنین اجزاء این اجسام. همه اینها از این جهت جوهر خوانده می‌شوند که به موضوعی حمل نمی‌شوند بلکه همه چیزهای دیگر محمول اینها واقع می‌گردند.

ثانیاً، جوهر به معنی دیگر، چیزی را گویند که در این اشیا که به موضوعی حمل نمی‌شوند حاضر است و علت هستی اینهاست، مانند نفس که علت هستی حیوان است.

ثالثاً جوهر اجزائی را می‌نامند که در این اشیا حاضرند و اینها را محدود می‌سازند و به صورت افراد و اشخاص درمی‌آورند به طوری که با از میان رفتن آنها کل شیء از میان می‌رود همان گونه که چنانکه بعضی کسان معتقدند - جسم با از میان رفتن سطح از میان می‌رود و سطح با از میان رفتن خط از بین می‌رود؛ و به طور کلی بعضی کسان بر آنند که عدد به طور کلی نیز

۱. مفصود ستارگان است؛ یونانیان هر ستاره را خدایی می‌دانستند. - م.

چنین است چه اینان می‌گویند که اگر عدد نابود شود هیچ چیز وجود نمی‌تواند داشت و عدد همه چیز را محدود می‌سازد. رابعاً ماهیتی که تعریفش مبین ذات است^۱ جوهر شیء نامیده می‌شود. پس اصطلاح جوهر به دو معنی به کار می‌رود: یکی موضوع نهایی که به هیچ چیز دیگر حمل نمی‌شود؛ دیگری چیزی که در عین حال که «این چیز» است جدایی پذیر نیز می‌باشد مانند شکل یا صورت هر شیء^۲.

۱. مانند تعریف انسان (حیوان، عاقل، میرا). (تریکو)

۲. مقصود این نیست که صورت حقیقتاً جدایی پذیر از ماده است، زیرا صورت را لفظ در اندیشه می‌توان از ماده مجزا کرد. (تریکو)

فصل نهم

همان و غیر و مختلف و شبیه و ناشبیه

«همان» (این همان) در بعضی موارد به معنی عرضی به کار می‌رود. مثلاً می‌گویند سفیدچهره و هنرمند یک و همان است. در این مورد سفیدچهره و هنرمند هر دو عرضهای موضوعی واحدند؛ یا می‌گویند انسان و هنرمند یک و همان است، و در این مورد یکی عرض دیگری است. گاه هم می‌گویند هنرمند انسان است، برای اینکه هنرمند عرض انسان است. در این موارد، مرکب و هر یک از بسیطها، و همچنین هر یک از بسیطها و مرکب، یک و همان است زیرا انسان و هنرمند را با انسان هنرمند یکی می‌دانیم و همچنین انسان هنرمند را با انسان و هنرمند. به همین جهت هیچ‌یک از این احکام بصورت کلی بیان نمی‌شود^۱، چه اگر بگوییم هر انسان و هنرمند یک و همان است سخن ما صادق نخواهد بود زیرا کلیات، ذاتی اشیا است ولی عرض، ذاتی آنها نیست بلکه فقط به افراد و اشخاص حمل می‌شود. سقراط و هنرمند ۱۰۱۸ ه را می‌توان یک و همان تلقی کرد ولی سقراط را نمی‌توان به بیش از یک موضوع اطلاق کرد و از این رو نمی‌توان گفت «هر سقراط»، ولی می‌توان گفت «هر انسان».

پس بعضی چیزها را بدین معنی همان می‌نامند.

۱. زیرا این «همانی»ها، یعنی «وحدت»ها، عرضی هستند نه ذاتی. — م.

ولی بعضی اشیاء دیگر، به ذات خود همانند، و عده معانی «همان» به معنی همان بالذات برابر است با عده معانی «واحد» به معنی واحد بالذات. زیرا اشیاایی که ماده‌شان، خواه از حیث نوع و خواه از حیث عدد، واحد است، و همچنین اشیاایی که ماهیتشان واحد است، همان و عین یکدیگر تلقی می‌شوند. بنابراین، همانی، نوعی وحدت هستی است؛ یا وحدت هستی اشیاء متعدد، و یا وحدت هستی شیئی واحد که به عنوان اشیاء متعدد مورد توجه واقع می‌شود مثلاً وقتی که می‌گوییم: «فلان شیئی با خودش همان است (= عین خودش است)». زیرا اینجا درباره یک شیئی چنان سخن می‌گوییم که گویی دو شیئی است.

«غیر» در مورد اشیاایی صدق می‌کند که یا نوعشان بیش از یکی است یا ماده‌شان و یا تعریف ماهیتشان؛ و به طور کلی معانی «غیر» متقابل معانی «همان» است.

اصطلاح «مختلف» را در مورد اشیاایی به کار می‌برند که در عین حال که غیر از یکدیگرند از بعضی جهات یک و همان‌اند؛ نه از حیث عدد بلکه از حیث نوع یا جنس یا بر حسب قیاس. این اصطلاح در مورد اشیاایی هم که از حیث جنس غیر از یکدیگرند به کار می‌رود و همچنین در مورد تضاد و همه اشیاایی که ذاتاً غیر از یکدیگرند.

«شبه» به اشیاایی می‌گویند که صفاتشان از هر حیث یک و همان است، و همچنین به اشیاایی که آن دسته از صفاتشان که عین یکدیگرند بیش از صفاتی است که غیر از یکدیگرند؛ و همچنین اشیاایی شبه خوانده می‌شوند که کیفیتشان یک و همان است. همین طور، هنگامی دو شیئی را شبه یکدیگر می‌نامند که هر دو در بیشتر صفات یا در صفات مهمتر — که یکی از آنها یک طرف دو صفت متضاد است^۱ و اشیا از حیث آنها تغییر می‌توانند یافت — مشترک باشند.

«ناشبه» در معانی متقابل معانی «شبه» به کار می‌رود.

۱. مانند گرم و سرد، تر و خشک، صاف و خشن و نرم و سخت، سیاه و سفید، شیرین و تلخ. مهم‌ترین جفت تضاد در نظر ارسطو جفت نخستین (= گرم و سرد) است. (داس)

فصل دهم

متقابل — متضاد — ناهممنوع

اصطلاح «متقابل» را برای نقیضین به کار می‌برند و همچنین برای ضدین و مضادها، و همچنین برای ملکه و عدم و همین‌طور برای دو طرفی که کون از یکی آغاز می‌شود و فساد به دیگری منجر می‌گردد. همچنین دو خصوصیتی را متقابل می‌نامند که در موضوعی که استعداد اخذ آنها را دارد ممکن نیست همزمان باشند؛ هم خود این خصوصیات را متقابل می‌خوانند و هم اجزائی را که این خصوصیات از ترکیب آنها پدید آمده‌اند. مثلاً رنگ سفید و رنگ خاکستری ممکن نیست در آن واحد به موضوعی واحد متعلق باشند زیرا اجزاء تشکیل‌دهنده آنها با یکدیگر تقابل دارند^۱.

«متضاد» اولاً دو چیز را گویند که از حیث جنس با هم فرق دارند^۲ و ممکن نیست در آن واحد در موضوعی موجود باشند؛ ثانیاً دو چیز همجنس را که در مقایسه با سایر همجنسهای خود بزرگترین فرق را با یکدیگر دارند^۳؛ ثالثاً دو خصوصیت را که در میان خصوصیهائی که همه در موضوعی واحد موجودند، بزرگترین فرق را با یکدیگر دارند^۴؛ رابعاً دو شیء را که در میان همه اشیائی که به فوایدی واحد متعلق دارند^۵، بزرگترین فرق را با یکدیگر دارند؛ و خامساً دو شیء را که با مطلقاً، یا از

۱. نمی‌توانیم بگوییم که خاکستری و سفید متقابل یکدیگرند بلکه اجزائی که رنگ خاکستری از ترکیب آنها پدید آمده است (یعنی سیاه و سفید) متقابلند. (راس)

۲. مانند فعل و انفعال. (تربکو)

۳. مانند سفید و سیاه و تلخ و شیرین. (تربکو)

۴. مانند سفید و سیاه. (تربکو)

۵. یعنی موضوعات یک علمند. رک. اواخر a ۵۵۵. (تربکو)

۶. مانند موجود و لاجود و ملاً و خلأ. (تربکو)

حیث جنس^۱ و یا از حیث نوع^۲ بزرگترین اختلاف را با یکدیگر دارند. اشیاء دیگر که متضاد نامیده می‌شوند^۳ از این جهت چنین خوانده می‌شوند که یا مالک اضدادی هستند به همان معانی که برشمردیم^۴، یا استعداد اخذ آن‌گونه اضداد را دارند، یا می‌توانند آن اضداد را تولید کنند یا از آنها منفعل شوند، یا بالفعل آنها را پدید می‌آورند یا از آنها منفعل می‌گردند، یا کسب یا فقدان آن‌گونه اضدادند، و یا بالاخره ملکه یا عدم آن خصوصیاتند.

چون واحد و موجود دارای معانی متعددند، همه اصطلاحاتی هم که از آنها ناشیند، مانند همان و غیر و ضد، باید از حیث عدد معانی با آنها منطبق باشند به‌طوری که در هر مقوله‌ای معنایی دیگر داشته باشند.

«ناهمنوع» به‌اشیایی اطلاق می‌شود که با اینکه همه از یک جنسند یکی تحت دیگری قرار ندارد^۵؛ و همچنین به‌اشیایی اطلاق می‌شود که با اینکه از جنسی واحدند با یکدیگر فرق دارند^۶؛ یا جوهرشان متضاد است^۷.

بعلاوه، اضداد نیز ناهمنوعند: یا همه اضداد و یا اضداد به معنی حقیقی^۸؛ همچنین است اشیایی که تعریفشان از حیث واپسین نوع جنس با یکدیگر اختلاف دارند. مثلاً انسان و اسب از یک جنسند ولی تعریفشان یکی نیست. همچنین ناهمنوع چیزهایی را می‌گویند که با اینکه به‌جوهری واحد متعلقند با یکدیگر فرق دارند^۹.

معنی اصطلاح «همنوع» متقابل معنی «ناهمنوع» است.

۱. مانند ذیروح و بی‌روح. (تریکو)

۲. مانند سفید و سیاه. (تریکو)

۳. ارسطو از این بیعد اضداد مشتق یعنی اضداد به معنی مؤخر را برمی‌شمارد و تاکنون اضداد به معنی مقدم را برمی‌شمرد. (تریکو)

۴. مانند آتش و یخ که دارای گرمی و سردی هستند و گرمی و سردی اضدادند. (تریکو)

۵. مانند جانور بالدار، جانور آبی و جانور دوند. (تریکو)

۶. حتی اگر یکی تحت دیگری قرار داشته باشد. (تریکو)

۷. مانند آب و آتش؛ زیرا آتش گرم و خشک است و آب سرد و مرطوب. (تریکو)

۸. یعنی اضداد به معنی مقدم. (تریکو)

۹. تفسیرهای مختلفی که از این فقره کرده‌اند گرمی از کار نمی‌گشاید. گویا مفعول ارسطو صفاتی است که در زمانهای مختلف به‌جوهری واحد تعلق می‌گیرند. (راس)

فصل یازدهم

مقدم و مؤخر

مقدم و مؤخر در معانی ذیل به کار می رود:

اولاً چون در هر جنس، نخستین و مبدایی وجود دارد، چیزی را مقدم می نامند که به مبدایی معین - خواه آن مبدأ مطلقاً و بر حسب طبیعت معین باشد، و خواه نسبت به چیزی دیگر و خواه بر حسب مکان مبدأ باشد و خواه کسانی آن را مبدأ قرار داده باشند - نزدیکتر از چیزهای دیگر است. مثلاً بعضی اشیا به لحاظ مکان مقدمند برای اینکه یا به مکانی که طبیعت معین کرده است (مثلاً به وسط یا به پایان) نزدیکترند یا به موضوعی اتفاقی. شیء دورتر مؤخر است.

بعضی چیزها به لحاظ زمان مقدمند؛ یا از این جهت که از «اکنون» (= زمان حال) دورترند (و این حکم در مورد چیزهای گذشته صادق است) مثلاً جنگ ترویا مقدم بر جنگ ایران و یونان است زیرا جنگ ترویا از «اکنون» دورتر [از جنگ ایران و یونان] است؛ و یا از این جهت که به «اکنون» نزدیکترند (و این حکم در مورد چیزهای آینده صادق است) مثلاً مسابقات ورزشی «نهمه آ»^۱ مقدم بر مسابقات «پوئیا»^۲ هستند زیرا به «اکنون» - اگر «اکنون» را مبدأ بگیریم - نزدیکترند.

۱ و ۲. Pythia و Nemea.

بعضی اشیاء به لحاظ حرکت مقدمند زیرا آنچه به محرک اول نزدیکتر است مقدم است. مثلاً کودک مقدم بر مرد بالغ و کامل است؛ و محرک اول مبدأ مطلق است.

بعضی چیزها از حیث قوه مقدمند زیرا آنچه نیروی بیشتر دارد و نیرومندتر است مقدم است، و این چنان موجودی است که موجود دیگر، یعنی موجود مؤخر، باید از اراده او پیروی کند به طوری که اگر مقدم آن را متحرک نسازد حرکت نمی‌کند و اگر متحرک سازد حرکت می‌کند. اراده در اینجا مبدأ است.

بعضی اشیاء از حیث ترتیب مقدمند. این معنی در مورد اشیایی صادق است که مطابق قاعده‌ای به فاصله‌هایی معین از شئی معین قرار گرفته‌اند. مثلاً در صف آواز خوانان، خواننده دوم مقدم بر خواننده سوم است، و در میان تارهای ساز، تار ماقبل آخر مقدم بر تار آخر است. مبدأ در مثال اول رهبر گروه خوانندگان است و در مثال دوم تار میانه. این اشیاء به این معنی مقدم نامیده می‌شوند.

ثانیاً. به معنایی دیگر، اشیایی که برای شناسایی مقدمند چنان تلقی می‌شوند که گویی مطلقاً مقدمند. ولی اشیایی که از حیث تعریف مقدمند و اشیایی که در ارتباط با ادراک حسی مقدمند یک و همان نیستند. از حیث تعریف، کلیات مقدمند و برای ادراک حسی، مصادیق و اشخاص. از لحاظ تعریف، عرض نیز مقدم بر کل است مثلاً هنرمند مقدم بر انسان هنرمند است زیرا کل تعریف بدون جزء ممکن نیست وجود داشته باشد، هر چند هنرمندی نیز بی آنکه کسی هنرمند باشد وجود نمی‌تواند داشت.

ثالثاً صفات و تعینات شئی مقدم، مقدم نامیده می‌شوند مثلاً راستی پیشتر از صافی است زیرا راستی صفت خط است و صافی صفت سطح.

۱. زیرا کودک به تولیدکننده نزدیکتر است تا مرد کامل. — م.

بعضی اشیا بدین معانی که تشریح کردم مقدم و مؤخر خوانده می شوند.

۱۹۸ رابعاً بعضی اشیا از حیث طبیعت و جوهر مقدم و مؤخر خوانده می شوند.

مقدم اشیا را می نامند که بدون اشیا دیگر وجود می توانند داشت در حالی که اشیا دیگر بی آنها موجود نمی توانند بود. این تقسیم از افلاطون است.^۱

چون اصطلاح «موجود» در معانی متعدد به کار می رود، از این رو اولاً موضوع مقدم است و بدین جهت جوهر مقدم است.^۲ ثانیاً بر حسب اینکه توجه ما به قوه باشد یا به فعل، گاه تقدم بر حسب قوه است و گاه تقدم بر حسب فعلیت. مثلاً از حیث وجود بالقوه، نصف خط مقدم بر کل خط است، و جزء مقدم بر کل، و ماده مقدم بر جوهر انضمامی. ولی همه اینها از حیث وجود بالفعل مؤخرند زیرا وقتی وجود بالفعل می یابند که کل از میان رفته باشد. از این رو از یک حیث همه اشیا بدین مقدم و مؤخر نامیده می شوند، با توجه به این معنی چهارم^۳ چنین خوانده می شوند زیرا بعضی اشیا از حیث ترتیب کون می توانند بدون اشیا دیگر وجود داشته باشند (مثلاً کل بدون اجزا^۴) و بعضی دیگر از حیث ترتیب فساد (مانند جزء بدون کل)^۵. همینطور است در موارد دیگر.

۱. در نوشته های افلاطون چنین مطلبی نیست. گویا اشاره ارسطو به تعالیم شفاهی افلاطون است. (راس)

۲. موضوع مقدم بر محمول است و جوهر مقدم بر عرض. — م.

۳. یعنی مقدم بر مؤخر از حیث طبیعت و ذات، و این معنی اصلی است. (تريكو)

۴. وقتی که کل متکون و موجود باشد، اجزا وجود بالفعل ندارند بلکه وجود بالقوه دارند. — م.

۵. یعنی وقتی که کل فاسد می شود و به اجزاء خود تجزیه می شود. — م.

فصل دوازدهم

قوه و توانایی — عجز و فقدان توانایی

«قوه» اولاً به معنی مبدأ حرکت یا تغییر است که در شئی غیر از شئی که به حرکت آورده می شود جای دارد، و یا در خود آن شیء (یکه به حرکت آورده می شود) جای دارد از این حیث که آن شیء شیء دیگری هم می باشد.^۱ مثلاً صنعت معماری قوه‌ای است که در عمارت نیست؛ ولی صنعت پزشکی، که قوه است، ممکن است در کسی باشد که معالجه می شود، ولی نه از این جهت که او معالجه شونده است. پس به طور کلی قوه، مبدأ حرکت یا تغییر است که در شئی غیر از شئی که به حرکت آورده می شود جای دارد، و یا در خود آن شیء جای دارد از آن جهت که آن شیء، شئی دیگری هم می باشد.

ثانیاً قوه به معنی مبدأ متحرک شدن یا متغیر شدن^۲ یک شیء است در حالی که محرکش شئی دیگر است و یا خود شیء است از آن جهت که خودش شیء دیگری هم می باشد. زیرا ما با توجه به مبدایی که بیمار به موجب آن منفعل می شود می‌گوییم بیمار «توانایی» منفعل شدن دارد؛ گاه هنگامی چنین

۱. مثلاً صنعت پزشکی یا در غیر از شئی که به حرکت آورده می شود، یعنی در غیر از بیمار که معالجه می شود، جای دارد؛ و یا در خود پزشک جای دارد از آن حیث که پزشک، علاوه بر پزشک، شیء دیگری هم می باشد یعنی بیمار می باشد. — م.

۲. یعنی توانایی حرکت پذیری یا تغییر پذیری. — م.

می‌گوییم که بیمار به‌طور کلی توانایی انفعال‌پذیری دارد، و گاه هم نه در مورد هر انفعال، بلکه در موردی که او توانایی پذیرفتن انفعالی را دارد که به‌بهرتر شدنش می‌انجامد.

ثالثاً قوه به معنی توانایی نیک انجام دادن کار، با از روی آزادی و اراده بجا آوردن کار است. مثلاً درباره کسانی که راه می‌روند و سخن می‌گویند ولی این کارها را نیک نمی‌کنند یا از روی قصد و اراده بجا نمی‌آورند، می‌گوییم آنان «نمی‌توانند» راه بروند یا «نمی‌توانند» سخن بگویند.

رابعاً، در مورد انفعال نیز همین معنی صادق است.

خامساً قوه حالتی را گویند که به سبب آن، بعضی اشیاء مطلقاً انفعال‌ناپذیر یا تغییرناپذیرند، یا به آسانی تغییر به معنی بدتر شدن در آنها روی نمی‌دهد. زیرا شکستن و خرد شدن و کج شدن و به‌طور کلی فاسد شدن یک شیء بدان علت نیست که قوه‌ای در آن هست بلکه به علت فقدان قوه است یعنی بدین علت که نقصی در آن هست. اشیایی که از این‌گونه رویدادها انفعال نمی‌پذیرند یا انفعال کمتری می‌پذیرند، بدین علت چنینند که قوه‌ای دارند و دارای حالت مثبتی هستند که به سبب آن «می‌توانند» از انفعال مصون بمانند.

چون قوه دارای همه این معانی مختلف است که بر شمردیم، از این رو «قوی» یا «توانا» اولاً چیزی را گویند که می‌تواند حرکت یا به‌طور کلی تغییری در شینی دیگر، یا در خودش از آن حیث که خودش چیزی دیگری هم می‌باشد، پدید آورد (شینی هم که اشیاء را از حال حرکت به حال سکون می‌آورد، قوی است).

ثانیاً چیزی «توانا» خوانده می‌شود که شینی دیگر چنین توانایی نسبت به آن دارد.

ثالثاً چیزی را «توانا» می‌نامند که این توانایی را دارد که به حالتی دیگر تغییر بیابد، خواه به حالت بدتر و خواه به حالت بهتر. (زیرا شینی هم که فاسد

می شود چنین می نماید که «توانایی» فاسد شدن دارد و گرنه فاسد نمی شد؛ بنابراین، چنین شیئی هم استعداد و علت و مبدایی در خود دارد که او را قابل قبول این انفعال می سازد. پس چنین می نماید که گاه شیئی به سبب «داشتن» چیزی، دارای قوه است و گاه به سبب محرومیت از چیزی^۱. اگر محرومیت یا عدم، به یک معنی، «داشتن» یا «ملک» است^۲، پس قوه و توانایی همه چیز به سبب «داشتن» است به طوری که اشیا، هم به سبب داشتن مبدایی معین و مثبت قوی هستند و هم به سبب دارا بودن محرومیت از آن مبدأ مثبت و معین، بشرط اینکه «داشتن محرومیت» ممکن باشد. اما اگر محرومیت را به معنی داشتن تلقی نکنیم، در این صورت اصطلاح قوی یا توانا، دارای دو معنی متمایز خواهد بود)

رابعاً، به معنایی دیگر، توانا شیئی را گویند که نه شیئی غیر از خود آن، و نه خود آن — از آن جهت که شیء دیگری هم می باشد — قوه و مبدایی ندارد که بیاری آن بتواند آن را نابود کند.

بعلاوه، همه این اشیا یا تنها از این رو توانا خوانده می شوند که می توانند تحقق بیابند یا تحقق نیابند، یا برای اینکه می توانند به نحو نیکو تحقق بیابند. این گونه قوه یا توانایی حتی در اشیاء بی جان نیز یافته می شود. مثلاً در آلات موسیقی: چنانکه می گوئیم این ساز «می تواند» صدای خوش بدهد و آن ساز — اگر موزون نباشد — «نمی تواند» صدای خوش بدهد.

«ناتوانی» (= عجز) عدم قوه و توانایی است — یعنی عدم مبدایی که هم اکنون تشریح کردیم — یا عدم قوه به طور کلی، و یا عدم قوه در چیزی که قوه و توانایی در او بر حسب طبیعت می بایست موجود باشد، یا عدم قوه در زمانی که در آن زمان بر حسب طبیعت قوه می بایست موجود باشد؛ زیرا وقتی

۱. عدم چیزی. — م.

۲. یعنی نفی صرف نیست بلکه نوعی صورت منفی است. (تریکو)

که درباره یک کودک و یک مرد و یک خصی می‌گوییم اینان از تولید مثل ناتوانند، در هر یک از این موارد ناتوانی به معنی دیگری است.

بعلاوه، در برابر هر توانایی، ناتوانی هست که متقابل با آن است، خواه در برابر توانایی به حرکت آوردن به طور کلی، و خواه در برابر توانایی به حرکت آوردن به وجه نیکو.

بعضی چیزها ناتوان خوانده می‌شوند به معنی مقابل توانا، و بعضی دیگر به معنی ممنوع در برابر ممکن^۱.

«ممنوع» چیزی است که ضدش بضرورت صادق است. مثلاً متوافق بودن قطر و ضلع مربع ممنوع است. زیرا ادعای مبنی بر متوافق بودن، کاذب است و ضد آن نه تنها صادق، بلکه به حکم ضرورت صادق است. بنابراین اگر بگویند متوافق است، این حکم نه تنها کاذب بلکه بضرورت کاذب است.

ضد ممنوع، یعنی ممکن، چیزی است که ضدش بضرورت کاذب نیست. مثلاً «مرد نشسته است» ممکن است، زیرا «او نشسته است» بضرورت کاذب نیست. پس اصطلاح ممکن، به یک معنی، دلالت به چیزی دارد که کاذب بودنش ضروری نیست؛ و به معنایی دیگر دال بر چیزی است که صادق است؛ و به معنی سوم دال بر چیزی است که ممکن است صادق باشد. (در هندسه اصطلاح قوه یا توان به معنی مجازی به کار برده می‌شود.) این معانی «ممکن» یا «توانا» ارتباطی با قوه ندارند. هنگامی که چیزی را با توجه به قوه، قوی یا ممکن می‌خوانیم، به قوه به معنی مقدم نظر داریم یعنی به مبدأ ایجاد حرکت یا تغییر در شئی دیگر، یا در خود همان شئی از آن حیث که شئی دیگر نیز می‌باشد. زیرا سایر اشیا را یا از این جهت «توانا» می‌خوانیم که شئی دیگر چنین توانایی نسبت به آنها دارد؛ یا از این جهت که شئی دیگر چنین

۱. در زبان یونانی میان توانا و ناتوان از یک سو و ممکن و ناممکن از سوی دیگر از حیث اصطلاح فرقی نیست. از اینجا ارسطو بحث درباره ممکن و ممنوع را آغاز می‌کند. (راس)

توانایی را نسبت به آنها ندارد؛ و یا از این جهت که شیء دیگر این توانایی را نسبت به آنها به نحو خاصی دارد. همین سخن درباره اشیا بی هم که ناتوان خوانده می شوند صادق است. پس تعریف حقیقی قوه به معنی مقدم چنین است: «مبدأ حرکت یا تغییر در شیئی دیگر، یا در خود^۱ از آن حیث که این خود، شیئی دیگر نیز می باشد»^۲.

۱. یعنی در خود شیء متحرک. — م.

۲. این تعریف، تکرار همان تعریفی است که در اول همین فصل ۱۲ آورده شد. — م.

فصل سیزدهم

کمیت

«کمیت» یا «کم» چیزی را گوییم که قسمت‌پذیر به دو یا چند جزء مقوم آن است که هر یک بر حسب طبیعتش «واحد» و «این چیز» است. کمیت اگر قابل شمارش باشد، کثیر است و اگر قابل اندازه‌گیری باشد مقدار است. کثیر به معنی چیزی است که بالقوه قابل تقسیم به اجزاء غیر متصل است؛ و مقدار به معنی چیزی است قابل تقسیم به اجزاء متصل. از مقدارها آنچه در یک بعد متصل است درازا است و آنچه در دو بعد متصل است پهنا است و آنچه در سه بعد متصل است ستبراست. از میان اینها، کثیر متناهی، عدد است، و درازای متناهی خط است؛ و پهنای متناهی سطح است؛ و ستبرای متناهی جسم است. بعضی چیزها کم بالذات خوانده می‌شوند و بعضی کم بالعرض. مثلاً خط، کم بالذات است، ولی هنرمند کم بالعرض است.

از چیزهایی که کمیت بالذات می‌باشند، بعضی کمیت به عنوان جوهرند، مثلاً خط بالذات کمیت است (زیرا کمیت داخل در تعریفی است که مبین ماهیت خط است) در حالی که بعضی دیگر تعینات و حالات این قسم جوهرند مانند بسیار و اندک، دراز و کوتاه، پهن و باریک، عمیق و کم عمق، سنگین و سبک و امثال اینها. بزرگ و کوچک و بزرگتر و کوچکتر نیز، چه فی نفسه و چه نسبت به یکدیگر، بر حسب طبیعتشان صفات و تعینات ذاتی

کمیتند. ولی این نامها به معنی منقول درباره چیزهای دیگر نیز به کار می‌روند.^۱ از اشیایی که کمیت بالعرض نامیده می‌شوند، بعضی به همان اعتبار چنین خوانده می‌شوند که هنرمند و سفید را کمیت می‌خوانیم، یعنی به اعتبار اینکه شینی که اینها در آن هستند کمیت می‌باشد؛ بعضی دیگر را کمیت می‌نامیم به همان معنایی که حرکت و زمان کمیت هستند زیرا اینها را از آن جهت نوعی کمیت (و متصل) می‌خوانیم که شینی که اینها صفات و انفعالات آن هستند قسمت پذیر است. مرادم اینجا شیء متحرک نیست بلکه چیزی است که شیء در آن حرکت می‌کند، و چون این چیز کمیت است، از این رو حرکت نیز کمیت است، و چون حرکت کمیت است زمان نیز کمیت است.

۱. مثلاً درباره درد و بیماری و مانند اینها که در واقع پذیرای کمیت نیستند. (تربکو)

فصل چهاردهم

کیفیت

«کیفیت» به معنی اول، فصل جوهر است. مثلاً انسان حیوانی است با کیفیتی خاص زیرا دو باست؛ و اسب حیوانی است با کیفیتی خاص، زیرا چهارپاست؛ و دایره شکلی است با کیفیتی خاص، زیرا فاقد زاویه است؛ و بدین ترتیب فصل ذاتی جوهر کیفیت است. این یکم معنی کیفیت است: فصل جوهر.

ولی کیفیت معنی دیگری هم دارد که در مورد موضوعات نامتحرک ریاضی صدق می‌کند. بدین معنی، اعداد دارای کیفیتی خاصند، مثلاً اعداد مرکب، و به عبارت دیگر اعدادی که فقط دارای یک بعد نیستند^۱، بلکه سطح و جسم تصاویر آنها هستند (یعنی اعدادی که حاصل دو عامل یا سه عاملند) دارای کیفیتی خاصند؛ و به طور کلی آنچه در ماهیت عدد علاوه بر کمیت وجود دارد، کیفیت است. زیرا ماهیت عدد، آن چیزی است که عدد یک بار آن است؛ مثلاً ماهیت شش، دو بار فلان عدد بودن یا سه بار فلان عدد بودن نیست^۲ بلکه آن چیزی است که شش یک بار آن است زیرا شش یک بار شش است^۳.

۱. مثلاً عدد ۲ دارای یک بعد است و تصویرش خط است که بیش از یک بعد ندارد، — م.

۲. یعنی ماهیت عدد شش، شش بودن است نه دو بار سه بودن یا سه بار دو بودن، — م.

۳. مقصود این است که هر چه در عدد علاوه بر طبیعت ذاتی آن که کمیت بودن است — و بموجب آن هر عدد خردش است — وجود دارد، کیفیت است. مثلاً ماهیت عدد شش، شش بودن است و ماهیت عدد سه، سه بودن است. ولی اگر به جای شش بگیریم دو بار سه، ماهیت عدد شش را بیان

کیفیت به معنی دیگر، تعینات جوهر متحرک است (مانند گرمی و سردی، سفیدی و سیاهی، سنگینی و سبکی و امثال اینها) که وقتی که تغییر می یابند می گوئیم جسم تغییر کیفی (= استحاله) یافته است.

کیفیت به معنی دیگر، فضیلت و رذیلت، و به طور کلی نیکی و بدی را گویند. بنابراین اصطلاح کیفیت در واقع به دو معنی عمده به کار می رود که یکی از آنها معنی مقدم و اصلی است. کیفیت به معنی مقدم فصل جوهر است، و نوعی از کیفیت بدین معنی، کیفیتی است که در اعداد یافت می شود زیرا کیفیت اعداد نیز فصل جوهر است ولی نه فصل جواهر متحرک یا لافل نه فصل جواهر از آن حیث که متحرکند.

کیفیت به معنی دوم، تعینات شیء متحرک است، از آن حیث که متحرک است، و همچنین فصل حرکات^۱. فضیلت و رذیلت نیز در زمره این تعیناتند زیرا به فصول حرکت یا فعل دلالت می کنند که بر حسب آنها، شبنی متحرک، فعلی نیک یا فعلی بد می کند یا انفعالی نیک یا بد می پذیرد. زیرا آنچه می تواند به گونه ای خاص حرکت یا عمل کند نیک است و آنچه به عکس این گونه حرکت یا عمل می کند بد است. اصطلاحات نیک و بد به کیفیات موجودات جاندار، و در میان اینها خصوصاً به کیفیات موجودات جاندار که توانایی انتخاب و تصمیم گیری دارند، دلالت می کند.

→ نکرده بلکه صفت آن را بیان کردیم که در واقع کیفیت آن است. به همین جهت ارسطو اعداد بسیط را که قابل تجزیه به عوامل یا ضربهای خود نیستند استثنا کرده است. این خاصیت، که یک عدد یک بار خودش است، خاصیت مشترک همه اعداد است و از این رو این خاصیت ممکن نیست فصل باشد و کیفیت شمرده شود. بنابراین کیفیت فقط در اعداد مرکب پیش می آید یعنی بقول ارسطو در اعدادی که سطح و جسم تصاویر آنها هستند زیرا اعداد مقدم بر مقادیرند، و یا مانند سطح حاصل دو عاملند (مثلاً عدد $۲ \times ۲ = ۴$ و عدد $۲ \times ۳ = ۶$ و مفسران این اعداد را سطح یا مستطیل یا مربع نامیده اند) و یا مانند جسم حاصل سه عاملند (مثلاً $۲ \times ۲ \times ۲ = ۸$ و $۲ \times ۳ \times ۳ = ۲۷$ که اعداد مکعب نامیده می شوند)، خاصیت این اعداد مرکب، یعنی سطح بودن یا مربع بودن یا مکعب بودن، کیفیت است. (تریکو)

۱. مقصود اقسام مختلف حرکت است مانند استحاله و نمو و ذبول و حمل. (تریکو)

فصل پانزدهم

مُضَاف (اضافه یا نسبت)

«مُضَاف» اولاً چیزهایی را گویند که نسبت به یکدیگر مانند دو برابر نسبت به نصف، سه برابر نسبت به یک سوم، به طور کلی چند برابر نسبت به یک چندم، و زیادت نسبت به نقصان می باشند.

ثانیاً مُضَاف چیزهایی را می نامند که نسبت به یکدیگر مانند گرم کننده نسبت به گرم شونده، آنچه می تواند ببرد نسبت به آنچه می تواند بریده شود، و به طور کلی فاعل نسبت به منفعّل هستند.

ثالثاً چیزهایی را مُضَاف گویند که نسبت به یکدیگر مانند سنجیدنی نسبت به مقیاس، و معلوم نسبت به علم، و محسوس نسبت به حس می باشند.

نسبت‌های نوع نخستین، نسبت‌های عددی هستند؛ یا نسبت‌های نامتعیین‌اند، و یا نسبت‌های معین یا در ارتباط با اعداد و یا در ارتباط با واحد. مثلاً نسبت دو برابر به واحد نسبت عددی معینی است در حالی که چندین برابر نیز نسبت عددی با واحد دارد ولی این نسبت نسبت معین نیست؛ یعنی این نسبت عددی یا آن نسبت عددی نیست. نسبت یک و نیم به دو سوم نسبت عددی معینی است ولی نسبت بزرگتر به کوچکتر نسبت عددی نامعینی است مانند ^a ۱۰۲۱ نسبت چندین برابر به واحد.

نسبت زاید به ناقص، نسبت عددی بکلی نامعینی است زیرا عدد همیشه

سنجیدنی است و آنچه سنجیدنی نیست عدد به آن حمل نمی شود؛ ولی زاید نسبت به ناقص، «همین مقدار بعلاوه چیزی بیشتر» است و این «چیز» نامعین است زیرا هم ممکن است بر حسب اتفاق برابر یا متجاوز عنه باشد و هم ممکن است با آن برابر نباشد.

همه این نسبت‌های عددی هستند و تعینات عددند و همین سخن به معنی دیگر در مورد مساوی و شبیه و همان نیز صادق است، زیرا همه اینها به سبب نسبتشان با واحد چنین نامیده می شوند، بدین معنی که «همان»، چیزهایی هستند که ماهیتشان واحد است؛ شبیه چیزهایی هستند که کیفیتشان واحد است و مساوی چیزهایی هستند که کمیتشان واحد است؛ و واحد، مبدأ و مقیاس عدد است و بدین جهت همه اینها نسبت‌های عددی هستند هر چند نه به همان معنی پیشین.

نسبت فاعل و منفعل به یکدیگر، نسبت قوه فعل به قوه انفعال و نسبت فعلیتهای این قوه هاست. مثلاً چیزی که دارای توانایی گرم کردن است با چیزی نسبت دارد که دارای توانایی گرم شدن است زیرا چیز نخستین می تواند چیز دوم را گرم کند؛ و چیزی که گرم می کند با چیزی نسبت دارد که گرم می شود، و آنچه می برد با چیزی نسبت دارد که بریده می شود و وجود این نسبت از این جهت است که گرم کننده بالفعل در حال گرم کردن و برنده بالفعل در حال بریدن است. ولی نسبت‌های عددی فعلیت نمی یابند مگر به معنایی که در جای دیگر توضیح داده شده است؛^۱ فعلیت به معنی حرکت در مورد این نسبتها وجود ندارد.

بعضی از نسبت‌های مبنی بر قوه با زمانهای معین نیز بستگی دارند مثلاً کسی که ساخته است با چیزی نسبت دارد که ساخته شده است و کسی که

۱. معلوم نشد اشار، به کدام «جای دیگر» است. ممکن است اشاره ای باشد به اواخر § ۱۵۱. م.

خواهد ساخت یا چیزی نسبت دارد که ساخته خواهد شد؛ و اینکه پدر، پدرِ پسر خوانده می‌شود بدین معنی است زیرا در گذشته از پدر فعلی سر زده و پسر به معنایی خاص منفعل گردیده است.^۱

بعضی نسبتها ناشی از عدم قوه و فقدان توانایی‌اند، مانند ناتوان و هر چه بدین معنی است مثلاً نامرئی.

بنابراین، چیزهایی که از حیث عدد یا قوه نسبی نامیده می‌شوند، از این رو نسبی هستند که ماهیت خودشان بالطبع حاوی رابطه نسبت با چیزی دیگر است نه برای اینکه چیزی دیگر با آنها نسبت دارد؛ در حالی که، به عکس، سنجیدنی و معلوم و معقول از این جهت نسبی خوانده می‌شوند که چیزی دیگر با آنها نسبت دارد. زیرا معقول دلالت دارد بر اینکه تعلقل درباره آن ممکن است، ولی تعلقل در حال نسبت با «آنچه تعلقل، تعلقل درباره آن است» نیست و گرنه لازم می‌آید که یک چیز را دو بار بگوییم. همچنین دیدن، دیدنِ یک شیئی است نه «دیدنِ شیئی که دیدن، دیدنِ آن است»؛ گرچه چنین گفتن نیز درست است، ولی در واقع دیدنِ بارنگ یا چیزی از این قبیل نسبت دارد. اما اگر بگوییم «دیدنِ دیدنِ چیزی است که دیدنِ دیدنِ آن است» یک چیز را دو بار گفته‌ایم.

از چیزهایی که مضاف بالذات نامیده می‌شوند، بعضی مضاف به معنایی هستند که تشریح کردیم؛ و بعضی دیگر را از این جهت مضاف می‌خوانند که جنسی که این چیز تحت آن قرار دارد مضاف تلقی می‌شود. مثلاً طب از این رو مضاف است که جنسی که طب تحت آن قرار دارد، یعنی علم، مضاف تلقی می‌شود.

بعلاوه چیزی را مضاف می‌نامند که شیئی که دارای آن است مضاف است.

۱. به عبارت دیگر فرقی نمی‌کند که نسبت در زمان حال باشد یا در گذشته یا در آینده. (تریکو)

مثلاً برابری را از این جهت مضاف می خوانند که «برابر» مضاف است و شباهت را از این جهت که «شبیهِ» مضاف است.

بعضی چیزها مضاف بالعرض اند. مثلاً چون دو برابر مضاف است، اگر مردی عرضاً دو برابر چیزی دیگر باشد مضاف خوانده می شود. سفید نیز مضاف خوانده می شود اگر موضوعی واحد عرضاً دو برابر و سفید باشد.

فصل شانزدهم

کامل

کامل اولاً شئی را گویند که ممکن نباشد که هیچ جزئی از اجزاء آن، و حتی یک جزء، در بیرون از آن یافته شود.^۱ مثلاً زمان کامل یک شیء زمانی است که بیرون از آن هیچ زمانی نباشد که جزئی از زمان آن شیء باشد.

ثانیاً کامل شئی را می‌نامند که از حیث فضیلت و نیکی خاص نوع خود در مرتبه‌ای باشد که هیچ شئی نتواند بر او برتری بیابد.^۲ مثلاً پزشک یا نی‌نواز هنگامی کامل نامیده می‌شود که در فضیلت و مهارت خاص نوع خود هیچ نقصی نداشته باشد. از این‌رو اصطلاح کامل را به معنی منقول در مورد چیزهای بد نیز به کار می‌بریم و از دروغگوی کامل و دزد کامل سخن می‌گوییم همچنانکه صفت «خوب» را نیز بر اینان اطلاق می‌کنیم و می‌گوییم فلان کس دروغگوی خوبی است یا دزد خوبی است. فضیلت هر شیء کمال آن است و هر موجودی و هر ذاتی هنگامی کامل است که هیچ جزئی از اجزاء مقوم فضیلت خاص نوع خود را فاقد نباشد.

ثالثاً اشیایی را کامل می‌نامند که به غایت وجود خود — که خیر است — رسیده باشند زیرا کمال اشیا وصول به این غایت است. چون غایت، چیزی

۱. معنی کمال از لحاظ کمیت. (نریکر)

۲. معنی کمال از لحاظ کیفیت. (نریکر)

نهایی است از این رو این اصطلاح را به معنی منقول در مورد اشیاء بد نیز به کار می‌بریم و می‌گوییم فلان شیئی کاملاً فاسد گردیده یا کاملاً نابود شده است، و هنگامی چنین می‌گوییم که در فساد یا نابودی شیء هیچ نقصی نمانده باشد و فساد و نابودیش به آخرین نقطه رسیده باشد. از این جهت مرگ نیز به معنی مجازی غایت نامیده می‌شود زیرا غایت و مرگ هر دو نقطه‌های نهائینند. ولی هدف نهایی هم غایت است.

پس اشیاء را به این معانی کامل بالذات می‌خوانیم، زیرا بعضی اشیاء از این جهت کامل خوانده می‌شوند که از حیث نیکی نقصی ندارند و از این لحاظ هیچ چیز ممکن نیست برتر از آنها باشد و هیچ جزئی از اجزائشان در بیرون از آنها نیست؛ و بعضی دیگر از این جهت که به طور کلی در جنس خود در برترین مرتبه قرار دارند و هیچ جزئی از اجزائشان در بیرون از آنها نیست.

اشیاء دیگر به علت ارتباطشان با انواعی که تشریح کردیم کامل نامیده می‌شوند^۱: یا از این جهت که شیئی کامل به معنی مقدم را تولید می‌کنند، یا چنان شیئی را دارند، یا با آن هماهنگند، و یا با اشیایی که کامل به معنی مقدم خوانده می‌شوند نسبتی دارند.

۱. یعنی کامل به معنی بالعرض. (تریکو)

فصل هفدهم

نهایت

«نهایت» اولاً به معنی نقطهٔ نهایی هر چیز است، یعنی اولین نقطه‌ای که در بیرون از آن هیچ جزئی از اجزاء آن چیز را نمی‌توان یافت و اولین نقطه‌ای که همهٔ اجزاء در داخل آن است.

ثانیاً نهایت، عبارت است از شکل مقدار^۱ یا شکل شیئی که دارای مقدار است.^۲
ثالثاً نهایت، غایت هر شیئی است یعنی آنچه حرکت و فعل به آن منجر می‌شود نه نقطهٔ آغاز حرکت و فعل. گاه هم هر دو را نهایت می‌نامند: هم آنچه را حرکت و فعل از آن آغاز می‌شود و هم آنچه آنها به آن منتهی می‌شوند، یعنی علت غایی.
رابعاً نهایت، جوهر و ماهیت^۳ هر شیئی است زیرا این خود نهایت شناسایی است و چون نهایت شناسایی است پس نهایت شیئی است.
پس می‌بینیم که نهایت به عدّه معانی مبداء، معنی دارد و حتی عدّه معانی نهایت بیشتر است زیرا مبداء نهایت است ولی هر نهایتی مبداء نیست.^۴

۱. به عبارت دیگر شکل جسم. (تریکو)

۲. مانند حیوانات که در عین حال که دارای جسم و مقدارند فقط جسم و مقدار نیستند. (تریکو)

۳. جوهر صوری. (تریکو)

۴. مثلاً نهایت به معنی اول، مبداء نیست. (تریکو)

فصل هیجدهم

«آنچه به علت آن» — «بنفسه» — «علت» — «وضع»^۱

«آنچه به علت آن» به معانی متعدد به کار می رود. به یک معنی با این اصطلاح صورت و جوهر یک شئی بیان می شود مثلاً آنچه یک انسان به علت آن نیک است «خود نیک»^۲ است.

معنی دیگر، مبین نزدیکترین موضوعی است که یک خصوصیت بر حسب طبیعتش در آن یافت می شود مانند رنگ در سطح.^۳

۱. کلمه kath ho که ارسطو به کار برد، است قابل ترجمه به فارسی نیست و مترجمان انگلیسی و فرانسوی و آلمانی نیز که ترجمه هایشان در دسترس اینجانب است اصطلاح یا عبارتی در زبان خود نیافته اند که بتوانند کلمه فوق را به آن ترجمه کنند و این معنی را تصریح کرده اند. مترجمان انگلیسی عبارات that in virtue of which و that by which و that in respect of which و مترجمان آلمانی wonach و woher و مترجم فرانسوی pour quoi و par quoi و en quoi و مترجم عربی «الذی بذاته» را به کار برده اند. به فارسی نیز می توان «آنچه به علت آن» یا «بذات خود» یا «بنفسه» ترجمه کرد و خواننده خود باید با توجه به مثالهایی که در متن آمده است معنی را در بیاید. ما با توجه به چهار معنایی که در متن آمده است چهار کلمه فوق را انتخاب کردیم. — م.

۲. یعنی صورت «نیک» و جوهر «نیک». اینجا تأثیر و نفوذ افلاطون پیداست و بدین علت شاید بتوان گفت که کتاب پنجم (دلتا) مابعدالطبیعه در زمان اقامت ارسطو در شهر آسسوس (Assos) به وجود آمده است. (تریکو)

۳. اسب سفید به ذات خود و بنفسه سفید نیست بلکه از آن جهت سفید است که پوستش سفید است. پوستش هم بنفسه سفید نیست بلکه از آن جهت سفید است که سطح پوست سفید است. ولی سطح پوست بنفسه سفید است بنابراین در مورد اسب سفید، نزدیکترین موضوعی که سفیدی در آن است سطح است و این صفت بر حسب طبیعتش در سطح است زیرا رنگ بر حسب طبیعتش فقط در سطح می تواند بود. — م.

پس «آنچه به علت آن» به معنی مقدم، دلالت بر صورت می‌کند و به معنی درجه دوم بر ماده و موضوع هر چیز.

به طور کلی تعداد معانی «آنچه به علت آن»، برابر با تعداد معانی علت است. مثلاً می‌گوییم «او به چه علت آمده است» یا «برای چه آمده است؟» یا می‌گوییم «او به چه علت چنین نتیجه گرفته است یا نتیجه غلط گرفته است؟» یا «علت نتیجه گیری چیست؟ یا علت نتیجه گیری غلط چیست؟»

بعلاوه، این اصطلاح در مقام اشاره به وضع نیز به کار می‌رود مثلاً می‌گوییم او در کجا ایستاده است؟ یا او در کجا راه می‌رود؟ در همه این موارد آن اصطلاح به معنی وضع و مکان دلالت می‌کند.

از این رو اصطلاح «آنچه به علت آن» نیز به معانی متعدد به کار می‌رود: به یک معنی اشاره به ماهیت یک شئی است مثلاً «کالیاس به ذات خودش (یعنی به علت ذات خودش) کالیاس است»، و به معنی دیگر مبین همه چیزهایی است که ذات شیء شامل آنهاست مثلاً می‌گوییم «کالیاس به ذات خودش حیوان است»، زیرا تعریف کالیاس شامل حیوان است، زیرا کالیاس حیوانی از نوع خاصی است.

این اصطلاح به معنی دیگر، دال بر هر کیفیتی است که یک شئی به خود یا به یکی از اجزاء خود می‌پذیرد. مثلاً می‌گوییم این سطح به نفس (یا بذات خود) سفید است، و انسان به ذات خود زنده است، زیرا نفس که حیات مستقیماً در آن است جزئی از ذات انسان است.

بعلاوه «آنچه به علت آن» در مورد چیزی گفته می‌شود که علتی جز خود ندارد. انسان بیش از یک علت دارد مانند حیوان و دوپا؛ ولی با اینهمه انسان به ذات خود، انسان است.

بعلاوه، این اصطلاح به همه خصوصیات دلالت دارد که منحصرأ به یک شیء تعلق دارند و به علت آن، آن شیء جدا از اشیاء دیگر است.^۱

۱. یعنی عرض خاص (یا خاصه) که جزء ذات شیء نمی‌باشد مانند ضاحک در مورد انسان. (نریکو)

فصل نوزدهم

وضع

۱۰۲۲ تا «وضع» به معنی ترتیب اجزاء چیزی است که دارای اجزاست، خواه ترتیب از حیث مکان و خواه از حیث قوه و خواه از حیث نوع، زیرا ترتیب معینی باید وجود داشته باشد همانکه اصطلاح «وضع» مبین آن است.

فصل بیستم

ملکه

«ملکه» [یا دارندگی] از یک سو به معنی نوعی فعالیت واقعی شخص دارنده و چیز داشته شده است، یعنی چیزی شبیه فعل یا حرکت. زیرا همچنانکه وقتی که شخصی چیزی را می سازد و چیزی ساخته می شود، ساختن واسطه‌ای میان آنهاست، آنجا هم که کسی جامه‌ای در بر دارد و جامه‌ای در بر است، ملکه [یا دارندگی] واسطه‌ای است میان آن دو.

بدیهی است که ملکه به این معنی، ممکن نیست خود دارای ملکه باشد چه اگر، ملکه دارای ملکه باشد این سلسله تا بی نهایت ادامه می یابد.

از سوی دیگر ملکه مبین کیفیت نفسانی ثابت و راسخ است، و چیزی که این کیفیت را دارد یا دارای حالت نیک است یا دارای حالت بد، خواه فی نفسه و خواه نسبت به چیزی دیگر. مثلاً تندرستی نوعی ملکه است زیرا نوعی کیفیت نفسانی است.

آنجا هم که یک جزء چیزی دارای کیفیتی به این معنی است، سخن از ملکه می گوئیم. بدین ترتیب نیک بودن یک جزء، ملکه کل آن چیز است.

فصل بیست و یکم

انفعال

«انفعال» به یک معنی کیفیتی است که یک شیئی از حیث آن تغییر می تواند یافت، مانند سفیدی و سیاهی، شیرینی و تلخی، سبکی و سنگینی و امثال اینها.

انفعال به معنی دیگر، فعلیت این گونه کیفیات، و خود تغییرات است. انفعال به معنی دقیقتر، تغییرات مضر را گویند و خصوصاً حرکات و تغییرات مضر و دردناک را. بعلاوه تأثرات دردناک و بزرگی را نیز انفعال می نامند.

فصل بیست و دوم

عدم

«عدم»^۱ را به یک معنی در مورد شئینی به کار می‌بریم که آن شئینی یکی از خصوصیات را که داشتنش مقتضای طبیعت است فاقد باشد هرچند خود آن شئینی بخصوص، بر حسب طبیعتش قابل دارا بودن آن خصوصیت نباشد مثلاً می‌گوییم گیاه فاقد چشم است.

به معنایی دیگر، آنجا سخن از عدم می‌گوییم که یک شئینی چیزی را که خود آن یا جنس آن، بر حسب طبیعت می‌بایست دارا می‌بود، فاقد باشد. مثلاً وقتی که می‌گوییم که انسان نابینا و موش کور فاقد بینایی اند، عدم را به دو معنی به کار می‌بریم: در مورد دوم عدم، عدم چیزی است بر خلاف طبیعت جنس، و در مورد نخست عدم چیزی است بر خلاف طبیعت خود شئینی.

عدم به معنی دیگر آنجا به کار می‌رود که یک شئینی بر حسب طبیعتش قابل دارا بودن کیفیتی است ولی در زمانی که بر حسب طبیعت می‌بایست آن کیفیت را داشته باشد، فاقد آن است. مثلاً نابینایی عدم است؛ ولی نابینا کسی را نمی‌گویند که در هر سنی از سنین عمر فاقد نیروی بینایی است بلکه کسی را نابینا می‌نامند که در سنی که بر حسب طبیعت در آن سن نیروی بینایی را باید می‌داشت، از این نیرو محروم باشد.

۱. اینجا عدم ترجمه اصطلاح privation است به معنی فقدان و محرومیت و حرمان و بی‌بهرگی، و خلاصه، عدم در مقابل بلکه است نه در مقابل وجود. — م.

همچنین اصطلاح عدم را در مورد شینی به کار می‌برند که آن شینی چیزی را در آنچه و از حیث آنچه و نسبت به آنچه و به آن نحو که بر حسب طبیعتش باید داشته باشد، ندارد.^۱

اصطلاح عدم را در مورد شینی نیز به کار می‌برند که آن شیء چیزی را بر اثر قهر و قسر از دست داده باشد.

به طور کلی هر جا که نفی و سلبی به وسیله پیشوند «نا» [= یا «بی»] به کار می‌رود می‌توان سخن از عدم گفت. مثلاً چیزی را از آن جهت نابرابر می‌خوانند که آن چیز با اینکه بر حسب طبیعتش قابل دارا بودن برابری است، فاقد آن است؛ و چیزی را نامرئی می‌خوانند که یا اصلاً فاقد رنگ است یا رنگش چنان ضعیف است که به سختی به چشم می‌آید، و شینی را بی‌ی می‌خوانند که یا اصلاً یا ندارد یا پایش ناقص است و قابل به کار بردن نیست.

همچنین اصطلاح عدم را در مورد شینی به کار می‌برند که آن شینی چیزی را به مقدار اندک، یعنی به مقدار ناقص و بی‌فایده، دارد مانند میوه بی‌هسته؛ و باز شینی را فاقد چیزی می‌شمارند که آن چیز را بخوبی یا به آسانی ندارد، مثلاً نابریدن تنها به شینی نمی‌گویند که اصلاً بریدنی نیست بلکه شینی را هم چنین می‌نامند که به آسانی یا بخوبی بریده نمی‌شود.

سرانجام، عدم به معنی فقدان مطلق است مثلاً انسان یک چشم را نابینا نمی‌نامند بلکه کسی را بدین صفت می‌خوانند که هر دو چشمش فاقد بینایی است. از این روست که هر انسان، نیک یا بد یا عادل یا ظالم نیست بلکه حد متوسط نیز وجود دارد.

۱. این بند را از روی ترجمه بوتیش ترجمه کردیم. ترجمه راس و تریکو چنین است: «همچنین انسانی را نابینا می‌نامند که حس بینایی طبیعی را در محیطی که در عضوی که نسبت به موضوعی که و تحت شرایطی که باید داشته باشد ندارد» تریکو در حاشیه این بند می‌نویسد، عدم به این معنی عدم حقیقی است و شرایط آن به وجه دقیق بیان شده است: مقصود از محیط، محیط روشن است و مقصود از عضو مردمک چشم است و مقصود از موضوع شیء دیدنی است و بنابراین کسی را که قادر به دیدن صدا نیست نمی‌توان نابینا خواند و بعلاوه اشیا را بشرطی می‌توان دید که در روبروی بیننده باشند و میان بیننده و شیء دیدنی فاصله بزرگی نباشد. — م.

فصل بیست و سوم

ملک

«ملک» [یا جده] در معانی متعدد به کار می‌رود:

اولاً ملک به معنی چیرگی بر چیزی یا رفتار کردن با چیزی است مطابق میل یا انگیزه یا طبیعت خود. مثلاً می‌گویند تب بر فلان کس چیره است، یا فرمانروایان مالک شهرها هستند؛ و درباره کسی که جامه را در بر دارد می‌گویند او مالک جامه است.

ثانیاً وقتی که چیزی در شئی است که شیء پذیرای آن است، می‌گویند این شیء آن چیز را دارد مثلاً مفرغ صورت مجسمه دارد، یا تن دارای بیماری است، ثالثاً درباره شئی که بر چیزی محیط است می‌گویند آن شئی این چیز را داراست، مثلاً ظرف دارای مایع است، و شهر دارای مردمان است، و کشتی دارای سرنشینان است. همچنین می‌گوییم کل دارای اجزا است.

رابعاً آنجا که شئی شئی دیگر را مانع شود از اینکه مطابق انگیزه خود حرکت یا عمل کند می‌گویند آن شئی این شئی دیگر را نگاه می‌دارد مثلاً ستونها باری را که روی آنهاست نگاه می‌دارند، و شاعران می‌گویند اطلس آسمان را نگاه می‌دارد بدین معنی که گویی چنانکه بعضی فلاسفه طبیعی معتقدند، آسمان اگر اطلس نگاهش نمی‌داشت، فرو می‌افتاد. به همین معنی درباره چیزی هم که اشیایی را بهم می‌پیوندد می‌گویند آن چیز این اشیاء را پیوسته بهم نگاه می‌دارد چه، اگر نگاه نمی‌داشت هر یک از آنها به انگیزه خود از دیگران جدا می‌شد.

«در چیزی بودن» نیز معنایی شبیه و مطابق معنی ملک دارد.

فصل بیست و چهارم

از چیزی بودن

«از چیزی بودن» (= از چیزی به وجود آمدن) اولاً بدین معنی است که شینی از چیزی که ماده آن است به وجود آمده: اعم از اینکه این چیز جنس بعید باشد یا جنس قریب^۱. مثلاً در شق نخستین می گویند هر شینی گداختنی از آب است و در شق دوم می گویند مجسمه از مفرغ است.

ثانیاً «از چیزی بودن» برای بیان نخستین مبدأ محرک یک شینی به کار می رود مثلاً در پاسخ این سؤال که زرد و خورد از چه پدید آمد؟ می گویند از دشنام گویی، زیرا دشنام گویی مبدأ زرد و خورد بود.

ثالثاً آن اصطلاح بدین معنی است که یک شینی از چیزی است که ترکیبی از ماده و صورت است: مثلاً جزء از کل است، این مصرع از حماسه ایللیاد هومر است، این سنگها از آن خانه است، در همه این موارد کل ترکیبی از ماده و صورت است زیرا صورت، غایت است، و کل چیزی است که صورت یافته و به غایت خود رسیده است.

رابعاً این اصطلاح به معنی به وجود آمدن صورت از یک جزء خود به کار

۱. به عبارت دیگر ماده نخستین یا ماده نهایی. مثلاً ماده نخستین مجسمه آب است و ماده نهایی مفرغ است (زیرا ماده نخستین مفرغ که جسمی گداختنی است، آب است). رگ. ۱۰۱۵۸. (تربکو)

می‌رود مانند به وجود آمدن انسان از «دوپا» و هجا از حرف^۱. به وجود آمدن، در اینجا به معنایی غیر از به وجود آمدن مجسمه از مفرغ است زیرا جوهر مرکب، از ماده محسوس به وجود می‌آید حال آنکه صورت از ماده صورت پدید می‌آید.

اصطلاح «از چیزی بودن» در مورد بعضی اشیاء بدین معانی که بر شمردیم به کار می‌رود.

خامساً این اصطلاح را آنجا به کار می‌برند که شینی به یکی از معانی فوق فقط از اجزاء یک شیء دیگر پدید آمده است مثلاً می‌گویند کودک از پدر و مادر به وجود می‌آید و گیاه از زمین، زیرا آن اشیاء جزئی از این چیزها به وجود می‌آیند.^۲

سادساً این اصطلاح بدین معنی است که یک شینی از لحاظ زمانی به دنبال شینی دیگر می‌آید مثلاً می‌گویند شب از روز به وجود می‌آید و هوای توفانی از هوای خوش، زیرا یکی به دنبال دیگری می‌آید. در این گونه موارد این اصطلاح را گاه از این جهت به کار می‌برند که یک شینی — چنانکه در مثالهای فوق دیدیم — به شینی دیگر تغییر می‌یابد و گاه تنها با توجه به توالی زمانی، مثلاً می‌گویند سفر دریا از [هنگام] برابری شب و روز روی داد زیرا سفر پس از برابری روز و شب آغاز شد، یا می‌گویند جشن تارگلیا^۳ از جشن دیونوسیا^۴ می‌آید، یعنی یکی پس از دیگری روی می‌دهد.

۱. صورت از عناصر خرد به وجود می‌آید مثلاً مفهوم انسان از مفهوم دوپا به وجود می‌آید و مفهوم هجا از مفهوم حرف. مقصود در اینجا انسان شخصی یا هجای شخصی نیست بلکه مفهوم انسان و مفهوم هجاست و مفهوم دوپا جزئی است از مفهوم انسان. (تریکو)

۲. کودک از یک جزء پدر، یعنی از منی، و از یک جزء مادر، یعنی از خون حیض، به وجود می‌آید و گیاه از جزئی از خاک. (تریکو)

۳. Thargelia (جشن درو کردن غلات). — م.

۴. Dionysia (جشن خدای شراب). — م.

فصل بیست و پنجم

جزء

«جزء» اولاً چیزی است که کمیت را به نحوی از انحاء می توان به آن قسمت کرد، زیرا چیزی که از یک کمیت به عنوان کمیت، پاره شده است جزء آن شئی نامیده می شود. مثلاً دو، بدین معنی، جزء سه است. به معنایی دیگر از میان پاره ها، فقط چنان پاره هایی جزء نامیده می شوند که کمیت را می سنجند^۱. از این رو دو، با اینکه به یک معنی جزء سه است، به معنی دیگر جزء سه نیست. به معنی دیگر، عناصری که صورت (جنسی) را به صرف نظر از کمیت می توان به آنها تجزیه کرد، اجزاء صورت (جنسی) نامیده می شوند، مثلاً می گویند: انواع، اجزاء جنسند.

اجزاء به معنی دیگر عناصری هستند که کل به آنها تجزیه می شود یا از آنها تشکیل می یابد. خواه این کل صورت باشد یا چیزی دارای صورت. مثلاً مفرغ جزء گره مفرغی یا مکعب مفرغی است. زیرا مفرغ ماده ای است که صورت در آن است. و همچنین زاویه جزء مکعب است.

اجزاء به معنی دیگر، عناصر تعریفی هستند که مبین یک شیء است: از این جهت جنس جزء نوع تلقی می شود هر چند به معنی دیگر نوع جزء جنس است^۲.

۱. مثلاً سه جزء نه است زیرا نه را می توان به وسیله سه سنجید. - م.

۲. جنس، جزء نوع است بدین معنی که جنس (مثلاً حیوان) جزئی از تعریف نوع (انسان) است. ولی نوع، جزء جنس است زیرا جنس به انواع تقسیم می شود. (تربکو)

به معنی حقیقتیتر می نامیم تا اشیایی را که از طریق صناعت چنین شده اند همان گونه که در مورد واحد گفتیم^۱، زیرا کلیت نوعی وحدت است.

ثالثاً از کمیت‌هایی که ابتدا و وسط و انتهای دارند^۲، آنهایی را که چگونگی وضع اجزاءشان فرقی به حالشان نمی کند^۳ «جمع»^۴ (یا همه یا تمامی) می نامند و آنها را که وضع اجزاءشان فرق به حالشان می کند کل^۵ می خوانند. اشیایی را که هر دو شق در موردشان صادق است هم جمع می خوانند و هم کل: اینها اشیایی هستند که اگر وضعشان تغییر بیابد طبیعتشان همان باقی می ماند که بود ولی صورشان دگرگون می شود مانند موم و جامه. درباره اینها، هم اصطلاح کل را به کار می برند و هم اصطلاح جمع را، زیرا هر دو اصطلاح درباره شان صادق است ولی آب و هر چیز مایع و همچنین عدد را جمع (یا همه یا تمامی) می نامند و هرگز نمی گویند کل عدد یا کل آب، مگر به معنی منقول. اشیایی که درباره آنها چون به عنوان واحد در نظر گرفته شوند اصطلاح همه صادق می کند، وقتی هم که جدا جدا در نظر گرفته می شوند اصطلاح همه درباره شان صادق است. مثلاً می گویند همه این عدد و همه این آحاد.

→ زنده یا حتی مجسمه. ولی اگر اجزاء بالفعل هم حاضر باشند (مانند کشتی و امثال آن) این امر مانع متصل بودن شیء نمی باشد. (تربکو)

۱. رگه، ۱۰۱۶، انسان از حیث وحدت برتر از مجسمه است. (تربکو)

۲. کمیت‌های متناهی و محدود. (تربکو)

۳. مثلاً برای یک مقدار آب یا هوا غرق نمی کند که کدام جزء در چه وضعی قرار گیرد حال آنکه مثلاً در مورد یک چهره هر جزء باید در وضع و مقامی خاص باشد. (تربکو)

4. total, somme, gesamt

5. whole, tout, ganz

فصل بیست و هفتم

ناقص

اصطلاح «ناقص» درباره هر شیء دارای کمیت صدق نمی‌کند بلکه فقط درباره شیئی صدق می‌کند که کل و قسمت پذیر باشد.

مثلاً اگر از عدد «دو»، یکی از دو واحد را جدا کنند نمی‌گویند «دو» ناقص شده است زیرا جزئی که جدا شدنش از شیئی سبب ناقص شدن آن شیء می‌شود هرگز با باقیمانده برابر نیست، و به طور کلی این اصطلاح را در مورد هیچ عددی نمی‌توان به کار برد. زیرا وقتی که چیزی ناقص می‌شود ماهیتش باید به جای خود باقی بماند. مثلاً پیاله ناقص شده هنوز پیاله است در حالی که دو (= اگر چیزی از آن جدا کنند)، دیگر همان عدد نیست.

اصطلاح «ناقص» را درباره همه چیزهایی هم که از اجزاء ناشبیه تشکیل یافته‌اند نمی‌توان به کار برد زیرا عدد به یک معنی، هم از اجزاء ناشبیه (مثلاً دو و سه) تشکیل می‌یابد و هم از اجزاء شبیه؛ و به طور کلی اشیایی هم که وضعشان تغییری در حالشان نمی‌دهد، مانند آب و آتش، ناقص نمی‌شوند. ناقص شدن در مورد اشیایی صدق می‌کند که وضعشان ناشی از ماهیتشان است. بعلاوه، این اشیا باید متصل باشند. یک آهنگ موسیقی با اینکه از اجزاء ناشبیه تشکیل یافته است و دارای وضع است ممکن نیست ناقص شود. بعلاوه، اشیایی هم که کل هستند با از دست دادن هر جزئی ناقص نمی‌شوند.

زیرا جزئی که جدا می شود نه از اجزائی باید باشد که مقوم ماهیت شینی اند و نه هر جزئی از اعضا صرف نظر از وضعش. مثلاً پیاله اگر سوراخش کنند نافص نمی شود بلکه تنها هنگامی نافص می شود که دسته اش یا لبه اش از آن جدا گردد، و انسان اگر قسمتی از گوشت تنش را ببرند یا زهره اش را از او جدا کنند نافص [العضو] نمی شود بلکه وقتی نافص [العضو] می شود که طرفی از اطراف تنش^۱ را قطع کنند، آن هم نه هر طرفی، بلکه طرفی را که اگر به کلی ببرند و جدا کنند، دگر باره نروید. از این رو کسی که سرش طاس است نافص [العضو] نیست.

۱. مثلاً دستش یا پایش را. م.م.

فصل بیست و هشتم

جنس

اصطلاح «جنس» یا «نسل» را اولاً آنجا به کار می‌برند که تکون اشیا به صورتشان یک و همان است به نحو متصل و پیاپی ادامه می‌یابد مثلاً وقتی که می‌گویند: «مادام که نسل انسان باقی است» این سخن بدین معنی است که «مادام که تکون انسان به نحو متصل ادامه دارد».

ثانیاً این اصطلاح را در مقام اشاره به نخستین به وجود آورنده اشیا به کار می‌برند مثلاً گروهی از آدمیان را از نسل هلنی می‌شمارند و گروهی را از نسل ایونیایی، زیرا نخستین تولیدکننده گروه اول هلن است و نخستین تولیدکننده گروه دوم ایون. این اصطلاح بیشتر درباره تولیدکننده به کار می‌رود تا درباره ماده، هر چند آدمیان گاهی هم نام نسل خود را از زنی می‌گیرند مثلاً گروهی را از نسل «پورها»^۱ می‌شمارند.^۲

اصطلاح جنس گاه به این معنی است که مثلاً «سطح» جنس همه سطحهاست و «جسم» جنس همه اجسام، زیرا در مورد اول هر سطح مفرد یکی از مصادیق «سطح» است و هر جسم مفرد یکی از مصادیق «جسم»، و «سطح» و «جسم» موضوعات فصلها هستند.

۱. دوکالیون (Deukalion) به منزله «نوح» یونانی است و پورها (Pyrrha) همسر اوست. این دو تنها کسانی بودند که با کشتی از توفانی که زنوس برای تنبیه آدمیان فرستاده بود نجات یافتند. — م.
۲. ارسطو نرینه را علت فاعلی تولید تلقی می‌کند و مادینه را علت مادی. (راس)

بعلاوه: جنس، نخستین عنصر تشکیل دهنده تعریفهایی است که ماهیت اشیا را بیان می‌کنند، و فصلهای آن کیفیت نامیده می‌شوند.^۱

پس اصطلاح جنس در این معانی به کار می‌رود: اولاً در مقام اشاره به تکوّن متصل نوع واحد، ثانیاً در مقام اشاره به نخستین محرک اشیایی که از حیث نوع با محرک یک و همانند؛ ثالثاً به معنی ماده، زیرا آن چیزی که فصلها و کیفیتهای به آن تعلق دارند، موضوع است و ما آن را ماده می‌نامیم.

دو شینی هنگامی از حیث جنس غیر از یکدیگرند که با موضوعات نهایی شان^۲ غیر از یکدیگرند و آن دو شینی نه قابل تحویل به یکدیگرند و نه هر دو قابل تحویل به شینی سوم (مثلاً ماده و صورت از حیث جنس غیر از یکدیگرند) و همچنین اشیایی از حیث جنس مختلفند که هر یک به مقوله دیگری از موجود متعلق است (زیرا موجود در مورد بعضی چیزها به معنی جوهر است و در مورد بعضی دیگر به معنی کیفیت و در بعضی دیگر به معنی مقوله‌های دیگری که پیشتر بر شمرده‌ایم). اینها نیز ممکن نیست به یکدیگر با به شینی واحد تحویل شوند.

۱. رگ، آغاز فصل ۱۴ - م.

۲. یعنی ماده آنها. (تریکو)

فصل بیست و نهم

کاذب

کاذب اولاً به معنی شیء کاذب^۱ است: یا از این جهت که این شیء بهم پیوسته نیست^۲ و یا از این جهت که بهم پیوسته بودنش ناممکن است، مانند «فطر و ضلع مربع متوافقند» یا «تو نشسته‌ای»: آن یکی همیشه کاذب است و این یکی بعضی اوقات کاذب است چون بدین نحو هر دو لا وجودند.

ثانیاً کاذب اشیاپی هستند که موجودند ولی طبیعتشان طوری است که با چنانکه هستند نمودار نمی‌شوند، یا به عنوان چیزهایی نمودار می‌شوند که نیستند مانند نقشهای فریبده و رؤیاهای اینها البته اشیاپی هستند، ولی نه اشیاپی که تصورشان (= از طریق نمودشان) در ما پدید می‌آید.

پس ما چیزی را یا از این جهت کاذب می‌نامیم که آن چیز وجود ندارد، و یا از این جهت که تصویری که آن چیز در ما پدید می‌آورد تصور چیزی است که وجود ندارد. قولی کاذب منطوق موضوعی است که لا وجود است از این جهت که کاذب است؛ از این رو هر قولی اگر درباره شینی به کار رود غیر از

۱. a false thing (راس). این سخن را نباید به این معنی فهمید که «شیء واقعاً کاذب است زیرا شیء کاذب وجود ندارد. مقصود ارسطو بدون تردید موضوع فکر است یعنی موضوع پندار نادرست و به همین جهت ارسطو این گونه موضوعات را لا وجود می‌نامد. — م.

۲. یعنی آنچنانکه در اندیشه یا با سخن اجزانش را — معمول و موضوع را — بهم می‌پیوندیم، نیست. — م.

شیشی که آن قول درباره آن صادق است، کاذب خواهد بود. مثلاً تعریف دایره اگر درباره مثلث به کار رود، کاذب است.^۱ به یک معنی برای هر شیء فقط یک قول شارح^۲ وجود دارد، یعنی قولی که مبین ماهیت آن است. ولی چون یک شیء فی نفسه، و همان شیء در حالی که عرضی به آن حمل شده است – مانند سقراط و سقراط هنرمند – به یک معنی یک و همانند^۳ از این رو برای هر شیء قولهای متعدد وجود دارد. قول کاذب قول هیچ شیء نیست مگر به معنی مشروط. بدین جهت آنتیستنس^۴ از روی ساده لوحی گمان می کرد که هر شیء را فقط با قول خاص آن شیء می توان تعریف کرد یعنی با حمل محمولی واحد به موضوعی واحد، و از این پندار چنین نتیجه می گرفت که نه سخن متناقض وجود دارد و نه تقریباً اشتباه و خطا، ولی راستی این است که هر شیء را می توان نه تنها با قول خاص خود آن، بلکه با قول چیزی دیگر نیز وصف

۱. قول چیزی که لا وجود است در همه موارد کاذب نیست مثلاً می توان بدستی گفت که «لا وجود موجود نیست». همچنین تعریف نادرست مثلث ممکن است در مورد چیزی دیگر درست و صادق باشد. (نریکو)

۲. قول: به انگلیسی formula، به فرانسه enonciation، به آلمانی Aussage، و به عربی (اسحق و ابن رشد) «کلمه»، یکی از معانی logos یونانی است. قول عبارتی است که از چند لفظ مفرد تشکیل یافته باشد مانند مرد دانا – و دانا تواناست – قول اعم از این است که دارای تألیف تقریبی باشد (مانند مضایف و مضامیلیه و صفت و موصوف) یا تألیف خبری یا تألیف انشایی (فرهنگ اصطلاحات منطقی تألیف دکتر محمد خوانساری) اصطلاح «کلمه» هم به همین معنی است (مثلاً کلمه لا اله الا الله یا کلمه حق براد بها لم باطل). ما شاید بتوانیم به جای اصطلاح «قول» اصطلاح «قولی شارح» را نیز به کار ببریم – و در بعضی موارد هم به کار می ببریم – ولی قول شارح به معنی تعریف است در حالی که قولی بعضی اشیا ممکن است تعریف آنها باشد و قولی بعضی اشیا، دیگر ممکن است تعریف آنها نباشد چنانکه ارسطو نیز (در اوایل ۵۰۳۰۵) می گوید «فقط انشایی دارای ماهیتند که قولشان تعریف است» از این رو ما در بیشتر موارد اصطلاح قول را ترجیح می دانیم، ولی چون اصطلاحات بیان و تعبیر لفظی نیز به همان معنی است در بعضی موارد به جای قول، اصطلاحات بیان و تعبیر لفظی را نیز به کار خواهیم برد. – م.

۳. این همانی به علت وحدت موضوع. (نریکو)

۴. Antisthenes شاگرد سقراط و بنیانگذار مکتب کلی. – م.

کرد. چنین وصفی ممکن است کاذب باشد ولی با اینهمه به یک معنی صادق باشد. مثلاً هشت را می توان با استفاده از تعریف دو، عدد دو برابر نامید.

۱۰۲۵ a

بعضی از معانی اصطلاح «کاذب» همین است که بیان کردیم.

اما انسان کاذب کسی است که به ادعاهای کاذب دل بستگی دارد آن هم نه برای منظوری دیگر بلکه برای خاطر خود آنها. همچنین کسی را کاذب می خوانیم که دیگران را با این گونه ادعاها گمراه می کند همچنانکه اشیایی را کاذب می نامیم که تصور کاذبی در ما پدید می آورند. از این جهت است که استدلال افلاطون در رساله «هیپاس» بر اینکه راستگو و دروغگو شخصی واحد است^۱، استدلالی گمراه کننده است^۲ زیرا اولاً بر این فرض متکی است که دروغگو کسی است که به فریفتن دیگران «توانا» است (یعنی دانا و حکیم است) و ثانیاً بر این فرض متکی است که کسی که خواسته و دانسته بد است بهتر از کسی است که نخواست و ندانسته بد است، ولی این نتیجه بر قیاس غلطی مبتنی است زیرا وقتی که افلاطون می گوید کسی که عمداً می لنگد بهتر از کسی است که بی عمد می لنگد، مقصودش از کسی که به عمد می لنگد کسی است که از لنگ تقلید می کند، زیرا اگر کسی برآستی عمداً بلنگد بسیار بدتر از آن دیگری خواهد بود و همین سخن در امور اخلاقی نیز صادق است.

۱. رک. افلاطون، «هیپاس کوچک» ۳۷۲ پیعد. — م.

۲. به عقیده ارسطو افلاطون دو اشیا می کند. اولاً فرض می کند که دروغگو کسی است که می تواند دروغ بگوید؛ حال آنکه فرضش بایستی چنین باشد که «دروغگو کسی است که به عمد دروغ می گوید» ثانیاً استدلال افلاطون بر این فرض متکی است که کسی که عمداً بد است بهتر از کسی است که بی عمد بد است. ولی این فرض نتیجه قیاس غلطی است. افلاطون می گوید کسی که عمداً لنگ است بهتر از کسی است که بی عمد لنگ است، حال آنکه می بایست بگوید کسی که عمداً خود را به لنگی می زند بهتر از کسی است که بی عمد می لنگد زیرا اگر کسی عمداً بلنگد بدتر از کسی است که بی عمد بلنگد. (راس)

فصل سی‌ام

عرض

«عرض» اولاً به معنی چیزی است که باشیخی پیوسته است و بدرستی می‌توان آن را به آن شیء حمل کرد، ولی تعلقش به آن شینی نه ضروری است و نه علی‌القاعده، مثل اینکه کسی که زمین را برای کاشتن گیاهی می‌کند، گنجی بیابد. در این مورد یافتن گنج برای کسی که زمین را می‌کند پیش‌آمدی اتفاقی و عرضی است زیرا نه یکی از آن دو بضرورت نتیجه دیگری است و نه بضرورت یکی به دنبال دیگری می‌آید و نه کسی که زمین را برای کاشتن گیاه می‌کند، علی‌القاعده گنج می‌یابد. انسان هنرمند نیز ممکن است سفیدچهره باشد، ولی چون چنین بودن او نه ضروری است و نه علی‌القاعده پیش می‌آید، از این رو سفیدچهره بودن را عرض می‌نامیم.

چون محمولهایی وجود دارند که با موضوعات می‌پیوندند و بعضی از آنها با این موضوعات فقط در بعضی مکانها و بعضی زمانها پیوند می‌یابند، پس عرض چیزی است که با موضوعی پیوند می‌یابد ولی نه برای اینکه موضوع این موضوع معین و زمان این زمان معین و مکان این مکان معین است. به همین جهت برای عرض علتی معین وجود ندارد بلکه علتش اتفاقی است یعنی نامعین است. مثلاً رفتن به آگینا برای کسی عرض است که به آگینا نه بدان علت رفت که می‌خواست به آنجا برود، بلکه بدان علت که توفان دریا او

را به آنجا افکند یا راهزنان اسیرش کردند و به آنجا بردند. اینجا عرض روی داده است و وجود دارد ولی نه به موجب طبیعت موضوع، بلکه به علتی دیگر. زیرا توفان علت رفتن آن کس به شهری شد که او خود به آنجا نمی رفت، و این شهر اگینا بود.

عرض به معنایی دیگر، چیزی است که با شینی بر حسب ذات و طبیعت آن شینی پیوسته است ولی جزو ماهیت شینی نیست چنانکه برابری مجموع زوایای مثلث با دو قائمه، با مثلث پیوسته است. این نوع عرض ممکن است همیشگی باشد ولی انواع دیگر عرض چنین نیستند. این مطلب در جای دیگر توضیح داده خواهد شد.

کتاب چشم

(اپیلون)

فصل اول

انواع علوم نظری و شرافت فلسفه اولی

آنچه ما می‌جوئیم مبادی و علل موجودات است از آن جهت که موجود می‌باشند.^۱ برای تندرستی و سلامت مزاج علتی هست^۲، و موضوعات

۱. در فصل اول کتاب اول مابعدالطبیعه (کتاب آلفای بزرگ) گفته شد که فلسفه اولی علم مبادی اولیه و علل نخستین است. ولی هنوز بایستی معلوم می‌شد که موضوع این علم چیست. ارسطو پاسخ این سؤال را در آغاز کتاب چهارم (گاما) داد و گفت این موضوع عبارت است از موجود از آن جهت که موجود است و صفات ذاتی آن. ولی این تعریف هم کافی نبود. موجود از آن جهت که موجود است چیست؟ آیا چیزی کلی است یا مفرد؟ اگر کلی است، پس آیا چیزی انتزاعی است؟ و اگر شئی مفرد است ماهیتش چیست و چگونه می‌توان آن را شناخت؟ در فصل اول کتاب حاضر (یعنی کتاب ششم، اپستلون) ارسطو اگر هم این مسأله را حل نمی‌کند لافاقل دربارهٔ مقدمات حل آن بحث می‌کند و می‌گوید که موجود از آن جهت که موجود است، موجود به معنی مطلق است که هم با موجود به معنی عرض (موضوع فصل دوم همین کتاب) فرق دارد و هم با موجود به معنی «صادق» (فصل ۴)؛ و فلسفه اولی، بر خلاف علوم خاص که هر یک به جنبه‌ای از جنبه‌های خاص موجود می‌پردازند، کل موجود را مورد تحقیق قرار می‌دهد. این موجود را نباید با هیچ‌یک از موضوعات سایر علوم نظری، یعنی علوم طبیعی و علوم ریاضی، اشتباه کرد. فلسفه اولی دارای عمومیت و کلیتی است که سبب می‌شود که فلسفه اولی علمی عالیه‌تر از همهٔ علوم دیگر و ناظر بر همهٔ موجودات باشد و نام حقیقی این علم، فلسفه اولی (نئولوگیا) است. بنابراین فلسفه اولی، وجودشناسی است که ذات اشیا را تبیین می‌کند و مسأله‌ای که در آن مورد بررسی قرار می‌گیرد مسأله ماهیت و تعریف همهٔ موجودات است. آنچه سبب می‌شود که موجودی آن باشد که هست، مثلاً یک انسان انسان باشد و یک میز میز باشد، چیست؟ نه دیالکتیک، بدان‌سان که از افلاطون آموخته‌ایم از عهد حل این مسأله برمی‌آید و نه علم برهان (که بررسی را از تعریف آغاز می‌کند ولی تعریف را معلوم نمی‌کند). چون جوهر، آن چیزی است که ما هر شئی را از طریق آن می‌شناسیم و پایه و مایهٔ همهٔ چیزهای دیگر

ریاضی نیز مبادی اولیه و عناصر و عللی دارند؛ و به طور کلی هر علم مبتنی بر تفکر^۱ یا متضمن تفکر^۲، با علل و مبادی به معنی کم و بیش دقیق این کلمات^۳ سروکار دارد. ولی هر یک از این علوم به موجودی معین و جنسی معین — که حدودش را بوجه دقیق معین کرده است — می پردازد نه به موجود به معنی مطلق و از آن جهت که موجود است؛ و درباره ذات آنچه مورد بررسی قرار می دهد بحثی نمی کند بلکه یا درباره آن به شناسایی که از طریق ادراک حسی بدست می آید قناعت می ورزد^۴ و یا آن را همچون چیزی مفروض می پذیرد^۵ و آنگاه درباره متعلقات و صفات ذاتی^۶ آن جنسی که موضوع پژوهش خود ساخته است استدلالهایی کم و بیش قانع کننده می آورد. پس روشن است که این گونه پژوهش هیچ تبیینی درباره جوهر و ذات بدست نمی دهد. همچنین آن علوم به این پرسش که آیا جنسی که موضوع پژوهش آنهاست، وجود دارد یا وجود ندارد، نمی پردازند زیرا هم روشن ساختن اینکه ذات یک شیء چیست و هم معلوم کردن اینکه آیا این شیء وجود دارد یا نه، هر دو موضوع یک نوع تفکر است.

→ است پس فلسفه اولی در مرتبه اول علم جوهر است. از این حیث موضوع کتاب معتم (زنا) در واقع چیزی نیست جز دنباله تحلیلهایی که در همین کتاب ششم بعمل می آیند و نتایجی که از این تحلیلهای گرفته می شوند. در کتاب حاضر ارسطو پس از مسلم ساختن این نکته که فلسفه اولی مقدمتر و شریفتر از سایر علوم نظری است، نخست اصل و ماهیت عرص را روشن می سازد و سپس به موجود به معنی عصادف می پردازد و این هر دو را کنار می گذارد و آنگاه به جوهر که مقوله اول و موجود به معنی مقدم و نخستین است روی می آورد. (تربیکو)

۲. مثلاً تخلیه بدن برای تندرستی، و ورزش برای سلامت مزاج. (تربیکو)

۱. در مقابل شناسایی حاصل از مشاهده حسی یا شهود درونی. (تربیکو)

۲. علوم عملی. (تربیکو)

۳. مثلاً مبادی هندسه مبادی به معنی دقیقتری هستند تا مبادی ستاره شناسی. (تربیکو)

۴. مثلاً علم طب جسم را به چهار عنصر تجزیه می کند و این چهار عنصر از طریق ادراک حسی شناخته می شوند نه از طریق تفکر. (تربیکو)

۵. علم حساب واحد را جوهر فرض می کند و علم هندسه نقطه را. (تربیکو)

۶. علوم خاص درباره مبادی (مثلاً عناصر چهارگانه و واحد و نقطه) تحقیق و استدلال نمی کنند بلکه درباره صفات و خصوصیات آنها به بحث می پردازند. (تربیکو)

در مورد علم طبیعی که مانند همه علوم دیگر درباره جنس معینی از موجود پژوهش می‌کند - یعنی درباره جوهری که مبدأ حرکت و سکون خود را در خود دارد - این مطلب روشن است که این علم، نه علم عملی است و نه علم صناعی. زیرا مبدأ اشیاء مصنوع در صانع است، و این مبدأ یا عقل است یا صنعت یا قوه‌ای دیگر، و مبدأ اعمالی که انجام می‌گیرند در عامل است، و این مبدأ، اراده است زیرا موضوع عمل و موضوع خواست و اراده یک و همان است. اگر هر علمی یا علم صناعی است یا علم عملی یا علم نظری، پس علم طبیعی باید علمی نظری باشد، ولی علمی نظری که موضوعش موجودی است که پذیرای حرکت است و جوهری است که بیشتر جوهر به معنی صورت است ولی مفارق از ماده نیست.^۱

اینجا نباید از توضیح نحوه وجود ماهیت و تعریف آن غافل بمانیم، چه اگر این مطلب روشن نشود تحقیق ما به جایی نخواهد رسید.^۲ از اشیایی که تعریف می‌شوند، یعنی از ذوات، بعضی مانند افطس اند^۳ و بعضی مانند تقعر؛

۱. ترجمه ما مطابق است با ترجمه‌ای که «راس» در ضمن تفسیر خود آورده است. برای توضیح معنی جمله قسمتی از زیرنویس «تریکو» را می‌آوریم: موضوع اصلی علم طبیعی «جوهر صوری» است از آن جهت که به ماده ملحق است، و به عبارت دیگر جوهر محسوس و شیء مفرد مرکب از صورت و ماده است که مثال آن، الفطس است. جوهر محسوس، خواه آنها که دستخوش کون و فسادند (مانند اجسام موجود در تحت قمر) و خواه آنها که سرمدی هستند (مانند اجرام آسمانی) استعداد وجود مستقل دارند ولی برخلاف صورت ناب ریاضی، بی حرکت نیستند بلکه مبدأ حرکت و سکون خود را در خود دارند و این مبدأ، طبیعت جسم است. علم طبیعی این جوهر را از این جهت که پذیرای حرکتند بررسی می‌کند نه از این جهت که موجودند. - م.

۲. از این سخن این معنی برمی‌آید که شناخت ماده جوهر طبیعی به اندازه شناخت صورت، ضروری است و ماده باید جزئی از تعریف شیء باشد. (تریکو)

۳. افطس به معنی بینی خمیده یا بینی مقعر است یعنی بین وجود تقعر یا خمیدگی در بینی، و به عبارت دیگر، وجود صورت تحقق یافته در ماده است. اصطلاح الفطس در نوشته‌های ارسطو فراوان پیش می‌آید و مثالی است برای جوهر طبیعی که در آن، صورت ملحق به ماده است و در تعریف نمی‌توان این صورت را از ماده جدا کرد. (تریکو)

و فرق میان آنها اینجاست که افطس همیشه با ماده پیوسته است (زیرا افطس «بینی» مقعر است) در حالی که تقعر مستقل از ماده محسوس است. اگر همه اشیا طبیعی در ذات و طبیعتشان مشابه افطس اند - مانند بینی و چشم و چهره و گوشت و استخوان، و به طور کلی حیوان و برگ و ریشه و پوست درخت و به طور کلی گیاه (که هیچ یک را بدون توجه به حرکت نمی توان تعریف کرد زیرا همه دارای ماده اند) - پس معلوم است که در مورد موضوعات طبیعی ماهیت را چگونه باید جست و تعریف کرد، و چرا کسی که به علم طبیعی می پردازد باید به یک معنی نفس را هم، تا آن حد که مستقل از ماده نیست^۱، مورد پژوهش قرار دهد.

از آنچه گفته شد روشن گردید که علم طبیعی، علم نظری است. علم ریاضی هم علم نظری است، ولی این مطلب که آیا موضوعات علم ریاضی بی حرکت و مفارق و مستقل از ماده اند یا نه، هنوز روشن نیست. اما این قدر مسلم است که بعضی رشته های ریاضی موضوعات ریاضی را به عنوان بی حرکت و مفارق از ماده مورد بحث قرار می دهند^۲.

اما اگر چیزی وجود دارد که سرمدی و نامتحرک و مفارق از ماده است، پس معرفت به آن بی گمان باید موضوع علمی نظری باشد^۳. چنین چیزی نه موضوع علم طبیعی می تواند بود - زیرا موضوعات این علم موجودات متحرک معینی هستند - و نه موضوع علم ریاضی، بلکه باید موضوع علمی

۱. نفس صورت بدن است و به عنوان این صورت، جزئی از موضوع علم طبیعی است. ولی عقل به معنی حقیقی (nous) که به هیچ وجه وابسته بدن نیست موضوع علم طبیعی نمی باشد. (تریکو)
 ۲. ارسطو در کتابهای سیزدهم و چهاردهم (کتابهای مو و نو) در برابر افلاطونیان استدلال خرامید کرد بر اینکه اشیا ریاضی نه وجود مفارق دارند و نه نامتحرکند. در حال حاضر مسأله معلق گذاشته می شود. ولی ریاضیات محض (بر خلاف ریاضیات تطبیقی مانند علم ابصار و علم الحان و علم ستاره شناسی که به موضوعات نامتحرک ولی ملحق به ماده می پردازد) درباره موضوعات ریاضی به عنوان موضوعات نامتحرک و مفارق، تحقیق می کند. (تریکو)

۳. اکنون ارسطو می خواهد فرق فلسفه اولی را با علم طبیعی و علم ریاضی روشن کند. (تریکو)

مقدم بر آن دو علم باشد. علم طبیعی نیز اشیایی را بررسی می‌کند که به‌طور جدا و مستقل وجود دارند ولی این اشیاء نامتحرک نیستند، و بعضی قسمت‌های علم ریاضی به پژوهش درباره موضوعاتی می‌پردازند که نامتحرکند ولی محتملاً^۱ مفارق از ماده وجود ندارند بلکه در ماده‌اند. اما فلسفه نخستین (= فلسفه اولی) به تحقیق در اشیایی می‌پردازد که هم مفارق از ماده‌اند و هم نامتحرکند. همه علل بضرورت باید سرمدی باشند، ولی بخصوص این علل باید بالضروره سرمدی باشند زیرا اینها علل آن دسته از اشیاء الهی هستند که بر حواس ما نمایانند.^۲

بنابراین سه فلسفه نظری وجود دارد: علم ریاضی، علم طبیعی، و علمی که می‌توانیم آن را علم الهی (تئولوگیا) بنامیم. زیرا بدیهی است که اگر الوهیت در جایی حاضر است باید در این قسم اشیاء (= اشیاء مفارق و نامتحرک) حاضر باشد، و شریفترین علوم باید به شریفترین جنس موجود پردازد. چون علوم نظری خواستنی‌تر از علوم دیگرند، پس این علم باید خواستنی‌تر از سایر علوم نظری باشد.

ممکن است پرسیده شود که آیا فلسفه نخستین، فلسفه‌ای کلی و فراگیر است یا تنها با یک جنس، یعنی با یک قسم موجود، سروکار دارد، زیرا علوم ریاضی نیز از این حیث یکسان نیستند: هندسه و ستاره‌شناسی درباره قسم خاصی از موجودات پژوهش می‌کنند، در حالی که ریاضیات کلی^۳ با همه

۱. محتملاً برای این آورده شده است که وجود غیرمفارق موضوعات ریاضی هنوز اثبات نشده است. (تریکو)

۲. همه علل و همه مبادی بالضروره سرمدی هستند وگرنه لازم می‌آمد از مبادی دیگر مشتق باشند و این سلسله بی‌نهایت ادامه می‌یافت. این سخن علی‌الخصوص درباره علل نامتحرک و مفارق، که علل حرکات اجرام آسمانی هستند، صادق است و چون اکنون با حقیقت به حقیقت‌ترین معنی سروکاریم که علت همه موجودات است، پس روشن است که علمی که به تحقیق درباره آن می‌پردازد مقدم‌ترین علوم است. (تریکو)

۳. ریاضیات کلی به عقیده بونیتس علم حساب است ولی به نظر راس علمی کلینر از حساب و هندسه است که ناظر به روابط بین همه انواع مقادیر است. (تریکو)

موضوعات ریاضی سروکار دارد. پاسخ ما بدین پرسش چنین است که اگر غیر از جواهر طبیعی جوهری دیگر وجود ندارد پس علم طبیعی باید علم نخستین باشد. ولی اگر جوهری نامتحرک وجود دارد، پس این جوهر باید مقدمتر از جواهر طبیعی باشد و علمی که درباره این جوهر تحقیق می‌کند باید مقدمتر از علم طبیعی باشد، یعنی باید فلسفه نخستین باشد و چون فلسفه نخستین است پس باید کلی و فراگیر باشد و بررسی موجود از آن جهت که موجود است، باید موضوع این فلسفه باشد: هم بررسی اینکه موجود چیست و هم بررسی همه آنچه به آن از آن جهت که موجود است، تعلق دارد.

فصل دوم

معانی «موجود» — موجود بالعرض

چون اصطلاح «موجود» به معنی مطلق، معانی متعدد دارد که یکی چنانکه دیدیم^۱ دلالت بر موجود بالعرض می‌کند و دیگری دلالت بر موجود به عنوان «صادق» (و لا وجود به چیزی کاذب و غیر صادق)، و چون علاوه بر این، موجود به معنی انواع مقوله‌ها است — مثلاً گاه به معنی «چه چیز» است و گاه به معنی کیف یا کم یا کجا یا کی و معانی دیگری از این قبیل — و علاوه یکبار به معنی موجود بالقوه است و یکبار به معنی موجود بالفعل؛ از این رو نخست ۱۰۲۶ b باید درباره موجود به معنی موجود بالعرض بگوییم که بررسی موجود به این معنی، موضوع هیچ علمی نیست و درستی این سخن از اینجا پیدا است که هیچ علمی اعم از صناعی و عملی و نظری به اعراض نمی‌پردازد. کسی که خانه‌ای می‌سازد چیزهایی را هم که با پدید آمدن خانه به عنوان عرض به خانه تعلق می‌گیرند نمی‌سازد زیرا عده اعراض بی‌شمار است. خانه ممکن است برای عده‌ای مطبوع باشد و برای عده‌ای دیگر نامطبوع و باز برای عده‌ای دیگر سودمند، و در یک کلمه، غیر از همه اشیاء دیگر^۲. ولی هیچ یک از این اعراض

۱. ر.ک. کتاب پنجم (دلالت) فصل هفتم. — م.

۲. خانه غیر از همه اشیاء دیگر است ولی نه از این جهت که خانه است زیرا غیر از همه اشیاء دیگر بودن درباره هر شیئی صادق است. (راس)

را صنعت معماری به وجود نمی آورد. همچنین عالم هندسه اموری را که بدین معنی اعراض اشکال هستند بررسی نمی کند و مثلاً نمی پرسد که آیا «مثلث» با «مثلثی» که مجموع زوایایش دو قائمه است^۱ فرق دارد یا نه. حق نیز همین است زیرا عرض، نامی بیش نیست، و از این جهت افلاطون از یک جهت حق داشت که می گفت سوفسطایی با لا وجود سروکار دارد^۲. زیرا سوفسطائیان در استدلالهای خود بیش از همه چیز به اعراض می پرداختند مثلاً به اینکه آیا «هنرمند» و «دانشمند» یکی است یا با هم فرق دارند، و آیا کوریسکوس و کوریسکوس هنرمند یکی است یا نه، و آیا هر شینی که هست ولی سرمدی نیست کائن شده، است یا نه، و از این سؤالاتی نتایج متناقضی می گرفتند از این قبیل که اگر کسی که هنرمند بود ادیب شده است پس او در عین حال باید ادیب بوده باشد و هنرمند شده باشد.

چنین می نماید که عرض با لا وجود خویشی نزدیک دارد و دلیل درستی این سخن این است که موجودات به معنی دیگر^۳، از طریق جریانی کائن و فاسد می شوند ولی موجودات به معنی عرضی چنین نیستند.

با اینهمه نخست باید تا آنجا که می توانیم، روشن کنیم که طبیعت عرض چیست و علت وجودش کدام است. شاید در ضمن این بحث روشن شود که چرا علمی برای بررسی عرض وجود ندارد.

از آشیایی که وجود دارند بعضی همیشه هستند و ضروریند (مرادم از ۱۰۲۷ a

۱. مسأله این است که آیا مثلث به عنوان مثلث، یعنی شکلی که دارای سه ضلع است، عین مثلثی است که با صفاتش — حتی صفات ذاتیش — در نظر گرفته می شود، یا نه. عرضی که عالم هندسه به آن نمی پردازد و برابری مجموع زوایا با دو قائمه نیست بلکه این است که آنها مثلث با مثلثی که مجموع زوایایش دو قائمه است یک و همان است یا نه. (تریکو)

۲. رک. رساله «سوفیست» ۲۳۷ و ۲۵۴. — م.

۳. یعنی موجوداتی که وجودشان به معنی وجود عرضی نیست، و مقصود جواهر است، زیرا فقط جواهر در جریان کون و فساد قرار می گیرند در حالی که اعراض پیدا می شوند و از میان می روند بی آنکه در جریان کون و فساد قرار گیرند. (تربکو)

ضرورت، ضرورت ناشی از قسر و قهر نیست بلکه ضرورتی است که به شئی نسبت می دهیم از این جهت که آن شیء غیر از آن گونه که هست نمی تواند بود) و بعضی دیگر نه ضروری اند و نه همیشه هستند بلکه بیشتر اوقات هستند: مبدأ و علت هستی عرض در همین جااست، زیرا ما درباره چیزی که نه همیشه هست و نه علی القاعده هست، می گوئیم وجودش وجود عرضی است. مثلاً اگر در وسط تابستان سرمای زمستانی پیش آید می گوئیم این تضاد است ولی اگر گرمای سخت روی نماید چنین نمی گوئیم زیرا حالت اخیر در این فصل یا همیشه روی می دهد یا بیشتر اوقات، ولی حالت اول چنین نیست. همچنین سفیدچهرگی برای آدمی عرض است زیرا آدمی نه همیشه سفیدچهره است و نه بیشتر اوقات؛ ولی حیوان بودن برای او عرض نیست. همچنین اگر معماری بیماری را معالجه کند این را امری اتفاقی می نامیم زیرا توانایی معالجه بیماران جزو طبیعت معمار نیست بلکه متعلق به پزشک است و پزشک بودن برای معمار پیش آمد اتفاقی است. اگر آشپزی هم که فنش ایجاد لذت است چیزی بسازد که برای تندرستی سودمند باشد ولی نه به واسطه صناعت آشپزی، می گوئیم «تضاد بود» زیرا هر چند به یک معنی سازنده این چیز اوست ولی به معنی مطلق چنین نیست. برای هر چیزی توانایی و صنعتی وجود دارد که آنرا تولید می کند ولی برای پدید آوردن عرض توانایی و فن معینی وجود ندارد^۱. زیرا اشیاایی که بر حسب اتفاق هستند یا به وجود می آیند، علشان نیز اتفاقی است.

چون وجود و پدید آمدن همه اشیا ضروری و همیشه نیست بلکه اکثر اشیا بیشتر اوقات موجودند یا به وجود می آیند، پس اشیاایی هم باید وجود داشته باشند که وجودشان اتفاقی و عرضی است مثلاً مردی سفیدچهره،

۱. بلکه علل امور عرضی نامعین و بی شمارند. (تربکو)

همیشه یا اکثراً هنرمند نیست، ولی چون بعضی اوقات چنین مردی هنرمند است پس این امر باید عرضی باشد (وگرنه لازم می آید که همه چیز ضروری باشد).

بنابراین، علت وجود موجود عرضی باید ماده باشد زیرا ماده، علاوه بر آن گونه که علی القاعده هست، گاه هم ممکن است به گونه ای دیگر باشد.

پس باید تحقیق را با این سؤال آغاز کنیم که آیا چیزی هست که نه همیشه هست و نه اکثراً؟ یا چنین چیزی نیست؟ ممکن نیست چنین چیزی وجود نداشته باشد. بنابراین، چنین چیزی وجود دارد و این، چیزی است اتفاقی و عرضی. پرسش دیگر این است که آیا علاوه بر اشیایی که بیشتر اوقات و علی القاعده وجود دارند، هیچ شئی نیست که همیشه باشد؟ یا اشیایی هم هستند که همیشه و به طور سرمدی وجود دارند؟ این مطلب را باید بعداً بررسی کنیم. ولی به هر حال، بیبی است که برای امور عرضی علمی وجود ندارد زیرا موضوع هر علم شئی است که یا همیشه هست و یا اکثراً وجود دارد وگرنه چگونه می توان درباره آن چیزی آموخت یا به دیگری یاد داد؟ چیزی آموختنی باید چیز معینی باشد که یا همیشه روی دهد یا اکثراً، مثلاً عسلاب اکثراً برای مداوای بیمار مبتلا به تب سودمند واقع می شود؛ ولی درباره استثنا بر این قاعده، یعنی اینکه چه هنگام سودمند واقع نمی شود — مثلاً در روز غره ماه — علم نمی تواند چیزی بگوید. حتی امری هم که روز اول ماه روی می دهد، یا همیشه در چنین روزی روی می دهد یا اکثراً، در حالی که امر عرضی بر خلاف این قاعده است.

پس معلوم کردیم که عرض چیست و علتش کدام است و همچنین روشن ساختیم که برای عرض علمی وجود ندارد.

فصل سوم

علل عرض

مبادی و عللی وجود دارند که قابل کون و فسادند بی آنکه هرگز در جریان کون و فساد قرار گیرند؛ و این مطلب بدیهی است، چه در غیر این صورت همه چیز ضروری خواهد بود زیرا لازم خواهد آمد که هر چه کائن یا فاسد می شود علتی داشته باشد که علت به معنی عرضی نباشد.^۱ آیا «الف» وجود خواهد داشت یا نه؟ آری، وجود خواهد داشت اگر «ب» روی دهد و گرنه وجود نخواهد داشت؛ و «ب» روی خواهد داد اگر «ج» روی دهد. بدین ترتیب چون از مدت زمان محدودی هر بار قطعه‌ای را کم می‌کنیم بدیهی است که به لحظه کنونی خواهیم رسید. این مرد کشته خواهد شد اگر از خانه بیرون برود، و بیرون خواهد رفت اگر تشنه شود؛ و تشنه خواهد شد اگر امری دیگر روی دهد. بدین ترتیب ناچار به واقعه‌ای خواهیم رسید که اکنون روی می‌دهد یا در گذشته روی داده است. مثلاً از خانه بیرون خواهد رفت اگر تشنه

۱۰۲۷ b

۱. ارسطو پیشتر نشان داد که اعراض دفعه به وجود می‌آیند و از میان می‌روند بی آنکه در جریان کون و فساد قرار گیرند؛ و علل اعراض نیز همین طورند. بنابراین علل اعراض نیز خود علل عرضی می‌باشند و معلول عرضی نتیجه اجتماع تضاد فی عللی است که مستقل از یکدیگرند و ارتباطی با یکدیگر ندارند. اگر فرض کنیم که همه وقایع دارای علل غیر عرضی می‌باشند لازم می‌آید که همه وقایع ضروری باشند ولی اگر بتوانیم ثابت کنیم که بعضی وقایع ضروری نیستند وجود علل عرضی ثابت خواهد شد. مثالی که اکنون آورده می‌شود فرق میان واقعه ضروری و واقعه غیر ضروری و عرضی را روشن می‌کند. (تریکو)

شود؛ و تشنه خواهد شد اگر غذای شور بخورد؛ این واقعه‌ی اخیر یا روی می‌دهد یا روی نمی‌دهد^۱، و بر حسب اینکه روی بدهد یا ندهد، این مرد یا بضرورت خواهد مرد یا بضرورت نخواهد مرد. اگر به‌سوی واقعه‌ای گذشته نیز بجهیم^۲ باز همین سخن صدق خواهد کرد زیرا شرایط گذشته نیز اکنون در چیزی حضور دارند. از این رو هر چه خواهد شد بضرورت خواهد شد، مثلاً هر زنده‌ای بضرورت روزی خواهد مرد زیرا شرطی (= که علت مردن است) به وجود آمده است؛ مثلاً حضور عناصر متضاد در بدن. اما اینکه آیا او به سبب بیماری خواهد مرد یا بدست کسی کشته خواهد شد هنوز معین نیست بلکه معلق از اتفاق افتادن واقعه‌ای دیگر است. پس روشن است که این جریان تنها تا مبدأ معینی^۳ پیش می‌رود که به نوبه خود به مبدایی دیگر بر نمی‌گردد. از این رو این خود، مبدأ پیش‌آمدی اتفاقی خواهد بود و علتی برای پدید آمدن خود نخواهد داشت.

اما اینکه ما پیش‌آمد اتفاقی را به چه نوع مبدأ و چه نوع علتی برمی‌گردانیم، یعنی آیا در تعقیب آن به ماده می‌رسیم یا به غایت یا به علت محرک، مطلبی است که باید بررسی شود^۴.

۱. پس ضروری نیست. (تربکو)

۲. یعنی از روی واقعه کنونی و حاضر به‌سوی واقعه‌ای گذشته بجهیم. (تربکو)

۳. مثلاً به خوردن غذای شور. بدین ترتیب سلسله علت و معلولیت ضروری گسسته می‌شود. (تربکو)

۴. نظریه‌ای که در این فصل بیان می‌شود ظاهراً چنین است: رویدادها عموماً به عنوان نتیجه ضروری سلسله‌ای از علل واقع می‌شوند. مثلاً مرگ نتیجه ضروری وجود عناصر متضاد در هر بدن زنده است. ولی رویدادهایی هم وجود دارند که با اینکه خود آغاز سلسله‌ای از عللند، نتیجه سلسله‌ای از علل نمی‌باشند و درباره آنها نمی‌توان گفت که شرایط روی‌دادشان در حال تحقق یافتن است و در نتیجه آنها پدید می‌آیند، بلکه آنها بعضی اوقات پدید می‌آیند و بعضی اوقات پدید نمی‌آیند. از این رو آنها به وجود می‌آیند ولی هرگز در حال به وجود آمدن نیستند. ظاهراً از سطر اینجا به رویدادهایی نظر دارد که به عقیده او نتیجه اراده آزاد می‌باشند. مثلاً اینکه کسی غذای شور می‌خورد، اگر او این غذا را بخورد مرگش از طریق معین قطعی می‌شود ولی تا هنگامی که آن غذا را نخورده است مرگش فقط ضروری است (= بی آنکه چگونگی علت مرگش معلوم و قطعی باشد). (راس) در مورد بررسی علل امور عرضی رک. سماع طبعی ۱۹۸۵، ص ۴۰۰.

فصل چهارم

موجود به معنی «صادق»

اکنون موجود عرضی را به یک سو می‌نهیم زیرا طبیعت آن را به حد کافی معلوم کردیم. «موجود» به معنی صادق و «لاوجود» به معنی کاذب مبتنی بر پیوستگی و جدایی^۱ هستند. صادق و کاذب با هم، مبتنی هستند بر ترتیب بخشهای دو قضیه متناقض (زیرا حکم صادق، آنجا که موضوع و محمول واقعاً با هم مربوطند، وجود ارتباط را ایجاد و تأیید می‌کند و آنجا که آنها برآستی از هم جدا هستند وجود ارتباط را سلب و نفی می‌کند در حالی که حکم کاذب به عکس عمل می‌کند^۲. این نکته که چگونه است که ما اشیا را مرتبط با هم، یا جدا از هم، می‌اندیشیم مسأله دیگری است^۳، و مرادم از «مرتبط با هم» و «جدا از هم» این است که آنها در فکر ما یکی پس از دیگری قرار ندارند بلکه بصورت واحدی هستند.) زیرا صدق و کذب در نفس اشیا نیست – یعنی چنین نیست که نیک، فی نفسه صادق باشد و بد فی نفسه کاذب – بلکه در اندیشه چنین است. در مورد مفهومیهای بسیط و ماهیات، صدق و کذب حتی

۱. پیوستگی و جدایی موضوع و محمول. (تریکو)

۲. مثلاً انسان حیوان است، صادق است و انسان حیوان نیست کاذب است. (تریکو)

۳. ارسطو این مسأله را در فصل ۱۲ کتاب هفتم (زنا) در ضمن تحقیق درباره تعریف مورد بحث قرار می‌دهد. مثلاً ما هم می‌توانیم حیوان و دوبا را به طور جداگانه به ذهن بیاوریم و هم با هم در تعریف انسان. (تریکو)

در اندیشه هم نیست. این مطلب را که درباره آنچه بدین معنی «هست» و آنچه «نیست» چه مسائلی را باید تحقیق کرد بعداً مورد بحث قرار خواهیم داد.^۱

ولی چون ارتباط و جدایی در اندیشه است نه در نفس اشیاء، و چون موجود به این معنی با موجود به معنی حقیقی فرق دارد (زیرا آن چیزی که فکر با موضوعی می پیوندد یا جدا می کند یا ماهیت موضوع است یا کمیت یا کیفیت آن یا چیزی دیگر از این قبیل)، از این رو اکنون باید هم موجود عرضی را به یک سو نهیم و هم موجود به معنی صادق را. زیرا علت یکی نامعلوم است و علت دیگری نوعی انفعال فکر؛ و هر دو وابسته به جنس دیگر موجودند^۲، و هیچ کدام مبین یک طبیعت عینی خاصی از موجود نیستند. بنابراین باید این مطلب را کنار بگذاریم و علل و مبادی خود موجود را به عنوان موجود بررسی کنیم. (از بحثی که درباره معانی مختلف هر اصطلاحی به میان آوردیم روشن شد که موجود در معانی مختلف به کار می رود^۳).

۱۰۲۸ هـ

۱. این مطلب در فصل دهم کتاب نهم مورد بحث قرار می گیرد. — م.

۲. یعنی به موجود به معنی حقیقی، و این بگانه جنس موجود است که درخور آن است که فلسفه اولی به آن پردازد. (تریکو) یعنی موجود به (یونینس و راس)

۳. چنین می نماید که جمله ای که میان دو قوس آورده شده است الحاقی است. (تریکو) ولی یونینس نه جمله را میان دو قوس قرار می دهد و نه درباره الحاقی بودن آن سخنی می گوید. — م.

کتاب هفتم

(زتا)

فصل اول

جوهر مقوله اول است؛ و تحقیق درباره وجود، به معنی مقدم و نخستین، تحقیق درباره جوهر است

چنانکه پیشتر در مبحث مربوط به معانی مختلف اصطلاحات گفتیم^۱، اصطلاح «وجود» معانی متعدد دارد. موجود به یک معنی دلالت بر «چه چیز» بودن شیء دارد، یعنی بر «این چیز در اینجا»، و به معنایی دیگر دلالت بر کیفیت یا کمیت یا محمولهای دیگری از این قبیل دارد. چون موجود دارای همه این معانی است، پس بدیهی است که موجود به معنی مقدم، «چه چیز» است که دلالت بر جوهر شیء می کند. زیرا وقتی که می خواهیم کیفیت چیزی را بیان کنیم می گوییم نیک است یا بد است و نمی گوییم به درازای سه ذراع است یا انسان است؛ ولی هنگامی که می خواهیم چه چیزی آن را بیان کنیم نمی گوییم سفید یا گرم است یا به درازای سه ذراع است بلکه می گوییم انسان است یا خداست. همه چیزهای دیگر از این جهت موجود خوانده می شوند که بعضی کمیت «وجود» به معنی اخیرند و بعضی کیفیت آن و بعضی دیگر انفعالات آن و بعضی دیگر سایر تعینات آن.

از این رو می توان پرسید که آیا «راه رفتن» و «تندرست بودن» و «نشستن»

۱. رک. کتاب پنجم (دلالت) فصل هفتم، ج ۱.

حاکمی از این معنی است که هر یک از این چیزها موجودند؟ و همین سؤال در مورد چیزهای دیگر از این قبیل نیز بجاست. زیرا هیچ یک از اینها نه وجودی خاص خود دارد و نه قابل جدایی از جوهر است؛ و فقط رونده یا نشیننده یا تندرست «موجود» است. این اشیاء اخیر از حیث موجود بودن واقعی تر می نمایند، زیرا شینی معین - یعنی جوهر یا شینی مفرد - موضوع آنهاست و این محمولها حاکمی از وجود آن موضوع می باشند. زیرا ما هیچ گاه کلمات نیک یا نشیننده را بی آنکه مرادمان اشاره به جوهری باشد به زبان نمی آوریم، و از اینجا روشن است که هر یک از آن مقوله های دیگر به سبب وجود این مقوله وجود دارند. بنابراین موجود به معنی نخستین و مقدم، یعنی نه به معنی مشروط بلکه به معنی مطلق، باید جوهر باشد.

یک، شیء به معانی متعدد نخستین نامیده می شود ولی جوهر به همه آن معانی، نخستین است، یعنی هم از حیث تعریف نخستین است و هم از حیث ترتیب شناسایی و هم از حیث زمان. زیرا هیچ یک از مقوله های دیگر به نحو جدا و مستقل وجود نمی تواند داشت و این گونه وجود، خاص جوهر است. جوهر از حیث تعریف نیز نخستین است زیرا در تعریف هر شینی تعریف جوهر آن باید حاضر باشد^۲. بعلاوه ما هنگامی معتقد می شویم که شینی را

۱. بیان تقدم جوهر از حیث زمان، ولی این سخن بدین معنی نیست که جوهر می تواند بدون مقوله های دیگر موجود باشد در حالی که مقوله های دیگر نمی توانند بدون جوهر وجود باشند. وجود جوهر بدون کیفیت همان گونه ناممکن است که وجود کیفیت بدون جوهر، جوهر، کل شیء، است که شامل کیفیات و اضافات و غیره است، و این کل، ذات جوهر را تشکیل می دهد. وجود جوهر متضمن وجود کیفیات نیز می باشد ولی کیفیات چیزی بیرون از جوهر نیستند که جوهر علاوه بر خودش به آنها نیز نیازمند باشد. کیفیت هم چیزی انتزاعی است که فقط در جوهر می تواند موجود باشد. حال اگر مقصود ارسطو بیان این مطلب است، پس آنچه او در این شرح در نظر دارد باید شینی مفرد (یعنی جوهر اول) باشد زیرا جوهر دوم (یعنی اجناس و انواع)، چون کلی هستند، مطابق عقیده خود ارسطو ممکن نیست وجود جدا و مستقل داشته باشند. (رامس)

۲. جوهر از حیث تعریف نیز مقدم است. زیرا تعریف هر یک از مقولات دیگر باید شامل تعریف جوهر نیز - که موضوع آن مقوله است - باشد. این سخن ارسطو متضمن این معنی است که تعریف

به نحو کامل می شناسیم که بدانیم آن شیء «چیست»^۱ - مثلاً انسان چیست یا آتش «چیست» - نه هنگامی که بر کیف یا کم یا مکان آن آگاه باشیم، زیرا ما خود این محمولها را هم هنگامی می شناسیم که بدانیم کیف «چیست» و کم «چیست». این مسأله هم که از قدیم مطرح بوده است و اکنون نیز مطرح است و همیشه مطرح خواهد بود - مسأله ای که همیشه معلق و مورد تردید بوده است - یعنی این که موجود چیست، در حقیقت این سؤال است که جوهر چیست؛ و آن چیزی که بعضی می گویند واحد است^۲ و بعضی معتقدند که کثیر است و بعضی این کثیر را از حیث عدد متناهی می دانند^۳ و بعضی نامتناهی^۴، همین است. بنابراین مسأله اصلی و تقریباً یگانه ای که ما نیز باید پیش از هر مسأله دیگر درباره اش تحقیق کنیم این است که آنچه بدین معنی موجود است، چیست.

→ جوهر لازم نیست شامل تعریف چیزی در یکی از سایر مقولات باشد. ولی این سخن درست نیست زیرا هر فصل جوهر کیفیت است. (راس)

۱. جوهر برای شناسایی نیز مقدم است. ما شبنی را هنگامی بهتر می شناسیم که بدانیم آن شیء چیست نه هنگامی که بدانیم که آن شیء دارای کدام کیفیت یا کدام کمیت و در کدام مکان است. در اینجا بی گمان نظر به شیء انضمامی نیست بلکه منظور، طبیعت ذاتی و ماهوی است. این دو معنایی در سراسر بحث ارسطو درباره جوهر وجود دارد. (راس)

۲. مکتب النابی و ملیوس. (راس) ۳. فیثاغوریان و امپدوکلس. (راس)

۴. آناکساگوراس و اصحاب نظریه اتم. (راس)

فصل دوم

نظریات مختلف دربارهٔ جوهر

عقیده رایج بر این است که [اصطلاح] «جوهر» در درجهٔ اول دربارهٔ جسم صادق است، و از این رو مانده تنها جانوران و رستنیها و اجزای آنها را جوهر می‌نامیم بلکه اجسام طبیعی مانند آتش و آب و خاک و هر چیزی از این قبیل را، و همهٔ اشیا را که یا اجزاء این اجسامند یا از ترکیب این اجسام (خواه از ترکیب اجزاء این اجسام و خواه از ترکیب کل آنها) پدید آمده‌اند یعنی کیهان طبیعی و اجزای آن مانند خورشید و ماه و ستارگان را، جوهر تلقی می‌کنیم. ولی این مطلب که آیا فقط اینها جوهرند یا غیر از اینها جواهر دیگری هم وجود دارند، یا تنها بعضی از اینها جوهرند یا همهٔ اینها، یا هیچ‌یک از اینها جوهر نیست بلکه تنها بعضی چیزهای دیگر جوهرند، باید بررسی شود.

بعضی از متفکران^۱ نهایات جسم، یعنی سطح و خط و نقطه و واحد را جوهر می‌دانند و معتقدند که اینها از حیث جوهر بودن بر خود اجسام برتری دارند. گروهی بر آنند که غیر از اشیاء محسوس جوهری وجود ندارد؛ و گروهی دیگر به وجود جواهر سرمدی معتقدند و می‌گویند که این جواهر حقیقی‌تر از جواهر محسوس‌اند و از حیث تعداد بیشتر از آنها. مثلاً افلاطون

۱. فیثاغوریان. (راس)

ایده‌ها و موضوعات ریاضی را دو گونه جوهر می‌شمارد و اجسام محسوس را جوهر نوع سوم. اسپوسیپوس^۱ با واحد آغاز می‌کند و به وجود انواع بیشتر جواهر معتقد است و برای هر نوع به مبدایی دیگر قائل است، یکی برای اعداد و دیگری برای مقادیر و یکی دیگر برای نفس؛ و بدین ترتیب عدد انواع جواهر را به چند برابر افزایش می‌دهد. بعضی^۲ می‌گویند ایده‌ها و اعداد، طبیعت مشترک دارند و اشیاء دیگر مانند خط‌ها و سطوح‌ها پس از آنها می‌آیند تا برسیم به جوهر کیهان مادی و اجسام محسوس.

پس باید تحقیق کنیم که کدام یک از این عقاید درست است و کدام نادرست، و کدام جواهر وجود دارند، و آیا علاوه بر جواهر محسوس جواهر دیگری هم هستند یا نه، و جواهر محسوس چگونه وجود دارند، و آیا جوهری مفارق وجود دارد یا نه، و اگر وجود دارد چرا و چگونه وجود دارد، یا چنین جوهری جدا از جواهر محسوس وجود ندارد؛ و پیش از همه این مطالب باید به طور کلی طبیعت جوهر را معلوم کنیم.

1. Speusippus

۲. اصحاب مکتب کنوگراتس. (رامس)

فصل سوم

جوهر به عنوان موضوع

اصطلاح جوهر اگر در معانی بیشتری به کار نرود لا اقل به چهار چیز اصلی اطلاق می شود. زیرا «ماهیت» و «کلی» و «جنس» جوهر هر شیء تلقی می گردند، و علاوه بر اینها، به معنی چهارم، «موضوع» نیز جوهر شمرده می شود؛ و موضوع آن شئی است که همه چیز دیگر بر آن حمل می شود در حالی که خود آن به هیچ شیء حمل نمی شود. پس نخست باید طبیعت موضوع را معین کنیم زیرا عقیده رایج بر این است که موضوع نخستین، جوهر به معنی حقیقی تر است.

۱۰۶۹ n

به یک معنی، می گویند که موضوع نخستین، ماده است، و به معنی دیگر صورت^۱؛ و به معنی سوم آنچه از ترکیب آن دو پدید آمده است. مرادم از ماده مثلاً مفرغ است و مرادم از صورت شکل مجسمه است و مرادم از ترکیب آن دو، مجسمه به عنوان کل موجود انضمامی. از این رو اگر صورت مقدم بر ماده و از حیث وجود حقیقی تر از ماده است پس به همان علت صورت مقدم بر شئی مرکب از آن دو نیز خواهد بود.

۱. موضوع تلقی کردن صورت تعجب آور است و بونیتس معتقد است که در این مورد اشتباهی روی داده است. با اینهمه صورت را به این معنی می توان موضوع تلقی کرد که بگوییم صورت موضوع اعراض است چنانکه در کتاب پنجم (دلتا) فصل ۱۸، نفس محل حیات نامیده شده است. (تربکوی)

بدین ترتیب فعلاً طبیعت جوهر را به طور کلی معین کردیم و نشان دادیم که جوهر چیزی است که به موضوعی حمل نمی شود بلکه هر چیز دیگر بر آن حمل می شود.

ولی به این بیان نباید قناعت کرد چون هنوز کافی نیست^۱. خود این بیان ناروشن است و از این گذشته با این بیان، ماده جوهر می شود چه، اگر جوهر ماده نیست پس جوهر چیست؟ زیرا اگر از شئی همه چیز را منتزع کنیم جز ماده چیزی باقی نمی ماند. از یک سو همه چیزهای دیگر تعینات و تأثیرها و قوای اجسامند و از سوی دیگر درازا و پهنا و سبها کمیّتند نه جوهر. کمیّت جوهر نیست؛ جوهر آن چیزی است که همه این چیزها متعلقات آنند. ولی اگر درازا و پهنا و سبها را از میان برداریم دیگر چیزی باقی نمی ماند مگر آنچه اینها محدودش می کنند. پس کسانی که درباره مطلب چنین می اندیشند چاره‌ای ندارند جز اینکه جوهر را عبارت از ماده بدانند. مراد من از ماده آن چیزی است که فی حدّ ذاته نه شیء معینی است و نه کمیّت معینی دارد و نه تحت مقوله‌های دیگری که موجود به وسیله آنها متعین می شود قرار دارد. چیزی هست که هر یک از این مقوله‌ها بر آن حمل می شوند و وجود آن غیر از وجود هر یک از این مقوله‌هاست. (زیرا همه مقولات به استثنای جوهر بر جوهر حمل می شوند در حالی که خود جوهر به ماده حمل می شود.) بنابراین موضوع نهایی فی حدّ ذاته نه شئی معینی است و نه کمیّت معینی دارد و نه تحت مقوله‌های دیگر قرار دارد^۲، ولی سلب آن مقوله‌ها هم نیست زیرا سلب هم فقط به نحو عرضی می تواند به آن تعلق گیرد.

۱. جوهر دارای دو خصوصیت اصلی است: اولاً به هیچ شئی حمل نمی شود و ثانیاً جدا و مستقل است. اگر در تعریف جوهر به خصوصیت اول قناعت کنیم و بگوییم موضوع فقط از این جهت جوهر است که به هیچ چیز حمل نمی شود این سخن بدین معنی خواهد بود که جوهر و ماده یک و همان است زیرا ماده به هیچ چیز قابل حمل نیست. ولی اگر به خصوصیت دوم جوهر توجه کنیم می بینیم که ماده ممکن نیست جوهر باشد زیرا ماده صرف و مفارق از صورت وجود ندارد (تربکو)^۲. زیرا ماده قوه صرف است. (تربکو)

اگر مطلب را از این دیدگاه بنگریم، نتیجه این خواهد بود که جوهر ماده است. ولی چنین امری ناممکن است زیرا چنین می نماید که جوهر بیش از همه چیز موجود جدا و مستقل و معین است و عبارت «این چیز در اینجا» بیش از هر چیز درباره جوهر صادق است. با توجه به این مطلب حق داریم بدین عقیده برسیم که صورت، و آنچه از ترکیب صورت و ماده پدید آمده است، هر دو بیش از ماده مستحق اینند که جوهر شمرده شوند.

جوهر مرکب را، یعنی آنچه را از ترکیب صورت و ماده پدید آمده است، باید به یک سو نهیم زیرا مؤخر^۱ و محسوس است و طبیعتش معلوم است. ماده نیز به یک معنی چنین است. ولی جوهر نوع سوم (= صورت) را باید بدقت بررسی کنیم زیرا در یافتنش دشوارتر از همه است.^۲

د. اینکه بعضی از جواهر محسوس جوهرند اتفاق نظر هست. از این رو نخست باید به این گونه جواهر پردازیم زیرا همیشه بهتر آن است که از آنچه کمتر شناختنی است آغاز کنیم و به آنچه شناختنی تر است برسیم.^۳ همه در آموختن بدین روش کار می کنند که از آنچه بالطبع کمتر شناختنی است به آنچه شناختنی تر است پیش می روند؛ و همچنانکه در مورد عمل و اخلاق

۱۰۲۹ b

۱. جوهر مرکب از آن جهت که مرکب است مؤخر بر اجزائی است که از ترکیب آنها به وجود آمده است. (تریکو)

۲. دشواری دریافتن صورت از اینجا است که باید معلوم شود که آیا صورت، چنانکه افلاطون معتقد است، به طور مفارق و مستقل موجود است (ایده) یا فقط در حال اتحاد با ماده موجود است. (تریکو)

۳. آنچه برای ما در وحله اول شناختنی است (چنانکه در آغاز سماع طبیعی تشریح شده است) نرده ها و اشیاء مرکب است که ما آنها را به حس درمی یابیم و گمان می کنیم که می شناسیم حال آنکه ادراک حسی شناسایی حقیقی به ما نمی دهد زیرا شناسایی حقیقی تنها از طریق عقل بدست می آید؛ و آنچه بالطبع شناختنی است عناصر و مبادی اشیاء است که بسیط است و عقل به آسانی می تواند بشناسد. در فصل ۱۶ همین کتاب هفتم (زتا) گفته می شود: «اینکه می برسیم مبدأ چیست، برای این است که پاسخ سؤال، ما را به چیزی برساند که بهتر شناختنی است؛ بعلاوه رگ. فصل اول کتاب اول سماع طبیعی. — م.»

وظیفه ما این است که از آنچه برای فرد نیک است آغاز کنیم و سبب شویم که آنچه مطلقاً نیک است برای هر فرد نیک باشد، در آموختن نیز وظیفه ما این است که از آنچه برای خود ما شناختنی است آغاز کنیم و سبب شویم که آنچه بالطبع شناختنی است برای ما شناختنی شود. شناختهای شخصی و مقدماتی غالباً شناختهای بی نیرویی هستند و از حقیقت در آنها یا چیزی نیست یا خیلی کم هست. با اینهمه باید از آنچه شناختنش کم‌ارج است ولی برای ما شناختنی است آغاز کنیم و بکوشیم آنچه را مطلقاً شناختنی است بشناسیم.

فصل چهارم

چگونه اشیایی دارای ماهیت و تعریفند

در آغاز گفتیم که جوهر به چند معنی مختلف به کار می‌رود و یکی از این معانی ماهیت است. پس اکنون باید ماهیت را بررسی کنیم. نخست می‌خواهیم اصطلاحاتی دیالکتیکی درباره مفهوم ماهیت بیان کنیم^۱: ماهیت یک شیء آن چیزی است که می‌گوییم آن شیء بذات خود آن است. مثلاً تویی تو، هنرمند بودن نیست زیرا تو بذات خود و بموجب طبیعت هنرمند نیستی. آنچه تو بموجب طبیعت هستی، ماهیت تو است.

ولی این توضیح کافی نیست: «بذات خود»، به آن معنی که می‌گوییم یک

۱. ارسطو بحث درباره ماهیت را در دو قسمت انجام می‌دهد: در قسمت اول می‌کوشد تا راه صحیح استعمال اصطلاح ماهیت را نشان دهد، و روشن سازد که این اصطلاح را در کدام موارد و به چه معنی باید به کار برد. بدین جهت این قسمت بحث را بحث دیالکتیکی (یعنی بحث انتزاعی فقط درباره مفهوم ماهیت) نام می‌دهد. در پایان فصل سوم گفته شد که هنگام تحقیق درباره هر موضوعی بهتر آن است که تحقیق را از آنچه برای خود ما شناختنی است شروع کنیم و به سوی آنچه در آغاز برای خود ما شناختنی نیست ولی بالطبع و مطلقاً شناختنی است پیش برویم چه در علوم نظری مانند طبیعیات و فلسفه اولی و چه در علوم عملی مانند اخلاقی (این سخن را ارسطو در سایر نوشته‌های خود نیز بارها تکرار کرده است. مثلاً در کتاب سماج طبیعی ۱۸۲۵). اکنون نیز در این قسمت اول بحث، تحقیق را از آنچه ما در وهله اول از اصطلاح ماهیت درمی‌یابیم آغاز می‌کند و ایرادهایی را که بر این دریافت وارد است یکایک برمی‌شمارد و پس از آنکه معلوم ساخت که اصطلاح ماهیت را در مورد کدام اشیا بدرستی می‌توان به کار برد: در قسمت دوم بحث (اواخر ۱۵۳۰۵) بدین مطلب می‌پردازد که ماهیت در نخستین معنی خود، به جوهر (مقوله اول) تعلق دارد و به معنی ثانوی به سایر مقولات، — م.

سطح بذات خود سفید است، نیست. زیرا که سطح بودن با سفید بودن یکی نیست. اما مرکب آن دو هم، یعنی «سطح سفید»، ماهیت سطح نیست زیرا خود سطح در آن قول گنجانده شده است.^۱ قول حقیقی ماهیت یک شیء، قولى است که مبین ذات شیء است بی آنکه خود شیء در آن قول حاضر باشد.^۲ از این رو اگر سطح سفید و سطح صیقلی یکی باشد در این صورت ماهیت سفید و ماهیت صیقلی یکی خواهد بود.^۳

چون مرکبهاى هم وجود دارند که ترکیبی از جوهر با مقوله‌های دیگرند^۴ (زیرا برای هر مقوله — مثلاً برای کیفیت یا کمیت یا زمان یا مکان یا حرکت — موضوعی وجود دارد که ملازم آن است) پس باید این مطلب را تحقیق کرد که آیا برای هر یک از این مرکبها تعریف ماهیت وجود دارد؟ و آیا این مرکبها دارای ماهیتند؟ مثلاً آیا انسان سفید دارای ماهیت انسان سفید است؟

۱. تعریفی که از ماهیت شد، محدود می‌شود؛ اولاً صفات ذاتی شیء کنار گذاشته می‌شوند (مثل سفیدی در مورد سطح)؛ ثانیاً مرکب شیء با این گونه صفات کنار گذاشته می‌شود (مانند سطح سفید) زیرا در این مورد شئی که باید تعریف شود خود در تعریف اضافه شده است. (پوینس)
 ۲. بنابراین، تعریف ماهیت تعریفی است که مبین خود شیء است بی آنکه از خود شیء در تعریف نامی به میان بیاید. مثلاً اگر «سطح سفید بودن» را با عبارت «سطح صیقلی بودن» تعریف کنیم، در این صورت سفید و صیقلی یک و همان خواهند بود. (پوینس)

۳. برای اینکه فصلهای ۲ و ۵ نیک دریافته شود باید بدین نکته توجه داشت که در اینجا ماهیت از طریق تعریف تبیین می‌شود (حال آنکه در فصل ۱۷ همین کتاب مقسم برای تبیین ماهیت از همت صوری و علت غایی استفاده می‌شود)؛ و باید تعریف بر علامات و خصوصیات جوهر (که در فصل اول تشریح شد) مبنی است و در آنجا گفته شده است که جوهر، موجود نخستین و شیء مفرد معینی است که مستقل و قائم بر خودش است (نه قائم به شئی دیگر مانند اعراض). بدین جهت تعریف یک شیء آنچه را شیء بذات خود آن است بیان می‌کند، یعنی بیان آنچه چیزی «شیء مطابق مقوله اول است نه بیان صفات و اعراض شیء بر حسب مقوله‌های دیگر. به علاوه خود شئی که تعریف می‌شود نباید به تعریف افزوده شده باشد وگرنه تعریف، تعریف صفات و اعراض شیء خواهد بود. گذشته از این، تعریف باید به شیء نخستین ناظر باشد نه به شئی مرکب از جوهر و عرض، یعنی تعریف باید ناظر به جوهر باشد. (پوینس)

۴. یعنی تنها خود جوهر، مرکب نیست (مرکب از ماده و صورت) بلکه ترکیب جوهر با سایر مقولات نیز وجود دارد. (تربیکو)

فرض کنیم نام آن مرکب «جامه» است.^۱ ماهیت «جامه» چیست؟ شاید بگویند این نیز بیان آنچه شیء بذات خود است، نمی باشد. به این ایراد می توان پاسخ داد که یک بیان (یا یک قول) به دو جهت بیان آنچه شیء بذات خود است نمی باشد: یکی به جهت افزایش و دیگری به جهت حذف. یک نوع بیان از این جهت بیان خود شیء نمی باشد که در آن بیان به شیئی که تعریف می شود تعیین دیگری افزوده شده است مثل اینکه در مقام تعریف ماهیت سفید، بگویند «انسان سفید». نوع دیگر بیان از این جهت چنین است که به موضوعی که از طریق قول شارح تبیین می شود باید تعیین دیگری افزوده شود مثل اینکه «جامه» به معنی «انسان سفید» باشد ولی کسی در تعریف «جامه» تنها بگوید «سفید». درست است که انسان سفید سفید است ولی ماهیتش سفید بودن نیست.

۱۰۳۰ هـ

ولی آیا اصلاً «جامه» دارای ماهیت است؟ آیا نباید به این سوال پاسخ منفی داد؟ زیرا ماهیت یک موجود، ذات فردی و معین آن موجود است. بنابراین آنجا که شیئی به عنوان صفت به شیئی دیگر حمل شده است مرکب آن دو یک ذات معین و فردی نیست. مثلاً انسان سفید یک ذات معین فردی نیست زیرا ذات فردی فقط به جوهر تعلق دارد. بنابراین فقط اشیا دارای ماهیتند که قولشان تعریف است. هر اسمی که دلالت بر شیئی دارد که یک قول دلالت بر آن دارد، تعریف نیست و گرنه لازم می آید که هر قول تعریف باشد زیرا همیشه ممکن است اسمی وجود داشته باشد که دال بر شیئی باشد که قول دال بر آن است و بدین ترتیب به جایی خواهیم رسید که بگوییم «ایلیاد» هم تعریف است در صورتی که تعریف آنجا وجود دارد که قول، قول یک موضوع

۱. گذاشتن کلمه «جامه» به جای «انسان سفید» برای روشن ساختن این امر است که ممکن است اسم چیزی کلمه ای مفرد باشد ولی این دلیل نمی شود بر اینکه خود آن چیز مرکب است یا مرکب نیست و آیا آن چیز دارای ماهیت است و برایش تعریفی وجود دارد یا دارای تعریف و ماهیت نیست. (برنشتن)

نخستین است، و موضوعات نخستین موضوعاتی هستند که از طریق اسناد چیزی به چیزی به وجود نیامده‌اند. پس چیزی که نوعی از جنسی نیست ماهیت ندارد بلکه فقط انواع دارای ماهیتند زیرا انواع، موجود به عنوان محمول یک موضوع از طریق بهره‌وری، یا موجود به عنوان انفعال یا موجود بالعرض تلقی نمی‌شوند. البته برای هر یک از چیزهای دیگر نیز^۱ قولی هست که مبین نام آنهاست اگر نامی داشته باشند^۲، یعنی مبین اینکه فلان محمول به فلان موضوع تعلق دارد؛ و حتی می‌توان به جای قولی ساده قولی دقیقتر نهاد. ولی برای آنها نه تعریف هست و نه ماهیت^۳.

تعریف هم مانند «چئی» در معانی متعدد به کار می‌رود. چئی به یک معنی بر جوهر و شیء معین دلالت دارد و به معنی دیگر بر یکی از سایر مقولات مانند کم و کیف و امثال اینها. زیرا همان‌گونه که «هست» به همه مقوله‌ها اطلاق می‌شود ولی نه در همه جا به یک درجه و به معنی واحد، بلکه در مورد جوهر به معنی حقیقی و درجه اول و در مورد چیزهای دیگر به معنی ثانوی و درجه دوم، چئی نیز به معنی مطلق به جوهر متعلق است و به معنی محدود به مقوله‌های دیگر، زیرا در مورد کیفیت نیز می‌توان پرسید: «کیفیت چیست». پس چئی در مورد کیفیت نیز صادق است هر چند نه به معنی مطلق بلکه به همان معنی که در مورد لا وجود بعضی فیلسوفان می‌گویند لا وجود «هست»، و این سخن بدین معنی نیست که لا وجود مطلقاً هست، بلکه بدین معنی است که لا وجود لا وجود «است».

البته تحقیق این نکته که در مورد هر شیء چگونه باید سخن گفت مهم

۱. ارسطو پس از ذکر اینکه تعریف و ماهیت به معنی دقیق و حقیقی لفظ خاص جوهر است، می‌خواهد بگوید که اشیاء مرکب مانند انسان سفید نیز ممکن است دارای نوعی تعریف به معنی درجه دوم باشند. (تربکو)

۲. مثلاً اگر «انسان سفید» به نام «جامه» خوانده شود. (تربکو)

۳. تعریف و ماهیت به معنی حقیقی. (تربکو)

است ولی مهمتر از آن این است که بدانیم واقعیت امر چگونه است. اکنون که مقصود روشن شده است، می‌گوییم^۱: ماهیت، درست مانند چئی در درجه اول و به معنی مطلق متعلق به جوهر است و در درجه دوم متعلق به مقوله‌های دیگر. پس در مورد اخیر ماهیت به معنی مطلق نیست بلکه به معنی ماهیت کیف یا کم است. زیرا در این مورد «است»^۲ [یا موجود است] را یا باید به عنوان لفظی که دارای دو معنی است به کار ببریم یا با افزودن چیزی به معنی آن یا با کاستن چیزی از معنی آن، همچنانکه می‌گوییم: نامعلوم معلوم است^۳. اما حقیقت امر این است که اینجا ما لفظ موجود را نه به عنوان مشترک لفظی به کار می‌بریم و نه اضافه یا حذفی می‌کنیم بلکه همان کار را می‌کنیم که هنگام به کار بردن کلمه «طبی» می‌کنیم زیرا در این مورد هم اشیاء مختلف را فقط از این جهت که همه آنها به چیزی واحد بر می‌گردند «طبی» می‌نامیم نه از این جهت که همه آنها یک و همان باشند یا کلمه «طبی» معانی متعدد داشته باشد. اصطلاح «طبی» را، هم در مورد بیمار به کار می‌بریم و هم در مورد یک عمل و هم در مورد ابزار؛ نه برای اینکه همه آنها اشتراک در اسم دارند، و همچنین نه برای اینکه به چیزی واحد دلالت دارند، بلکه فقط برای اینکه نسبتی را که همه آنها با چیزی واحد دارند منظور می‌کنیم. ولی هیچ فرق نمی‌کند که به کدام یک از آن دو شیوه سخن گفته شود. بهر حال روشن است که تعریف و ماهیت به معنی اول و مطلق خاص جوهرند. با اینهمه تعریف و ماهیت به چیزهای دیگر نیز تعلق دارند ولی نه به معنی اول و مطلق. حال با فرض این مطلب این

۱۰۳۰ b

۱. اینجا قسمت دوم بحث درباره ماهیت شروع می‌شود. — م.

۲. یا موجود. — م.

۳. کلمات «است» یا «موجود» فقط در مورد جوهر به معنی مطلق به کار برده می‌شوند ولی در مورد مقولات دیگر همیشه باید قید «به عنوان کمیت» یا «به عنوان کیفیت» و غیره را به آنها بیفزاییم همچنانکه وقتی که می‌گوییم نامعلوم معلوم است سخن ما بدین معنی است که نامعلوم، معلوم است که نامعلوم است. — م.

نتیجه حاصل نمی شود که برای هر کلمه ای، که دلالت به شئی دارد که قولی دلالت بر آن دارد، تعریفی هست. کلمه باید به چیزی دلالت داشته باشد که قولی معین دلالت به آن دارد و این شرط وقتی حاصل است که قول قول شئی باشد که واحد است ولی نه واحد به معنی متصل مانند «ایلیاده» یا واحد به معنی اشیا که چون بهم بسته شده اند بصورت واحد درآمده اند^۱ بلکه باید واحد به یکی از معانی اصلی واحد باشد که منطبق با معانی مختلف موجودند^۲ و موجود به یک معنی به جوهر دلالت دارد و به معنی دیگر به کمیت و به معنی دیگر به کیفیت. بنابراین برای انسان سفید هم ممکن است قول شارح و تعریف وجود داشته باشد ولی نه به آن معنی که برای سفید یا برای جوهر تعریف هست.

۱. یعنی وحدت شئی باید وحدت طبیعی باشد نه وحدت صناعی. (تربکو)

۲. درباره انطباق معانی موجود و واحد ر.ک. کتاب چهارم (گاما) ۱۰۰۳ ب. م.

فصل پنجم

تعریف مفهومیهای مرکب^۱

ولی اینجا مشکلی وجود دارد: اگر بگوییم^۲ قولی که با افزودن وصفی (=بر آنچه تعریف می شود) پدید آمده است تعریف نیست این مآله پیدا می شود که آیا چیزی که قولش بسیط نیست اصلاً قابل تعریف نمی باشد؟ زیرا تبیین این گونه اشیا فقط با افزودن وصفی^۳ امکان پذیر است. مرادم این است که مثلاً در یک سو بینی وجود دارد و مقعری وجود دارد، و در سوی دیگر افطس وجود دارد که از ترکیب آن دو از طریق بودن یکی در دیگری^۴ به وجود آمده است. ولی وجود مقعری یا افطسی در بینی عرضی برای بینی نیست بلکه بینی بذات خود دارای این صفت است؛ و همچنین وجود آن صفات در بینی مانند سفیدی در کالیاس یا در انسان نیست (بدین معنی که کالیاس که اتفاقاً انسان است سفید است) بلکه مانند نری در حیوان و برابری در کمیت، یا وجود صفاتی که صفات ذاتی نامیده می شوند^۵ در موضوعشان است: مقصودم صفاتی هستند که قول یا نام شینی که صفت ملکه آن است داخل در تعریف آن

۱. مفهومیهای مرکب از موضوع و تعینی ذاتی. (تریکو)

۲. چنانکه در آغاز فصل چهارم گفتیم. (تریکو)

۳. افزودن محمولی به موضوع. (تریکو)

۴. بودن صورت در ماده. (تریکو)

۵. عرض خاص یا خاصه. (تریکو)

صفات است و آنها را نمی‌توان جدا از موضوع تبیین کرد یعنی مثلاً سفید را می‌توان جدا از انسان تبیین کرد ولی مادینه را نمی‌توان جدا از حیوان تبیین نمود. پس یا هیچ‌یک از این‌گونه اشیا ماهیت و تعریف ندارد، یا اگر دارد به معنایی دیگر است همچنانکه پیشتر گفته‌ایم.

اما در مورد این‌گونه چیزها اشکال دیگری هم وجود دارد. اگر بینی افطس و بینی مقعر یک و همان است پس افطس و مقعر هم باید یک و همان باشد. ولی اگر این دو یک و همان نیست (زیرا در باره افطس نمی‌توان بدون شینی که فطوست صفت ذاتی آن است سخن گفت زیرا فطوست، مقعری بینی است) بنابراین یا اصلاً گفتن «بینی افطس» غیر ممکن است^۱، یا اگر بگوییم چیزی واحد را دو بار گفته‌ایم: «بینی بینی مقعر». زیرا بینی افطس عبارت است از بینی بینی مقعر. بنابراین اگر بگوییم این طبقه اشیا دارای ماهیتند سخنی محال گفته‌ایم چه اگر دارای ماهیت باشند این سلسله تابی نهایت ادامه خواهد یافت زیرا در «بینی بینی افطس» باز بینی دیگری داخل خواهد بود.

پس روشن است که تعریف، خاص جوهر است. چه اگر مقوله‌های دیگر نیز قابل تعریف باشند تعریف باید از طریق افزودن وصفی بعمل آید همانطور که تعریف کیفیت و عدد فرد بعمل می‌آید زیرا عدد فرد را نمی‌توان جدا از عدد تعریف کرد همان‌گونه که مادینه را نمی‌توان جدا از حیوان تعریف کرد. (مراد از «تعریف از طریق افزودن چیزی» تعاریفی است که در آنها یک شینی را دو بار باید گفت چنانکه با مثالهای خود نشان دادیم) اگر این سخن درست است پس برای مفهوم مرکب نیز — مثلاً عدد فرد — تعریفی وجود نخواهد داشت (ولی این نکته از نظر ما پنهان می‌ماند برای اینکه قولهای ما قولهای دقیقی نیستند). اما اگر این چیزها قابل تعریف باشند، پس یا

۱. چون «افطس» «بینی مقعر» است، پس «بینی افطس» «بینی بینی مقعر» است. — م.

تعریفشان از نوعی دیگر است یا چنانکه گفتیم ماهیت و تعریف باید بیش از یک معنی داشته باشند. از این رو، به یک معنی غیر از جوهر هیچ چیز دارای تعریف و ماهیت نیست، ولی به معنی دیگر اشیاء دیگر نیز دارای ماهیت و تعریفند. پس تردید نمی ماند در اینکه تعریف، قول ماهیت است و ماهیت یا فقط متعلق به جوهر است و یا به معنی نخستین و مطلق خاص جوهر است.

فصل ششم

هر موجود عین ماهیتش است

اکنون باید تحقیق کنیم که آیا هر موجود مفرد عین ماهیتش است یا این دو غیر از یکدیگرند، زیرا روشن شدن این مطلب برای تحقیق ما درباره جوهر ضروری است. چنین می‌اندیشیم که شیئی مفرد با جوهر خود فرقی ندارد و ماهیت هر شیئی را جوهر آن می‌نامند.

در مورد واحدهای بالعرض چنین می‌نماید که شیء غیر از ماهیت است مثلاً «انسان سفید» غیر از انسان سفید بودن است^۱. چه، اگر این دو یکی باشند انسان بودن و انسان سفید بودن نیز یکی خواهند بود. می‌گویند انسان و انسان سفید یک و همان است، پس انسان بودن و انسان سفید بودن باید یک و همان باشد. ولی ضرورتی نیست بر اینکه در مورد واحد بالعرض، شیء و ماهیت

۱. نظریه‌ای که ارسطو در این فصل به میان می‌آورد این است که شیئی که قولش حاوی یک موضوع با یک عرض است (مانند انسان سفید) با ماهیت خود برابر نیست ولی شیئی که قولش دال بر یک واحد بالذات است — یعنی جنس (مانند حیوان) یا نوع (مانند انسان) — با ماهیت خود برابر است. مثلاً لفظ انسان، کل طبیعت جوهری دائم هر انسان مفرد را حاوی است و با هر انسانی برابر است ولی «انسان سفید» فقط مبین طبیعت دائم بعضی از انسانهاست نه همه انسانها. ارسطو ابتدا به واحد بالعرض می‌پردازد و ثابت می‌کند که واحد بالعرض یا ماهیت واحد بالعرض برابر نیست؛ اگر انسان سفید با ماهیت انسان سفید برابر باشد، چون انسان با انسان سفید برابر است پس انسان با ماهیت انسان سفید برابر خواهد بود و ماهیت انسان با ماهیت انسان سفید برابر خواهد بود. ولی این نتیجه محال است و بنابراین انسان سفید با ماهیت انسان سفید برابر نیست. (راس)

یکی باشد. زیرا در استدلال نیز حدود اکبر به همان معنی با حد وسط برابر نیستند. با اینهمه ممکن است لا اقل چنین بنماید که حدود اکبر، یعنی اعراض، عین یکدیگرند مانند ماهیت سفید و ماهیت هنرمند. ولی همه قبول دارند که اینها عین یکدیگر نیستند.^۱

ولی آیا در مورد اشیایی که «موجودات فی نفسه» نامیده می شوند^۲ ضروری است که شیئی عین ماهیتش باشد؟ مثلاً در مورد جواهری که مقدم بر آنها جواهر و طبایع دیگری وجود ندارند آنچنانکه بعضی فیلسوفان ایده‌ها را آن‌گونه جواهر می‌دانند؟ اگر نیک فی نفسه غیر از ماهیت نیک باشد و حیوان فی نفسه غیر از ماهیت حیوان و موجود فی نفسه غیر از ماهیت موجود، در این صورت اولاً بیرون از این ماهیات و ایده‌ها، جواهر و طبایع ایده‌های دیگری وجود خواهند داشت و ثانیاً - اگر این سخن درست است که ماهیت جواهر است - جواهر و طبایع و ایده‌های دیگر، جواهر مقدم‌تر خواهند بود. اگر بدین ترتیب جواهر مؤخر و جواهر مقدم جدا از هم باشند اولاً غلطی درباره جواهر مؤخر وجود نخواهد داشت و ثانیاً جواهر مقدم موجود نخواهند بود (مرادم از جدا بودن این است که نیک فی نفسه ماهیت نیک را در خود نداشته باشد و ماهیت نیک، نیک نباشد) زیرا اولاً علم به هر شیئی هنگامی پدید می‌آید که ما ماهیت آن شیء را بشناسیم؛ و ثانیاً چه

۱۰۳۱ b

۱. استدلال چنین است:

انسان هنرمند = ماهیت انسان هنرمند

انسان = انسان هنرمند

انسان سفید = انسان

ماهیت انسان سفید = انسان سفید

ماهیت انسان سفید = ماهیت انسان هنرمند

ماهیت سفید = ماهیت هنرمند. (راس)

۲. مقصود ایده‌های افلاطونی است. ارسطو پس از آن‌که ثابت کرد که موجود بالعرض با ماهیتش یکد و همان نیست اکنون ثابت می‌کند که ایده باید عین ماهیتش باشد. - م.

در مورد نیک و چه در مورد اشیاء دیگر نتیجه یکی خواهد بود؛ چه اگر ماهیت نیک نیک نباشد ماهیت موجود نیز موجود نخواهد بود و ماهیت واحد واحد نخواهد بود. پس یا در مورد همه ایده‌ها ماهیت شیئی عین شیئی است، و یا در مورد هیچ‌یک چنین نیست به طوری که اگر ماهیت موجود موجود نیست، ماهیتهای ایده‌های دیگر نیز موجود نیستند. بعلاوه آنچه ماهیت نیک متعلق به آن نیست، نیک نیست. بنابراین نیک، باید با ماهیت نیک یک و همان باشد و زیبا باید با ماهیت زیبا یک و همان باشد، و همین سخن درباره همه اشیایی صادق است که به شیئی دیگر حمل نمی‌شوند بلکه فی نفسه و بوجه مقدم وجود دارند. کافی است که چنین اشیایی وجود داشته باشند ولو ایده نباشند و حتی آن سخن صادق‌تر است اگر آنها ایده باشند. در عین حال روشن است که اگر ایده‌ها چنانند که بعضی فیلسوفان ادعا می‌کنند، در این صورت موضوع، جز هر نخواهد بود، بلکه ایده‌ها باید جوهر باشند ولی نباید قابل حمل به موضوعی باشند وگرنه وجودشان نتیجه بهره‌وریشان از چیزی دیگر خواهد بود.

از این استدلالها این نتیجه حاصل می‌شود که خود هر شیئی با ماهیتش یک و همان است و این اینهمانی بالعرض نیست، و این به دو دلیل: اولاً به دلایلی که بیان کردیم، و ثانیاً برای اینکه علم به هر شیئی علم به ماهیت آن است. پس، از طریق استقرا نیز ثابت می‌شود که هر شیء به حکم ضرورت با ماهیتش یک و همان است.

ولی در مورد موجود بالعرض، مانند هنرمند یا سفید، نمی‌توان گفت که خود شیئی عین ماهیتش است زیرا موجود بالعرض دارای دو معنی است: سفید، هم به شیئی گفته می‌شود که سفیدی عرض آن است و هم به خود عرض. از این رو در این مورد به یک معنی شیء با ماهیتش یکی است ولی به معنی دیگر یکی نیست زیرا ماهیت سفید عین ماهیت انسان یا عین ماهیت انسان سفید نیست ولی سفید و کیفیت سفیدی، یک و همان است.

بعلاوه محال بودن جدایی شیء از ماهیتش از گاه آشکارتر می شود که به هر یک از ماهیتها نامی خاص بدهیم. زیرا در این صورت در جنب ماهیت اصلی ماهیت دیگری وجود خواهد داشت مثلاً به ماهیت اسب ماهیت دیگری تعلق خواهد گرفت^۱. ولی چه مانعی هست بر اینکه بعضی اشیا از آغاز عین ماهیتشان نباشند؛ زیرا ما معتقدیم که ماهیت جوهر است. در حقیقت نه تنها شیء و ماهیتش یکی است بلکه، چنانکه از آنچه گفتیم بر می آید، قول شارح آنها هم یکی است. زیرا اینکه واحد و ماهیت واحد یک و همان است؛ بالعرض نیست. بعلاوه، اگر آنها غیر از یکدیگر باشند^۲، این سلسله تالایتناهی ادامه خواهد یافت زیرا در یک سو ماهیت واحد را خواهیم داشت و در سوی دیگر واحد را، و همان استدلال در این مورد نیز معتبر خواهد بود^۳.

۱۰۳۲ a

پس روشن است که هر شئی نخستین و قائم بذات با ماهیتش یک و همان است. ایرادهای سوفسطائیان بر این سخن و همچنین این سؤال که آیا سقراط و ماهیت سقراط یکی است، با استدلالی که کردیم از میان برداشته می شوند زیرا فرقی نمی کند که سؤال از کدام دیدگاه مطرح شود و از کدام دیدگاه به آن جواب داده شود.

بدین ترتیب معلوم کردیم که شئی و ماهیتش به چه معنی عین یکدیگرند و به چه معنی چنین نیستند.

۱. فرض کنیم که به ماهیت اسب نام الف می دهیم. چون هر نام به ماهیتی دلالت دارد بدین ترتیب علاوه بر اسب و ماهیت اسب، ماهیت الف نیز وجود خواهد داشت که غیر از خود الف است. اکنون این ماهیت الف را ب می نامیم. در این صورت علاوه بر الف و ماهیت الف، ماهیت ب را خواهیم داشت که غیر از خود ب است و همچنین الی غیرالنهایه؛ ولی چون ادامه این سلسله الی غیرالنهایه معتنع است پس باید سرانجام خواه و ناخواه به جوهری برسیم که ماهیتش غیر از خودش نیست بلکه خودش و ماهیتش یک و همان است. پس چه فایده ای دارد که از آغاز شیء و ماهیتش را یک و همان ندانیم؟ (تریکو)
 ۲. یعنی اگر واحد غیر از ماهیت واحد باشد. م.
 ۳. یعنی اگر واحد و ماهیت واحد غیر از یکدیگر باشند ماهیت واحد غیر از ماهیت واحد خواهد بود. (راس)

فصل هفتم

تحقیق درباره کون به سبب طبیعت و کون به سبب صنعت و کون به سبب اتفاق

اشیایی که «می شوند» بعضی به سبب طبیعت می شوند و بعضی به سبب صنعت و بعضی به سبب اتفاق. ولی هر چه می شود به سبب چیزی می شود و از چیزی می شود و چیزی می شود؛ و این چیز تحت هر یک از مقوله ها ممکن است قرار داشته باشد؛ یا جوهر می شود یا کم می شود یا کیف یا کجا. کون طبیعی، کون چیزهایی است که به سبب طبیعت می شوند. آنچه شیء از آن می شود همان است که ماده اش می نامیم؛ و آنچه شیء به سبب آن می شود چیزی است که به طبیعت وجود دارد؛ و شینی که می شود یا انسان است یا گیاه یا شینی دیگر از این قبیل که ما جوهر به معنی حقیقی می نامیم. اما همه اشیایی که کائن می شوند، خواه مولود طبیعت باشند و خواه مولود صنعت، دارای

-
۱. غرض ارسطو اثبات این نکته است که صورت کائن نمی شود. او از این امر برای روشن کردن این مطلب استفاده خواهد کرد که آیا صور طبیعی ممکن است - چنانکه افلاطون می گوید - بدون ماده وجود داشته باشد؟ ارسطو برای اثبات این که صورت متکون نمی شود، نشان می دهد که کون همیشه مستلزم وجود قبلی ماده است اعم از اینکه کون، کون به سبب طبیعت باشد یا به سبب صنعت یا به سبب اتفاق و بخودی خود. از این حکم این نتیجه بدست می آید که اگر صورت کائن شود باید از موضوعی (یا مایه ای) کائن شود و این سلسله تا لایتنای ادامه خواهد یافت. (راسی)
 ۲. مقایسه کنید با سماع طبیعی ارسطو ۲۲۶ ا - م.

ماده‌اند زیرا هر یک از آنها این امکان و استعداد را دارد که هم بشود و هم نشود؛ و این امکان، ماده‌ی حال در شیء است. به‌طور کلی، هم آنچه اشیا از آن می‌شوند طبیعت است و هم انگاره‌ای که اشیا مطابق آن تولید می‌شوند طبیعت است (زیرا آنچه تولید می‌شود، مثلاً حیوان یا گیاه، دارای طبیعت است) همچنین است آنچه اشیا به‌سبب آن تولید می‌شوند، یعنی طبیعت «صوری»^۱، که با آنچه تولید می‌شود از یک نوع است (ولی در موجودی دیگر است) زیرا آنچه انسان را تولید می‌کند انسان است.

موالید طبیعی بدین‌سان تولید می‌شوند. تولیدهای دیگر «ساختن» نامیده می‌شوند. هر ساختنی یا از صنعت ناشی می‌شود یا از فوه یا از فکر. بعضی چیزها هم به‌سبب اتفاق یا بخت پدید می‌آیند همچنانکه موالید طبیعی نیز بعضی اوقات از همین طریق به‌وجود می‌آیند زیرا در طبیعت نیز به‌نمی‌اشیا، هم از تخم پدید می‌آیند و هم بدون تخم^۲. در این باره در آینده سخن خواهیم گفت. به‌سبب صنعت چیزهایی تولید می‌شوند که صورتشان در نفس صانع است (مرادم از صورت، ماهیت شیء و نخستین جوهر شیء است).^۳ اضداد هم به‌یک معنی دارای صورت و احدند، زیرا جوهر عدم، جوهر مقابل است مثلاً سلامت جوهر بیماری است (زیرا بیماری غیبت سلامت است^۴) و

۱۰۳۲ b

۱. درباره‌ی معانی مختلف اصطلاح «طبیعت» رک. کتاب پنجم (دلتا) فصول ۴ و ۱۸ و همچنین سماع طبیعی ارسطو، کتاب دوم فصل اول، م.
 ۲. به عقیده‌ی ارسطو ماهیان و حشرات بدین‌سان به‌وجود می‌آیند. (تریکو)
 ۳. ارسطو می‌گوید به‌سبب صنعت، چیزهایی تولید می‌شوند که صورتشان در نفس صاحب صنعت است. بعد می‌اندیشد که پزشک همان‌گونه که سلامت را به‌وجود می‌آورد بیماری را نیز می‌تواند به‌وجود آورد و با اینهمه نمی‌توان گفت که صورت بیماری هم در نفس اوست. بیماری صورتی ندارد بلکه فقط عدم است. برای اینکه بر او اعتراض نکنند اضافه می‌کند که صورت «به‌یک معنی» صورت عدم است (البته فقط به‌یک معنی، زیرا صورت، نه به‌سبب حضورش، بلکه به‌سبب غیبتش بیماری را پدید می‌آورد) و از این‌رو پزشک اگر صورت سلامت را بشناسد می‌تواند هم سلامت را به‌وجود آورد و هم بیماری را. (راس)

سلامت، مفهوم موجود در نفس یا علم آن مفهوم است. موضوع سالم از طریق این سلسله تفکر پدید می آید؛ چون سلامت «این» است پس اگر بخواهیم که موضوع سالم شود نخست باید «این» تحقق بیابد و حاضر باشد، مثلاً حالت معتدل بدن؛ و اگر بخواهیم این حالت پدید آید و تحقق بیابد گرمی باید موجود باشد؛ و طبیب بدین نحو به تفکر ادامه می دهد تا سرانجام مطلب را به چیزی نهایی بر می گرداند که خود او می تواند تولید کند. حرکتی که از این نقطه آغاز می شود، یعنی حرکت به سوی سلامت، «ساختن» نامیده می شود. بنابراین، به یک معنی، سلامت از سلامت به وجود می آید و خانه از خانه و شینی دارای ماده از شینی بی ماده. زیرا صنعت پزشکی و صنعت معماری صورت سلامت و صورت خانه است، و مراد من از جوهر بی ماده، ماهیت است. مرحله ای از تولید یا حرکت، تفکر نامیده می شود و مرحله ای ساختن. حرکتی که از مبدأ و صورت آغاز می شود تفکر است؛ و حرکتی که از آخرین گام تفکر شروع می گردد، ساختن نامیده می شود. هر یک از اشیاء واسطه نیز به همین سان تولید می شود؛ مثلاً اگر می خواهیم این شخص تندرست شود باید کاری کنیم که تنش به حالت اعتدال در آید. حالت اعتدال یعنی چه؟ یعنی «فلان»؛ و «فلان» هنگامی تحقق می یابد که تن بیمار گرم شود. گرمی یعنی چه؟ یعنی «بهمان». این بهمان بالقوه موجود است و آنچه بالقوه موجود است در اختیار پزشک قرار دارد و پزشک می تواند به آن فعلیت ببخشد.

علت فاعله و مبدأ حرکت به سوی سلامت، اگر سلامت حاصل صنعت باشد، صورت موجود در نفس است^۱؛ ولی اگر سلامت بخودی خود پیدا شود مبدأ حرکت، آن چیزی است که در ساختن از طریق صنعت، عمل ساختن به معنی حقیقی از آن آغاز می گردد^۲. مثلاً در معالجه، نخستین گام، تولید گرمی

۱. صورت سلامت موجود در نفس پزشک. (تربیکو)

۲. مانشی که پزشک به منظور تولید گرمی بعمل می آورد (تا از این طریق تعادل گرمی و سردی را،

است و پزشک گرمی را از طریق مالیدن پدید می آورد. گرمی در تن یا جزء مقوم سلامت است و یا به دنبال گرمی - مستقیم و بی واسطه، یا از طریق چند واسطه - چیزی ممنوع^۱ آن می آید که جزئی از سلامت است؛ و این چیز که به جزئی از سلامت تحقق می بخشد نقطه نهایی است؛ و در مورد خانه نیز همین آخرین چیز، جزئی از خانه است مثلاً سنگها، همچنین است در مورد سایر چیزها.

از این جهت است که چنانکه می گویند ممکن نیست شیئی به وجود آید اگر پیش از آن چیزی موجود نباشد. پس بدیهی است که جزئی از شیئی که به وجود می آید به حکم ضرورت باید پیش از آن موجود باشد؛ و ماده خود چنین جزئی است، زیرا ماده در جریان تکون حاضر است، و هم این ماده است که شیئی می شود.^۲ ولی آیا ماده، جزئی از قول (= تعریف) نیز می باشد؟ بی گمان آری، زیرا ما چه چیز بودن دایره مفرغی را به دو گونه بیان می کنیم: با توجه به ماده اش می گوییم مفرغ است و با توجه به صورتش می گوییم فلان شکل معین است؛ و شکل، نزدیکترین جنسی است که دایره در تحت آن قرار دارد. پس دایره مفرغی عنصر مادی را در تعریف خود دارد.

در باره مبدایی که در به وجود آمدن شیئی نقش ماده را ایفا می کند باید این توضیح را بیفزاییم که بعضی از اشیا پس از آنکه به وجود آمدند بنام ماده خود خوانده نمی شوند بلکه بنامی مشتق از نام ماده نامیده می شوند مثلاً مجسمه را نمی گویند سنگ است بلکه می گویند سنگی است. ولی انسان، به عکس، وقتی که سالم می شود نام آن چیزی را که از آن حرکت کرده و به سلامت رسیده

→ یعنی سلامت را، سبب شود) ممکن است - در صورتی که بیمار تن خود را بسازد - بخودی خود پدید آید و این مالش در هر دو صورت علت سلامت می شود. (تربکو)

۱. یعنی تعادل گرمی و سردی. (تربکو) ۲. یعنی حداقل پایه ضروری است. (راس)

۳. در مورد سلامت گرمی نقش ماده را ایفا می کند و در مورد خانه سنگ و آجر. (تربکو)

است^۱ بخود نمی گیرد. علت این امر این است که با اینکه یک شیء در عین حال هم از عدم خود نامی شود^۲ و هم از موضوع خود - که ما ماده اش می نامیم - (مثلاً آنچه سالم می شود هم بیمار است و هم انسان) با اینهمه می گویند شینی از عدم خود می شود (یعنی موضوع سالم از بیمار به وجود می آید نه از انسان) و از این رو موضوع سالم را نمی گویند بیمار است بلکه می گویند انسان است و انسان سالم است. اما در مورد اشیایی که عدمشان مبهم و بی نام است - مثلاً عدم شکل خاصی در مفرغ یا عدم صورت خانه در سنگ و چوب - می اندیشیم که شیء از این ماده ها به وجود آمده است همچنانکه انسان سالم از بیمار پدید آمد. همان گونه که در آن مورد، درباره شینی که به وجود آمده است نمی گویند شیء، فلان ماده است در این مورد اخیر نیز مجسمه را چوب نمی نامند بلکه با تغییری که در نام ماده می دهند می گویند چوبین یا آهنین است و نمی گویند آهن است، یا می گویند سنگی است و نمی گویند سنگ است و خانه را آجری می نامند نه آجر، چه، اگر در مطلب دقتی بیشتر بکنیم در می یابیم که مطلقاً نمی توان گفت که مجسمه از چوب پدید آمده است و خانه از آجر؛ زیرا وقتی که چیزی از چیزی دیگر به وجود می آید، در این چیز دیگر باید تغییری روی دهد نه اینکه این چیز دیگر بحال خود باقی بماند، از این جهت است که هنگام سخن گفتن از آنها بدین گونه رفتار می کنیم.

۱. یعنی از بیماری. - م.

فصل هشتم

دنباله تحقیق درباره کون — ماده و صورت متکون نمی شوند و تنها اشیاء مرکب متکون می شوند

گفتیم هر شیء که به وجود می آید به سبب شیئی به وجود می آید (مرادم مبدأ تولیدکننده است یعنی چیزی که حرکت از آن آغاز می شود) و از شیئی به وجود می آید (و مرادم اینجا عدم نیست بلکه ماده است و این نکته را پیشتر شرح داده ایم) و شیئی می شود (مثلاً کره یا دایره یا هر چیز اتفاقی)، همان گونه که صانع موضوع را (مثلاً مفرغ را) تولید نمی کند، کره را هم او تولید نمی کند مگر به معنی عرضی؛ زیرا کره مفرغی یک کره است و آنچه صانع تولید می کند کره مفرغی است. ساختن یک شیء معین عبارت است از به وجود آوردن یک شیء معین از یک موضوع کلی. مرادم این است که مدور ساختن مفرغ، نه تولید کردن «مدوری» است و نه تولید کردن کره، بلکه عملی است غیر از اینها؛ یعنی تولید کردن شکل کره است در چیزی دیگر. چه، اگر ما خود شکل و صورت را پدید می آوریم لازم می آید که آن را از چیزی دیگر پدید آوریم زیرا قبول کرده ایم که تولید از این طریق انجام پذیر است. مثلاً ما کره مفرغی را بدین سان پدید می آوریم که از یک شیء، یعنی مفرغ، شیئی، یعنی کره، تولید می کنیم. پس اگر خود موضوع را هم تولید می کردیم لازم بود به همان ترتیب تولید کنیم و بدین سان جریان تولید کردن تا لایستاهی ادامه می یافت. پس

روشن است که صورت - یا به هر نام که شکل حاضر در اشیاء محسوس را بنامیم - تولید نمی شود و برای آن جریان تولید وجود ندارد، همچنانکه ماهیت نیز تولید نمی شود. زیرا ماهیت، چیزی است که باید در شئی دیگر متحقق شود خواه از طریق صناعت یا به طبیعت و یا از طریق قوه تولید. کاری که ما می کنیم این است که کره ای مفرغی موجود شود، و آن را از مفرغ و کره می سازیم. ما صورت را در این ماده متحقق می سازیم، و نتیجه این عمل کره مفرغی است. اگر ماهیت کره اصلاً تولید شدنی باشد باید از شئی تولید شود. زیرا شئی تولید شده باید قابل تجزیه باشد و یک جزء باید این باشد و جزء دیگر، آن؛ یعنی یکی باید ماده باشد و دیگری صورت. اگر کره عبارت است از «شکلی که فاصله مرکزش با هر نقطه محیط برابر است» پس یک جزء آن، واسطه ای است که شئی مصنوع در آن است، و جزء دیگر، چیزی است که در آن واسطه است، و کل آنها شئی مصنوع است مثلاً کره مفرغی. از آنچه گفته شد روشن می شود که آنچه ما صورت یا جوهر می نامیم تولید نمی شود بلکه آنچه تولید می شود ترکیبی از صورت و ماده است که نام خود را از صورت اخذ می کند و به همان نام صورت خوانده می شود؛ و در هر چه به وجود می آید ماده ای حاضر است و یک جزء شئی ماده است و جزء دیگر صورت.

پس آیا در بیرون از کره های مفرده، کره ای وجود دارد و در بیرون از آجرها خانه ای وجود دارد؟ اگر چنین بود هرگز یک «این» به وجود نمی آمد. صورت به معنی «چنین» است، و به معنی «این» نیست، یعنی شئی معین نیست؛ و صانع

۱. این سخن ضرورت به این معنی نیست که ارسطو صورت را سرمدی بداند. در بعضی جاها می گوید که صورت دفعه به وجود می آید و دفعه از بین می رود (مثلاً رک. ۱۰۳۹b و ۱۰۴۴b) در یک جا هر دو شق را می پذیرد و ظاهراً معتقد است که این دو شق در مورد دو قسم صورت صادق است. صورت محض که هیچ گونه ارتباطی با ماده ندارد - مثلاً خدا و عقلی که الهاک را حرکت می دهد و همچنین عقل انسانی - سرمدی است. (راس)

— یا پدر — از «این»، «چنین» می‌تولید می‌کند^۱ و آنچه بدین سان تولید می‌شود یک «این چنین» است و کلّ «این»، یعنی کل مرکب از صورت و ماده، مثلاً کالیاس یا سفراط، مشابه این کره مفرغی معین است، ولی «انسان» و «حیوان» همانند «کره مفرغی» (= کره مفرغی کلی) است. پس روشن است که علیّت ایده‌ها — که بعضی کسان عادت دارند که برای ایده‌ها قائل باشند — اگر هم فرض کنیم که ایده‌ها جدا از اشیاء مفرد وجود دارند، برای کون و برای جواهر بی‌فایده است و ایده‌ها لااقل از این جهت لازم نیست جواهر مستقل و قائم بذات باشند. حتی در بعضی موارد کاملاً پیدا است که تولیدکننده و تولیدشده از یک نوعند ولی تولیدکننده عین مولود نیست (و آن دو چیزی واحد نیستند) اما از لحاظ صورت با مولود یک و همان است و این را در مولودهای طبیعی عیان می‌توان دید چنانکه مثلاً انسان انسان تولید می‌کند، مگر آن که امری بر خلاف طبیعت روی دهد مثلاً آنجا که اسب استر تولید کند، ولی حتی در این مورد نیز قانون تولید همان است زیرا آنچه تولید می‌شود مطابق چیزی است که اسب و خر در آن مشترکند و این چیز جنسی بی‌نام است که به هر دو شباهت دارد و برآستی میانگینی میان آن دو است، یعنی چیزی شبیه استر است. از این رو هیچ ضرورتی نیست بر اینکه وجود ایده‌ای را به عنوان انگاره بپذیریم (زیرا چنین انگاره‌ای، اگر لازم بود، بیش از همه در موالید طبیعی مورد پیدا می‌کرد زیرا اینها بیش از همه چیز دیگر جوهرند) بلکه وجود تولیدکننده کافی است برای اینکه مولود تولید شود و صورت در ماده تحقق بیابد؛ و کل انضمامی، یعنی این گونه صورت در این گوشت و این استخوانها، کالیاس و سفراط است؛ و این دو با اینکه از حیث ماده با هم فرق دارند، از حیث صورت یک و همان‌اند زیرا صورشان تجزیه‌ناپذیر است.

۱۰۳۴ هـ

۱. یعنی صانع — یا پدر — یک قطعه ماده محض را به یک قطعه ماده متعین مبدل می‌سازد. (اراس)

فصل نهم

خاتمه تحقیق درباره کون

ممکن است این سؤال پیش آید که چگونه است که بعضی چیزها، هم از طریق صنعت پدید می آیند و هم به سبب اتفاق و بخودی خود مانند سلامت، ولی بعضی دیگر چنین نیستند مانند خانه. علت آن است که ماده که در تولید موالید صنعت بر تکیه حاکم است و جزئی از مولود در آن حاضر است، در پاره ای از موارد بعضی از آن به نوعی است که خود خود را به حرکت می تواند آورد ولی بعضی ماده دیگر چنین نیست؛ و از نوع اول نیز بعضی می توانند خود را به نحوی معین که لازم است حرکت دهند ولی بعضی دیگر از این کار ناتوان است. زیرا بسیاری از چیزها اصولاً قادرند که خود خود را حرکت دهند ولی نمی توانند خود را به نحوی معین حرکت دهند و مثلاً برقصند. اشیایی که ماده شان از این نوع است، مانند سنگ، نمی توانند به نحوی که لازم است حرکت کنند مگر آنکه چیزی دیگر آنها را حرکت دهد، ولی به نحوی دیگر می توانند بخودی خود حرکت کنند، و آتش نیز چنین است^۱. از این رو بعضی اشیاء نمی توانند بدون انسان — که صاحب صنعت ساختن آنهاست — به وجود

۱. سنگ ممکن است بخودی خود بیفتد ولی ممکن نیست خود را در وضعی قرار دهد که دیواری پدید آید. آتش نیز می تواند بخودی خود به سوی بالا حرکت کند ولی نمی تواند طوری حرکت کند که مثلاً فلزی را گرم کند. (راس)

آیند ولی بعضی دیگر می‌توانند بدون مداخله انسان به وجود آیند زیرا شینی که از نوع اخیر است به نیروی چیزی به حرکت آورده می‌شود که هر چند صاحب صنعت نیست ولی یا خود خود را متحرک می‌تواند ساخت یا به نیروی چیزی دیگر — که صاحب صنعت نیست — به حرکت می‌آید و یا به نیروی جزئی از شیء مولود که از پیش موجود و حاضر است.

از آنچه گفتیم این نکته نیز روشن می‌شود که به یک معنی هر شیء مولود صنعت از شینی به وجود می‌آید که با آن اشتراک در اسم دارد (همچنانکه موالید طبیعت نیز بدین سان پدید می‌آیند)، یا به بیانی دقیقتر، از جزئی از خود خویش پدید می‌آید که یا خود آن همنام است، مثلاً خانه از خانه پدید می‌آید که در نفس است (زیرا صنعت معماری صورت خانه است) و یا از شینی که حاوی جزئی از خود آن (یعنی جزئی از خود مولود) است پدید می‌آید^۱ — البته باید اشیایی را که بالعرض به وجود می‌آیند^۲ از این قاعده مستثنی دانست — زیرا سبب پیدایش یک مولود به خودی خود، جزئی از مولود است. گرمی موجود در حرکت و مالیدن سبب پیدایش گرمی در بدن می‌شود و این گرمی یا سلامت است یا جزئی از سلامت، و یا به دنبال آن جزئی از سلامت یا خود سلامت می‌رسد. از این روست که می‌گویند گرمی موجود در حرکت دست (یعنی در مالیدن) علت سلامت است زیرا علت پیدایش چیزی است که سلامت، به عنوان نتیجه، با آن پیوسته است. از این رو، همچنانکه در قیاسات می‌توان دید، جوهر مبدأ و آغاز همه چیز است؛ هر قیاسی با ماهیت آغاز می‌شود یعنی با اینکه «فلان چیز چیست»، و اینک می‌بینیم که جریان تولید نیز با همان آغاز می‌گردد^۳.

۱. مثلاً سلامت از گرمی که جزئی از سلامت است به وجود می‌آید. (تریکو)

۲. مثال برای تولید بالعرض این است که معمار فقط خانه نسازد بلکه خانه‌ای بسازد که برای ساکنین آن مطبوع یا نامطبوع باشد. (راس)

۳. همچنانکه قیاس برهانی با اعلام تعلق خاصیتی به یک موضوع از جهت ماهیت موضوع آغاز می‌شود در تولید نیز، شینی که تولید می‌شود از ماهیت خودش بر می‌آید و این قاعده در مورد هر

اشیایی هم که مولود طبیعتند به همین نحو، یعنی مانند موالید صنعت، به وجود می آیند زیرا بذر، شیء طبیعی را همان گونه تولید می کند که صانع شبیهی مصنوع را، و بذر به طور کلی نقش صانع را ایفا می کند زیرا صورت را بالقوه در خود دارد، و آنچه بذر از آن می آید به یک معنی همانا شینی است که از بذر تولید می شود. البته این امر به معنایی خاص چنین است زیرا نباید انتظار داشت که همانا در همه موارد بدان گونه کامل باشد که در مورد تولید شدن «انسان» از «انسان» صادق است زیرا زن نیز از مرد تولید می شود. استثنا از این قاعده آنجا است که شیء مولود، موجودی است که صورتی ناقص دارد، و به علت همین نقص است که استر استر تولید نمی کند. اشیاء طبیعی که مانند موالید صنعت که پیشتر دیدیم — ممکن است بخودی خود به وجود آیند، اشیایی هستند که ماده شان می تواند بخودی خود همان گونه حرکت کند که معمولاً بذر آن را حرکت می دهد. اشیایی که دارای چنین ماده ای نیستند نمی توانند به وجود آیند مگر آنکه تولید کنندگان آنها را تولید کنند.

ولی حاصل این استدلال این نیست که تنها صورت جوهر کائن نمی شود، بلکه این سخن در مورد همه اجناس نخستین، مانند کم و کیف و مقوله های دیگر نیز صادق است. همان گونه که آنچه به وجود می آید کره مفرغی است، نه کره و نه مفرغ — و همچنین هنگامی که مفرغ به وجود می آید مولود، شبیهی انضمامی مرکب از ماده و صورت است نه ماده یا صورت، زیرا ماده و صورت همیشه باید از پیش موجود باشند — همین حکم چه در مورد جوهر و چه در مورد کم و کیف و مقولات دیگر نیز صادق است. زیرا آنچه به وجود

→ قسم تولید، اعم از طبیعی و صناعی و اتفاقی، صادق است زیرا در تولید طبیعی، ماهیت نوعی پدر (که با ماهیت فرزند یک و همان است) فرزند را تولید می کند؛ و در تولید صناعی، ماهیت شیء مولود که در ذهن معمار است، علت تولید است؛ و در تولید اتفاقی و بخودی خود، مثلاً گرمی که علت تولید سلامت است ماهیت چیزی است که سلامت جلوه آن است. (راس)

می آید کمیت نیست بلکه چوبی یا حیوانی یا این اندازه (= کمیت) معین است. اما ویژگی خاص جوهر اینجا است که از پیش باید جوهر کاملی بالفعل موجود باشد تا جوهر را تولید کند. مثلاً برای اینکه حیوانی تولید شود باید از پیش حیوانی موجود باشد. ولی در مورد کمیت و کیفیت وجود قبلی کمیت و کیفیت بالفعل لازم نیست بلکه وجود بالقوه آنها کافی است.

فصل دهم

اجزاء صورت یگانه اجزاء تعریفند^۱

چون هر تعریف ماهیت، یک قول^۲ است و هر قول دارای اجزاست^۳، و چون نسبت قول به شیء همانند نسبت اجزاء قول به اجزاء شیء است، این سؤال پیش می‌آید که آیا قول اجزا باید در قول کل حاضر باشند یا نه. در بعضی موارد چنین می‌نماید که قول اجزا در قول کل حاضر است، ولی در برخی موارد چنین نیست. زیرا قول دایره حاوی قول یکایک اجزاء دایره نیست ولی قول هجاها حاوی قول حروف است در حالی که دایره همان‌گونه به اجزاء دایره تقسیم می‌شود که هجا به حروف. بعلاوه اگر اجزا مقدم بر کل اند، و اگر زاویه حاده جزئی از زاویه قائمه است و انگشت جزئی از حیوان، پس زاویه حاده مقدم بر قائمه خواهد بود و انگشت مقدم بر حیوان. اما با اینهمه چنین می‌نماید که حیوان و زاویه قائمه مقدمند؛ هم از حیث قول زیرا اجزاء آنها از طریق آنها تعریف می‌شوند، و هم و از این جهت که آنها بدون اجزاء می‌توانند موجود باشند.

۱. در این فصل که دیالک فصلهای ۶ تا ۱۶ است ارسطو دو سؤال را به میان می‌آورد اولاً آیا تعریف کل حاوی تعریف اجزاست؟ ثانیاً آیا اجزا مقدم بر کلند؟ (تریکو)
 ۲. رک. زیرنویس شماره ۲ صفحه ۲۳۰. م.
 ۳. یعنی جنس و فصل. (تریکو)

۱۰۳۵ a

شاید لازم باشد بگوییم که «جزء» در معانی مختلف به کار می‌رود و یکی از این معانی دلالت به چیزی دارد که کمیت شیء را می‌سنجد^۱. ولی این مطلب را فعلاً به یک سو می‌نهیم و می‌خواهیم تحقیق کنیم که اجزاء تشکیل‌دهنده جوهر کدامند. اگر اولاً ماده هست و ثانیاً صورت و ثالثاً آنچه از ترکیب آن دو پدید آمده است؛ و اگر هم ماده جوهر است و هم صورت و هم آنچه از ترکیب آنها پدید آمده، پس ماده به یک معنی جزء شیء است^۲ در حالی که به معنی دیگر جزء شیء نیست، بلکه اجزاء شیء عبارت از عناصری هستند که قول صورت از آنها تشکیل می‌یابد. مثلاً گوشت جزء مقعری نیست، زیرا گوشت ماده‌ای است که مقعری در آن متحقق می‌شود، بلکه گوشت جزء افطس است^۳. همچنین مفرغ جزئی از کل مجسمه انضمامی است ولی جزء مجسمه — اگر مجسمه را به معنی صورت مجسمه به کار ببریم — نیست. (زیرا صورت، یا شیء دارنده صورت را می‌توان آن شیء نامید ولی عنصر مادی را به تنهایی، هرگز نباید آن شیء نامید) از این روست که قول دایره حاوی اجزاء دایره نیست در حالی که قول هجا حاوی قول حروف است زیرا حروف، اجزاء قول صورت هجا هستند نه ماده هجا، ولی اجزاء دایره اجزاء به معنی ماده‌اند که صورت به آن افزوده می‌شود، هر چند آن زمان که گردی یعنی صورت دایره در مفرغ متحقق شده است اجزاء دایره به صورت نزدیک‌ترند تا مفرغ به صورت^۴؛ ولی به یک معنی هر قسمی از حروف هجا نیز در قول هجا حاضر نیستند مثلاً حروف معین نقش بسته در موم یا حروف سخن در هوا، زیرا اینها اجزاء هجا به معنی ماده محسوس

۱. مثلاً ۳، ۹ را می‌سنجد. — م.

۲. بدنی و فنی که ماده جزء شیء مرکب است. اگر جوهر به معنی صورت در نظر گرفته شود ماده جزء، عناصر مفهوم جوهر نخواهد بود و اجزاء صورت فقط عبارت خواهند بود از جنس و فصل. (تریکو)

۳. افطس شیء مرکب است در صورتی که مقعری صورت است. (تریکو)

۴. اجزاء دایره به عنوان ماده معقول بیشتر به صورت دایره نزدیکند تا مفرغ که ماده محسوس است. (تریکو)

می باشند. اگر خط، وقتی که به دو بخش تقسیم می کنند از میان می رود و دو نصف به جای آن می ماند، و اگر انسان، وقتی که به استخوان و گوشت و پی تقسیم می کنند از میان می رود، این بدین معنی نیست که خط و انسان از این چیزها به عنوان اجزاء ماهیتشان تشکیل یافته اند. اینها اجزاء ماده آنها هستند؛ درست است که اینها اجزاء شیء انضمامی هستند ولی در عین حال اجزاء صورت، یعنی اجزاء چیزی که قول به آن دلالت می کند نیستند؛ و به این جهت قول، حاوی این اجزاء نیست. پس در یک قسم قول، قول این گونه اجزاء داخل است ولی در قسمی دیگر، قول اجزاء نباید داخل باشد، و این قسم اخیر قولی است که دلالت بر شیء انضمامی ندارد. بدین جهت است که در بعضی اشیا مبادی و عناصر مقوم اصلی، اجزائی هستند که آن اشیا به آنها تجزیه می شوند در حالی که اشیا دیگر دارای چنین اجزائی نیستند. اشیا مرکب از صورت و ماده، مانند افطس یا دایره آهنی، به اجزاء خود تجزیه می شوند (و در نتیجه تجزیه از بین می روند) و ماده جزئی از آنها است؛ ولی اشیا بی که دارای ماده نیستند، و به عبارت دیگر اشیا غیر مادی، که قولشان فقط قول صورت است، از بین نمی روند؛ یا اصلاً از بین نمی روند و یا لااقل بدین سان از بین نمی روند.^۱ بنابراین، این اجزاء و عناصر مادی، مبادی و اجزاء اشیا انضمامی هستند در حالی که نه اجزاء صورتند و نه مبادی صورت. به همین جهت مجسمه ساخته شده از گل به گل تجزیه می شود و کره مفرغی به مفرغ و کالیاس به گوشت و استخوان. همین طور دایره نیز به قسمتهای دایره تقسیم می شود زیرا به یک معنی دایره ای هم وجود دارد که دارای ماده است؛ زیرا کلمه دایره به دو معنی به کار می رود، یکی دایره به معنی مطلق است و دیگری به معنی دایره جزئی و مفرد، زیرا برای دایره جزئی و مفرد نام خاصی وجود ندارد.^۲

۱۰۳۵ b

۱. صورت به عناصر خود تجزیه نمی شود بلکه ابتد است؛ و یگانه سخنی که می توان گفت این است که صورت، باعرض فاسد می شود. (تریکو)

۲. چنانکه مثلاً برای انسان مفرد نامی خاص وجود دارد مانند کالیاس یا سقراط. (تریکو)

بدین ترتیب حقیقت مطلب را روشن ساختیم. ولی می‌خواهیم بررسی را از سر بگیریم و مطلب را روش‌تر کنیم.^۱ اجزاء قول^۲ که قول به آنها تجزیه می‌شود، مقدم بر قولند؛ یا همه مقدمند یا بعضی.^۳ ولی با اینهمه قول زاویه قائمه شامل قول زاویه حاده نیست بلکه، به عکس، قول زاویه حاده حاوی قول زاویه قائمه است زیرا کسی که زاویه حاده را تعریف می‌کند زاویه قائمه را در تعریف به کار می‌برد. زیرا زاویه حاده «زاویه کوچکتر از زاویه قائمه» است. دایره و نیم‌دایره نیز نسبت به یکدیگر همین گونه‌اند زیرا نیم‌دایره از طریق دایره تعریف می‌شود همچنانکه انگشت از طریق کل بدن تعریف می‌شود زیرا انگشت «فلان جزء بدن انسان» است.^۴ بنابراین اجزائی که دارای طبیعت ماده‌اند و اجزاء مادی یک شیء می‌باشند و شیء، به آنها، به عنوان ماده‌اش، تجزیه می‌شود مؤخر ترند؛ ولی اجزائی که از نوع اجزاء قولند و اجزاء جوهر صوری می‌باشند یا همه مقدم‌ترند یا بعضی از آنها.

چون نفس حیوانات (که جوهر موجود زنده است) جوهر صوری آنهاست و صورت و ماهیت قسم خاصی بدن^۵ است (لا اقل اگر بخواهیم هر جزئی از بدن را بدرستی تعریف کنیم نمی‌توانیم آن را بدون توجه به عمل و وظیفه‌اش تعریف کنیم و این وظیفه بدون ادراک حسی^۶ وجود نمی‌تواند

۱. یعنی اضافه کنیم که همه اجزاء صورت مقدم بر کلند. (تربکو)

۲. یعنی جوهر صوری. کلمه Logos که ما در مقام ترجمه آن همچنان کلمه قول را به کار می‌بریم محققاً در تمام این فصل به معنی مفهوم یا تعریف است. (تربکو)

۳. زیرا فصل نهایی نمی‌توان گفت که بر نوع مقدم است یا مؤخر از نوع است زیرا با نوع همزمان است. (تربکو)

۴. و معزف مؤخر بر آن چیزی است که از طریق آن تعریف می‌شود. خلاصه اینکه اجزاء صورت (مانند حیوان و دوا و عاقل) مقدم بر کل (انسان) اند، و اجزاء شیء مرکب (مانند زاویه حاده و نیم‌دایره و انگشت) مؤخر از کلند. (تربکو)

۵. بدنی که قابل قبول نفس است. (راس)

۶. در نتیجه بدون نفس. نفس در هر جزء حیوان است همچنانکه صورت مجسمه در هر جزء مجسمه است. (تربکو)

داشت) بنابراین همه اجزاء نفس یا بعضی از آنها مقدم بر «حیوان» انضمامی هستند و همین سخن در مورد هر حیوان مفرد نیز صادق است، و بدن و اجزاء بدن مؤخرتر از نفسند که جوهر ذاتی است، و آنچه به این اجزاء به عنوان ماده‌اش تقسیم می‌شود جوهر نیست بلکه شیء انضمامی است. چون چنین است، این اجزاء به یک معنی مقدم بر شیء انضمامی هستند و به معنایی دیگر مقدم بر آن نیستند زیرا نمی‌توانند جدا از کل وجود داشته باشند. انگشت در همه احوال جزئی از موجود جاندار نیست زیرا انگشت مرده فقط نام انگشت دارد. بعضی اجزائه مقدم بر کلند و نه مؤخر، بلکه همزمان با کل وجود دارند؛ اینها اجزاء اصلی هستند که مفهوم و جوهر ذاتی به نحو مستقیم در آنها حاضر است مانند شاید دل یا دماغ، و فرق نمی‌کند که کدام یک از آن دو چنین باشد. ولی انسان کلی و اسب کلی و سایر اشیا از این قبیل که به افراد جزئی کثیر اطلاق می‌شوند جوهر نیستند بلکه ترکیبی از صورت خاص و ماده‌ای خاص به معنی کلی می‌باشند در حالی که فرد، مثلاً سقراط، شامل ماده جزئی نهایی است، همچنین است در سایر موارد.

«جزء» ممکن است جزء صورت باشد (و مراد از صورت، ماهیت است) یا جزء شیء مرکب از ماده و صورت و یا جزء خود ماده. ولی فقط اجزاء صورت، اجزاء قول (= تعریف) هستند و قول قول شیء کلی است؛ زیرا ۱۰۳۶ هـ ماهیت دایره و دایره یک و همان است و همچنین ماهیت نفس و نفس ولی برای شیء انضمامی مفرد، مانند این دایره مفرد معین؛ یعنی یکی از مصادیق دایره، اعم از اینکه محسوس باشد یا معقول (و مراد از دایره معقول دایره ریاضی است و از دایره محسوس مثلاً دایره مفرغی یا چوبی) تعریف وجود ندارد بلکه اینها فقط از طریق شهود عقلی یا ادراک حسی شناخته می‌شوند، و وقتی که از طریق شهود یا ادراک حسی متحقق نیستند نمی‌دانیم که وجود دارند یا نه، هر چند که همیشه می‌توانند از طریق قول کلیشان تعریف شوند و

شناخته گردند. ولی ماده بنفسه شناختنی نیست^۱. بعضی ماده، محسوس است و بعضی معقول. ماده محسوس مانند مفرغ و چوب و هر ماده تغییر پذیر است، و ماده معقول ماده‌ای است که در اشیاء محسوس وجود دارد، ولی نه از آن جهت که آنها اشیاء محسوسند، مثلاً مانند موضوعات ریاضی.

پس مطلب را در مورد کلی و جزئی و تقدم و تأخر روشن کردیم. حال اگر کسی بپرسد که آیا زاویه قائمه و دایره و حیوان مقدمند یا اجزائی که این اشیاء به آنها تجزیه می‌شوند و از آنها تشکیل می‌یابند، باید به او گفت که به این سؤال نمی‌توان پاسخی ساده داد. چه، اگر نفس، حیوان است یا به طور کلی موجود زنده است، یا اگر نفس هر فردی خود آن فرد است، و اگر دایره ماهیت دایره است و اگر زاویه قائمه جوهر و ماهیت زاویه قائمه است، در این صورت کل به یک معنی مؤخر از اجزا است؛ و مراد از «به یک معنی» این است که کل مؤخر از اجزاء قول و مؤخر از اجزاء موجود در زاویه قائمه مفرد است. (زیرا، هم زاویه قائمه مادی محسوس که از مفرغ ساخته شده است و هم زاویه قائمه مادی معقول که به وسیله خطیها ساخته شده است، مؤخر از اجزاء خود هستند). اما زاویه قائمه غیر مادی معقول، مؤخر از اجزاء داخل در قول ولی مقدم بر اجزاء زاویه قائمه مفرد است. بنابراین نمی‌توان به آن سؤال پاسخی ساده داد. اما اگر نفس غیر از حیوان است و با حیوان یک و همان نیست، حتی در این صورت نیز بعضی اجزاء چنانکه گفته‌ایم باید مقدم بر کل تلقی شوند ولی اجزاء دیگر نباید چنین تلقی گردند.

۱. زیرا نامعین است. - م.

فصل یازدهم

اجزاء صورت و اجزاء شیء مرکب

اینجا سؤالی دیگر پیش می آید: کدام قسم اجزاء اجزاء صورتند و کدام اجزاء اجزاء صورت نیستند بلکه اجزاء شیء انضمامی هستند؟ مادام که این مطلب روشن نشده است ممکن نیست چیزی را تعریف کرد زیرا تعریف، تعریف کلی و صورت است. پس اگر روشن نباشد که کدام اجزاء دارای طبیعت ماده‌اند و کدام چنین نیستند، تعریف شیء نیز روشن نخواهد بود. در مواردی که صورتی واحد در موادی مشاهده می شود که از حیث نوع با هم اختلاف دارند، چنانکه مثلاً صورت دایره ممکن است در مفرغ و سنگ و چوب موجود باشد، معلوم است که مفرغ و سنگ و چوب اجزاء ماهیت دایره نیستند^۱ زیرا دایره وجودی جدا از وجود آنها دارد. ولی در مورد صورتی که جدا (= از ماده‌ای معین) مشاهده نمی شود، مانعی نیست بر اینکه قضیه اینجا نیز همان گونه باشد که گفتیم مثلاً اگر همه دایره‌هایی که دیده شده‌اند مفرغی باشند: زیرا در این شق نیز مفرغ جزء صورت نخواهد بود ولی با اینهمه از میان برداشتن مفرغ در فکر، دشوار خواهد بود. مثلاً صورت انسان همیشه در گوشت و استخوان و این قبیل اجزا یافته می شود، آیا این چیزها هم اجزاء

۱۰۳۶ b

۱. بلکه اجزاء مادی هستند که نباید در تعریف داخل باشند (نریکو)

صورت و تعریفند؟ بی گمان نه، بلکه ماده‌اند و ما تنها از این رو نمی توانیم صورت را منتزع کنیم که صورت انسان در ماده‌ای دیگر پیش نمی آید.

چون چنین امری ممکن انگاشته می شود ولی روشن نیست که در کدام موارد چنین است و در کدام موارد چنین نیست، بعضی کسان^۱ در مورد دایره و مثلث نیز این سؤال را به میان می آورند زیرا می اندیشند که تعریف کردن این چیزها از طریق خطوط و اتصال صحیح نیست بلکه همه این چیزها برای دایره و مثلث همان هستند که گوشت و استخوان برای انسان است یا مفرغ و سنگ برای مجسمه، و همه اشیا را به اعداد برمی گردانند و می گویند مفهوم خط، مفهوم عدد «دو» است؛ و از میان طرفداران نظریه ایده^۲ بعضی کسان «دو» را خط فی نفسه می دانند و بعضی دیگر ادعا می کنند که دو، صورت خط است زیرا می گویند که در بعضی موارد ایده و آنچه ایده ایده آن است عین هستند، مثلاً دو و ایده دو؛ ولی می گویند در مورد خط چنین نیست. از این سخن این نتیجه بدست می آید که اشیا کثیری که صورتهایشان قطعاً با یکدیگر هرق دارند^۳ دارای ایده‌های واحدند (و این نتیجه‌ای است که از نظریه فیثاغوریان نیز حاصل می شود)؛ و بنابراین ممکن است صورت برین واحدی را صورت همه چیز تلقی کرد و جز آن به وجود هیچ صورتی قائل نشد. اما اگر چنین باشد همه اشیا یکی خواهد بود.^۴

بدین ترتیب نشان دادیم که مسأله تعریف چه مشکلی در بر دارد و چرا

۱. اشاره به فیثاغوریان است. (تربکو)

۲. افلاطون و افلاطونیان. (تربکو)

۳. از حیث نوع غیر از یکدیگرند. (تربکو)

۴. اگر دویی و صورت خط یک و همان دانسته شود دو نتیجه محال بدست می آید: یکی اینکه ایده‌ای واحد (یعنی دویی) ایده‌اشیایی خواهد بود که از حیث نوع غیر از یکدیگرند یعنی هم ایده خطوط مفرد و جزئی خواهد بود و هم ایده درهای جزئی و مفرد؛ و دوم اینکه همه ایده‌ها یک ایده واحد خواهند بود و در نتیجه همه اشیایی که از ایده‌ها بهره‌ورند یکی خواهند بود. (تربکو)

چنین است؛ و از همین جهت است^۱ که برگرداندن همه چیز به ایده‌ها و از میان برداشتن ماده کوشش بی حاصل است. زیرا هیچ تردید نیست که بعضی اشیا «این صورت معین در این ماده معین» اند یا «این ماده با این کیفیت معین»؛ و مقایسه‌ای که «سقراط جوان» در مورد حیوان می‌کند^۲ صحیح نیست و ما را از حقیقت دور می‌سازد و چنین وانمود می‌کند که ممکن است انسان بدون اجزایش وجود داشته باشد همچنانکه دایره بدون مفرغ ممکن است وجود داشته باشد. ولی این دو مورد شبیه یکدیگر نیستند زیرا حیوان شیء محسوسی است و او را نمی‌توان بدون اشاره به حرکت، و بنابراین بدون اشاره به اجزایش که در حالتی معین و در دستگاهی معین قرار دارند، تعریف کرد؛ هر دست در هر حالت، جزء انسان نیست بلکه دستی جزء انسان است که می‌تواند وظیفه خود را ایفا کند یعنی تنها هنگامی که زنده است، در حالی که دست مرده جزء انسان نیست.

ولی چرا در موضوعات ریاضی تعریفهای اجزاء، اجزای تعریف کل نیستند، مثلاً چرا نیمدایره‌ها در تعریف دایره داخل نیستند؟ نمی‌توان گفت برای اینکه این اجزاء اشياء محسوسند زیرا محسوس نیستند. ولی شاید این امر فرقی نکند زیرا بعضی چیزهای نامحسوس نیز باید دارای ماده باشند، و به‌طور کلی هر چیزی که ماهیت و صورت مطلق نیست، بلکه «این چیز در اینجا» است، دارای ماده است. پس نیمدایره‌ها اجزاء دایره کلی نخواهند بود بلکه اجزاء دایره‌های مفرد خواهند بود چنانکه پیشتر گفته‌ایم، زیرا ماده بر دو نوع است که نوعی محسوس است و نوعی معقول.

۱. یعنی به علت دشواری تعریف فقط از طریق صورت و بدون توبیه به ماده. (تریکو)

۲. سقراط جوان یا سقراط جوانتر، همان سقراط معروف و ظاهراً شاگرد افلاطون است. نامش در رساله‌های «ثای تتوس» (۱۴۷) و «سوفیست» (۲۱۸) افلاطون پیش می‌آید و در رساله «مرد سیاسی» افلاطون یکی از دو طرف بحث درباره سیاست است ولی نظریه‌اش که ارسطو به آن اشاره می‌کند و نوشته‌ای که این نظریه در آن طرح شده باشد شناخته نیست. — م.

این مطلب نیز روشن است که نفس، جوهر نخستین است و بدن ماده است و انسان یا حیوان ترکیب آن دو است به عنوان شیء کلی. کلماتی مانند سقراط یا کوریسکوس — اگر نفس سقراط را بتوان سقراط نامید — دارای دو معنی می باشند (زیرا بعضی کسان با کلمه سقراط نفس سقراط را اراده می کنند و بعضی دیگر موجود انضمامی را)؛ ولی اگر سقراط یا کوریسکوس به معنی این نفس معین و این بدن معین است، در این صورت فرد نیز از حیث ترکیب، همانند کلی است.

این مطلب که آیا علاوه بر ماده این گونه جوهرها قسمی دیگر از ماده هم هست یا نه، و آیا باید به دنبال جوهری غیر از این جوهر گشت یا نه — مانند اعداد یا چیزی دیگر از این قبیل — باید بعداً تحقیق شود؛ و به خاطر همین تحقیق است که ما می‌کوشیم تعریف ماهیت جوهر محسوس را معین کنیم، در حالی که به یک معنی تحقیق درباره جوهر محسوس وظیفه فلسفه طبیعی است که فلسفه دوم است، زیرا عالم طبیعی نباید به بررسی ماده قناعت کند بلکه باید درباره جوهری هم که به وسیله قول بیان می‌شود تحقیق کند و حتی تحقیق در این مطلب را باید بر آن بررسی دیگر مقدم بدارد. اما اینکه چگونه عناصر قول، اجزاء تعریفند، و چرا تعریف، قولی واحد است (زیرا شبیهی که تعریف می‌شود واحد است، ولی به چه جهت شیء با اینکه دارای اجزاء است واحد است؟) همه این سؤالات را باید بعداً بررسی کنیم.^۱

بدین ترتیب به طور کلی و بوجهی که در همه موارد صادق است، روشن ساختیم که ماهیت چیست و به چه معنی وجود مستقل دارد؛ و چرا قول شارح ماهیت بعضی اشیا حاوی اجزاء شیء تعریف شده است در حالی که قول ماهیت اشیا دیگر چنین نیست. همچنین معلوم کردیم که در قول جوهر

۱. این مطلب در فصل بعدی و همچنین در فصل ۶ کتاب هشتم بررسی می‌شود. — م.

اجزای مادی داخل نیستند (زیرا این اجزا حتی اجزاء جوهر به آن معنی نمی‌باشند بلکه اجزاء جوهر انضمامی هستند.) برای جوهر انضمامی به یک معنی تعریف وجود دارد و به معنی دیگر وجود ندارد زیرا برای این گونه جوهر از آن جهت که با ماده پیوسته است تعریف وجود ندارد زیرا ماده نامتعین است، ولی با توجه به جوهر صوری نخستین آن، برای آن تعریف وجود دارد چنان که در مورد انسان تعریف نفس وجود دارد، زیرا جوهر شیء، صورت درون ماندگار است و جوهر انضمامی از ترکیب آن صورت با ماده تشکیل می‌یابد (مثلاً مقعری چنین صورتی است و افطس و فطوست از اتحاد مقعری با بینی پدید می‌آید) ولی در جوهر انضمامی، مثلاً در افطس یا در کالیاس، ماده نیز باید داخل باشد. بعلاوه این مطلب را نیز روشن کردیم که ماهیت شیء و خود شینی در بعضی موارد یک و همان است، یعنی جواهر اولیه چنینند: مثلاً مقعری و ماهیت مقعری عین همدانند اگر مقعری، جوهر اولی است (مرادم از جوهر اولی، جوهری است که درباره‌اش گفته نمی‌شود که در چیزی دیگر است، یعنی در موضوعی که نقش ماده را ایفا می‌کند.) ولی اشیا یی که دارای طبیعت ماده‌اند و همچنین اشیا یی که حاوی ماده‌اند عین ماهیت خود نیستند، و همچنین است شیء واحد بالعرض، مانند سقراط و هنرمند، زیرا اینها تنها بالعرض یک و همانند.

فصل دوازدهم

وحدت موضوع معرّف

اکنون می‌خواهیم دربارهٔ تعریف، نکته‌هایی را که در «آنالوتیک» به آنها نپرداخته‌ایم، به‌میان بیاوریم زیرا مسأله‌ای که در آنجا طرح کرده‌ایم برای تحقیق ما دربارهٔ جوهر بی‌فایده نیست. مرادم این مسأله است که به چه علت آن چیزی که ما قولش را تعریف می‌دانیم، واحد است؛ مانند «حیوان دوپا» در مورد انسان، (و فرض می‌کنیم که حیوان دوپا قول انسان است). چرا انسان واحد است نه کثیر؛ یعنی حیوان و دوپا؟ انسان و سفید، اگر یکی متعلق به دیگری نباشد، کثیرند، ولی وقتی که یکی، یعنی سفید، متعلق به دیگری است و موضوع — یعنی انسان — بدین نحو متعین شده است، وحدت وجود دارد، زیرا در این صورت وحدتی به وجود آمده است و آنچه ما در برابر خود داریم «انسان سفید» است. ولی در موردی که موضوع بحث ماست (= در مورد حیوان دوپا) عناصر تعریف در یکدیگر شریک نیستند، زیرا جنس در فصلهای خود شریک نیست وگرنه لازم می‌آمد که شیئی واحد در آن واحد در اضداد شریک باشد زیرا فصلهایی که جنس از طریق آنها تقسیم می‌شود اضدادند. حتی اگر جنس در فصلهای خود شریک می‌بود باز همان مشکل پیش می‌آمد زیرا فصلهایی که خاصیت انسان را تشکیل می‌دهند کثیرند، مثلاً دارای پا، دوپا، بی‌پر. چرا ما واحدی در برابر خود داریم نه کثیری؟ بی‌گمان نه

برای اینکه همه اینها در شینی واحد حال و حاضرند، چه، اگر چنان بود لازم می آمد ممکن باشد که از همه تعینات یک شیء، واحدی ساخته شود. ولی با اینهمه، همه عناصر تعریف باید واحدی تشکیل بدهند زیرا تعریف، قولی واحد است و قول یک جوهر است و بنابراین تعریف باید قول شینی واحد باشد زیرا ما معتقدیم جوهر به معنی شینی واحد و معین است.

نخست باید تعریفی را که از طریق روش تقسیم بدست می آید مورد تحقیق قرار دهیم. در تعریف، چیزی نیست جز آنچه جنس اول نامیده می شود و فصلها. اجناس دیگر از جنس اول و فصلهایی که به آن افزوده می شوند تشکیل می یابند. مثلاً جنس اول «حیوان» است، و جنس بعدی «حیوان دوپا» و باز جنس بعدی «حیوان دوپای بی پر» و همچنین است اگر تعریف دارای اعضاء بیشتری باشد، و به طور کلی، فرق نمی کند که تعریف دارای اعضاء بیشتر باشد یا کمتر، مثلاً چند عضو داشته باشد یا فقط دو عضو. از در عضو به هر حال یکی فصل است و دیگری جنس. مثلاً در «حیوان دوپا» حیوان جنس است و دیگری فصل.

۱۰۳۸ a

پس اگر جنس در بیرون از انواع به معنی انواع جنس، یا مطلقاً وجود ندارد یا اگر وجود دارد فقط به معنی ماده وجود دارد (مثلاً صدأ بمنزله جنس و ماده است و فصلهای آن از این ماده انواع را پدید می آورند، یعنی حروف را)، پس روشن است که تعریف، قولی است که از فصلها پدید می آید.

ولی باید تقسیم را ادامه دهیم و فصل را هم به فصلهایش تجزیه کنیم. 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 بیابیم. اگر بخواهیم درست پیش برویم حق نداریم «حیوان دارای پا» را به پردار و بی پر قسمت کنیم (زیرا این کار نشانه ناتوانی ما از یافتن مفصل اساسی و فصلهای اساسی خواهد بود) بلکه باید آن را به «دارای پای چاکدار» (= سُم چاکدار) و «دارای پای بی چاک» قسمت کنیم زیرا اینها فصلهای پاهستند و «دارای پای چاکدار بودن» خود

نوع معینی از «دارای پا» بودن است. بدین ترتیب پیوسته بیشتر می‌رویم تا به نوعی می‌رسیم که دیگر دارای فصل نیست. در این صورت تعداد انواع پا، که خواهیم داشت، برابر با تعداد فصلها خواهد بود، و تعداد انواع جانوران دارای پا برابر خواهد بود با تعداد فصلها. اگر چنین است پس روشن است که آخرین فصل، جوهر شیء و تعریف آن خواهد بود زیرا در تعریف نباید شیء واحد چندبار گفته شود و مگر نه تکرار بی‌فایده خواهد بود. ولی اگر بگوییم «حیوان دارای پا و دو پا» یک شیئی را دوبار گفته‌ایم و مثل این خواهد بود که بگوییم «حیوانی که پا دارد و دو پا دارد»، و اگر این را هم به‌روش صحیح قسمت کنیم یک شیء را به دفعات بیشتری خواهیم گفت یعنی به دفعاتی برابر با تعداد فصلها^۱.

پس اگر در هر گام فصلی از فصلی را بگیریم، یک فصل، یعنی فصل واپسین، صورت و جوهر خواهند بود. اما اگر تقسیم را از روی کیفیات عرضی به جای آوریم، مثلاً دارای پا را به سیاه و سفید تقسیم کنیم، عدد فصلی که بدست خواهیم آورد برابر با عدد تقسیم خواهد بود. پس روشن است که تعریف، قولی است که حاوی فصلهاست؛ و اگر در تقسیم به‌روش درست پیش رفته باشیم، حاوی آخرین فصل است. این نکته هنگامی واضح‌تر می‌شود که ترتیب این‌گونه تعریف را وارونه کنیم و مثلاً در تعریف انسان بگوییم «حیوان دوپای دارای پا». در اینجا «دارای پا» زیادی است زیرا اصطلاح «دوپا» بیشتر از آن آمده است. ولی در جوهر ترتیب وجود ندارد زیرا چگونه می‌توان تصور کرد که در جوهر، عنصری مقدم باشد و عنصری مؤخر. درباره تعریفهایی که از طریق روش تقسیم بدست می‌آیند بدین مقدار کفایت می‌کنیم و این فعلاً نخستین کوشش ماست برای روشن ساختن طبیعت آنها.

۱. بنا بر آنچه گفته شد، جنس در بیرون از انواع نیست بلکه نسبت جنس به فصلهایی که نوع را می‌سازند تقریباً مانند نسبت ماده به صورتهاست و بدین ترتیب جنس و فصل سازنده نوع، با هم، واحدی است، و بدین سان مسأله وحدت حل می‌شود. (بونیس)

فصل سیزدهم

چیزهای کلی جوهر نیستند

۱۰۳۸۵ اکنون به موضوع تحقیقمان که جوهر است باز می‌گردیم. همان‌گونه که موضوع و ماهیت و آنچه از ترکیب آنها پدید آمده است جوهر نامیده می‌شود، کلی نیز جوهر نامیده می‌شود. موضوع و ماهیت را بررسی کردیم و خصوصاً درباره موضوع گفتیم که موضوع به دو معنی موضوع چیزی می‌تواند بود: یا به عنوان «این چیز» یعنی شئی معین، همان‌گونه که حیوان موضوع انفعالات و صفات خود است؛ یا آن‌گونه که ماده موضوعی است که فعلیت موجود کامل در آن متحقق می‌گردد. بعضی فیلسوفان بر آنند که کلی، علت و مبدأ به معنی حقیقی است. بنابراین باید در این مطلب نیز تحقیق کنیم.

چنین می‌نماید که هیچ کلی ممکن نیست جوهر باشد، زیرا اولاً جوهر هر شیء مفرد، چیزی است که خاص آن شیء است و به هیچ شیء دیگر تعلق ندارد، در حالی که کلی، عام است زیرا کلی به چیزی می‌گوییم که به بیش از یک شیء تعلق دارد. پس کلی جوهر کدام شیء مفرد است؟ یا باید جوهر همه اشیا باشد که به آنها تعلق دارد یا جوهر هیچ شیء، کلی جوهر همه اشیا نمی‌تواند بود، و اگر جوهر یک شیء باشد، این شئی عین همه اشیا دیگر نیز خواهد بود. زیرا اشیا که جوهرشان واحد است و به عبارت دیگر ماهیتشان

واحد است خود نیز واحدند.^۱ ثانیاً جوهر به معنی شیئی است که قابل حمل به یک موضوع نباشد ولی کلی همیشه به موضوعی قابل حمل است. ولی شاید کلی، در عین حال که ممکن نیست به همان معنی جوهر باشد که ماهیت جوهر است، ممکن است در ماهیت حاضر باشد، مثلاً حیوان که کلی است در انسان و اسب حاضر است. اگر چنین باشد پس بی گمان کلی قابل تعریف خواهد بود؛ و فرقی هم نمی کند اگر همه عناصر موجود در جوهر قابل تعریف نباشند؛ با اینهمه کلی، جوهر شیئی خواهد بود، مثلاً انسان کلی، جوهر انسان مفرد — که کلی در آن حاضر است — خواهد بود. بدین ترتیب همان نتیجه یک بار دیگر ظاهر خواهد شد، بدین معنی که کلی، مثلاً حیوان کلی، جوهر شیئی خواهد بود که در آن به عنوان چیزی خاص آن، حال و حاضر است.^۲

۱. این استدلال روشن نیست ولی می توان آن را چنین تفسیر کرد: کلی، جوهر چه چیز است؟ یا جوهر همه مصادیقش است یا جوهر هیچ کدام از آنها نیست. زیرا دلیلی نیست بر اینکه جوهر یکی از آنها باشد و جوهر دیگران نباشد. ولی کلی ممکن است جوهر همه مصادیق خود باشد زیرا جوهر یک شیء چیزی است که خاص آن شیء است. بنابراین کلی ممکن نیست جوهر هیچ یک از مصادیق خود باشد. ولی اگر کلی را جوهر یکی از آن مصادیق تلقی کنیم این مصداق عین مصادیق دیگر خواهد بود زیرا کلی — اگر جوهر یک مصداق باشد — ناچار جوهر همه مصادیق دیگر نیز خواهد بود و چون اشیایی که جوهرشان یک و همان است عین یکدیگرند پس همه مصادیق عین یکدیگر خواهند بود و این ممنوع است. (راس)

۲. اکنون ارسطو به این پیشنهاد ناز که «کلی، جوهر اشیا بدان معنی که ماهیت، جوهر است نمی باشد بلکه از این جهت جوهر است که عنصری حال در ماهیت اشیا است» جواب می دهد و می گوید پس در این صورت کلی قابل تعریف است؛ و گویا می خواهد بگوید که در این صورت در خود آن، عنصری جنسی یا کلی وجود خواهد داشت. و بدین ترتیب جوهر حال در جوهر خواهد بود و این سلسله تا لا یتناهی ادامه خواهد داشت. ولی می افزاید که لازم نیست ما فرض کنیم که هر چیز که جزئی از جوهر چیزی است قابل تعریف است زیرا با صرف نظر از این فرض، کلی جوهر شیئی خواهد بود مثلاً انسان کلی جوهر انسان مفرد خواهد بود زیرا در انسان مفرد حاضر است و بدین ترتیب این پیشنهاد ناز، (که بموجب آن، کلی جوهری است که در ماهیت مصادیقش حاضر است) با همان سخن پیشین (که بموجب آن کلی، ماهیت تلقی می شد) منطبق می باشد و ما آن را رد کردیم. زیرا کلی، یعنی حیوان، جوهر انسان نخواهد بود بلکه جوهر شیئی خواهد بود که به عنوان چیزی خاصی آن شیء در آن حاضر است یعنی جوهر همه مصادیق حیوان کلی خواهد بود. (راس)

بعلاوه، ممکن نیست که «این چیز»، یعنی جوهر، اگر از اجزاء تشکیل یافته باشد، نه از جوهر ترکیب یافته باشد و نه از چیزهایی که «این چیز» هستند، بلکه فقط از کیفیات ترکیب یافته باشد. زیرا این امر بدین معنی خواهد بود که چیزی که جوهر نیست، یعنی کیفیت، مقدم بر جوهر است ولی چنین امری ناممکن است زیرا کیفیات و تعینات نه از حیث ترتیب منطقی مقدم بر جوهر می‌توانند بود، نه از حیث ترتیب زمانی و نه از حیث ترتیب کسوف؛ و گرنه جدایی‌پذیر از جوهر نخواهند بود.

بعلاوه، در سقراط که جوهر است جوهر دیگری حاضر خواهد بود که جوهر دو شیء خواهد بود^۱. بنابراین اگر انسان و اشیایی مانند آن جوهرند هیچ‌یک از عناصر موجود در قول آنها نه جوهر چیزی است، نه جدا از نوع وجود دارد و نه، در چیزی دیگر وجود دارد. مقصودم این است که مثلاً نه «حیوان» دیگری در بیرون از انواع خاص حیوان وجود دارد و نه یکی دیگر از عناصر موجود در قول، به‌طور جدا و مستقل وجود دارد.

وقتی که مطلب را از این دیدگاه می‌نگریم بروشنی می‌بینیم که هیچ محمول کلی جوهر نیست، و این واقعیت از اینجا هم پیداست که هیچ محمول عام دلالت بر «این چیز» نمی‌کند بلکه همیشه دلالت بر «چنین» می‌کند. اگر واقعیت جز این بود علاوه بر مشکلات دیگر مشکل «انسان سوم»^۲ نیز در میان می‌بود.

نتیجه‌ای که گرفتیم با این ملاحظات روشنتر می‌شود: ممکن نیست یک جوهر از جوهرهایی تشکیل یافته باشد که بالفعل در آن حاضر و موجودند. زیرا اشیایی که بالفعل دو تا هستند هرگز بالفعل یکی نیستند بلکه فقط آنچه

۱. یعنی در سقراط، جوهری حاضر در جوهری وجود خواهد داشت که جوهر دو چیز خواهد بود؛ هم جوهر جنس حیوان و هم جوهر سقراط. (راس)

۲. رگ. زیرنویس شماره ۱ صفحه ۵۷. م.

بالقوه دو تاست ممکن است بالفعل یکی باشد مثلاً خط دو برابر بالقوه دو نصف خط است زیرا نخستین بار فعلیت یافتن دو نصف خط آنها را از هم جدا می‌کند. از این رو، اگر جوهر واحد است پس ممکن نیست از جوهرهایی تشکیل یافته باشد که در آن حاضر و موجودند و بدین معنی دموکریتوس حق دارد که می‌گوید ممکن نیست از دو، یک بشود و از یک دو؛ زیرا او جوهر را عبارت از همان مقادیر قسمت‌ناپذیر خود^۱ می‌داند. همین سخن را در مورد اعداد نیز می‌توان صادق دانست اگر عدد، چنانکه بعضی فیلسوفان ادعا می‌کنند، ترکیبی از احاد باشد، زیرا یا دو، واحد نیست و یا احاد در آن بالفعل وجود و حضور ندارند.

ولی در این نتیجه مشکلی نهفته است. اگر هیچ جوهری از کلیها مرکب نمی‌تواند بود زیرا کلی دلالت بر «چنین» دارد نه بر «این چیز» و اگر ممکن نیست جوهر از جواهری مرکب باشد که وجود بالفعل دارند، پس هر جوهری باید غیر مرکب باشد، و در نتیجه هیچ تعریفی برای جوهر وجود نخواهد داشت^۲. ولی از روزگاران قدیم همه متفکران بر این عقیده بوده‌اند که تعریف یا فقط خاص جوهر است و یا در درجه اول خاص جوهر است. اما اکنون چنین می‌نماید که جوهر را هم نمی‌توان تعریف کرد و اگر جوهر قابل تعریف نباشد پس برای هیچ چیز تعریف وجود نخواهد داشت، و با به یک معنی تعریف وجود نخواهد داشت و به یک معنی وجود نخواهد داشت. این نکته از آنچه در آینده خواهیم گفت روشن خواهد شد^۳.

۱. یعنی آنها. — م.

۲. زیرا جوهر نامرکب را نمی‌توان تعریف کرد بلکه آنرا فقط از طریق شناسایی شهودی می‌توان دریافت. (تریکو)

۳. دک. فصل ۱۵ مبن کتاب و فصل ۶ کتاب هشتم. — م.

فصل چهاردهم

ایده‌ها جوهر نیستند

از آنچه تاکنون گفتیم روشن می‌شود که از ادعاهای کسانی که ایده‌ها را به عنوان جواهر دارای وجود مفارق تلقی می‌کنند و در عین حال نوع را متشکل از جنس و فصلها می‌دانند، چه نتایج ناسدی پدید می‌آید. چه، اگر ایده‌ها وجود دارند و «حیوان» هم در «انسان» حاضر است و هم در «اسب»، پس «حیوان» یا باید عدداً واحد و همان باشد، یا در هر نوع غیر از آن باشد که در نوع دیگر است. در قول بی‌گمان واحد است زیرا کسی که قول آنرا در مورد انسان و در مورد اسب بیان می‌کند، در هر دو مورد قولی واحد بیان می‌کند. پس اگر «انسان فی نفسه» وجود دارد که «این چیز» و مفارق است، بضرورت هر یک از اجزائی هم که او از آنها تشکیل یافته است، یعنی «حیوان» و «دوپا»، باید «این چیز» و موجود مفارق باشند و جوهر باشند؛ در نتیجه، «حیوان» نیز باید جوهر باشد.

اگر «حیوان» در «انسان» و در «اسب» یک و همان است همان‌گونه که تو عین خودت هستی، پس چگونه ممکن است که شینی واحد در اشیا بی که جدا از یکدیگر وجود دارند موجود باشد و در عین حال واحد بماند؟ و چرا در چنین صورتی این حیوان از خود جدا نمی‌شود؟ بعلاوه، اگر بگوییم «حیوان» هم از «دوپا» بهره‌ور است و هم از «چهارپا»، از این سخن نتیجه‌ای محال

حاصل می‌شود؛ زیرا حیوان که جوهری واحد است در آن واحد از دو کیفیت متضاد بهره‌ور خواهد بود. ولی اگر از آنها بهره‌ور نیست، پس چگونه می‌توان گفت که حیوان ممکن است دوپا باشد یا چهارپا؟ شاید بگویند آن دو «بهم پیوسته» اند یا «ماسند» یا «بهم آمیخته» اند. ولی همه این سخنها محال است. اما اگر فرض کنیم که [ایده] «حیوان» در هر نوعی غیر از آن است که در نوع دیگر است پس عملاً اشیاء بی‌شماری وجود خواهند داشت که جوهرشان «حیوان» است زیرا — مطابق نظریه ایده‌ها — وجود حیوان در ماهیت انسان به عنوان یکی از عناصرش وجود بالعرض نیست. بعلاوه عمده «حیوان فی نفسه» نیز بی‌شمار خواهد بود چه، «حیوان» موجود در هر نوع، جوهر آن نوع خواهد بود؛ زیرا هر نوع نام خود را از حیوان می‌گیرد نه از چیزی دیگر، و اگر نام خود را از چیزی دیگر بگیرد این چیز دیگر جوهر نوع، مثلاً جوهر نوع «انسان»، خواهد بود یعنی جنس انسان. بعلاوه، لازم خواهد آمد که همه عناصری که «انسان» از آنها ترکیب یافته است ایده باشند. ولی ممکن نیست که هر یک از این ایده‌ها ایده یک شیء و جوهر شینی دیگر باشد. بنابراین لازم خواهد آمد که «حیوان» موجود در هر یک از انواع، همان یک «حیوان فی نفسه» باشد. بعلاوه، این «حیوان» (که در هر نوعی حاضر است) از کدام عناصر تشکیل یافته است و چگونه از حیوان فی نفسه ناشی شده است؟ یا چگونه ممکن است این «حیوان» که ماهیتش حیوانیت است جدا از «حیوان فی نفسه» موجود باشد؟

بعلاوه، در مورد ارتباط ایده‌ها با اشیاء محسوس، گذشته از نتایجی که برشمردیم، نتایج نامعقولتر دیگری حاصل می‌شود. اگر همه این نتایج محال و نامعقولند پس روشن است که برای اشیاء محسوس ایده‌هایی بدان معنی که بعضی کسان ادعا می‌کنند، وجود ندارد.

فصل پانزدهم

شیء مفرد و ایده قابل تعریف نیستند

جوهر بر دو نوع است: شیء انضمامی و صورت. مرادم این است که نوعی جوهر عبارت است از صورت متحد با ماده، و نوع دیگر صورت به عنوان کلی است. جواهر به معنی اشیاء انضمامی دستخوش فسادند (زیرا استعداد کائن شدن نیز دارند) در حالی که جوهر به معنی صورت فسادپذیر نیست زیرا پدید آمدنی هم نیست (آنچه پدید می آید وجود «خانه» نیست بلکه وجود این خانه معین است). صورت یا هست یا نیست بی آنکه کائن و فاسد شود و بیشتر نشان داده ایم که صور را هیچ کس تولید نمی کند. بدین جهت برای جواهر مفرد محسوس نه تعریف وجود دارد و نه برهان، زیرا این گونه جواهر دارای ماده اند و طبیعت ماده ایجاب می کند که این جواهر هم ممکن است باشند و هم ممکن است نباشند، و به همین جهت هر جوهر مفرد محسوس فسادپذیر است. چون موضوع برهان، حقیقت ضروری است، و چون تعریف فقط به علم تعلق دارد، و چون علم ممکن نیست که گاه علم باشد و گاه جهل، بلکه فقط ظن چنین است، از این رو موضوع برهان و تعریف نیز ممکن نیست چیزی باشد که گاه چنین است و گاه چنان بلکه فقط ظن با این گونه موضوعات سروکار دارد. پس روشن است که برای اشیاء مفرد محسوس نه تعریف وجود می تواند داشت و نه برهان. زیرا اشیاء فسادپذیر همینکه از

میدان عمل ادراک حسی دور شوند برای عالم تاریک و مبهم می گردند؛ و با اینکه مفهوم آنها در نفس بدون تغییر باقی می ماند با اینهمه درباره آنها نه تعریفی وجود می تواند داشت و نه برهانی. پس کسی که شیئی مفرد را تعریف می کند باید توجه داشته باشد که تعریفش هر دم ممکن است و ازگون گردد زیرا تعریف کردن این گونه اشیا ممکن نیست.

ایده را نیز نمی توان تعریف کرد زیرا ایده نیز، چنانکه طرفدارانش مدعیند، شیئی مفرد است که وجود مفارق دارد. تعریف باید از کلمات تشکیل بیابد، و کسی که چیزی را تعریف می کند نباید کلمه ای را ابداع کند، زیرا معنی چنین کلمه ای نامعلوم خواهد بود. کلیات شناخته شده در مورد همه اشياء یک جنس عامند و از این رو باید به شیء دیگری هم، غیر از آنچه تعریف می شود، دلالت کنند. مثلاً اگر کسی بخواهد تو را تعریف کند خواهد گفت «حیوان سفید» یا «حیوان لاغر» یا چیزی دیگر از این قبیل که درباره کسان دیگر نیز صادق خواهد بود. اگر کسی بگوید که همه این کلمات، جدا جدا، ممکن است به موضوعات متعدد متعلق باشند ولی همه با هم فقط به این موضوع تعلق دارند، باید پاسخ بدهیم که اولاً آنها به هر دو عنصر تعلق دارند مثلاً «حیوان دوپا» هم به حیوان تعلق دارد و هم به دوپا. حتی در مورد عناصر سرمدی به حکم ضرورت چنین است که گفتیم. زیرا این عناصر مقدم بر موضوعات مرکبند. و بعلاوه اگر «انسان» بتواند وجود مفارق داشته باشد آنها نیز می توانند به طور مفارق موجود باشند زیرا یا هیچ یک نمی تواند مفارق باشد یا هر دو می توانند مفارق باشند. حال اگر هیچ یک نتواند مفارق باشد پس جنس نمی تواند جدا از انواع مختلف وجود داشته باشد ولی اگر جنس بتواند جدا از انواع باشد پس فصل نیز خواهد توانست چنین باشد. ثانیاً در پاسخ آن کس باید بگوییم که «حیوان» و «دوپا» از حیث وجود مقدم بر «حیوان دوپا» هستند و اشیایی که مقدم بر اشياء دیگرند، در صورت فانی شدن این اشياء دیگر، فانی نمی شوند.

بعلاوه، اگر ایده‌ها ترکیبی از ایده‌ها هستند (و باید چنین باشند زیرا عناصر، بسیط‌تر از چیزهای مرکب‌اند) پس ایده‌هایی هم که عناصر ایده‌های دیگرند مثلاً «حیوان» و «دوپا» باید قابل حمل به موضوعات کثیر باشند و مگر نه چگونه می‌توان به این‌گونه ایده‌ها شناسایی یافت. زیرا در غیر این صورت ایده‌ای وجود خواهد داشت که قابل حمل به بیش از یک موضوع نخواهد بود؛ ولی چنین امری ممکن نیست زیرا ایده باید طوری باشد که اشیا بتوانند از آن بهره‌ور باشند.

چنانکه گفتیم اشياء مفرد را نمی‌توان تعریف کرد ولی این نکته در مورد تعریف اشياء سرمدی، خاصه اشیاایی که مانند ماء و خورشید یگانه‌اند، از نظر پنهان می‌ماند. اشتباه مردمان در تعریف این‌گونه اشیا تنها این نیست که چیزی (مانند گردش به گرد زمین یا پنهان ماندن در هنگام شب) به آنها می‌افزایند که اگر کنار گذاشته شود، موضوع تعریف، مثلاً خورشید، به حال خود باقی می‌ماند. از تعریفی که می‌کنند این نتیجه بدست می‌آید که اگر خورشید ساکن بماند یا اگر همیشه بدرخشد و دیدنی باشد دیگر خورشید نخواهد بود؛ ولی چنین امری نامعقول است زیرا «خورشید» دلالت بر جوهری معین دارد؛ اشتباه دیگرشان اینجاست که تعریفی که می‌کنند به علت حاوی بودن صفاتی هم غلط است که در مورد اشياء دیگر نیز صادق می‌توانند بود، یعنی اگر چیز دیگری هم با آن صفات به وجود آید، آن نیز خورشید خواهد بود. بنابراین، تعریفی که می‌کنند تعریف شیئی کلی است در حالی که فرض بر این است که خورشید شیئی مفرد است مانند کلون و سقراط. چرا هیچ‌یک از طرفداران نظریه ایده‌ها تعریفی از ایده بدست نمی‌دهند؟ اگر چنین کاری می‌کردند معلوم می‌شد که آنچه ما گفتیم صحیح است.

فصل شانزدهم

اجزاء اشیاء محسوس فقط قوه‌اند؛ و واحد و موجود جوهر اشیا نیستند،

بی‌گمان بیشتر اشیایی که جوهر پنداشته می‌شوند فقط قوه‌اند، مثلاً اجزاء حیوان (زیرا هیچ‌یک از این اجزاء، وجود جدا و مستقل ندارد. و هنگامی که از کل جدا هستند تنها به عنوان ماده وجود دارند) و همچنین است خاک و آتش و هوا؛ زیرا هیچ‌یک از اینها واحد نیست بلکه اینها فی‌المثل مانند توده‌ای غله‌اند پیش از آنکه پخته شود و از مجموع آن چیزی واحد پدید آید. ممکن است پنداشته شود که اجزاء موجودات زنده و اجزاء نفس که در آنهاست، هم بالفعل موجودند و هم بالقوه، زیرا منبع حرکتشان چیزی است که در مفصلهایشان است، به‌طوری که بعضی حیوانات پس از باره‌باره شدن نیز به حیات ادامه می‌دهند. ولی حتی در این صورت نیز همه اجزا فقط وجود بالقوه دارند بشرط اینکه وحدت و اتصالشان طبیعی باشد نه ناشی از قسر یا نتیجه ملاحق شدن، زیرا چنین پدیده‌ای خلاف قاعده و نقص طبیعت است.

چون اصطلاح «واحد» در همان معانی به کار می‌رود که اصطلاح «موجود»، و چون جوهر آنچه واحد است واحد می‌باشد، و چون اشیایی که جوهرشان از حیث عدد واحد است خود نیز از حیث عدد واحدند، بنابراین

نه واحد و نه موجود هیچ کدام جوهر اشیا نمی توانند بود^۱ همچنانکه عنصر بودن و مبدأ بودن نیز جوهر نمی تواند بود؛ و اینکه ما می پرسیم مبدأ چیست، برای این است که بتوانیم اشیا را به چیزی برگردانیم که بهتر شناختنی است. واحد و موجود، بیشتر از مبدأ و عنصر و علت جنبه جوهریت دارند، و با اینهمه آنها نیز، چون هیچ شیئی کلی جوهر نیست، جوهر نمی توانند بود، زیرا اولاً جوهر متعلق به هیچ چیز نیست بلکه تنها به خود متعلق است و به آنچه آن را دارد، یعنی به آن چیزی که جوهر جوهر آن است؛ و ثانیاً، شیئی واحد ممکن نیست در آن واحد در مکانهای متعدد باشد، ولی چیزی عام و کلی در آن واحد در مکانهای متعدد است. بنابراین، هیچ کلی جدا از مصادیق خود وجود ندارد.

ولی طرفداران نظریه ایده‌ها از یک حیث حق دارند که ایده‌ها را اشياء

۱. ارسطو پس از اثبات اینکه اجزاء اشياء محسوس موجود بالقوه‌اند و جوهر نیستند اکنون می‌خواهد ثابت کند که خود واحد و خود موجود نیز جوهر نیستند و برای اثبات این مطلب چهار دلیل می‌آورد:

اولاً واحد از حیث تعداد معانی با موجود برابر است (و می‌توان یکی را به جای دیگری نهاد. رک. فصل دوم کتاب چهارم ۱۰۰۳b) از این رو هر موجودی بر حسب ذات و جوهرش واحد است و جوهر واحد نیز واحد است (در حالی که موجودات مفرد کثیر هر یک برای خود جوهر است و واحد است) از این رو نه واحد و نه موجود (به طور مفارق و مستقل) ممکن نیست جوهر باشند وگرنه ممکن نبود که موجودات کثیر وجود داشته باشند بلکه فقط واحد وجود می‌داشت.

ثانیاً جوهر تلقی کردن واحد کلی و موجود کسی فایده‌ای برای تبیین اشياء مفرد ندارد همچنانکه جوهر شمردن علت و مبدأ فایده‌ای ندارد (بلکه باید در مورد هر شیء مفرد روشن کرد که علتش کدامند و جوهرش چیست و علت و حدثش چیست) گرچه واحد و موجود بیشتر با جوهر اشیا ارتباط دارند تا علت و مبدأ ازیرا واحد و موجود در بیرون از اشیا نیستند در حالی که مبدأ و علت در بیرون از اشیا هستند) با اینهمه چون هیچ شیء کلی جوهر نیست واحد و موجود نیز ممکن نیست جوهر باشند.

ثالثاً واحد و موجود، کلی هستند و به اشياء کثیر حمل می‌شوند در حالی که جوهر به هیچ شیء حمل نمی‌شود.

رابعاً واحد اگر جوهر بود ممکن نبود در مکانهای متعدد باشد. — م.

مفارق می‌انگارند، زیرا می‌خواهند ایده‌ها را جوهر قلمداد کنند. ولی از حیثی دیگر، یعنی از این جهت که می‌گویند واحد موجود بر فراز کثیر، ایده است، سخن به ناحق می‌گویند. علت اشتباه آنان این است که نمی‌توانند طبیعت این جوهر فسادناپذیر را، که ادعا می‌کنند که جدا از اشیاء محسوس مفرد وجود دارند، تشریح کنند. جوهر فسادناپذیر را اشیایی تنقی می‌کنند که از حیث نوع و صورت عین جوهر فسادپذیرند (زیرا ما جوهر فسادپذیر را می‌شناسیم) و آنها را، با افزودن کلمه «فی نفسه» به اشیاء فسادپذیر، «انسان فی نفسه» و «اسب فی نفسه» می‌نامند. با همه این احوال من معتقدم که اگر هم ما ستارگان را هرگز ندیده بودیم، باز آنها جوهر سرمدی بودند جدا از جوهری که ما می‌شناسیم، بنابراین اگر هم ما نتوانیم بدانیم که کدام جوهر غیر محسوس وجود دارند، ضروری است که چنین جوهری وجود داشته باشند.^۱

۱۰۴۱ a

پس روشن ساختیم که هیچ اصطلاح کلی نام جوهر نیست و هیچ جوهری مرکب از جوهر نمی‌باشد.

۱. حاصل استدلال ارسطو این است که ممکن است موجودات سرمدی وجود داشته باشند که ما نمی‌شناسیم. با اینکه افلاطونیان حق ندارند بگویند که «جوهر سرمدی باید وجود داشته باشند (تا ما بیاری آنها نتوانیم جهان محسوس و واقعیت وجود علم را توجیه کنیم) ولی ما نمی‌توانیم وجود جوهری سرمدی را، جز آنچه با جوهر محسوس قیاس دارند، تصور کنیم و از این رو جوهر سرمدی از این نوعند که ما می‌گوییم. ارسطو معمولاً از این جهت به نظریه ایده‌ها حمله می‌کند که ایده‌ها متعالیند. ولی اینجا او قبول می‌کند که جوهر سرمدی نامحسوس متعالی وجود دارند ولی می‌گوید که ما نباید فوراً آنها را با خصوصیات کلی اشیاء محسوس یک و همان بدانیم. اما این دو سخن متناقض نیستند بلکه دو طریق مختلف برای بیان این مطلبند که افلاطونیان برای ایده‌ها دو خاصیت قایلند که با هم سازگاری ندارند یعنی آنان ایده‌ها را هم مفهوم اشیاء می‌دانند و هم در عین حال متعالی. البته چیزهای مفومی وجود دارند که معقولند مانند کنی‌ها در مصادیق، و در سوی دیگر امور معقول متعالی نیز وجود دارند مانند خدا و محرکان افلاک سیارات. ولی امور مفهوم را نباید با امور متعالی اشیاء کرد. (راس)

فصل هفدهم

جوهر صورت است

اکنون می‌خواهیم مطلب را از دیدگاهی دیگر^۱ بنگریم و یک بار دیگر معلوم کنیم که جوهر چیست و آن را چگونه چیزی باید تلقی کرد. شاید از این طریق بتوانیم جوهری را هم که جدا از جواهر محسوس وجود دارد، بروشنی ببینیم. جوهر، مبدأ و علت است، و بنابراین بررسی را باید از این نقطه آغاز کرد. «چرا» را ما همیشه آنجا می‌گوییم که می‌خواهیم بدانیم چرا یک محمول به یک موضوع تعلق دارد. وقتی که می‌پرسیم چرا انسان هنرمند انسان هنرمند است، یا آنچه می‌جوئیم همان است که گفتیم، یعنی چرا انسان هنرمند است، یا چیزی دیگر. این سؤال، که چرا یک شیء خودش است، سؤال بی‌معنایی است. زیرا برای اینکه سؤال درباره یک امر واقع معنی داشته باشد، خود امر واقع باید معلوم باشد، مانند: ماه چرا می‌گیرد؟ در جواب این سؤال که مثلاً چرا انسان انسان است و چرا هنرمند هنرمند است، یگانه توضیحی که می‌توان داد این است که «هر شیء عین خودش است»، ولی این جوابی است که در مورد هر شیء صادق است (مگر اینکه بخواهیم در جواب بگوییم: «برای اینکه هیچ چیز جدایی‌پذیر از خود نیست، و واحد بودن شینی درست به همین معنی است»).

اما می‌توان پرسید که چرا انسان این گونه حیوان است. اینجا سؤال این

۱. در این فصل درباره جوهر از نظرگاه علت بحث می‌شود. - م.

نیست که چرا انسان انسان است بلکه این است که چرا شینی به شئی قابل حمل است. واقعیت این قابل حمل بودن باید روشن و معلوم باشد و گرنه سؤال تهی و بی معنی می شود. مثلاً رعد چرا پیدا می شود؟ این سؤال عیناً مثل این است که بپرسیم: چرا در ابرها صدا پدید می آید. اینجا می خواهیم بدانیم چرا شینی به شئی دیگر قابل حمل است. یا می پرسیم: چرا این اشیا - یعنی سنگ و آجر - خانه اند؟ تردید نیست که اینجا علت را می جوئیم و موضوع سؤال ما علت است. علت از نظر منطقی ماهیت است، و ماهیت در پاره ای موارد، علت غایی است، مثلاً در مورد خانه یا تخت خواب؛ و در مورد بعضی اشیا، محرک نخستین است، زیرا محرک نخستین نیز علت است. علت اخیر را در مورد کون و فساد می جوئیم ولی علت غایی را در مورد وجود هم جواب می شویم.

موضوع سؤال آنجا از نظر پنهان می ماند که سؤال به نحوی ادا می شود که حاکی از حمل صریح شینی به شینی نیست، مثلاً وقتی که پرسیده می شود: انسان چیست؟ اینجا ما مقصود خود را زیاد ساده ادا می کنیم و به طور صریح نمی گوئیم که فلان عناصر، فلان کل را به وجود می آورند، ولی ما باید پیش از شروع به سؤال مقصود خود را روشن سازیم و گرنه سؤال، هم به این معنی خواهد بود که به وسیله آن چیزی هسته نمی شود و هم به این معنی که چیزی هسته می شود. چون نخست وجود واقعیت موضوع سؤال باید معلوم و مسلم باشد، پس بی گمان سؤال این است که چرا ماده، این شینی معین است. مثلاً: چرا این مصالح خانه است؟ جواب: برای اینکه ماهیت خانه به آن ملحق شده است و در آن حاضر است. یا چرا این شئی مفرد معین، یا این بدن با این صورت، انسان است؟ از این رو آنچه ما به وسیله کلمه «چرا» می جوئیم، علت است، یعنی صورت که ماده به سبب آن، شینی معین است، و همین خود جوهر شئی است. بنابراین در مورد اشیا بسیط نه سؤال به معنی واقعی ممکن است و نه تعلیم و یاد دادن. تحقیق در مورد این گونه اشیا از طریق دیگر^۱ بعمل می آید.

۱. از طریق شهود عقلی مستقیم یا بقول ارسطو از طریق فکر (رک. ارسطو، درباره نفس، کتاب سوم، ۴۳۲). (تربیکو)

شینی که به نحوی از ترکیب عناصر خود پدید آمده است که کل آن واحد است - ولی نه واحد به معنایی که توده غله واحد است بلکه به آن معنی که هجا واحد است - فقط عناصر خود نیست؛ مثلاً هجا تنها عناصری نیست که هجا از ترکیب آنها پدید آمده است یعنی «با» عین «ب» و «ا» نیست، و گوشت، آتش و خاک نیست. زیرا وقتی که این عناصر از هم جدا می شوند، کل یعنی گوشت یا هجا دیگر وجود ندارد در حالی که عناصر هجا وجود دارند و همچنین عناصر گوشت، یعنی آتش و خاک، وجود دارند. پس هجا خود، شینی است، یعنی تنها عناصر خود (حروف بی صدا و صدا دار) نیست. بلکه چیزی است غیر از آنها. گوشت هم تنها آتش و خاک یا گرم و سرد نیست بلکه چیز دیگری است غیر از آنها. اگر این «چیز دیگر»، خود نیز عنصر باشد یا مرکب از عناصر، در این صورت: اگر عنصر باشد همان سخن درباره اش صدق خواهد کرد یعنی گوشت عبارت خواهد بود از این عنصر و آتش و خاک و باز چیزی دیگر، و این سلسله بی نهایت ادامه خواهد یافت، ولی اگر این «چیز دیگر» یک مرکب است، بدیهی است که نمی تواند از یک عنصر مرکب باشد بلکه ضروری است که از چند عنصر مرکب باشد (وگرنه همین یک عنصر، خود آن چیز خواهد بود) به طوری که ما می توانیم باز همان استدلال را بیاوریم که در مورد گوشت و هجا آوردیم. پس چنین می نماید که این «چیز دیگر» چیز خاصی است که عنصر نیست بلکه علت است که سبب می شود که این شیء گوشت باشد و آن شیء هجا. همین سخن در مورد همه اشیاء دیگر نیز صادق است. این (= چیز دیگر)، جوهر هر شیء است، زیرا نخستین علت وجود شیء است. چون بعضی اشیا جوهر نیستند بلکه فقط اشیایی جوهرند که بموجب طبیعت خود و از طریق جریانی طبیعی، وجود دارند، همین قسم «طبیعت» جوهر آنهاست که عنصر نیست بلکه مبدأ است. عنصر، آن چیزی است که شیء به آن تجزیه می شود و به عنوان ماده شیء در شیء حاضر است مانند «ب» و «ا» در هجا.

کتاب هشتم

(اِنا)

فصل اول

جواهر محسوس — ماده

اکنون باید از آنچه گفتیم نتیجه بگیریم و مطالب اصلی را در یک جا گرد آوریم ۱۰۴۲ a و تحقیق را به پایان برسانیم. گفتیم که موضوع بررسی ما علل و مبادی و عناصر جوهر است. بعضی از جواهر را همه متفکران قبول دارند ولی درباره بعضی دیگر عده‌ای از فیلسوفان عقاید خاصی اظهار کرده‌اند. جواهری که همه قبول دارند جواهر طبیعی هستند یعنی آتش و خاک و آب و هوا و سایر اجسام بسیط^۱، و علاوه بر آنها گیاهان و اجزائشان و حیوانات و اجزائشان، و سرانجام کیهان طبیعی و اجزای آن. جواهری که اصحاب بعضی مکتبهای خاص به وجودشان معتقدند عبارتند از ایده‌ها و موضوعات ریاضی. ولی دلایلی هم وجود دارد بر اینکه جواهر دیگری هم هستند که عبارتند از ماهیت و موضوع. از دیدگاهی دیگر چنین می‌نماید که جنس بیش از انواع، و اشیاء کلی بیش از اشیاء مفرد، مستحق اینند که جوهر تلقی شوند. ایده‌ها نیز با کلی و جنس ارتباط نزدیک دارند زیرا استدلالی که برای اثبات جوهر بودن اینها بعمل می‌آید همان است که برای اثبات جوهر بودن ایده‌ها می‌کنند. چون ماهیت جوهر است و چون تعریف قول ماهیت است، از این رو درباره

۱. مقصود از سایر اجسام بسیط، انواع مختلف آتش و آب و هوا و خاک است که در کتاب درباره آسمان ۲۶۸b از آنها سخن رفته است. (راس)

تعریف و ماهیت نیز بحث کردیم. بعلاوه، چون تعریف قول است و قول دارای اجزا است، ضروری بود که درباره اجزا نیز تحقیق کنیم تا ببینیم چه چیزها اجزاء جوهرند و چه چیزها اجزاء جوهر نیستند، و آیا اجزاء جوهر در عین حال اجزاء تعریف نیز می‌باشند یا نه؟ بعلاوه چنانکه دیدیم نه کلی جوهر است و نه جنس، درباره ایده‌ها و موضوعات ریاضی باید در آینده بحث کنیم زیرا بعضی فیلسوفان بر آنند که هم اینها جوهرند و هم جواهر محسوس. اکنون به جواهری می‌پردازیم که مورد قبول همه متفکران است. اینها جواهر محسوسند و همه جواهر محسوس دارای ماده‌اند. موضوع، جوهر است و موضوع به یک معنی ماده است (مرادم از ماده، آن چیزی است که بی آنکه بالفعل «این چیز» باشد بالقوه «این چیز» است)، و به معنی دیگر صورت یا شکل نوعی است (یعنی چیزی که «این چیز» است و تنها از طریق تجزیه منطقی قابل انتزاع است)، و به معنی سوم چیزی است که از ترکیب این دو پدید آمده است؛ و فقط این یکی دستخوش کون و فساد است و مطلقاً قابل داشتن وجود جدا و مستقل است، زیرا از جواهری که از طریق قول به طور کامل قابل تعریفند^۱ بعضی دارای وجود جدا و مستقلند و بعضی نه.

در این که ماده نیز جوهر است تردید نیست زیرا در همه تغییرات متقابل چیزی هست که موضوع تغییر است مثلاً در تغییر مکانی چیزی هست که اکنون اینجا است و سپس در جای دیگر، و در نمو و ذبول چیزی هست که اکنون به این اندازه است و سپس کوچکتر یا بزرگتر، و در استحاله چیزی هست که اکنون سالم است و سپس بیمار. همچنین در تغییر بر حسب جوهر چیزی هست که اکنون در حال کون است و سپس در حال فساد، و گاه موضوع به عنوان «این چیز» است و گاه موضوع از جهت عدم یک خصوصیت مثبت^۲.

۱۰۴۲۵

۱. یعنی جواهر صوری. - م.

۲. در فساد، موضوع ماده‌ای است که دارای صورت مثبت است؛ و در کون، موضوع ماده‌ای است دارای عدم صورت مثبت. (راس)

این تغییر اخیر مستلزم تغییرات دیگر نیز می باشد ولی یک یاد و تغییر از نوع تغییرات دیگر مستلزم این تغییر نیست زیرا شینی که ماده برای تغییر مکان دارد ضروری نیست که برای کون و فساد نیز ماده داشته باشد^۱. فرق میان کون به معنی مطلق و کون به معنی غیر مطلق در نوشته های ما درباره طبیعت^۲ تشریح شده است.

۱ مقصود اجرام آسمانی است که حرکت مکانی می کنند ولی کائن و فاسد نمی شوند. - م.

۲ رک. سماع طبیعی ۲۲۵۵ - م.

فصل دوم

ماده و صورت و شیء مرکب از آن دو

چون وجود جوهر به عنوان موضوع (= مایه) و ماده مورد قبول همه متفکران است و این، آن چیزی است که وجود بالقوه دارد (= جوهر بالقوه است)، پس مطلبی که باقی مانده است این است که بگوییم چه هر موجود بالفعل اشیاء محسوس کدام است. چنین می نماید که دموکریتوس به وجود فقط سه قسم فرق میان اشیا قائل است. او می گوید جسمی که نقش موضوع دارد، یعنی ماده^۱، یک و همان است، و فرقهها و اختلافهای آن یا از حیث موزونیت یعنی شکل است یا از حیث گردش یعنی وضع، و یا از حیث تماس یعنی ترتیب^۲. ولی بی گمان عده فرقهها بسیار است. بعضی اشیا از حیث چگونگی ترکیب مادهشان با یکدیگر فرق دارند مثلاً بعضی اشیا از طریق امتزاج پدید می آیند مانند عسلاب، یا از طریق بهم بسته شدن مانند یک بسته، یا از راه بهم پیوستن به وسیله چسب مانند کتاب، یا از طریق بهم پیوستن به وسیله میخ مانند صندوق، یا با چند وسیله در آن واحد. بعضی اشیا دیگر از حیث وضعشان با یکدیگر فرق دارند مانند تیر بالای چارچوبه در و تیر پایین چارچوبه در؛ و میان بعضی اشیا از حیث زمان فرق هست مانند شام و ناشتایی، و میان بعضی

۱. که به عقیده دموکریتوس اتمهاست. (تريكو)

۲. ری. ۹۸۵b. م.

دیگر از حیث مکان مانند باده‌ها، و میان بعضی دیگر از حیث انفعالات خاص اشیاء محسوس مانند زبری و نرمی و تکاثف و تخلخل و خشکی و تری. بعضی اشیاء از چند حیث با هم فرق دارند و بعضی دیگر از همه حیث؛ و به‌طور کلی اشیاء از حیث زیادت و نقصان با یکدیگر فرق دارند. پس روشن است که عدد معانی کلمه «است» نیز برابر با عدد این فرق‌ها و فصل‌هاست. پس شینی تیر بالای چارچوبه در «است» برای اینکه در فلان وضع قرار دارد، و وجودش به معنی در آن وضع قرار داشتن است همچنانکه یخ بودن به معنی در فلان حال تکاثف بودن است. در بعضی اشیاء وجود از طریق همه این کیفیات معین می‌شود زیرا بعضی از اجزایشان ممزوج بهم است و بعضی مخلوط بهم و بعضی بهم بسته شده‌اند و بعضی از طریق تکاثف بهم برآمده‌اند، و در بعضی دیگر از اشیاء وجود از طریق فصل‌های دیگر معین می‌شود مانند دست یا پا. پس باید به اجناس کلی این فرق‌ها و فصول توجه کنیم (زیرا این اجناس مبادی وجود اشیاء هستند): مثلاً در مورد اشیایی که وجودشان نتیجه بیشتری و کمتری یا تکاثف و تخلخل و فصول دیگری مانند اینهاست، زیرا همه اینها صور زیادت و نقصان می‌باشند، ولی در مورد شینی که وجودش را از شکلی معین اخذ می‌کند یا از زبری و نرمی، همه این فرق‌ها به‌راستی و کثری برمی‌گردند، و در مورد بعضی اشیاء دیگر «بودن» به معنی ممزوج بودن است و «بودن» به معنی مقابل آن.

۱۰۲۳ a

از آنچه گفتیم این نتیجه حاصل می‌شود که چون جوهر هر شیء علت وجود آن شیء است^۱ پس ما باید در این فصل‌ها آن چیزی را بجوییم که علت وجود هر یک از این اشیاء است. البته هیچ یک از این فصل‌ها، حتی در حال پیوستگی با ماده، جوهر نیست و با اینهمه در هر مورد چیزی مشابه جوهر

۱. یعنی جوهر هر شیء علت است بر اینکه یک شیء این است که هست. رک. کتاب هفتم (زنا) فصل ۱۷. م.

است؛ و همچنانکه در تعریف جوهر آنچه به ماده حمل می‌شود خود فعلیت است در تعریفهای دیگر نیز همان چیز شباهت کامل با فعلیت دارد. مثلاً اگر بخواهیم در را تعریف کنیم می‌گوییم «چوبی یا سنگی در فلان وضع» و در تعریف خانه می‌گوییم «آجرها و چوبهایی در فلان وضع» (و در بعضی موارد غایت را هم به آن می‌افزاییم)، و در تعریف یخ می‌گوییم «آب در فلان حالت نکائف» و در تعریف آهنگ می‌گوییم «فلان اختلاط صداهاى زیر و بم» و به همین قیاس در سایر موارد.

از مطالبی که گفته شد آشکار می‌شود که وقتی که ماده مختلف است فعلیت یا صورت نیز مختلف است؛ در مورد بعضی مواد، فعلیت امتزاج است و در مورد بعضی دیگر ترکیب، و در موارد دیگر یکی دیگر از تعیناتی که بیشتر یاد کردیم. از این رو از کسانی که می‌خواهند چیزی را تعریف کنند، آن که در تعریف خانه می‌گوید خانه عبارت است از سنگ و آجر و چوب، سخن از خانه بانقوه می‌گوید زیرا این اشیا مواد خانه‌اند، و وقتی که کس دیگری می‌گوید خانه پناهگاه سرپوشیده‌ای برای مردمان و لوازم زندگی است یا وصفهای دیگری از این قبیل به آن می‌افزاید سخن از فعلیت خانه می‌گوید، ولی کسی که هر دو را بهم می‌پیوندد سخن از قسم سوم جوهر می‌گوید که از ماده و صورت ترکیب یافته است. (زیرا چنین می‌نماید که تعریف از طریق فصول بیشتر به صورت و فعلیت دلالت می‌کند در حالی که تعریفی که از کلماتی مبین اجزا تشکیل می‌یابد دلالت بر ماده دارد.) همین سخن درباره اقسام تعریفهایی هم صادق است که آرخوتاس^۱ قبول می‌کرد. این تعریفها هم به ترکیبی از ماده و صورت دلالت دارند؛ مثلاً هوای آرام چیست؟ غیبت حرکت در توده هوا. در این تعریف هوا ماده است، و غیبت حرکت، فعلیت و

۱. Archytas ریاضیدان و فیلسوف لیثاغوری. - م.

جوهر است. دریای آرام چیست؟ همواری سطح دریا. در این تعریف، موضوع مادی دریاست، و فعلیت و صورت، همواری است. بدین ترتیب، از آنچه گفتیم معلوم شد که جوهر محسوس چیست و چگونه وجود دارد: قسمی از آن ماده است، و قسمی دیگر صورت و فعلیت، و قسم سوم آنچه از ترکیب آن دو بدید آمده است.

فصل سوم

صورت و عناصر — نظریه آنتیستنس درباره تعریف — عدد و تعریف

از این نکته نباید غافل بود که بعضی اوقات تشخیص اینکه آیا یک نام به جوهر مرکب: دلالت می‌کند یا به فعلیت و صورت، آسان نیست: مثلاً اینکه آیا کلمه «خانه» دلالت بر شیئی مرکب دارد یعنی به «پناهگاهی تشکیل یافته از سنگها و آجرهایی که در فلان وضع قرار داده شده‌اند» یا تنها به فعلیت و صورت یعنی «پناهگاه»؛ یا اینکه آیا «خط» دلالت بر «دویی در طول» دارد یا به «دویی»، یا اینکه آیا «حیوان» به معنی «نفسی در بدنی» است یا تنها به معنی «نفس» زیرا نفس جوهر یا فعلیت بدن است. نام حیوان به هر دو قابل اطلاق است ولی نه بدین معنی که هر دو با قولی واحد قابل تعریف باشند بلکه از این جهت که هر دو با شیئی واحد نسبت دارند. این مسأله اگرچه برای منظوری دیگر مهم است ولی برای بررسی جوهر محسوس اهمیتی ندارد زیرا ماهیت متعلق به صورت و فعلیت است. زیرا نفس و ماهیت نفس یک و همان است ولی انسان و ماهیت انسان یک و همان نیست مگر آنکه نفس تنها را هم انسان بنامیم؛ و در این صورت اخیر، به یک معنی شیء عین ماهیت خودش خواهد

۱۰۴۳ ب

۱. که آیا نام به معنی صورت است یا به معنی شیء مرکب. — م.

بود و به معنایی دیگر عین آن نخواهد بود.^۱

وقتی که در مطلب دقیقتر می‌نگریم معلوم می‌شود که نه هجا از حروف بعلاوه بهم پیوستگی حروف تشکیل می‌یابد و نه خانه از آجرها بعلاوه بهم پیوستگی، و حق همین است زیرا بهم پیوستگی یا امتزاج، از اشیایی که بهم پیوستگی یا امتزاج بهم پیوستگی با امتزاج آنهاست، به وجود نمی‌آید. همین سخن در همه موارد دیگر نیز صادق است. مثلاً اگر آستانه به علت وضعش آستانه است، وضع از آستانه پدید نیامده است بلکه آستانه از وضع پدید آمده. به همین ترتیب، انسان نیز حیوان بعلاوه دو پا نیست بلکه، اگر اینها ماده‌اند، باید علاوه بر اینها چیزی دیگر نیز موجود باشد، یعنی چیزی که نه عنصری از کلی است و نه از عناصر پدید آمده، بلکه جوهر است^۲، و این همان چیزی است که کسانی که انسان را ماده می‌پندارند، آن را از میان برمی‌دارند. اگر این چیز علت وجود شینی است و اگر علت وجود شیء، جوهر است، پس آن کسانی خود جوهر را نادیده می‌گیرند.

اما خود جوهر یا باید سرمدی باشد، و یا باید فسادپذیر باشد بی‌آنکه هرگز در جریان فساد قرار بگیرد، و باید به وجود آمده باشد بی‌آنکه هرگز در جریان کون قرار بگیرد. ما در جایی دیگر توضیح داده و ثابت کرده‌ایم که

۱. مقصود روشن شدن این نکته است که صورت، نوع نیست به معنی شیء مرکب به عنوان کنی نیست، بلکه ماهیت و جوهر بدون ماده است. دو معنایی نام ممکن است سبب بروز ابهام گردد زیرا نامها غالباً ممکن است هم به نوع دلالت کنند و هم به ماهیت و صورت مثلاً نام «انسان» هم به نوع مرکب دلالت می‌کند و هم به نفس. ماهیت، متعلق به صورت (علت) و فعلیت است. اشیاء بدون ماده عین ماهیتشان هستند ولی اشیاء از آن جهت که با ماده توأمند عین ماهیت خود نیستند (نفس و ماهیت نفس یک و همان است ولی انسان و ماهیت انسان یک و همان نیست). (بونیس)

۲. صورت یا علت مادی فرق دارد. زیرا حتی در مورد عناصر مادی یک شیء نیز باید میان عناصر مادی، و ترکیب شیء از آن عناصر، فرق گذاشت، و خود این ترکیب عنصری مادی نیست بلکه متعلق از علت دیگری، غیر از علت مادی، است یعنی از علت صوری متعلق است. علت صوری علت وجود (شیء مرکب) است و بدین جهت حق این است که جوهر نخستین نامیده شود. علت صوری یا سرمدی است، و یا اگر فسادپذیر است یا هست یا نیست بی‌آنکه در جریان کون و فساد قرار گیرد. (بونیس)

صورت را هیچ کس نمی سازد و تولید نمی کند بلکه آنچه ساخته می شود شیء مفرد است یعنی شئی به وجود می آید که از ترکیب ماده و صورت تشکیل یافته است. ولی هنوز روشن نشده است که آیا جواهرِ اشیاء فسادپذیر ممکن است به طور جدا (= مفارقی) وجود داشته باشند؟ همین قدر روشن است که چنین امری در مورد بعضی از جواهر ممکن نیست، یعنی در مورد جواهری که جدا از اشیاء مفرد وجود نمی توانند داشت، مثلاً مانند خانه یا اثاث. شاید این اشیاء و به طور کلی همه اشیایی که مولود طبیعت نیستند، اصلاً جوهر نباشند، زیرا چنین می نماید که در اشیاء فسادپذیر فقط طبیعتی را که در آنهاست باید جوهر تلقی کرد.

از این رو چنین می نماید که مسأله ای که پیروان آنیستنس و سایر مردمان فاقد تربیت علمی به میان آورده اند کاملاً بیجا نیست، اینان می گویند که «چیستی» به معنی ماهیت یک شیء را اصلاً نمی توان تعریف کرد (زیرا آنچه به نام تعریف خوانده می شود «سخن بیهوده درازی» است)^۱ و فقط می توان توضیح داد که یک شیء، مثلاً نقره، چگونه شئی است، و با این توضیح گفته نمی شود که نقره چیست بلکه همین قدر گفته می شود که نقره مانند قلع است. از این رو قسمی از جوهر را، یعنی جوهر مرکب را اعم از اینکه محسوس باشد یا معقول، می توان تعریف کرد ولی اجزاء اولیه ای که جوهر مرکب از ترکیب آنها پدید آمده است قابل تعریف نیستند زیرا تعریف، شئی را به شئی حمل می کند و از این رو یک جزء تعریف باید نقش ماده را ایفا کند و جزء دیگر نقش صورت را.

این نکته نیز روشن است که اگر جواهر به یک معنی اعداد هستند، تنها به معنایی که بیان کردیم^۲ چنینند نه — چنانکه بعضی متفکران معتقدند — اعداد به عنوان مجموعه ای از احاد. چه، تعریف قسمی عدد است زیرا:

۱. و از این رو، تعریف نمی تواند ماهیت را که چیز بسیطی است بیان کند. (راسی)

۲. یعنی به این معنی که جوهر، چیز دیگری است متمایز از عناصر تشکیل دهنده اش، همچنانکه عدد چیزی است متمایز از احادی که آن را تشکیل می دهند. اگر عدد — چنانکه فیثاغوریان معتقدند — مجموعه ای از احاد باشد در آن صورت نمی توان جوهر (یعنی صورت به عنوان علت وحدت) را به عدد تشبیه کرد. — م.

اولاً قسمت پذیر به اجزاء است، آن هم به اجزاء قسمت ناپذیر (زیرا تقسیم تعریف ممکن نیست تا لا یتناهی ادامه بیابد) و عدد نیز چنین است؛

ثانیاً همان گونه که اگر از اجزاء یک عدد جزئی هر چند بسیار کوچک را کم کنیم یا به عدد بیفزاییم، آن عدد دیگر همان عدد نیست بلکه عددی غیر از عدد پیشین است، تعریف و ماهیت نیز، اگر چیزی به آنها افزوده یا از آنها کاسته شود، همان که بودند باقی نمی ماند؛

ثالثاً عدد باید چیز معینی باشد که به علت آن، واحد باشد، و این متفکران نمی توانند بگویند که عدد، اگر واحد است، به چه علت واحد است (زیرا یا عدد واحد نیست بلکه قسمی توده است، و یا اگر واحد است باید گفت که آن چیست که سبب می شود که کثیر واحد شود). به همین سان تعریف نیز واحد است، و در این مورد آن متفکران نمی توانند بگویند که آن چیست که سبب می شود که تعریف واحد باشد، و این جای شگفتی نیست زیرا علت در هر دو مورد یکی است: جوهر واحد است به معنایی که ما بیان کرده ایم نه از این جهت که - چنانکه بعضی متفکران می گویند - جوهر قسمی واحد یا نقطه است: در واقع هر جوهری فعلیت کامل و طبیعتی معین است؛

رابعاً همچنانکه عدد بیش و کمی نمی پذیرد، جوهر به معنی صورت نیز همین گونه است و اگر اصلاً جوهری بتواند بیش و کمی بپذیرد، بی گمان جوهر متحد با ماده است.

با این سخنان پژوهش خود را درباره کون و فساد آنچه بنام جوهر خوانده می شود، و همچنین درباره اینکه کون و فساد جوهر به چه معنی ممکن است و به چه معنی ممکن نیست، و همچنین درباره برگرداندن اشیا به عدد پایان می رسانیم.

فصل چهارم

ماده بعید و ماده قریب — موضوع صفات، ماده نیست بلکه شیء مفرد انضمامی است

در مورد جوهر مادی نباید از این نکته غافل ماند که با اینکه همه اشیا دارای یک علت اولیه یا علل اولیه باشند می باشند، و با اینکه ماده‌ای واحد مبدأ تکون آنهاست، با اینهمه هر شیء ماده‌ای دارد که خاص آن شیء است. مثلاً ماده خاص بلغم شیرینی یا چربی است و ماده خاص صفرا تلخی یا چیزی دیگر، هر چند شاید این ماده خاص از همان ماده اصلی می آید. یک شیء هنگامی دارای چند ماده است که یک ماده، ماده ماده دیگر است مثلاً بلغم از شیرینی و چربی پدید می آید برای اینکه چربی از شیرینی پدید می آید. ولی بلغم از صفرا نیز پدید می آید از این طریق که صفرا به نخستین ماده اش تجزیه می شود. زیرا یک شیء به دو معنی از شیء دیگر پدید می آید: یا از طریق استحاله شیء دیگر، و یا از این طریق که شیء دیگر به اجزاء مقوم اولیه خود تجزیه می شود.

اختلاف علت محرک می تواند سبب شود که از ماده‌ای واحد اشیا مختلف به وجود آیند مثلاً از چوب هم صندوق به وجود می آید و هم تختخواب. بعضی اشیا بضرورت به مواد خاص احتیاج دارند مثلاً ازه را نمی توان از چوب ساخت، و این امر در اختیار علت محرک نیست و علت

محرک نمی تواند از پشم یا چوب اره بسازد. اما آنجا که یک شیء از مواد مختلف پدید می تواند آمد، صنعت، یعنی علت محرک باید یکی باشد، چه اگر هم مواد مختلف باشند و هم علل محرک، اشیاء مختلف پدید خواهند آمد. چون علت، معانی مختلف دارد از این رو وقتی که درباره علت چیزی تحقیق می کنیم باید همه علل ممکن را معین کنیم. مثلاً علت مادی انسان چیست؟ آیا بگوییم خون حیض است؟ علت محرک چیست؟ منی است؟ علت صوری چیست؟ ماهیت انسان است؟ علت غایی چیست؟ کل انسان است؟ شاید در علت اخیر یکی بیش نباشند. ولی به هر حال باید نزدیکترین علت را بیان کرد. مثلاً در پاسخ این سؤال که علت مادی چیست، نباید گفت آتش یا خاک بلکه باید ماده خاص شیء را نام برد.

۱۰۴۴ b

درباره جواهری که مولود طبیعت و قابل کون و فسادند، اگر علل از حیث نوع و عدد برآستی همین ها هستند که بر شمردیم و مراد ما هم شناخت علل است، پس باید به همین روش که گفته شد پژوهش کنیم تا پژوهشمان به نتیجه صحیح بینجامد. ولی درباره جواهری که مولود طبیعت ولی سرمدی هستند باید در پژوهش راهی دیگر در پیش گرفت زیرا ممکن است بعضی از این جواهر اصلاً دارای ماده نباشند یا ماده شان از نوع ماده آن جواهر دیگر نباشد بلکه تنها ماده ای برای حرکت مکانی داشته باشند. اشیایی که مولود طبیعتند ولی جوهر نیستند دارای ماده نمی باشند: جوهر، موضوع آنهاست. مثلاً علت کسوف چیست؟ و ماده اش کدام است؟ کسوف ماده ندارد، بلکه اینجا فقط موضوعی هست که متفعل می شود، یعنی ماه^۱. علت محرک که سبب نابودی روشنایی می شود چیست؟ زمین. علت غایی هم شاید اصلاً وجود نداشته باشد. علت صوری، مفهوم کسوف است، ولی این علت اگر حاوی علت

۱. یعنی موضوع جوهر (ماهیه یا زیرنهاد جوهر)، ماده صرف است ولی موضوع یک انفعال، جوهری متعین است مانند ماه (راس).

محرک نباشد، مبهم است. مثلاً کسوف چیست؟ عدم روشنایی، و اگر به این جواب اضافه کنیم «از طریق قرار گرفتن زمین در میان خورشید و ماه» تعریفی بدست می آوریم که حاوی علت است. در مورد خواب، منفعل قریب بدرستی معلوم نیست. آیا حیوان است؟ ولی حیوان چرا منفعل می شود و نزدیکترین موضوعی که منفعل می شود کدام است؟ دل است یا جزئی دیگر؟ از چه منفعل می شود؟ این انفعال که انفعال یک جزء است نه انفعال کل حیوان، خود چیست؟ آیا بگوییم فلان قسم سکون است؟ ولی این سکون در منفعل قریب حاصل چه جریانی است؟

فصل پنجم

ماده و اضداد

چون بعضی اشیاء هستند و نیستند بی آنکه به وجود آیند و نابود شوند، مانند نقطه، — اگر اصلاً بتوان گفت که آن اشیاء وجود دارند — و به طور کلی مانند صور و اشکال (زیرا آنچه می شود «سفید» نیست بلکه چوب سفید می شود: اگر هر چه می شود از شینی می شود و شینی می شود) پس همه اضداد ممکن نیست از یکدیگر به وجود آیند، بلکه به وجود آمدن مثلاً انسان سفید از انسان سیاه به معنایی دیگر است و به وجود آمدن سفید از سیاه به معنایی دیگر^۱. همه موجودات دارای ماده نیستند بلکه تنها اشیایی دارای ماده اند که به وجود می آیند و به یکدیگر تغییر می یابند. اشیایی که هستند و نیستند بی آنکه در جریان تغییر قرار گیرند، فاقد ماده اند.

۱. فرقی که اینجا موضوع بحث است ناشی از حضور یا غیاب ماده است و ارسطو در اینجا اشیاء متضاد را از کیفیات متضاد متمایز می سازد. در مورد اشیایی که کون و فساد درباره آنها صادق می کند، ماده مبدأ به عنوان موضوع است. ولی صور — عموماً از صور جوهری یا عرضی — در معرض کون و فساد قرار ندارند بلکه هستند یا نیستند بی آنکه در جریان کون و فساد قرار گیرند. مثلاً چوب سفید چوب سفید می شود ولی سیاه سفید نمی شود مگر به معنی دیگر، یعنی به این معنی که سیاه صفت چوب است و چوب سفید می شود. به عبارت دیگر شینی سیاه، یعنی شینی مرکب از ماده و صورت مانند انسان سیاه، سفید می شود یعنی انسان سفید به وجود می آید و فقط بدین معنی می توان گفت که ضد از ضد به وجود می آید؛ ولی سیاه سفید نمی شود بلکه آنچه سیاه بود جای خود را به چیزی می دهد که سفید است. — م.

مسأله دشوارتر این است که ماده هر شیء در چه نسبتی به حالت ضد حالت خود قرار دارد. مثلاً اگر بدن بالقوه سالم است و بیماری ضد سلامت است، آیا بدن، بالقوه هم سالم است و هم بیمار؟ و آیا آب، بالقوه هم شراب است و هم سرکه؟ می‌گوییم همان یک ماده ماده یکی از اضداد است به اعتبار حالت و صورت مثبت، و ماده ضد دیگر است به اعتبار عدم حالت مثبت و فساد خلاف طبیعی حالت مثبت. این نیز مسأله دشواری است که چرا گفته نمی‌شود که شراب ماده سرکه است و بالقوه سرکه است با اینکه سرکه از شراب پدید می‌آید، و چرا گفته نمی‌شود که انسان زنده بالقوه نعش است؟ می‌گوییم در واقع هم چنان نیست بلکه این فسادها فساد بالعرضند، و ماده حیوان به علت فسادهش، قوه و ماده نعش است، و ماده سرکه آب است، زیرا نعش از حیوان به وجود می‌آید و سرکه از شراب بدان معنی که شب از روز به وجود می‌آید.^۱ همه‌اشیایی که بدین سان به یکدیگر مبدل می‌شوند نخست باید به ماده نخستینشان برگردند. مثلاً آنجا که باید از نعش حیوانی به وجود آید، نعش نخست به ماده‌اش برمی‌گردد و آنگاه از این ماده حیوان به وجود می‌آید، و سرکه نیز نخست به آب برمی‌گردد و آنگاه شراب می‌شود.

۱. یعنی همان گونه که روز ماده شب نیست و با اینهمه می‌گوییم شب از روز به وجود می‌آید شراب هم ماده سرکه نیست بلکه ماده هر دو آب است و ماده روز و شب هواست. (تریگور)

فصل ششم

وحدت تعریف

اکنون به مسأله‌ای برمی‌گردیم که در مورد تعریفها و اعداد به میان آوردیم^۱: علت اینکه هر یک از آنها واحد است چیست؟ در مورد همه اشیا یی که اجزاء کثیر دارند و کلشان توده‌ای ساده نیست بلکه کل، چیزی غیر از اجزاء است، بی‌گمان علتی هست، همان‌گونه که علت واحد بودن اجسام در بعضی موارد تماس است و در موارد دیگر چسبیدگی یا کیفیتی دیگر از این قبیل. تعریف: عده‌ای از کلمات است که وحدتش حاصل پیوستگی — مانند وحدت ایلپاد^۲ — نیست بلکه بدین علت واحد است که با موضوعی واحد ارتباط دارد. پس آنچه انسان را واحد می‌سازد و به علت آن، انسان یک شیء است نه چند شیء — مثلاً حیوان و دوپا — چیست، خاصه اگر — چنانکه بعضی کسان می‌گویند — یک «حیوان فی نفسه» وجود دارد و یک «دوپای فی نفسه»^۳؟ چرا انسان آن دو صورت نیست، یعنی حیوان و دوپا؟ چرا چنین نیست در حالی که اگر چنین بود انسان به علت بهره‌وری از «انسان» یعنی از ایده‌ای واحد، وجود نمی‌داشت بلکه وجودش نتیجه بهره‌وری از دو ایده می‌بود، یعنی از حیوان و دوپا، و به طور کلی انسان واحد نمی‌بود بلکه کثیر می‌بود یعنی حیوان و دوپا؟

۱. رک. کتاب هفتم (زنا) فصل ۱۲ و کتاب هشتم (اتا) فصل سوم. — م.

۲. «ایلپاد» اثر معروف هومر مجموعه‌ای است از اشعار و سرگذشتها که چون بهم پیوسته شده‌اند

بصورت کتابی واحد درآمده‌اند. — م. ۳. اشاره است به افلاطون و نظریه ایده‌ها. — م.

البته با روشی که آن کسان در تعریفها و سخنان خود به کار می‌برند نمی‌توانند مطلب را توجیه و مسأله را حل کنند. ولی اگر قبول کنیم که — چنانکه ما می‌گوییم — یک عنصر ماده است و عنصر دیگر صورت، و یکی از این دو بالقوه موجود است و دیگری بالفعل، دیگر موضوع بحث مسأله دشواری نخواهد بود. این مسأله همانند مسأله‌ای است که پیش می‌آمد اگر «مفرغ کروی» تعریف جامه می‌بود. در این صورت، کلمه جامه علامتی برای مفهوم مفرغ کروی می‌بود، و موضوع سؤال این می‌بود که علت وحدت «مفرغ» و «کروی» چیست؟ اگر بگوییم علت آن است که یکی ماده است و دیگری صورت، دیگر مسأله‌ای در میان نمی‌ماند. در اشیا یی که برای آنها کون وجود دارد، آنچه سبب می‌شود که موجود بالقوه موجود بالفعل شود، چیزی جز علت فاعله نیست، زیرا برای اینکه کرة بالقوه کرة بالفعل شود علتی غیر از ماهیت آن دو وجود ندارد.^۱ ماده بر دو نوع است: ماده محسوس و ماده معقول، و در تعریف همیشه عنصری از ماده هست و عنصری از فعلیت؛ مثلاً دایره «شکل مستوی» است.^۲ اما هر یک از اشیا یی که اصلاً ماده ندارند نه ماده محسوس و نه ماده معقول — از آغاز ذاتاً قسمی واحد است همچنانکه ذاتاً قسمی موجود است، یعنی یا جوهر است یا کیفیت و یا کمیت^۳؛ و به همین جهت در تعریف آنها نه «موجود» داخل است و نه «واحد». زیرا ماهیتشان از

۱۰۴۵ b

۱. ماهیت کرة بالقوه این است که کرة بالفعل شود و ماهیت کرة بالفعل این است که از کرة بالقوه به وجود آید. (راس)

۲. اینجا ارسطو تعریف کامل دایره را ذکر نمی‌کند بلکه فقط جنس یا «ماده» را ذکر می‌کند. (راس)

۳. مقصود مقولات است. در اینجا ارسطو به ایراد احتمالی افلاطونیان پاسخ می‌دهد. ممکن است افلاطونیان در مقام اعتراض بگویند در مورد اشیا یی که مطلقاً فاقد ماده‌اند، مانند مقولات (که حتی ماده معقول، یعنی جنس نیز، ندارند زیرا خود آنها اجناس عالی‌اند) نمی‌توان گفت که وحدتشان حاصل اتحاد ماده و صورت است. پس آیا نباید گفت که وحدت آنها حاصل بهره‌وری آنها از واحد است؟ ارسطو پاسخ می‌دهد: نه، زیرا هر یک از مقولات ذاتاً واحد و ذاتاً موجود است و هیچ یک نه برای موجود بودن و نه برای واحد بودن علتی بیرون از خود ندارد. (تویکو)

آغاز و بالطبع قسمی واحد است همان گونه که قسمی موجود است، و هیچ یک از آنها نه برای واحد بودن و نه برای موجود بودن علتی بیرون از خودش ندارد زیرا هر یک بر حسب طبیعتش قسمی واحد و قسمی موجود است؛ و واحد و موجود بودن هر یک از آنها نه بدین معنی است که آنها تحت جنس «واحد» و جنس «موجود» قرار دارند و نه بدین معنی که واحد و موجود می توانند جدا از اشیاء مفرد وجود داشته باشند.

بعضی کسان برای حل این مسأله وحدت سخن از بهره‌وری می‌گویند ولی خود نیز نمی‌دانند که علت بهره‌وری چیست و بهره‌ور بودن به چه معنی است؟ کسانی دیگر سخن از «باهم بودن» می‌گویند، چنانکه لوكوفرون می‌گوید علم عبارت است از باهم بودن دانستن با نفس، و دیگران می‌گویند زندگی، ترکیب یا ارتباط نفس و بدن است، ولی چون این نسبت در همه موارد یک گونه بیش نیست پس سالم بودن باید باهم بودن یا ترکیب یا ارتباط نفس و سلامت باشد و مثلث بودن مفرغ باید ترکیب مفرغ و مثلث باشد و سفید بودن یک شیء ترکیب سطح و سفیدی. علت همه این تعبیرها و تردیدها این است که آن کسان در جست‌وجوی علتی برای اتحاد قوه و فعلیت و فرق آنها با یکدیگر می‌باشند. ولی همچنانکه گفتیم، ماده قریب و صورت، چیزی واحد است که از یک سو بالقوه است و از سوی دیگر بالفعل. سؤال آنان مانند این است که کسی پرسد که به طور کلی علت واحد و علت اینکه چیزی واحد است، چیست؟ هر شیئی واحد است، و موجود بالقوه و موجود بالفعل به یک معنی یکی بیش نیست. از این رو اینجا هیچ علت دیگری وجود ندارد جز اینکه محرکی سبب می‌شود که حرکت از قوه به فعلیت صورت گیرد. ولی همه اشیاایی که فاقد ماده‌اند مطلقاً و ذاتاً واحدند.

کتاب نهم

(ثنا)

فصل اول

قوه به معنی حقیقی

درباره موجود به معنی نخستین، که همه مقوله‌های دیگر موجود به آن برمی‌گردند، یعنی درباره جوهر، سخن گفتیم. مقوله‌های دیگر، مانند کیفیت و کمیت و مانند آنها، فقط از جهت ارتباطشان با مفهوم جوهر، موجود نامید، می‌شوند زیرا همه اینها چنانکه در نخستین بخش این بررسی شرح دادیم^۱، متضمن مفهوم جوهرند. چون موجود از یک سو به جوهر و کمیت و کیفیت اطلاق می‌شود و از سوی دیگر به موجود بالقوه^۲ و موجود بالفعل و اثر^۳، از این رو می‌خواهیم قوه و فعل را نیز بررسی کنیم.

بررسی را با بحث درباره قوه به معنی حقیقی آغاز می‌کنیم هرچند قوه

۱. رک. کتاب هفتم، فصل اول. - م.

۲. اصطلاح قوه در نوشته‌های ارسطو و خصوصاً در کتاب حاضر دو معنی دارد هرچند این دو معنی گاهی با یکدیگر می‌آمیزند. قوه در درجه اول به معنی توانایی الف به ایجاد تغییر در چیزی دیگر، مثلاً در ب، است یا به معنی توانایی یک جزء الف به ایجاد تغییر در جزء دیگر الف. قوه در درجه دوم به معنی امکان است یعنی توانایی الف به اینکه از حالتی به حالتی دیگر تغییر بیابد. قوه به معنی دوم فقط آنجا است که ماده وجود دارد، و وجود ماده فقط نسبت به صورت است، و به عبارت دیگر، ماده عبارتست از تعابلی به یک موجود شدن. (تریگو)

۳. مقصود از «اثر» اثری است که قوه پدید می‌آورد: در اوایل فصل آینده (فصل دوم) گفته می‌شود «قوه‌هایی که با عقل همراهند می‌توانند آثار متضاد پدید آورند ولی قوه‌های عاری از عقل فقط یک اثر پدید می‌آورند». - م.

۱۰۴۶ «

به این معنی برای مقصود کنونی ما خیلی سودمند نیست. زیرا قلمرو اعتبار قوه و فعلیت وسیعتر از حوزه امور و مواردی است که در آنها تنها به حرکت توجه می شود. پس از آنکه درباره این قسم قوه سخن گفتیم، در انشای بحث درباره فعلیت اقسام دیگر قوه را هم تشریح خواهیم کرد.

چنانکه در جای دیگر گفته ایم^۱ اصطلاح قوه و توانایی در معانی متعدد به کار می رود. از همه این معانی قوه هایی را که فقط به علت اشتراک در نام با قوه خوانده می شوند به یک سو می نهیم، زیرا بعضی از آنها را بر حسب قیاس قوه می نامیم، مثلاً در هندسه با توجه به بودن یا نبودن ارتباط خاصی میان دو شیء می گوئیم یک شیء قوه شیء دیگر است یا قوه شیء دیگر نیست. ولی همه قوه هایی که از قسمی واحدند مبادی از قسم خاصی هستند و همه به علت ارتباطشان با قسم اول قوه قوه نامیده می شوند که مبدأ ایجاد تغییر در شئی دیگر است یا در خود شیء از آن جهت که شیء در عین حال شیء دیگری هم می باشد^۲. زیرا قسمی از قوه، قوه انفعال پذیری است، و این قوه که در خود شیء منفعل شونده جای دارد مبدأ تغییر پذیری به سبب شئی دیگر است یا به سبب خود شیء از آن حیث که شیء در عین حال شیء دیگری هم می باشد. قسمی دیگر از قوه، استعداد مصون ماندن شیء است از تغییر به معنی بادتر شدن یا فاسد گردیدن به سبب شئی دیگر یا به سبب خودش از آن جهت که خودش در عین حال شیء دیگری هم می باشد. همه این تعریفها متضمن مفهوم قوه به معنی نخستین است. بعلاوه، همه این قوه ها یا صرفاً قوه فعل یا انفعال به نحو مطلق نامیده می شوند یا قوه فعل نیک یا انفعال نیک؛ و از این رو مفهوم قوه به این معنی اخیر نیز از یک جهت متضمن مفهوم اقسام پیشین قوه است.

۱. رک. کتاب پنجم فصل ۱۴، ج ۱-م.

۲. منظور موردی است که اصل فاعل و اصل منفعّل در دو شئی نیستند بلکه در شئی واحدند مانند ماده و علت فاعله در انبساط طبیعی، یا صلاحت پزشکی و تن بیمار در وجود پزشک، ج ۱-م.

بنابر این روشن است که قوة به معنی قوة فعل و قوة به معنی قوة انفعال به یک معنی یک و همان است (زیرا شیئی دارای قوة است که یا خود قابلیت انفعال دارد یا شیئی دیگر ممکن است به سبب آن منفعل شود) و به معنی دیگر، دو قوة مختلف، زیرا یک قوة در شیء منفعل جای دارد، و چون حاوی مبدأ معینی است و چون ماده خود نیز مبدایی است از این رو شیء انفعال پذیر منفعل می شود؛ شیئی از یک عامل انفعال می پذیرد و شیئی دیگر از عاملی دیگر، مثلاً روغن استعداد مشتعل شدن دارد و چیزی که در برابر ضربه تسلیم می شود استعداد شکسته شدن دارد، و همچنین است در سایر موارد؛ و قوة دیگر در فاعل جای دارد مثلاً گرمی در شیئی که استعداد گرم کردن دارد و صنعت معماری در کسی که می تواند عمارتی بسازد. از این رو شیئی که دارای وحدت طبیعی (= ارگانیکی) است نمی تواند از خود خویش منفعل شود زیرا چنین شیئی واحد است نه دو چیز مختلف.

بی قوگی و بی قوة (= ناتوانی و ناتوان) دال بر عدم است که ضد قوة به معنایی است که تشریح کردیم به طوری که در مقابل قوة هر شیء، ناتوانی همان شیء از همان جهت وجود دارد. عدم، معانی متعدد دارد: اولاً بدین معنی است که شیئی کیفیتی معین را ندارد، ثانیاً بدین معنی است که شیئی چیزی را که بر حسب طبیعتش باید دارا باشد، ندارد؛ یا آن را مطلقاً ندارد، یا در زمانی که به حکم طبیعت باید آن را داشته باشد ندارد؛ در شق اخیر نیز یا آن چیز را به وجهی معین (مثلاً به وجه کامل) ندارد، و یا اصلاً ندارد. در بعضی موارد وقتی که شیئی کیفیتی را بر حسب طبیعتش باید دارا باشد ولی به علت قسر و قهر از داشتن آن ممنوع شده است می گوئیم شیء متحمل عدم است.

فصل دوم

قوة توأم با عقل و قوة عاری از عقل

چون بعضی از این گونه مبادی تولید در اشیاء بی روح جای دارند، و بعضی دیگر در اشیاء ذی روح و در نفس و در جزء خردمند نفس جای دارند، از این رو بعضی قوه‌ها عاری از خردند و بعضی دیگر همراه با خرد. از این جهت است که همه صناعات، یعنی همه علوم ^{صناعی}، قوه‌اند یعنی مبدأ ایجاد تغییر یا در اشیاء دیگرند یا در خود شخص عالم، از آن حیث که شخص عالم در عین حال شیء دیگری هم می‌باشد.^۱

همه قوه‌هایی که با عقل همراهند می‌توانند آثار متضاد پدید آورند ولی قوه‌های عاری از عقل فقط یک اثر پدید می‌آورند مثلاً گرمی فقط گرم می‌تواند کرد ولی علم پزشکی، هم تندرستی می‌تواند پدید آورد و هم بیماری. علت این امر این است که علم مفهوم عقلی است که هم توضیح و توجیه خود موضوع را حاوی است و هم توضیح و توجیه عدم آن را، منتها نه هر دو را به یک معنی. این مفهوم به یک معنی هم نظر به خود شییی دارد و هم به عدم آن؛ ولی به معنایی دیگر فقط به شیء مثبت نظر دارد. بنابراین ضروری است که هر یک از این گونه علوم، علم هر دو طرف متضاد باشد بدین معنی که

۱. مانند پزشک بیمار که در عین حال که پزشک است بیمار هم می‌باشد. — م.

علم یکی از دو طرف متضاد به علت طبیعت خود باشد و علم طرف دیگر نه به علت طبیعت خود. زیرا مفهوم عقلی، مفهوم یک موضوع بر حسب ذات و طبیعت آن موضوع است و مفهوم موضوع دیگر، به یک معنی، بالعرض؛ زیرا طرف متضاد دوم را از طریق نفی و سلب توجیه می‌کند. این طرف متضاد، عدم به معنی اول است، و عدم، سلب طرف مثبت است. چون تضاد به شئی واحد ملحق نمی‌شوند ولی علم از این جهت قوة است که مالک مفهوم است، و چون نفس دارای مبدأ مولد حرکت است، از این رو در حالی که شیء سالم‌کننده فقط سالم می‌کند و گرم‌کننده فقط گرم می‌کند و سردکننده فقط سرد می‌کند، انسان عالم می‌تواند هر دو اثر متضاد را پدید آورد؛ زیرا مفهوم، مفهوم هر دو چیز متضاد است — هرچند نه به نحو واحد — و در نفسی جای دارد که صاحب مبدأ حرکت است؛ و از این رو نفس می‌تواند از همان یک مبدأ و با همان یک مفهوم دو اثر متضاد پدید آورد و حرکت در هر دو جهت را سبب شود. بدین ترتیب شئی که قوه‌اش با مفهوم عقلی منطبق است به عکس شئی عمل می‌کند که قوه‌اش عاری از مفهوم عقلی است زیرا در شیء نخستین، مبدایی واحد هر دو طرف ضد را حاوی است.

بعلاوه این مطلب نیز روشن است که قوة فعل نیک و انفعال نیک همیشه بضرورت متضمن قوة فعل صرف و انفعال صرف نیز می‌باشد در حالی که قوة اخیر همیشه متضمن قوة نخستین نیست زیرا کسی که فعلی را نیک می‌کند باید آن فعل را بکند ولی کسی که صرفاً فعلی می‌کند لازم نیست که فعل را نیک بکند.

فصل سوم

دفاع از قوه در برابر فیلسوفان مگاری

بعضی از فیلسوفان — مثلاً فیلسوفان مگاری — می‌گویند تنها شیئی دارای قوه فعل است که در حال فعالیت است، و شیئی که در حال فعالیت نیست قوه فعل ندارد. مثلاً کسی که در حال ساختن ساختمان نیست قوه ساختن ندارد، این قوه را کسی دارد که بالفعل ساختمانی می‌سازد، و بدین قیاس در سایر موارد. نامعقولی این ادعا را به آسانی می‌توان دریافت زیرا بنا بر این ادعا، کسی که بالفعل ساختمان نمی‌سازد معمار نیست بلکه معمار فقط کسی است که بالفعل ساختمان می‌سازد. می‌گوییم: کسی که صنعتی را بنیاموخته است ممکن نیست دارای آن باشد، و کسی که آن را از دست نداده است ممکن نیست دارای آن نباشد (و از دست دادن صنعت یا به علت فراموشی روی می‌دهد یا به علت وقوع حادثه‌ای یا به علت گذشت زمان؛ از دست دادن صنعت به علت فساد موضوع صنعت نمی‌تواند بود زیرا موضوع صنعت سرمدی است^۱) پس آیا ممکن است که کسی، همینه دست از کار بکشد فاقد صنعت باشد؟ چنین کسی ممکن است بی‌فاصله دوباره دست به کار شود و ساختمان بسازد. پس او صنعت را چگونه دوباره دارا می‌شود؟ همین سخن

۱۰۴۷ ا

۱. موضوع علم همیشه یک صورت است و صورت دستخوش کور و فساد نیست بلکه سرمدی است و ماده که سبب فسادپذیری اشیا است موضوع علم نیست. (راس)

در مورد اشیاء بی روح نیز صادق است زیرا ناچار باید گفت هیچ شیئی - اگر کسی آن را به حس ادراک نکند - سرد یا گرم یا شیرین یا محسوس نیست، و بدین ترتیب اصحاب آن نظریه در دام عقیده پروتاگوراس گرفتار می شوند.^۱ و حتی ناچارند بگویند موجودی که در این دم و بالفعل شیئی را به حس ادراک نمی کند یعنی ادراک حسی خود را به کار نمی برد دارای توانایی ادراک حسی نیست، و چون نابینا کسی است که فاقد توانایی بینایی است هر چند بر حسب طبیعت و در این زمان و بدین نحو می بایست واجد این توانایی باشد، پس انسانی واحد باید در طی یک روز چندین بار نابینا شود، و همچنین ناشنوا.

بعلاوه، چون چیزی که فاقد قوه است فاقد توانایی است، پس لازم می آید که چیزی که اکنون در حال روی دادن نیست فاقد توانایی (= امکان) روی دادن باشد. اما اگر کسی درباره آنچه فاقد توانایی (= امکان) موجود شدن است، بگوید که آن چیز موجود است یا موجود خواهد شد بی گمان سخن خلاف حقیقت می گوید زیرا معنی «فاقد توانایی» همین است.

اصحاب این گونه نظریه ها حرکت و صیوریت را از میان بر می دارند زیرا - بنا بر آن نظریه ها - کسی که ایستاده است همیشه خواهد ایستاد و آن که نشسته است همیشه خواهد نشست زیرا کسی که قوه برخاستن ندارد ممکن نیست از جا برخیزد. ولی چون چنین سخنی صحیح نیست پس قوه و فعلیت غیر از یکدیگرند (ولی آن نظریه ها قوه و فعلیت را یکی می کنند و با این عمل می کوشند تا موضوعی را که اهمیتش به هیچ وجه اندک نیست از میان بردارند) و چون آن دو غیر از یکدیگرند پس ممکن است که چیزی قوه و امکان موجود بودن را داشته باشد و با اینهمه موجود نباشد یا امکان موجود نبودن را دارا باشد و با اینهمه موجود باشد، و کسی که قوه راه رفتن را دارد راه نرود، یا کسی که قوه راه نرفتن را دارد راه برود.

۱. مقصود این است که عقیده ایشان خود دلیل بطلان خود است. (رک. کتاب چهارم، فصلهای ۵ و

یک شیء هنگامی دارای قوه است که فعلیت یافتن آنچه می‌گوییم شیء قوه آن را دارد ممنوع نباشد. مثلاً کسی که قوه نشستن دارد و به نشستن مختار است اگر بنشیند امر ممنوعی واقع نمی‌شود. همین حکم در مورد شیئی صادق است که قوه به حرکت آمدن یا به حرکت آوردن دارد یا قوه برخاستن و برخیزاندن یا قوه بودن و شدن یا قوه نبودن و نشدن دارد.

اصطلاح «فعلیت» که ما در اندیشه با تحقق و کمال مربوطش می‌سازیم از مفهوم حرکت به اشیاء دیگر نقل شده است زیرا چنین می‌نماید که فعلیت به معنی حقیقی، حرکت است. به همین جهت درباره شیء غیر موجود نمی‌گویند که متحرک است هر چند که محمولهای دیگری به آن نسبت می‌دهند مثلاً می‌گویند که چیزهای لا وجود موضوع تعقل یا موضوع میل اند ولی نمی‌گویند متحرکند؛ و از این رو چنین نمی‌گویند که آن چیزها در حالی که بنا بر فرض بالفعل موجود نیستند اگر به حرکت آورده شده بودند بالفعل موجود می‌بودند. زیرا بعضی از لا وجودها بالقوه موجودند، ولی موجود نیستند برای اینکه وجود بالفعل ندارند.

فصل چهارم

قوه به عنوان امکان

چون، چنانکه گفتیم، مفهوم «ممکن» حاوی مفهوم «عدم امکان» نیست، پس اگر کسی بگوید فلان شیء ممکن الوجود است ولی موجود نخواهد شد، سخنش مطابق حقیقت نیست زیرا بدین ترتیب مفهوم «ممتنع» به کلی از نظر ما پنهان می ماند. مرادم این است که مثلاً کسی — بدون توجه به معنی ممتنع — ادعا کند که توافق ضلع و قطر مربع ممکن است ولی هرگز صورت نخواهد گرفت. زیرا مانعی نیست بر اینکه شیئی که موجود بودن یا موجودشدنش ممکن است، هرگز موجود نباشد یا موجود نشود. از مقدماتی که بیان کردیم این نتیجه بدست می آید که اگر کسی چیزی را — که بالفعل وجود ندارد ولی وجودش ممکن است — موجود فرض کند، این فرض متضمن امری ممتنع نیست. ولی در مثالی که آوردیم سخن مدعی متضمن امری ممتنع است زیرا توافق ضلع و قطر مربع ممتنع است. «کاذب» و «ممتنع» یکی نیست. این سخن، که «تو اکنون ایستاده ای» کاذب است، ولی ایستاده بودن تو ممتنع نیست. در عین حال این مطلب نیز روشن است که اگر وجود A بضرورت مستلزم وجود B است، و اگر وجود A ممکن است، پس وجود B نیز بضرورت باید ممکن باشد. زیرا اگر وجود B بضرورت ممکن نباشد مانعی نخواهد بود بر اینکه وجود B ممتنع باشد. حال فرض می کنیم که وجود A

ممکن است. چون وجود A ممکن است پس اگر کسی A را واقعاً موجود فرض کند این فرض متضمن امری ممتنع نخواهد بود. ولی در صورت وجود A ، B نیز بضرورت موجود است. اما اگر وجود B ممتنع باشد چه باید گفت؟ اکنون فرض می‌کنیم وجود B ممتنع است. اگر وجود B ممتنع باشد وجود A هم باید ممتنع باشد. ولی فرض اول ما این بود که وجود A ممکن است. در این صورت وجود B هم باید ممکن باشد. پس — اگر نسبت A و B به یکدیگر بدین گونه است که وجود A بضرورت مستلزم وجود B است — در صورت ممکن بودن A ، B هم به حکم ضرورت باید ممکن باشد. حال اگر با وجود چنین بودن نسبت A و B به یکدیگر، علی‌رغم ممکن بودن وجود A وجود B ممتنع باشد، پس نسبت A و B به یکدیگر بدان گونه که فرض کرده‌ایم، نیست، و اگر با ممکن بودن وجود A ، وجود B باید ممکن باشد، پس در صورت موجود بودن A ، B نیز بضرورت باید موجود باشد. زیرا این سخن، که در صورت ممکن بودن وجود A ، بضرورت وجود B باید ممکن باشد، بدین معنی است که اگر A در زمانی و به نحوی موجود باشد که وجودش در آن زمان و بدان نحو ممکن فرض شده بود، در این صورت B نیز بضرورت باید در همان زمان و به همان نحو موجود باشد.

فصل پنجم

فعلیت یافتن قوه

بعضی از قوه‌ها فطری هستند مانند حواس، بعضی دیگر از طریق تمرین و عمل و عادت پدید می‌آیند مانند توانایی نی زدن، و بعضی دیگر از طریق آموزش مانند فنون و صناعات. قوه‌هایی را که از طریق تمرین یا تعقل به وجود می‌آیند فقط به یاری فعالیت و تمرین می‌توان بدست آورد ولی برای کسب قوه‌هایی که از این گونه نیستند، و همچنین در مورد قوه انفعال، فعالیت و تمرین قبلی لازم نیست.

- ۱۰۴۸ a چون صاحب قوه، توانایی به امری معین را در زمانی معین و به نحوی معین دارد (با همه قیود دیگری که باید به این تعریف افزود)، و چون بعضی از صاحبان قوه می‌توانند حرکت و تغییری به یاری عقل پدید آورند و قوایشان با عقل پیوستگی دارد در حالی که بعضی دیگر فاقد عقلند و قوایشان عاری از عقل است، و چون قوای نوع نخستین تنها در موجود ذیروح وجود دارند در حالی که قوای نوع دوم هم در موجودات ذیروح یافت می‌شوند و هم در موجودات بیروح، از این رو در مورد قوای عاری از عقل به حکم ضرورت وقتی که موجودی قادر به فعل و موجودی انفعال پذیر به نحوی مناسب با قوایشان بهم می‌رسند، یکی عمل می‌کند و دیگر منفعل می‌شود؛ در حالی که در مورد قوای نوع نخستین چنین ضرورتی در میان نیست زیرا هر یک از

قوای عاری از عقل فقط یک اثر می‌بخشد در حالی که قوای همراه با عقل به‌پدید آوردن آثار متضاد قادر می‌باشند و اگر اثر بخشیدنشان ضروری بود ناچار در آن واحد آثار متضاد می‌بخشیدند، ولی چنین امری معتنع است. پس در مورد اثر بخشی این‌گونه قوا، تصمیم‌گیرنده باید چیزی دیگر باشد: یعنی میل یا اراده. زیرا وقتی که حیوان صاحب قوه به نحو متناسب با قوه‌اش به‌شیء، انفعال‌پذیر می‌رسد، هر یک از دو نوع اثر را که میلش به آن تعلق بگیرد، می‌بخشد. از این‌رو هر موجودی که قوه‌ای همراه با عقل دارد هر گاه به‌عملی میل کند که قوه‌اش را دارد و میلش متناسب با قوه‌اش باشد، آن عمل را به‌جا خواهد آورد. ولی این موجود هنگامی قوه عمل دارد که موضوع پذیرای انفعال حاضر باشد و در حالتی معین باشد، وگرنه قادر به‌عمل نخواهد بود (اینجا لازم نیست این قید را بیفزاییم که «اگر مانعی خارجی در میان نباشد» زیرا یک موجود فقط تا آن حد دارای قوه است که قوه‌اش قوه عمل کردن است و این، قوه به‌معنی مطلق نیست بلکه مشروط به‌شرایط معینی است، و مفقود بودن مانع خارجی یکی از این شرایط است، و بنابراین خود تعریف متضمن این قید است.) به‌همین جهت هیچ‌کس، حتی اگر بخواهد یا مایل باشد، نمی‌تواند در آن واحد دو عمل متضاد بکند زیرا دارا بودن قوه هر دو عمل به‌این معنی نیست و اصلاً قوه دو عمل متضاد در آن واحد، وجود ندارد، زیرا هر موجودی تنها تا آن حد اثر می‌تواند بخشد که قوه آن را داراست.

فصل ششم

قوه و فعلیت

آن قسم قوه را که با حرکت ارتباط دارد تشریح کردیم. اینک می‌خواهیم درباره فعلیت بحث کنیم و ببینیم فعلیت چیست و چگونه چیزی است. در اثنای این بحث روش خواهد شد که ما تنها شیئی را صاحب قوه نمی‌نامیم که به حکم طبیعتش می‌تواند چیزی را به حرکت آورد یا به سبب چیزی به حرکت آید - خواه مطلقاً و خواه به نحوی معین - بلکه اصطلاح قوه را به معنایی دیگر نیز به کار می‌بریم، و موضوع اصلی بررسی ما قوه به همین معناست و به خاطر همین معنی بود که به بحث درباره قوه به آن معنی پیشین نیز پرداختیم.

فعلیت به معنی وجود شیء است ولی نه وجود بالقوه. آنجا که منظور ما وجود بالقوه است می‌گوییم مثلاً مجسمه هرمس در قطعه چوب است یا نصف خط در کل خط است زیرا نصف خط را می‌توان از کل خط جدا کرد، و حتی کسی را که مشغول مطالعه علمی نیست اگر استعداد اشتغال به علم را داشته باشد اهل علم می‌نامیم. وجود بالفعل نقطه مقابل وجود بالقوه است. منظور ما از وجود بالفعل، از طریق استقرا به یاری مثالهای جزئی روشن خواهد شد و ما نباید برای هر چیز تعریفی بجوئیم بلکه کافی است که امر مشترک و مشابه در مثالها را دریابیم. مثلاً نسبت موجود بالفعل به موجود

۱۰۴۸ b

بالتقوه همانند نسبت سازنده ساختمان است به کسی که توانایی ساختن دارد، یا نسبت شخص بیدار است به شخص خوابیده، یا نسبت کسی که می بیند به کسی که چشمها را بسته است ولی دارای قدرت بینایی است، یا نسبت چیزی که در نتیجه شکل و صورت یافتن ماده پدید آمده است به ماده، یا نسبت شینی که روی آن کار شده است به شینی که روی آن کار نشده است. از هر یک از این چیزهای متقابل طرف نخستین را موجود بالفعل می نامیم و طرف دوم را موجود بالتقوه. ولی همه اشیا، موجود بالفعل به معنی برابر خوانده نمی شوند بلکه بعضی تنها بر حسب قیاس چنین نامیده می شوند مثلاً می گوییم همان گونه که A در B یا نسبت به B است، C در D یا نسبت به D است زیرا بعضی اشیا بالفعل، مانند حرکت نسبت به قوه اند و بعضی مانند جوهر نسبت به قسمی ماده.

در مورد نامتناهی و خال و مانند اینها نیز سخن از موجود بالتقوه و موجود بالفعل گفته می شود ولی به معنایی به کلی غیر از معنی رایج در مورد بسیاری از اشیا دیگر مانند بیتمند و روند و دیده شونده. زیرا موجود بالتقوه و موجود بالفعل را به این اشیا اخیر بعضی اوقات به وجه مطلق نیز می توان بدرستی اضلاقی نکرد. مثلاً یک شیء گاه از این جهت مرئی نامیده می شود که بالفعل دیده می شود و گاه از این جهت که ممکن است دیده شود. ولی نامتناهی بدین معنی موجود بالتقوه نیست که بتوان گفت وقتی هم بالفعل وجود جدا و مستقل خواهد داشت، بلکه نامتناهی فقط برای تفکر و شناسایی، موجود بالتقوه است. زیرا این واقعیت که تقسیم هرگز به پایان نمی رسد حاکی از این معنی است که این فعلیت فقط بالتقوه موجود است نه از این معنی که نامتناهی ممکن است بالفعل وجود مستقل داشته باشد.^۱

۱. برای دریافتن اینکه به عقیده ارسطو نامتناهی به چه وجه وجود دارد باید به کتاب سماط طبیعی (فصل ششم کتاب سوم) رجوع کرد. ارسطو وجود بالتقوه را به دو نوع تقسیم می کند. یک نوع وجود بالتقوه به نحوی به وجود بالفعل مبدل می شود که فعلیت کامل می شود و جریان عبور از وجود بالتقوه

هیچ یک از افعالی که مرز و نهایی دارند غایت نیست بلکه همه این گونه افعال برای غایشی به جا آورده می شوند.^۱ مثلاً کم کردن چربی تن، برای لاغری

بـ به وجود بالفعل به پایان می رسد. مثلاً مغز که بالقوه مجسمه است مجسمه بالفعل می شود. نوع دوم وجود بالقوه بیایی فعلیت می یابد ولی فعلیت هرگز به کمال نمی رسد و جریان عبور از وجود بالقوه به وجود بالفعل هرگز پایان نمی یابد. مثلاً هنگام شب می گوئیم «روز وجود دارد» و مقصود ما این است که روز وجود بالقوه دارد و بعداً هنگام روز هم می گوئیم «روز وجود دارد» و مقصود ما این است که روز وجود بالفعل دارد. ولی این فعلیت چنین نیست که کل روز موجود باشد بلکه فعلیت روز نوعی جریان و بیایی آمدن است. نامتناهی فقط بدین نحو فعلیت می تواند یافت و درباره آن فقط می توانیم بگوئیم «در حال فعلیت یافتن است» و هرگز نمی توانیم بگوئیم «فعلیت یافته است». ارسطو در فصل ششم کتاب سوم سماع طبیعی می گوید هیچ مقداری بالفعل نامتناهی نیست ولی مقدار از حیث تقسیم پذیری نامتناهی است و چون تقسیم مقدار هرگز پایان نمی رسد بنابراین نامتناهی فقط وجود بالقوه دارد و هرگز ممکن نیست بالفعل موجود باشد و چون هر تقسیم با افزایش توأم است (زیرا وقتی که از مقدار متناهی الف بیایی بخشهایی را جدا می کنیم این بخشهای جدا شده را به بخشی که بار اول جدا کرد، و کنار گذاشته ایم می افزاییم) از این رو نامتناهی به دو رجه وجود بالقوه دارد: ۱- وجود بالقوه از طریق تقسیم و ۲- وجود بالقوه از طریق افزایش، و این هر دو نحوه وجود در واقع به یک معنی یکی است ولی به یک معنی دیگر، این در یکی نیست. رک. سماع طبیعی، م.

۱. ارسطو در اینجا دو قسم فعل (یا فعالیت) یا فعلیت را از هم متمایز می سازد: یک قسم، فعل درون ماندگار است که فعل یا فعلیت به معنی حقیقی است، و قسم دیگر فعل عبوری است که در واقع فقط یک حرکت است. فعل درون ماندگار فعلی است که غایتی غیر از خودش ندارد و سبب کمال فاعل می شود و برای متحقق ساختن اثری در بیرون از فاعل انجام نمی گیرد. مثلاً غایت و کمال دیدن، دیدن است و همچنین نواختن ساز یا زندگی کردن مانند اینها در این مورد فعل و فعلیت در خود فاعل است و در موضوعی غیر از فاعل متحقق نمی شود مثلاً دیدن در پیشنده است و مشاهده و نظر در نفسی است که مشاهده و نظر می کند و زندگی در نفس است (و به همین جهت سعادت هم که نوع خاصی زندگی است در زندگی کننده است). این فعل یا فعلیت درون ماندگار برای ارسطو فعلیت به معنی حقیقی است که قابل سرمدیت است و در هر لحظه ای کامل و تمام است و وقتی که به غایت خود رسید پایان نمی پذیرد: در آن واحد فکر کرده ایم و فکر می کنیم و زندگی کرده ایم و زندگی می کنیم. هنگام بحث درباره فعلیت درون ماندگار محرک اول، ارسطو سخن از فعلیت نامحرکی می گوید و به همین جهت، اخلاق و سعادت و لذت نیز، جریان و حرکت نیست بلکه فعلیت است. اما فعل عبوری فعلی است جدا از فعلیت و در شینی خارج از فاعل تحقق می یابد مثلاً ساختن در خانه متحقق می شود و غایت ساختن، خانه است و همین که غایت حاضر شد فعل نیز پایان می رسد (رک. سماع طبیعی ۲۱۵ b) و خود را لاغر کردن همینکه لاغری حاصل شد خاتمه می یابد و آموختن همینکه علم حاصل شد خاتمه می یابد. (تربکو)

است؛ و وقتی که کسی می خواهد لاغر شود اعضاء تنش در حال حرکت اند بی آنکه غایت حرکت حاضر باشد. این حرکت، فعل نیست یا لااقل فعل کامل نیست زیرا خود این حرکت غایت نیست. ولی حرکتی که غایت در خود آن حاضر است، فعل است. مثلاً ما در همان آن که می بینیم دیده ایم، و در همان آن که می فهمیم فهمیده ایم، و در همان آن که می اندیشیم اندیشیده ایم ولی درست نیست اگر بگوییم که ما در همان آن که می آموزیم آموخته ایم یا در همان آن که معالجه می شویم معالجه شده ایم. اما در همان آن که زندگی نیک می کنیم زندگی نیک کرده ایم و در همان آن که نیکبختیم نیکبخت بوده ایم. اگر جز این بود لازم می آمد که این جریان در آن معینی به پایان رسیده باشد. همچنینکه فعل لاغر شدن به پایان می رسد. حال آنکه در واقع به پایان نمی رسد؛ ما زندگی می کنیم و زندگی کرده ایم. از همه این جریانهایی که گروه را باید حرکت نامید و گروه دیگر را فعلیت. حرکت همیشه ناتمام است، مثلاً لاغر شدن و آموختن و رفتن و ساختن همه حرکتند و ناتمامند زیرا نمی توان گفت که راه می رود و در همان آن راه رفته است، یا می سازد و ساخته است یا به وجود می آید و به وجود آمده است یا به حرکت آورده می شود و به حرکت آورده شده است بلکه راستی چنین است که آنچه به حرکت آورده می شود فرق دارد با آنچه به حرکت آورده شده است و آنچه حرکت می دهد فرق دارد با آنچه حرکت داده است. ولی، به عکس، شخص واحد در آن واحد دیده است و می بیند و اندیشیده است و می اندیشد. جریان قسم اخیر را من فعلیت می نامم و قسم نخستین را حرکت.

از آنچه گفته شد باید روشن شده باشد که فعلیت چیست و چگونه چیزی است.

فصل هفتم

چه هنگام شیئی بالقوه شیء دیگر است

اکنون باید معلوم کنیم که یک شیء چه هنگام بالقوه موجود است و چه هنگام بالقوه موجود نیست زیرا یک شیء در هر زمانی موجود بالقوه نیست. مثلاً آیا خاک بالقوه انسان است؟ نه هر زمان، بلکه فقط هنگامی که منی شده است، و شاید حتی در این هنگام هم هنوز بالقوه انسان نیست. همچنین هر موجودی به یاری فن پزشکی یا به سبب اتفاق سالم نمی شود بلکه فقط موجودی سالم می شود که استعداد سالم شدن را دارد و فقط این موجود، بالقوه سالم است. تعریف عبور از قوه به فعلیت در مورد تولید صنعتی چنین است: اراده صانع به مرحله عمل در می آید اگر در یک سو برای خود آن مانعی خارجی در میان نباشد و در سوی دیگر برای خود موجودی که معالجه می شود مانعی موجود نباشد؛ همین طور خانه بالقوه آنجاست که در شیئی که منفعل می شود - یعنی در ماده - مانعی وجود نداشته باشد که آن را از خانه شدن مانع شود و لازم نباشد که چیزی بر آن افزوده یا از آن کاسته یا تغییری در آن داده شود. چنین ماده ای بالقوه خانه است. همچنین است در مورد اشیا بی که مبدأ موجود شدنشان علتی خارجی است، ولی هر شیئی که علت فاعله را در خود دارد بر حسب طبیعتش بالقوه همه اشیا بی است که بخودی خود به آنها مبادل خواهد شد اگر مانعی خارجی در میان نباشد. مثلاً منی هنوز بالقوه انسان نیست زیرا باید در

موجودی دیگر، غیر از خود، وارد شود و تغییر بیابد. ولی وقتی که به سبب مبدأ محرکی که در خود آن هست صفات معینی را دارا شده است، در این حال بالقوه انسان است، و حال آن که در حالت قبلی هنوز به علت محرکه دیگری احتیاج داشت همان گونه خاک هنوز بالقوه مجسمه نیست بلکه نخست باید تغییر بیابد و مفرغ شود.

وقتی که ما شینی را «فلان چیز» نمی نامیم بلکه «از فلان چیز» می نامیم (مثلاً صندوق را چوب نمی نامیم بلکه چوبین می خوانیم، و چوب را خاک نمی خوانیم بلکه خاکی می نامیم و هم چنین خاک را نه «فلان چیز» بلکه «از فلان چیز» می خوانیم) چنین می نماید که همیشه «فلان چیز» که شیء از آن و از نوع آن است، بالقوه (به معنی حقیقی کلمه) شینی است که پس از آن می آید. مثلاً صندوق نه خاکی است و نه خاک،^۱ بلکه چوبین است زیرا چوب بالقوه صندوق است و ماده صندوق است؛ چوب کلی ماده صندوق کلی است و این چوب معین ماده این صندوق معین است. اگر یک شیء نخستین وجود دارد که نامش را از چیزی دیگر نمی گیرد و درباره اش گفته نمی شود که «از آن چیز دیگر» است، این شیء ماده نخستین است. مثلاً اگر خاک «هوایی» است، و هوا آتش نیست بلکه «از آتش» است، در این صورت آتش ماده نخستین است که شینی متعین نیست. زیرا موضوعات (یا مایه ها) بر دو نوعند، یا «این چیز» هستند یا نه. موضوع تعینات مثلاً انسان است که از جسم و روح مرکب است در حالی که تعین، «هنرمند» است یا «سفید» است (موضوع، وقتی که هنر به آن ملحق می گردد، هنر نامیده نمی شود بلکه هنرمند نامیده می شود؛ و انسان، سفیدی نیست بلکه سفید است، و گردش و حرکت نیست بلکه در حال گردش و متحرک است، و همین خود به منزله «از فلان چیز» در مورد اشیاء

۱. زیرا خاک ماده بعید است و چوب ماده قریب. — م.

دیگر است) هر جا که چنین است، موضوع نهایی جوهر است، ولی آنجا که چنین نیست بلکه محمول، صورت و «این چیز» است، موضوع نهایی، ماده و جوهر ماده است. حق این است که «از فلان چیز» هم در مورد اشاره به ماده به کار برده شود و هم در مورد اشاره به اعراض، زیرا هر دو نامتعیینند.^۱

پس روشن کردیم که چه هنگام می توان گفت که شیء بالقوه موجود است و کی نمی توان چنین گفت.

۱. اینجا مراد ارسطر این است که دو نوع محمول مشتق وجود دارد: محمول مشتق از ماده موضوع، مانند «چوبین»، و محمول مشتق از عرض موضوع، مانند «نرمند». وجه مشترک ماده و عرض این است که هر دو نامتعیینند زیرا ماده تقریباً هیچ تعینی ندارد و عرض با موضوعی مخصوص — مانند محمولهای ذاتی — پیوسته نیست. در عین حال گفته می شود که موضوع نیز بر دو نوع است: یک نوع ماده صرف است که موضوع صورت یا ماهیت است و نوع دیگر شبی مفرد کامل است که موضوع اعراض است. (راس)

فصل هشتم

فعلیت مقدم بر قوه است

از آنچه پیشتر درباره معانی مختلف اصطلاح «مقدم» گفته‌ایم^۱ روشن است که فعلیت مقدم بر قوه است. مرادم اینجا تنها آن نوع معین قوه نیست که گفتیم مبدأ ایجاد حرکت است در شینی دیگر یا در خود صاحب قوه از آن حیث که صاحب قوه در عین حال شیء دیگری هم می‌باشد؛ بلکه به‌طور کلی هر مبدأ حرکت یا سکون است. زیرا طبیعت نیز به‌همان جنسی تعلق دارد که قوه متعلق به آن است؛ زیرا طبیعت مبدأ حرکت است متنها نه مبدأ موجود در شینی دیگر، بلکه طبیعت، مبدأ موجود در خود شیء است از آن حیث که شیء، خودش است. فعلیت چه از حیث تعریف و چه از حیث جوهریت مقدم بر همه این قوه‌هاست؛ ولی از حیث زمان به یک معنی مقدم است و به یک معنی مقدم نیست.

اینکه فعلیت از حیث تعریف^۲ مقدم‌تر از قوه است باید روشن باشد زیرا چیزی که بالقوه به معنی نخستین و حقیقی است از این جهت بالقوه است که استعداد فعلیت یافتن دارد. مثلاً کسی را «قادر به خانه ساختن» می‌نامیم که می‌تواند خانه بسازد و کسی را «قادر به دیدن» می‌نامیم که می‌تواند ببیند و

۱. رک. کتاب پنجم (دلالت) فصل یازدهم. — م.

۲. یا از حیث مفهوم. مقصود، تقدم منطقی است. — م.

شیئی را دیدنی؟ می‌نامیم که می‌تواند دیده شود. همین سخن در موارد دیگر نیز صادق است به طوری که مفهوم و شناسائی فعلیت باید مقدم بر شناسائی قوه باشد.^۱

فعلیت از حیث زمان بدین معنی که اینک شرح می‌دهیم مقدم است: موجود بالفعل که از حیث نوع ولی نه از حیث عدد عین موجود بالقوه است مقدم بر موجود بالقوه است. مرادم این است که گرچه ماده، و گندم به عنوان تخم، و انسان قادر به دیدن سه‌که بالقوه ولی نه بالفعل انسان و گندم و بیننده‌اند - از حیث زمان مقدم بر این انسان موجود بالفعل و این گندم بالفعل و این بیننده حاضر می‌باشند؛ ولی موجودات بالفعلی که آن موجودات بالقوه از آنها به وجود آمده‌اند از حیث زمان مقدم بر آن موجودات بالقوه‌اند. زیرا موجود بالفعل همیشه به سبب یک موجود بالفعل از موجود بالقوه پدید می‌آید، مثلاً انسان به سبب انسان فعلیت می‌یابد و هنرمند به سبب هنرمند^۲، یعنی همیشه به سبب چیزی دیگر که محرک اول است، و محرک اول همیشه موجود بالفعل است. هنگام بحث درباره جوهر گفتیم که هر چه می‌شود از شیئی می‌شود، و شیئی می‌شود، و به سبب شیئی می‌شود، و تولیدشونده از حیث نوع با محرک یک و همان است.

از این رو چنین می‌نماید که ممکن نیست که کسی که هیچ خانه نساخته است معمار باشد و کسی که هرگز چنگ ننواخته است چنگ‌نواز باشد زیرا کسی که چنگ‌نوازی می‌آموزد بضرورت چنگ‌نوازی را در حال نواختن چسنگ می‌آموزد، و همچنین است در مورد سایر کسانی که چیزی را می‌آموزند. همین ضرورت پایه استدلال نیرنگ‌آمیز سوفسطائیان قرار گرفته

۱. زیرا قوه برای فعلیت است و جز از طریق فعلیت شناخته نمی‌شود. (تربکو)

۲. کسی که بالقوه هنرمند (مثلاً موسیقی‌دان) است هنگامی بالفعل هنرمند می‌شود که کسی که بالفعل هنرمند است او را تربیت کند. (راس)

است که می‌گویند کسی که صاحب علمی نیست می‌تواند موضوع علم را به مرحله عمل درآورد زیرا کسی که علمی را می‌آموزد صاحب آن علم نیست. اما راستی این است که چون از شئی که در حال موجود شدن است جزئی باید موجود شده باشد، و به‌طور کلی از شئی که در حال تغییر یافتن است جزئی باید تغییر یافته باشد (و ما این مطلب را در طی تحقیقات خود درباره حرکت ثابت کرده ایم)^۱ پس چنین می‌نماید که کسی هم که علمی را می‌آموزد باید جزئی از آن علم را دارا باشد. پس، از این سخنان نیز روشن می‌شود که فعلیت بدین معنی، چه از حیث ترتیب کون و چه از حیث زمان مقدم بر قوه است.

۱۰۵۰ a

فعلیت از حیث جوهریت نیز مقدم بر قوه است.^۲ زیرا اولاً اشپایی که از حیث کون مؤخرند از حیث صورت و جوهریت مقدمند مثلاً مرد مقدم بر پسر است و انسان مقدم بر نطفه است، زیرا یکی، یعنی آنچه مقدم است، صورتش را داراست در حالی که دیگری هنوز آن را دارا نیست. ثانیاً هر چه کائن می‌شود به‌سوی مبدایی حرکت می‌کند یعنی به‌سوی غایت (زیرا آنچه شیء برای آن هست، یعنی غایت، مبدأ است و کون برای غایت است.) و فعلیت، غایت است و قوه برای آن کسب شده است. حیوان برای این نمی‌بیند که دارای قوه بینایی باشد بلکه دارای قوه بینایی است برای اینکه ببیند. انسان نیز صنعت معماری را برای این دارد که خانه بسازد، و علم نظری را برای این دارد که بتواند به تفکر و نظر بپردازد، و به تفکر و نظر نمی‌پردازد تا صاحب علم نظری شود، به استثنای کسانی که از طریق عمل مشغول آموختند، و اینان هنوز به تفکر و نظر نمی‌پردازند مگر به معنایی محدود، و یا برای اینکه نیازی به تفکر و نظر ندارند. بعلاوه، ماده موجود بالقوه است برای اینکه صورتی کسب کند و هنگامی که بالفعل موجود است دارای صورت است. این سخن

۱. رک. سماع طیبی ارسطو، کتاب ششم، فصل ششم. - م.

۲. مقصود، تقدم از لحاظ ذاتی است. - م.

در همه موارد دیگر نیز صادق است حتی در مواردی که غایت، حرکت است: آموزگاران هنگامی معتقد می‌شوند که به غایت خود رسیده‌اند که بتوانند شاگردان خود را در حال کار و فعالیت نشان دهند؛ طبیعت نیز چنین می‌کند. چه، در غیر این صورت حال مادر برابر شاگردان مانند حال مادر برابر تصویر هرمس اثر پائوسون^۱ خواهد بود و نخواهیم توانست بگوییم که آیا علم در درون شاگردان است یا در بیرون^۲. در اینجا غایت، کار و فعل است؛ و فعلیت، فعل است و اصطلاح فعلیت نیز از فعل مشتق است و دلالت بر تحقق و کمال دارد.

در بعضی موارد فعل و غایت یکی است - مثلاً غایت حس باصره دیدن است بی آنکه از نیروی بینایی غیر از دیدن حاصل دیگری پدید آید - ولی در موارد دیگر از فعل مولودی به وجود می‌آید، مثلاً از صناعت معماری، علاوه بر فعل ساختن، خانه نیز حاصل می‌شود. بنابراین در مورد نخستین خود فعل غایت است و در مورد دوم نیز فعل به هر حال به غایت نزدیکتر است تا قوه به غایت. زیرا فعل ساختن، در شینی که در حال ساخته شدن است تحقق می‌یابد و فعل خانه‌سازی همزمان با خانه به وجود می‌آید و وجود دارد.

پس آنجا که نتیجه فعل یعنی به کار انداختن قوه، شیء دیگری غیر از فعل است، فعلیت در شینی است که ساخته می‌شود مثلاً فعل خانه‌سازی در خانه‌ای است که ساخته می‌شود و فعل بافندگی در شینی است که بافته می‌شود و همچنین است در موارد دیگر؛ و به طور کلی، حرکت در شینی است که حرکت داده می‌شود. ولی آنجا که جدا از فعلیت مولودی به وجود نمی‌آید، فعلیت در خود فاعل است مثلاً دیدن در بیننده است و نظر در خود ناظر است و زندگی در نفس است (همینطور است نیکبختی زیرا نیکبختی قسم معینی زندگی است).

۱. Pauson نقاش و مجسمه‌ساز یونانی - م.

۲. اشاره به تصویری است که چنان ساخته شده بود که به چشم بینندگان همچون تصویر برجسته نمایان می‌گردید و بیننده نمی‌توانست بگوید که آیا تصویر مسطح است یا برجسته. (راس)

از اینجا روشن است که جوهر یا صورت، فعلیت است. ولی از همه آنچه گفتیم این نتیجه نیز بدست می‌آید که فعلیت از حیث وجود جوهری مقدم بر قوه است، و چنانکه پیشتر گفته‌ایم، از حیث زمان یک فعلیت مقدم بر فعلیت دیگر است تا برسد به فعلیت محرک اول سرمدی.

فعلیت به معنی حقیقی تری هم مقدم بر قوه است. زیرا اشیاء سرمدی از حیث جوهری مقدم بر اشیاء فسادپذیرند و هیچ شیء سرمدی موجود بالقوه نیست. علت این امر این است که هر قوه‌ای در آن واحد قوه‌ی دو چیز متقابل است. زیرا چیزی که قوه وجود و حضور واقعی را ندارد نمی‌تواند در آن شبیه حاضر باشد و ای چیزی که قوه وجود دارد این امکان نیز در آن هست که هرگز فعلیت نیابد. پس چیزی که امکان وجود دارد هم ممکن است موجود باشد و هم ممکن است موجود نباشد، و بدین ترتیب چیزی واحد امکان هر دو را دارد؛ یعنی هم امکان موجود بودن و هم امکان موجود نبودن را، و چیزی که امکان موجود نبودن را دارد، ممکن است موجود نباشد و چیزی که ممکن است موجود نباشد فسادپذیر است؛ یا فسادپذیر به معنی مطلق یا فسادپذیر به معنایی که می‌گوییم شیء به آن معنی امکان موجود نبودن را دارد، مثلاً از حیث مکان یا کم یا کیف. ولی اگر به معنی مطلق فسادپذیر باشد، فسادپذیر از حیث جوهر است زیرا «فسادپذیر به معنی مطلق» یعنی «فسادپذیر از حیث جوهر». پس هیچ شئی که فسادناپذیر به معنی مطلق است موجود بالقوه به معنی مطلق نیست (هرچند مانعی نیست بر اینکه از بعضی جهات — مثلاً از حیث کیفیتی معین یا مکانی معین — چنین باشد). بنابراین هر شیء فسادناپذیر موجود بالفعل است. همچنین هیچ شیء ضروری موجود بالقوه نیست؛ و موجود ضروری موجود مقدم است زیرا اگر وجود نداشت هیچ چیز وجود نمی‌داشت. همچنین حرکت سرمدی — اگر وجود دارد — موجود بالقوه نیست. همینطور متحرک سرمدی — اگر وجود دارد — به جهت بالقوه بودن متحرک نیست مگر از حیث حرکت از مکانی

به مکانی دیگر^۱ (و مانعی نیست بر اینکه چنین شیئی ماده‌ای داشته باشد که به سبب آن، استعداد حرکت در جهات مختلف را داشته باشد.) از این رو خورشید و ستارگان و کل آسمان دائم در حرکتند و علی‌رغم عقیده فیلسوفان طبیعی هیچ بیم آن نیست که روزی ساکن شوند، و از این فعالیت خسته نمی‌گردند زیرا حرکت برای آنان، مانند حرکت اشیاء فسادپذیر، ناشی از قوه توانایی دو عمل متضاد نیست تا دوام حرکت برای آنان مستلزم تلاش باشد. علت خستگی این است که جوهر اشیاء فسادپذیر، ماده و قوه است نه فعلیت. اشیاء تغییرپذیر — مانند خاک و آتش — از اشیاء فسادناپذیر تقلید می‌کنند زیرا خاک و آتش نیز همیشه در حال فعالیتند و حرکت خود را از خود و در خود دارند^۲. قوه‌های دیگر، چنانکه پیشتر گفتیم، قوه دو چیز متقابلند زیرا چیزی که این قوه را دارد که شیئی را به این نحو حرکت دهد می‌تواند آن را به نحوی دیگر نیز بجنباند و این سخن درباره قوه‌ای صادق است که با مفهوم عقلی پیوسته است. قوه‌های عاری از عقل نیز — بر حسب اینکه حاضر باشند یا غایب — نتایج متقابل بیار می‌آورند.

اگر طبایع و جواهری وجود دارند از آن نوع که طرفداران نظریه ایده‌ها از آنها سخن می‌گویند، پس باید شیئی وجود داشته باشد علمی‌تر از «علم فی نفسه» و شیئی متحرک‌تر از «حرکت فی نفسه»، زیرا این اشیاء از حیث فعلیت برتر از علم فی نفسه و حرکت فی نفسه خواهند بود در حالی که علم فی نفسه و حرکت فی نفسه قوه‌های اینها خواهند بود^۳.

پس روشن شد که فعلیت، مقدم بر قوه و مقدم بر هر مبدأ حرکت و تغییر است.

۱. مراد اجرام آسمانی است که از حیث قرار گرفتن در مکانی که هنوز به آن نرسیده‌اند بالقوه‌اند. (راس)

۲. یعنی هم محرکند و هم متحرک. (راس)

۳. چون ایده‌ها اشیاء کلی هستند جدا از جزوهای جزئی، پس قوه خواهند بود و در نتیجه از حیث فعلیت فروتر از اشیاء جزئی خواهند بود. مثلاً ایده علم (علم فی نفسه) فروتر از علم جزئی بالفعل خواهد بود. (راس)

فصل نهم

دنباله بحث درباره تقدم فعلیت بر قوه — خیر بالقوه و خیر بالفعل

از استدلالی که قبلاً می‌آوریم روشن می‌شود که فعلیت خیر، بهتر و شریفتر از قوه خیر است. هر شیء که دارای قوه نامیده می‌شود توانایی پدید آوردن هر دو اثر متضاد را دارد. مثلاً چیزی که بالقوه سالم است ممکن است بیمار نیز بشود و قوه هر دو حالت را در آن واحد دارد. زیرا قوه واحد، هم قوه تندرستی است و هم قوه بیماری، هم قوه سکون است و هم قوه حرکت، هم قوه ساختن است و هم قوه ویران کردن، هم قوه ساخته شدن و هم قوه ویران شدن. پس قوه تضاد در آن واحد موجود است در حالی که تضاد ممکن نیست در آن واحد موجود باشند، و در نتیجه، فعلیت تضاد — مانند تندرستی و بیماری — نیز در آن واحد ممکن نیست موجود باشد. بنابراین، خیر به حکم ضرورت یکی از دو ضد است در حالی که قوه، یا هر دو آنهاست یا هیچ یک از آنها، پس تردید نمی‌ماند که فعلیت [خیر] بهتر است.^۱

اما در مورد شر، غایت یا فعلیت بدتر از قوه است. زیرا این قوه نیز قوه

۱. در مورد خیر اخلاقی فعلیت بهتر از قوه است زیرا قوه اخلاقی، هم قوه نیکی است و هم قوه بدی همچنانکه قوه طبیعی عاری از عقل، هم قوه تندرست شدن است و هم قوه بیمار شدن ولی هر دو ضد ممکن نیست در آن واحد بالفعل موجود باشند، و تنها یکی از دو ضد نیک است و دیگری بد است. بنابراین خیر بالفعل بهتر از خیر بالقوه است در حالی که قوه هنوز معلوم نیست که در کدام یک از دو جهت فعلیت خواهد یافت. — م.

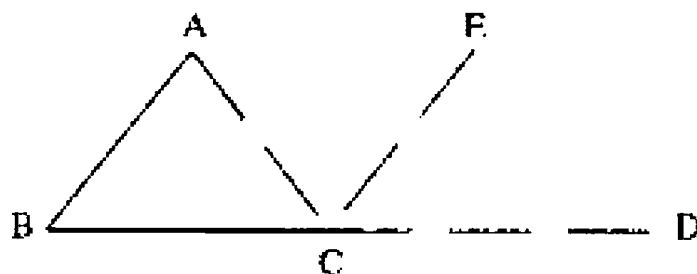
هر دو اثر متضاد است. بنابراین، شر ممکن نیست جدا و مستقل از اشیاء بد^۱ وجود داشته باشد زیرا شر بر حسب طبیعت مؤخر بر قوه است.^۲ پس پیداست که در اشیایی که از آغاز وجود دارند، یعنی در اشیاء سرمدی، نه بدی و نقصان وجود دارد و نه فساد، زیرا فساد نیز در زمره شرور است.

قضایای هندسی نیز از طریق فعلیت کشف می‌شوند زیرا ما این قضایا را از طریق تقسیم اشکال کشف می‌کنیم. اگر اشکال از آغاز منقسم می‌بودند، قضایا از آغاز روشن و بدیهی بودند. ولی حقیقت این است که قضایا فقط بالقوه موجودند. مثلاً چرا مجموع زوایای مثلث برابر با دو قائمه است؟ برای اینکه مجموع زوایای موجود در جنب یک نقطه در خط مستقیم برابر با دو قائمه است. اگر خط موازی با یکی از اضلاع مثلث، از آغاز در جهت بالا کشیده شده بود، مطلب با یک نگاه به شکل دریافته می‌شد.^۳ چرا زاویه موجود در یک نیم‌دایره در همه موارد زاویه قائمه است؟ چون هر سه خط، یعنی دو

۱. ترجمه تریکو: اشیاء محسوس... م.

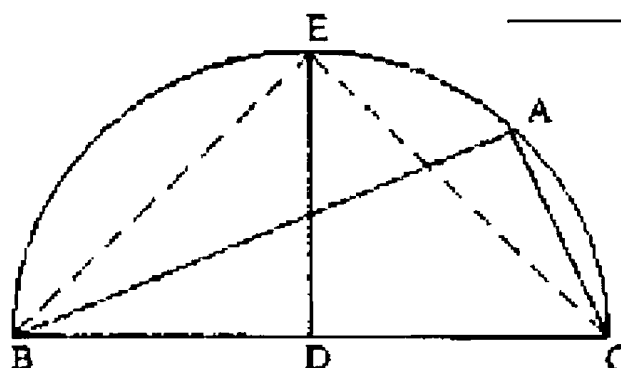
۲. نظریه ارسطو در مورد تقدم فعلیت بر قوه او را بر آن می‌دارد که منکر وجود مبدأ شر در جهان باشد. شر بالقوه همان‌گونه برتر از شر بالفعل است که خیر بالقوه برتر از خیر بالفعل است. اشیاء سرمدی چون به هیچ وجه بالقوه نیستند از این رو به هیچ وجه دارای عنصر شر نیستند. شر جدا از اشیاء جزئی و مفرد وجود ندارد و به عبارت دیگر، شر خاصیت ضروری جهان نیست بلکه یک حاصل فرعی جریان عالم است و چیزی است که بعضی اوقات در جریان تلاشی اشیاء مفرد برای نیل به کمالاتی که رسیدن به آن برای آنها ممکن است، روی می‌نماید. این واقعیت که اشیاء در موارد بسیار به این هدف نمی‌رسند ناشی از ماده یا ضرورت است. اما ماده مبدأ شر نیست بلکه به کلی بی‌اعتنا به خیر و شر است، و در نظر ارسطو جریان عالم همیشه تلاشی است برای نیل به صورت و خیر، و از این رو خود ماده نیز با صفت «در حال تلاش» وصف می‌شود. رک. سماع طبعی ارسطو ۱۹۲۵. (رامی)

۳.



در این شکل مجموع زوایای ACB و ACE و ECD برابر با دو قائمه است. م.

نصف قاعده نیم دایره و خط عمود بر آن، مساویند. پاسخ این سؤال برای هر کسی که قضیه نخستین را بشناسد معلوم است.^۱ بدین ترتیب روشن است که قضایای موجود بالقوه وقتی کشف می شوند که به حالت فعلیت درآورده شوند، و علت این امر این است که تفکر ریاضیدان، فعلیت است، و از این رو قوه از فعلیت پدید می آید و به همین جهت مردمان در حال ترسیم اشکال به آنها شناسایی می یابند، هر چند فعلیت مفرد از حیث پدید آمدن مؤخر از قوه است.



۱.

فصل دهم

«موجود» به عنوان «صادق» چه در مورد اشیاء مرکب و چه در مورد اشیاء بسیط

ما اصطلاحات «موجود» و «الوجود» را اولاً در مورد مقولات به کار می‌بریم و ثانیاً با اشاره به بالقوه یا بالفعل بودن این مقولات یا بالقوه یا بالفعل نبودن آنها، و ثالثاً به معنی صادق و کاذب، صدق و کذب در اشیاء بسته به پیوستگی و جدایی آنهاست، به طوری که کسی که اشیاء جدا را جدا تلقی می‌کند و اشیاء پیوسته را پیوسته می‌نامد، درست حکم می‌کند و حقیقت را می‌گوید، در حالی که کسی که اندیشه‌اش بر خلاف حالت اشیاء است دچار اشتباه است و حکمش کاذب است. بنابراین باید تحقیق کنیم که آنچه صدق و کذب نامیده می‌شود چه هنگام وجود دارد و چه هنگام وجود ندارد. باید ببینیم که وقتی ما این اصطلاحات را به کار می‌بریم چه مقصودی از آنها داریم. سفید بودن تو بدان جهت نیست که حکم ما دایر بر اینکه تو سفید هستی صادق است؛ بلکه چون تو سفید هستی حکم ما درباره تو صادق است. بعضی اشیاء همیشه پیوسته‌اند و جدابودنشان ممتنع است، و بعضی اشیاء دیگر همیشه جدا هستند و پیوسته‌بودنشان ممتنع است در حالی که بعضی اشیاء دیگر هم پیوسته می‌توانند بود و هم جدا (و در مورد این اشیاء اخیر، وجود به معنی پیوسته بودن و واحد بودن است و عدم به معنی پیوسته نبودن و کثیر بودن). درباره

اشیایی که هم چنین می‌توانند بود و هم چنان، عقیده واحد و حکم واحد، هم ممکن است صادق باشد و هم کاذب، و کسی که حکمی درباره آنها می‌کند در یک زمان حقیقت را می‌گوید و در زمانی دیگر خلاف حقیقت را. اما درباره اشیایی که ممکن نیست به نحو دیگر باشند^۱، احکام و عقاید در زمانی صادق و در زمانی کاذب نیستند بلکه حکمی واحد درباره آنها یا همیشه صادق است یا همیشه کاذب.

ولی در مورد اشیاء غیر مرکب، وجود و عدم و صدق و کذب به چه معنی است؟ این گونه اشیا مرکب نیستند تا در صورت پیوستگی موجود باشند و در صورت جدایی موجود نباشند مثلاً مانند «چوب سفید است» یا «قطر با ضلع ناموافق است»؛ و صدق و کذب نیز در مورد اینها به معنی صدق و کذب در مورد اشیاء مرکب نمی‌تواند بود. همان‌گونه که صدق در مورد موجودات غیر مرکب به معنی صدق در مورد موجودات پیشین نیست، وجود نیز به معنی وجود در آن مورد نیست. پس صدق و کذب در مورد اشیاء غیر مرکب چنین است: دریافتن آنها^۲ و اعلام آنچه در یافته شده است، صدق است (و اعلام غیر از تصدیق است) و دریافتن، جهل است. زیرا اشتباه در چنی یک شیء ممکن نیست مگر بالعرض؛ و همین سخن در مورد جواهر غیر مرکب نیز صادق است زیرا در مورد اینها اشتباه ممکن نیست^۳. همه این جواهر بالفعل

۱. یعنی اشیایی که همیشه پیوسته‌اند و ممکن نیست جدا باشند و اشیایی که همیشه جدا هستند و ممکن نیست پیوسته باشند. — م.

۲. در اصل: «تماس یافتن با آنها». — م.

۳. ارسطو در فصل هفتم کتاب چهارم معنی صدق و کذب را روشن کرد و در اوایل ۱۰۱۲ه گفته شد که «فکر اگر موضوع و محمول را اثباتاً یا نفیاً به یک نحو بهم پیوندد حکمش صادق است و فکر حقیقت را یافته است ولی اگر آنها را به نحو دیگر بهم پیوندد دچار اشتباه است و حکمش کاذب است». سپس در فصل هفتم و نهم کتاب پنجم باز در این باره توضیحی داده شد و در فصل دوم کتاب ششم گفته شد که یکی از معانی «موجود»، «صادق» است و در فصل چهارم کتاب ششم موجود به معنی «صادق» تشریح شد و گفته شد که صدق و کذب، مبتنی بر پیوستگی و جدایی است. همه این بحثها مربوط بود به معنی صادق و کاذب (و موجود و لاجود) در اشیا و الفاظ مرکب مانند

موجودند نه بالقوه، وگرنه دستخوش کون و فساد می‌بودند. «خود موجود» نه کائن می‌شود و نه فاسد، وگرنه لازم می‌آمد از چیزی کائن شود. پس در مورد اشیا بی که جوهر و فعلیت‌اند، اشتباه ممکن نیست بلکه تنها علم و جهل هست. با اینهمه باید درباره آنها این مطلب را تحقیق کرد که آیا آنها وجود دارند یا نه و آیا دارای چنین طبیعتی هستند یا نه.^۱

وجود به معنی صدق و عدم به معنی کذب، در یک مورد بدین معنی است که اگر موضوع و محمول حقیقتاً با هم پیوسته‌اند پیوستگی صدق است و اگر برآستی پیوسته نیستند پیوستگی کذب است. در مورد دیگر، وجود و عدم بدین معنی است که اگر موجود وجود دارد، به نحو معینی وجود دارد؛ و اگر بدین نحو معین وجود ندارد اصلاً وجود ندارد؛ و صدق به معنی شناختن این موضوعات است، و در این مورد نه کذب وجود دارد و نه اشتباه بلکه فقط جهل وجود دارد و این جهل شبیه ناپیایی نیست زیرا ناپیایی با فقدان کامل توانایی تفکر شباهت دارد.

۱۰۵۲ a

همچنین روشن است که در مورد اشیا نامتغیر اشتباه از جهت زمان وجود ندارد زیرا قبول می‌کنیم که آنها تغییر ناپذیرند. مثلاً اگر مثلث را

چوب سفید است یا انسان هنرمند است و مانند اینها، بدین ترتیب معنی صادق و کاذب و حقیقت و اشتباه در مورد اشیا مرکب و الفاظ مرکب معلوم شد. اکنون در اینجا گفته می‌شود که در مورد اشیا و الفاظ غیر مرکب (مانند چوب و انسان و مانند اینها) صدق و کذب به آن معنی که در مورد اشیا مرکب صدق می‌کند صادق نیست بلکه در مورد این اشیا صدق عبارت است از دریافت مستقیم شهودی (یا «تماس یافتن با») چنی شیء، و این دریافت، تنها از طریق اعلام ظاهر می‌شود (که غیر از تصدیق است) بی آنکه به حکمی پیونددهند، یا جدا کنند، نیاز باشد؛ و دریافتن و «تماس نیافتن» و برنخوردن از طریق شهود جهل است. اینجا اشیا ممکن نیست (زیرا بهم پیوستن و جدا کردن صورت نمی‌گیرد) مگر بالعرض (یعنی فقط از آن جهت و تنها در صورتی، که حکمی مبتنی بر پیوستن یا جدا کردن صادر شود)؛ و این سخن، هم در مورد چنی امراض (مانند سفید و نامتوافق و غیره) معتبر است و هم در مورد چنی جواهر یعنی مقوله اول (مانند چوب و انسان و قطر و مانند اینها). — م.

۱. تریکو: «جوهر»؛ بونیتس: «موجود فی نفسه»؛ واس: «جوهر»؛ شوارتز: «چیزی هستند». — م.

تغییر ناپذیر فرض کنیم ممکن نیست معتقد شویم که در یک زمان مجموع زوایایش برابر با دو قائمه است و در زمانی دیگر چنین نیست و گرنه لازم می آید که مثلث تغییر پذیر باشد، بلکه فقط می توان فرض کرد عضوی از چنین جنسی دارای صفتی معین است و عضوی دیگر دارای این صفت نیست. مثلاً می توانیم فرض کنیم که هیچ عدد زوج عدد نخستین نیست یا بعضی اعداد زوج عدد نخستین اند و بعضی دیگر چنین نیستند.^۱ ولی در مورد موجود بسیط نامتحرکی که از حیث عدد واحد است چنین اشتباهی هم ممکن نیست روی دهد زیرا در چنین مورد ممکن نیست بیندیشم که بعضی از آنها دارای فلان صفتند و بعضی دیگر دارای آن صفت نیستند بلکه حکم ما درباره آن یا صادق خواهد بود یا کاذب زیرا آن موجود، به طور سرمدی چنان است که هست.

۱. یونانیان عدد دو را عدد اول می دانستند، — م.

کتاب دهم

(یوتا)

فصل اول

معانی مختلف «واحد». ماهیت واحد «مقیاس بودن» است

پیشتر، هنگام بحث در معانی اصطلاحات^۱، گفتیم که واحد معانی متعدد دارد. اشیایی را که به معنی نخستین و بالذات واحد نامیده می‌شوند نه بالعرض، می‌توان تحت چهار عنوان گرد آورد، گرچه کلمه واحد در معانی بیشتری به کار می‌رود.

اولاً واحد شیء متصل را گویند، خواه متصل به طور کلی و خواه مخصوصاً متصل بر حسب طبیعت^۲ نه به علت تماس یا بهم بسته بودن. در میان این گونه اشیاء شئی به معنی بیشتر و مقدم‌تر واحد است که حرکتش قسمت‌ناپذیرتر و بسیط‌تر است^۳.

واحد به درجه‌ای بالاتر، شئی است که کل است^۴ و شکل و صورتی معین دارد خصوصاً اگر بر حسب طبیعت چنین است نه از طریق قسر و قهر (مانند اشیایی که با چسب یا میخ یا بند بهم پیوسته‌اند) و به عبارت دیگر اگر علت اتصال در خود شیء است؛ و شئی چنین است که حرکتش حرکتی واحد و قسمت‌ناپذیر از حیث زمان و مکان است. پس اگر شئی وجود دارد که بر حسب طبیعت مبدأ نخستین قسم حرکت را (یعنی حرکت مکانی را)، و از

۱. رک کتاب پنجم، فصل ششم. - م.

۲. مانند حیوانات و گیاهان. (تربکو)

۳. فلک ثوابت. (تربکو)

۴. رک کتاب پنجم، فصل ۲۶. - م.

این قسم نیز نخستین قسم آن یعنی حرکت مستدیر را دارد^۱، چنین شینی در میان همه مقادیری که واحدند، نخستین آنهاست. پس بعضی اشیا واحد بدین معنی هستند یعنی واحدند از این جهت که کل و متصلند. اشیا دیگر از این جهت واحدند که تعریفشان واحد است. واحد به این معنی اخیر، شینی است که اندیشه درباره آن (= یا تصور آن) واحد، یعنی تجزیه ناپذیر است؛ و اندیشه درباره شینی واحد است که نوعاً یا عدداً واحد است. از حیث عدد شیء مفرد واحد است و از حیث نوع شینی واحد است که برای شناسایی و علم قسمت ناپذیر است. بنابراین شینی واحد به معنی نخستین است که علت وحدت جواهر است^۲.

پس اصطلاح واحد در این معانی به کار می رود: (۱) متصل طبیعی (۲) کل (۳) شیء مفرد (۴) کلی. همه اینها از این جهت واحدند که در مورد بعضی از آنها حرکت قسمت ناپذیر است و در مورد بعضی دیگر اندیشه یا تعریف.

ولی باید توجه داشت که این سؤال که کدام قسم اشیا واحد نامیده می شوند، نه عین این سؤال است که ماهیت واحد چیست، و نه عین این سؤال که تعریف واحد چیست. از یک سو اصطلاح «واحد» دارای همه آن معانی است که تشریح کردیم، و هر یک از اشیایی که یکی از آن معانی درباره شان صادق است واحد است. از سوی دیگر ماهیت واحد گاهی به معنی واحد یکی از آن اشیا است، و گاه چیز دیگری است که به معنی حقیقی نام واحد نزدیکتر است در حالی که نام واحد به آن اشیا فقط به معنایی تقریبی صادق می کند. همین فرق در مورد «عنصر» و «علت» نیز نمایان می شود اگر از یک سو اشیایی

۱۰۵۲ b

۱. مثلاً یکی از افلاک. (تریکو)

۲. مقصود صورت است. این وحدت و وحدت اصلی و بنیادی است. نوع (مانند انسان و اسب) واحد است برای اینکه قسمت پذیر به انواع دیگر نیست؛ و همچنین است فرد و شخص. ولی حیوان به طور کلی، واحد نیست زیرا قسمت پذیر به انواعی است که از حیث مفهوم با یکدیگر فرقی دارند. (تریکو)

را برشماریم که اطلاق علت یا عنصر بر آنها جایز است و از سوی دیگر خود کلمه عنصر یا علت را تعریف کنیم. زیرا آتش به یک معنی عنصر است (و شاید نامتناهی بالذات یا چیز دیگری از این قبیل نیز بر حسب طبیعتش عنصر است) ولی به معنایی دیگر عنصر نیست زیرا آتش بودن و عنصر بودن یکی نیست. آتش به عنوان شئی معین و جوهری طبیعی عنصر است؛ ولی خود «عنصر» به معنی چیزی است که دارای این خاصیت است که شئی دیگر از آن — به عنوان نخستین جزء تشکیل دهنده اش — به وجود آمده است.^۱ همینطور است علت و واحد و هر چه از این قبیل است. پس معنی «واحد بودن» عبارت است از قسمت ناپذیر بودن و ذاتاً «این چیز» بودن یعنی موجودی معین و مفرد بودن و قادر به جدا بودن خواه از حیث مکان و خواه از حیث نوع و خواه در اندیشه، و یا شاید «کل و قسمت ناپذیر بودن». ولی واحد، خصوصاً به معنی مقیاس اولی یک جنس است، و مخصوصاً مقیاس کمیت، زیرا این معنی از کمیت به مقوله های دیگر نقل شده است. زیرا مقیاس، چیزی است که کمیت از طریق آن شناخته می شود؛ و کمیت به عنوان کمیت یا از طریق یک واحد شناخته می شود یا از طریق یک عدد، و هر عدد از طریق واحد شناخته می شود. از این رو هر کمیت به عنوان کمیت از طریق واحد شناخته می شود و آنچه کمیتها نخستین بار از طریق آن شناخته می شوند، خود واحد است و از این جهت واحد، مبدأ عدد به عنوان عدد است و اصطلاح «مقیاس» از اینجا به اشیاء دیگر نیز تسری داده شده است و در اجناس دیگر اشیاء نیز «مقیاس» به معنی چیزی است که هر شیء نخستین بار از طریق آن شناخته می شود؛ و مقیاس هر شیء، واحدی است چه در درازا و چه در پهنای چه در ستبرای چه در سنگینی و چه در سرعت (هر یک از دو اصطلاح سنگینی و سرعت به دو

۱. مقصود این است که آتش بنفخ عنصر نیست بلکه عنصر بودن، عرضی برای آتش است. ح.م.

چیز متضاد دلالت دارند زیرا هر یک دارای دو معنی است: «سنگین» هم به چیزی گویند که اصلاً دارای وزن است و هم به چیزی که زیادت در وزن دارد، و سریع نیز هم به چیزی گویند که اصلاً دارای حرکت است و هم به چیزی که زیادت در حرکت دارد، زیرا آهسته نیز سرعتی معین دارد و سبک نیز دارای وزن است).

در همه این موارد مقیاس و مبدأ واحد و قسمت ناپذیر است چنانکه ما مقیاس خط را نیز که خطی به طول یک «پا» است قسمت ناپذیر تلقی می‌کنیم. ما در همه موارد چیزی واحد و قسمت ناپذیر را به عنوان مقیاس می‌جوییم، یعنی چیزی را که از حیث کیفیت یا از حیث کمیت بسیط است؛ و هر مقیاسی که افزودن چیزی به آن یا کاستن از آن ناممکن می‌نماید، مقیاس دقیق و کامل است. به همین جهت مقیاس عدد، دقیقترین و کاملترین مقیاسهاست زیرا ما واحد را چیزی فرض می‌کنیم که از همه حیث قسمت ناپذیر است. ولی در موارد دیگر، از این گونه مقیاس تقلید می‌کنیم، زیرا اگر به استادیون^۱ و تالنت^۲ و سایر چیزهای نسبتاً بزرگ چیزی افزوده یا از آنها کاسته شود کمتر جلب توجه می‌کند تا در مورد چیزهای کوچکتر. از این رو همه مردمان چیزی را مقیاس اشیا قرار می‌دهند که افزودن چیزی محسوس به آن یا کاستن چیزی محسوس از آن ممکن نباشد، خواه برای اشیاء جامد و مایع و خواه برای وزن و اندازه، و گمان می‌کنند که کمیت را می‌شناسند اگر آن را به وسیله این مقیاسها بشناسند. همچنین حرکت را نیز به وسیله حرکت بسیط و سریعترین حرکات می‌سنجند زیرا این گونه حرکت در کمترین مدت زمان انجام می‌گیرد. در ستاره‌شناسی نیز واحدی از این قسم، مبدأ و مقیاس است (زیرا ستاره‌شناسان چنان می‌دانند که حرکت آسمان یکسان و سریعترین حرکات است و درباره

a ۱۰۵۳

۱. واحد طول برابر یا تقریباً ۱۸۰ متر. — م.

۲. واحد وزن و واحد پول. — م.

سایر حرکات با قیاس با آن دآوری می کنند.) همچنین مقیاس موسیقی ربع صدا - به عنوان کوچکترین صدا - است و مقیاس سخن، حروف الفبا، همه اینها واحدند، ولی نه به این معنی که «واحد» به همه اینها به یک معنی قابل حمل باشد بلکه به معنایی که شرح دادیم.

اما مقیاس از حیث عدد همیشه واحد نیست بلکه بعضی اوقات متعدد است. مثلاً دو نوع ربع صدا وجود دارد (که فرقشان را با گوش نمی توان حس کرد ولی از طریق نسبتهای عددی می توان دریافت) و همچنین صداهایی که مقیاس سنجش سخن می باشند بیش از یکی هستند. قطر مربع و ضلع آن نیز با دو گونه مقیاس سنجیده می شوند و همچنین برای همه مقادیر مقیاسهای مختلف وجود دارد.

پس واحد، مقیاس همه اشیا است زیرا ما عناصر تشکیل دهنده جوهر را یا از طریق تقسیم شینی از حیث کمیت می شناسیم یا از طریق تقسیم از حیث نوع؛ و واحد قسمت ناپذیر است برای اینکه نخستین چیز در هر جنسی از موجودات، قسمت ناپذیر است. ولی هر واحد، قسمت ناپذیر به یک معنی نیست: مثلاً «پا» و «واحد» قسمت ناپذیر به یک معنی نمی باشند؛ بلکه «واحد» از هر حیث و کاملاً قسمت ناپذیر است در حالی که «پا»، چنانکه گفتیم در زمره اشیایی قرار دارد که تنها برای ادراک حسی قسمت ناپذیرند زیرا در حقیقت همه اشياء متصل قسمت پذیرند.

بعلاوه، مقیاس همیشه با شینی که سنجیده می شود از یک جنس است. مثلاً مقیاس مقادیر مقدار است و مخصوصاً مقیاس طول طول است و مقیاس عرض پهناست و مقیاس صدا صداست و مقیاس وزن وزن است و مقیاس آحاد واحد است. (مطلب را باید بدین گونه فهمید و نباید گفت که مقیاس اعداد عدد است. البته بایستی چنین می گفتیم اگر می خواستیم برای هر دو، یعنی مقیاس و آنچه سنجیده می شود، کلمه ای واحد به کار ببریم. ولی در این

صورت مقصود به نحو صحیح ادا نمی شد و سخن ما چنین معنی می داد که مقیاس آحاد آحاد هستند نه واحد، زیرا عدد به معنی عده کثیری از آحاد است.

به همین دلیل ما علم و ادراک حسی را مقیاس اشیا می نامیم زیرا هر شیء را به یاری آنها می شناسیم هر چند در حقیقت خود آنها، به جای اینکه اشیا را بسنجند، سنجیده می شوند. ولی حال ما در این مورد مانند این است که کسی ما را اندازه بگیرد و ما با دیدن اینکه آن کس مقیاس را چند بار به کار می برد بدانیم که به چه بزرگی هستیم. وقتی که پروناگوراس می گوید «آدمی مقیاس همه چیز است»، این سخن مانند این است که اگر گفته باشد مقیاس، مرد عالم است یا کسی است که دارای ادراک حسی است از این جهت که این کسان دارای ادراک حسی یا علم هستند و ما ادراک و علم را مقیاس موضوعاتشان تلقی می کنیم. بنابراین، این گونه متفکران سخن مهمی نمی گویند هر چند چنین می نمایند که گویی مطلب مهمی بیان می کنند.

از آنچه گفتیم روشن شد که واحد به معنی حقیقی، اگر مطابق معنی کلمه تعریفش کنیم، یک مقیاس است، و در درجه اول مقیاس کمیت است و در درجه دوم مقیاس کیفیت. بعضی اشیا از این جهت واحدند که از حیث کمیت قسمت ناپذیرند و بعضی از این جهت که از حیث کیفیت قسمت ناپذیرند. بنابراین، واحد قسمت ناپذیر است: یا مطلقاً و یا از این جهت که واحد است.

فصل دوم

واحد جوهر نیست بلکه محمول کلی است

اکنون باید این مطلب را بررسی کنیم که جوهر و طبیعت «واحد» به کدام یک از دو وجه موجود است. هنگام بحث درباره مسائل، این سؤال را به میان آوردیم و پرسیدیم که واحد چیست و آن را چگونه باید تلقی کرد و آیا خود واحد — چنانکه نخست فیثاغوریان و سپس افلاطون ادعا کرده‌اند — موجود به عنوان جوهر است؟ یا باید گفت طبیعتی وجود دارد که نقش موضوع را برای واحد ایفا می‌کند؟ و آیا نباید واحد را به شئی برگرداند که شناخته‌تر است، و آیا درباره واحد نباید مانند فیلسوفان طبیعی به وجهی روش‌تر و آشکارتر سخن گفت؟ یکی از این فیلسوفان می‌گوید واحد مهر (عشق) است و دیگری هوا و سومی نامتناهی را واحد می‌داند.

اگر، چنانکه در اثنای بحث درباره جوهر و موجود گفتیم، هیچ کلی ممکن نیست جوهر باشد، و اگر خود «موجود» ممکن نیست جوهر به معنی شئی مفارق از موجودات کثیر باشد (زیرا کلی نسبت به موجودات کثیر عام است) بلکه فقط محمول موجودات است، پس روشن است که واحد نیز ممکن نیست جوهر باشد زیرا واحد و موجود کلی‌ترین محمول‌ها هستند. از این رو از یک سو اجناس، جواهر و طبایعی جدا از اشیاء دیگر نیستند و از سوی دیگر واحد ممکن نیست جنس باشد به همان دلیل که موجود و جوهر نیز ممکن نیست جنس باشند.

بعلاوه، واحد در همه مقولات باید همین‌گونه باشد. چون عدد معانی

واحد برابر با عدد معانی موجود است، پس اگر در حوزه کیفیات، واحد چیزی معین و طبیعتی معین است و در حوزه کمیات نیز چنین است، بنابراین در هر مقوله باید پرسیم که طبیعت واحد چیست همچنانکه باید پرسیم که طبیعت موجود چیست، زیرا گفتن اینکه طبیعت آن صرفاً واحد بودن - یا موجود بودن - است کافی نیست. در رنگها، واحد یک رنگ است، مثلاً سفید، و رنگهای دیگر از سفید و سیاه به وجود می آیند و سیاه عدم سفید است همچنانکه تاریکی عدم روشنایی است. پس اگر همه موجودات رنگ بودند در این صورت اشیاء موجود عددی معین بودند. ولی عدد چه چیز؟ بی گمان عدد رنگها؟ و واحد، واحد معینی می بود، مثلاً سفید. همچنین اگر همه موجودات صداهای موسیقی بودند، عددی معین می بودند یعنی عدد ربع صداها، ولی در این صورت ماهیت آنها عدد نمی بود، و واحد شینی می بود که جوهرش واحد نمی بود بلکه ربع صدا می بود. همچنین اگر همه موجودات سخن می بودند، همه اشیاء موجود عدد حروف می بودند و واحد حرف صدا داری می بود. باز اگر همه اشیاء موجود، اشکالی تشکیل یافته از خطوط مستقیم می بودند در این صورت همه موجودات عدد اشکال می بودند و واحد مثلثی^۱ می بود. این سخن در مورد سایر اجناس نیز صادق است. حال چون در تعینات و در کیفیت و در کمیت و در حرکت، هم اعداد هست و هم یک واحد، و در همه این موارد سعی می در همه مقولات غیر از جوهر - عدد عدد اشیاء معینی است و واحد، شیء معین واحدی است، و جوهرش فقط واحد بودن نیست، پس باید در مورد مقوله جوهر نیز همین گونه باشد زیرا وضع واحد در همه مقوله ها به یک نحو است.^۲

۱۰۵۴ a

۱. زیرا مثلث نخستین شکل تشکیل یافته از خطوط مستقیم تلقی می شود. (نریکو)

۲. بنابراین واحد محمول است نه جوهر. اگر در مقوله های دیگر ممکن نیست واحدی قائم بذات موجود باشد پس در مقوله جوهر نیز ممکن نیست واحدی وجود داشته باشد که هیچ موضوعی نداشته باشد زیرا چه دلیلی هست بر اینکه در کیفیت و کمیت و غیره همیشه چیزی موضوع واحد باشد ولی در مقوله جوهر چنین نباشد بلکه خود واحد جوهر باشد؟ (نریکو)

پس روشن است که واحد در همهٔ اجناس شیء معین واحدی است و در هیچ مورد طبیعت آن واحد بنفسه نیست. ولی همچنانکه در رنگها خود واحد که باید بجویم، رنگی واحد است، در جوهر نیز خود واحد، جوهری واحد^۱ است. این نکته که به یک معنی معین، واحد و موجود دارای یک معنی می‌باشند اولاً از اینجا پیداست که معانی واحد با مقوله‌ها متطبق است و خود واحد تحت هیچ یک از مقوله‌ها قرار ندارد (یعنی نه در مقوله جوهر است و نه در کیفیت، بلکه درست مانند موجود با همهٔ مقوله‌ها پیوسته است)؛ و ثانیاً از اینجا پیداست که «یک انسان» معنایی بیشتر از «انسان» ندارد (همچنانکه «موجود» چیزی جدا از جوهر یا کیفیت یا کمیت نیست)؛ و ثالثاً از اینجا پیداست که واحد بودن درست به معنی یک شیء معین بودن است.

۱. مثلاً انسانی. (تربکو)

فصل سوم

واحد و کثیر؛ همانی؛ شباهت؛ غیریت؛ فرق

واحد و کثیر به چند معنی با یکدیگر متقابل دارند. یک بار واحد به معنی قسمت ناپذیر در مقابل کثیر به معنی قسمت پذیر قرار دارد زیرا شیء منقسم یا قسمت پذیر را کثیر می نامند و قسمت ناپذیر یا غیر منقسم را واحد. چون متقابل بر چهار نوع است^۱ و چون یکی از دو طرف «قسمت پذیر» و «قسمت ناپذیر» عدم است پس قسمت پذیر و قسمت ناپذیر باید ضد یکدیگر باشند. این دو را نه تقیض یکدیگر می توان شمرد و نه دو چیز متقابل به معنی دو چیز مضاف. واحد نام خود را از ضد خود اخذ می کند و از طریق ضد خود تبیین می شود، و به عبارت دیگر قسمت ناپذیر از طریق قسمت پذیر تبیین می گردد زیرا کثیر و قسمت پذیر را بهتر از قسمت ناپذیر می توان به حس دریافت و به همین جهت کثیر در تعریف، مقدم بر قسمت ناپذیر است^۲. چنانکه در «انتخاب اضداد»^۳ گفته ایم، همان و شبیه و برابر، به واحد تعلق دارند و غیر و ناشبیه و نابرابر به کثیر.

-
۱. چهار نوع متقابل عبارتند از تناقض و تضاد و اضافه، و ملکه و عدم (رک. کتاب پنجم - دلتا - فصل ۱۵) - م.
 ۲. ولی فقط در تعریف، یعنی در ترتیب منطقی، زیرا از حیث ترتیب کون، واحد مقدم بر کثیر است. (تریکو)
 ۳. ظاهراً اشاره به نوشته ای است که از میان رفته است. رک. ۱۵۵۴ - م.

«همان» را در معانی متعدد به کار می‌بریم: بعضی اوقات به معنی «همانی از حیث عدد^۱؛ و بعضی اوقات برای شئی که هم از حیث صورت و هم از حیث ماده یک و همان است مثلاً می‌گوییم تو با خودت یک و همان هستی هم از حیث صورت و هم از جهت ماده^۲. همچنین همان را در مورد اشیا یی به کار می‌بریم که تعریف جوهر نخستینشان یکی است مثلاً می‌گوییم دو خط مستقیم مساوی یک و همانند^۳ و دو مثلث متساوی الاضلاع مساوی یک و همانند: هر چند از این نوع مثلث به تعداد کثیر وجود دارد ولی در مورد آنها برابری به معنی همانی است.

«شبهه» اشیا یی را می‌گوییم که مطلقاً یک و همان نیستند و جوهر انضمامیشان نیز با یکدیگر فرق دارد ولی صورشان یک و همان است مثلاً مربع بزرگتر شبیه مربع کوچکتر است و دو خط مستقیم نابرابر شبیه یکدیگرند. اینها فقط شبیه یکدیگرند نه مطلقاً یک و همان. اشیاء دیگر هنگامی شبیهند که صورشان یک و همان است و پذیرای بیشتری و کمتری هستند ولی دارای بیشتری و کمتری نیستند. باز اشیا یی را شبیه می‌نامیم که دارای کیفیتی هستند (مثلاً سفیدی) که از حیث صورت یک و همان است ولی آن کیفیت در یکی از آنها به درجه‌ای بیشتر است و در دیگری کمتر. اینها را از این جهت شبیه می‌نامیم که صورشان یکی است. باز اشیا یی شبیه نامیده می‌شوند که تعداد کیفیات مشترکشان بیشتر از تعداد کیفیات مختلفشان است — خواه کیفیات به طور کلی و خواه کیفیات ظاهری — مثلاً قلع و نقره از این جهت که هر دو سفیدند شبیه هستند و همچنین طلا و آتش از این جهت که زرد متمایل به سرخند.

۱. وحدت یا همانی در این مورد وحدت بالعرض است. ر.ک. کتاب پنجم (دلالت) فصل ۹. (تریکو)

۲. اینجا ماده و عدد یک و همان است، و این گونه همانی همانی مطلق است. (تریکو)

۳. ما در فارسی معمولاً نمی‌گوییم «دو خط مساوی همانند». یا می‌گوییم عین یکدیگرند و یا می‌گوییم یکی هستند یا برابرند. از این رو ما در ترجمه اصطلاح same یا le même به جای همان، «یک و همان» را به کار می‌بریم. — م.

از اینجا روشن است که «غیر» و «ناشبیه» نیز معانی متعدد دارند. «غیر» اولاً به معنی مقابل «همان» به کار می‌رود (به طوری که هر چیز در مقایسه با چیزی یا با آن یک و همان است یا غیر از آن). ثانیاً غیر را در مورد اشیایی به کار می‌برند که نه ماده‌شان یکی است و نه تعریفشان. بدین معنی، تو غیر از همسایه‌ات هستی. ثالثاً غیر در مورد موضوعات ریاضی به کار می‌رود. از این رو همان یا غیر را می‌توان به هر چیزی در مقام مقایسه با چیزی دیگر حمل کرد بشرط اینکه چیزهایی که با هم مقایسه می‌شوند واحد و موجود باشند، زیرا غیر نقیض همان نیست و به همین جهت غیر را نمی‌توان به لا وجود حمل کرد (در حالی که «نه همان» را می‌توان حمل کرد) بلکه به همه اشیاء موجود می‌توان حمل کرد زیرا هر چه موجود و واحد است، بر حسب طبیعتش یا باشیء دیگر یکی است یا با آن یکی نیست.

پس همان و غیر بدین معنی با یکدیگر تقابل دارند. ولی «فرق»، با غیریت یک و همان نیست زیرا دو چیز که غیر از یکدیگرند لازم نیست که از جهتی معین غیر از یکدیگر باشند زیرا هر موجودی با همان است یا غیر. ولی شینی که «فرق» دارد، باشینی معین و از جهتی معین فرق دارد به طوری که باید چیز معینی وجود داشته باشد که آن دو شینی از حیث آن چیز معین با یکدیگر فرق داشته باشند. این چیز، یا جنس است یا نوع، زیرا هر شیء که باشینی دیگر فرق دارد یا از حیث جنس فرق دارد یا از حیث نوع. دو شیء هنگامی از حیث جنس با یکدیگر فرق دارند که دارای ماده مشترک نیستند و از یکدیگر به وجود نمی‌آیند^۱، یعنی به مقوله‌های مختلف متعلقند؛ و هنگامی از حیث نوع با هم فرق دارند که به جنسی واحد متعلق می‌باشند (و جنس، آن چیزی است که بالذات به هر دو شیء قابل حمل است).

۱. ندانشی ماده مشترک دلیل است بر اینکه ممکن نیست از یکدیگر به وجود آیند. (تریکو)

اضداد چیزهایی هستند که با یکدیگر فرق دارند و تضاد نوعی فرق است.^۱ درستی این سخن از طریق استقرار روشن می شود زیرا می بینیم که همه اعداد، فرق واقعی با یکدیگر دارند نه تنها غیریت صرف. بعضی اعداد از حیث جنس با هم فرق دارند و بعضی تحت مقوله ای واحد قرار دارند و از این رو از یک جنسند و از حیث جنس یک و همانند. مادر جای دیگر گفته ایم که کدام اشیا از حیث جنس یک و همانند و کدام اشیا از این حیث غیر از یکدیگرند.

۱. تضاد حداکثر فرق است یعنی فرق کامل. (تربکو)

فصل چهارم

تضاد فرق کامل است

چون اشیا یی که با هم فرق دارند فرقتشان بسیار یا کم می تواند بود از این رو فرقی هست که بزرگترین فرقهاست و من این فرق را «تضاد» می نامم. درستی این سخن که تضاد بزرگترین فرقهاست از طریق استقرا روشن می شود زیرا اشیا یی که در جنس با هم فرق دارند راهی به یکدیگر ندارند و قابل انتقال به یکدیگر نیستند بلکه از یکدیگر بسیار دورند و قابل قیاس با یکدیگر نمی باشند. در میان اشیا یی که از حیث نوع با هم فرق دارند، دو طرفی که کون از آنها آغاز می شود، اضدادند؛ و فاصله میان دو طرف — و در نتیجه، فاصله میان ضدین — بزرگترین فواصل است.

در هر جنسی آنچه بزرگترین است تام و کامل است. زیرا بزرگترین، آن چیزی است که هیچ چیز نمی تواند از آن تجاوز کند، و کامل چیزی است که در فراسوی آن چیزی یافت نمی شود. فرق کامل، منتها و غایت فرقهاست، همچنانکه در مورد اشیا دیگر نیز شینی را کامل می نامیم که به غایت رسیده است. در فراسوی غایت هیچ چیز وجود ندارد، و غایت در همه چیز نهایت است و محیط بر همه چیز. از این رو آنچه به مرحله کمال رسیده است به چیزی نیاز ندارد. از اینجا روشن می شود که تضاد، فرق کامل است. ولی چون

اصطلاح ضد در معانی مختلف به کار می‌رود^۱ از این رو «کامل» در مورد انواع تضاد به همان معنی صدق می‌کند که تضاد در مورد آنها صادق است.^۲

اگر این سخن درست است پس تردید نمی‌ماند در اینکه یک شیء بیش از یک ضد نمی‌تواند داشت زیرا نه فرقی بزرگتر از «بزرگترین فرق» وجود دارد و نه بیش از دو نقطه می‌توان یافت که دورترین نقاط از یکدیگر باشند^۳؛ و به طور کلی اگر تضاد، فرقی است، و اگر فرق میان دو شیء وجود دارد، پس تضاد به عنوان فرق کامل نیز فقط میان دو شیء وجود می‌تواند داشت.

سایر تعاریف تضاد نیز بضرورت صادقند. چه، نه تنها فرق کامل بزرگترین فرقه‌هاست^۴ (زیرا ما میان اشیایی که خواه از حیث جنس و خواه از حیث نوع فرق دارند، فرقی بزرگتر از فرق کامل نمی‌توانیم یافت، و ما نشان داده‌ایم^۵ که میان یک شیء و اشیاء بیرون از جنس آن، فرق وجود ندارد^۶ و در میان اشیایی که از حیث نوع فرق دارند فرق کامل بزرگترین فرقه‌هاست) بلکه از اشیاء داخل در یک جنس نیز دو شیء که بزرگترین فرق را با یکدیگر دارند ضد یکدیگرند^۷ (زیرا فرق کامل بزرگترین فرق میان انواع یک جنس است). بعلاوه، از اشیاء موجود در ماده‌ای پذیرا، دو شیء که بزرگترین فرقه‌ها را با یکدیگر دارند، ضد یکدیگرند^۸ (زیرا ماده تضاد یک و همان است)؛ و

۱. معانی مختلف ضد هم‌اکنون شرح داده خواهد شد و ما در زیرنویس به یکایک آنها اشاره خواهیم کرد. — م.

۲. یعنی معنی کلمه «کامل» بر حسب معنی کلمه «ضد» تغییر می‌یابد. (تریکو)

۳. سایر تعاریف تضاد در کتاب پنجم (دلثا) فصل ۱۰ تشریح شده است. (تریکو)

۴. این نخستین معنی ضد است. — م.

۵. گویا اشاره از موطو به اواخر فصل سوم (همین کتاب دهم) است ولی در آنجا چنین سخنی گفته نشده است بلکه به عکس گفته شده است «هر شیء که با شیی دیگر فرق دارد یا از حیث جنس فرق دارد یا از حیث نوع». — م.

۶. یعنی مثلاً میان سفید و سیاه نه فرق وجود دارد و نه تضاد در حالی که میان سفید و سیاه هم فرق کامل وجود دارد و هم تضاد. — م.

۷. معنی دوم ضد. — م.

۸. معنی سوم ضد. — م.

بعلاوه از اشیایی که به قوه‌ای واحد تعلق دارند دو شیء که بیش از همه با یکدیگر فرق دارند ضد یکدیگرند^۱ زیرا علمی که با یک جنس اشیا سروکار دارد علمی واحد است و در میان این اشیا فرق کامل بزرگترین فرقه‌هاست.

تضاد نخستین و درجه اول، تضاد ملکه و عدم است، ولی نه هر عدم (زیرا عدم معانی متعدد دارد) بلکه عدم کامل^۲. تضاد دیگر با توجه به این تضاد نخستین، ضد نامیده می‌شوند: یا برای اینکه این تضاد را دارند^۳، یا برای اینکه آن را پدید می‌آورند یا توانایی پدید آوردن آن را دارند، و یا کسب یا از دست

۱۰۵۵ b

دادن این تضاد یا تضاد دیگر هستند. چون تناقض و عدم و تضاد و اضافه اقسام تقابلند، و چون در میان اینها تناقض در درجه اول قرار دارد و میان دو متناقض واسطه‌ای وجود ندارد حال آنکه میان دو ضد ممکن است واسطه‌ای وجود داشته باشد؛ پس معلوم می‌شود که تناقض و تضاد یک و همان نیست. عدم، قسمی از تناقض است زیرا آنچه متحمل عدم است — خواه عدم مطلق و خواه عدم از حیثی معین — یا اصلاً فاقد استعداد دارا بودن چیزی است یا فاقد چیزی است که بر حسب طبیعتش بایستی آن را می‌داشت. همین جابه‌فرقی در معنی آن دو بر می‌خوریم که در جای دیگر توضیح داده‌ایم^۴. پس عدم قسمی تناقض است یا ناتوانی است که یا ماده پذیرنده سبب آن است و یا با آن ماده همراه است. از این جهت است که عدم بعضی اوقات می‌تواند وجود واسطه‌ای را بپذیرد^۵ در حالی که تناقض واسطه نمی‌پذیرد، زیرا هر شیء یا باید برابر باشد یا برابر نباشد ولی هر شئی همیشه برابر یا نابرابر نیست بلکه تنها شئی چنین است که پذیرای برابری است. چون کونیهایی که در ماده روی

۱. ضد به معنی چهارم. — م.

۲. مثلاً رنگ قهوه‌ای که عدم سفید است عدم کامل نیست و از این رو ضد سفید به معنی تضاد نخستین و درجه اول نیست. عدم کامل در مورد سفید و سیاه است. — م.

۳. مانند جسم سفید و جسم سیاه. — م. ۴. کتاب پنجم (دلالت) فصل ۲۲. — م.

۵. مثلاً میان عادل و غیر عادل وجود واسطه ممکن است (رک. ۱۰۶۱). — م.

می دهند، جریان خود را از اضداد آغاز می کنند بدین ترتیب که یا از صورت و ملکه صورت و یا از عدم صورت یا شکل شروع به پیشرفت می کنند، پس روشن است که هر ضدی عدم است ولی هر عدمی ضد نیست. (علت این امر این است که شینی که متحمل عدم می شو، ممکن است آن را به انحای مختلف متحمل شود^۱) ضد، چیزی است که تغییر، از آن به عنوان دورترین نقطه مقابل، آغاز می شود.

درستی این سخن از طریق استقرا نیز روشن می شود. زیرا هر نضاد متضمن عدم — به عنوان یکی از دو طرفش — می باشد ولی نه در همه موارد به نحو برابر. مثلاً از یک طرف نابرابری، عدم برابری است و بی شبهاهتی عدم شباهت؛ ولی از طرف دیگر، ردیلت عدم فضیلت است. چنانکه گفته ایم اینجا فرقی هست؛ در بعضی موارد به سادگی می گوئیم که شیء دچار عدم است ولی در بعضی موارد دیگر می گوئیم شیء در زمانی معین یا در جزئی معین (مثلاً در سنی معین یا در جزئی مهم) یا از همه حیث دچار عدم است. از این اختلاف معانی می توان دریافت که چرا در بعضی موارد عدم، وجود واسطه ای ممکن است (مثلاً بعضی آدمیان نه نیکند و نه بد) ولی در بعضی موارد دیگر وجود واسطه ممکن نیست (مثلاً عدد یا باید فرد باشد یا زوج). بعلاوه، بعضی اضداد موضوع کاملاً معینی دارند و بعضی نه^۲.

بدین ترتیب روشن شد که یکی از دو طرف ضد همیشه عدم است. ولی همین قدر کافی است که این سخن در مورد اضداد نخستین، یعنی اجناس اضداد صادق باشد مثلاً در مورد واحد و کثیر، زیرا اضداد دیگر به اینها برمی گردند.

۱. مثلاً رنگ قهوه ای عدم سفید است و سیاه نیز عدم سفید است ولی فقط سیاه به عنوان دورترین نقطه از سفید ضد سفید است زیرا در مورد اخیر، عدم عدم کامل است. (تربکو)
 ۲. مثلاً موضوع معین و منحصر فرد و زوج عدد است ولی موضوع نیک و بد هر چیزی ممکن است باشد. (تربکو)

فصل پنجم

تقابل «برابر» با بزرگ و کوچک^۱

چون هر چیز فقط یک ضد دارد، می توان پرسید پس چگونه است که برابر با بزرگ و کوچک تقابل دارد و واحد با کثیر؟ کلمات «آیا... یا...» را همیشه در مورد دو چیز متقابل به کار می بریم. مثلاً می پرسیم «آیا فلان شیء سفید است یا سیاه» یا «آیا سفید است یا سفید نیست» (و هرگز نمی پرسیم «آیا فلان شیء انسان است یا سفید») مگر در مواردی که سؤال ما بر فرضی معین متکی است مثلاً می پرسیم «آیا کلثون آمده است یا سقراط»^۲. اینجا هیچ ضرورتی نیست بر اینکه تنها یکی از دو شق صادق باشد ولی با اینهمه این نحوه سؤال هم تقلید از سؤال مربوط به دو چیز متقابل است. زیرا فقط در مورد دو چیز متقابل، صدق هر دو حالت ممتنع است و هنگامی که در مورد کلثون و سقراط سؤال می کنیم، وجود این امتناع را از پیش فرض می کنیم و از این رو می پرسیم کدام یک از آن دو آمده است، چه اگر آمدن هر دو را در آن واحد ممکن فرض می کردیم سؤال بی معنی می بود. اما اگر هم آمدن هر دو در آن واحد ممکن می بود باز سؤال صورت سؤال از دو چیز متقابل را می یافت یعنی سؤال از

۱۰۵۶ هـ

۱. موضوع این فصل تشریح این نکته است که تقابل مساوی با بزرگی و کوچکی تقابل به معنی تضاد نیست و بنابراین یا باید تقابل به معنی تناقض باشد یا تقابل به معنی ملکه و عدم. (تربکو)
 ۲. یعنی فرض می کنیم که کسی که آمده است یا کلثون باشد یا سقراط. این نوعی تقابل مصنوع است به تقلید از تقابل طبیعی سفید و سیاه. (تربکو)

واحد یا کثیر، مثلاً می‌پرسیدیم «آیا هر دو آمده‌اند یا یکی آمده است». چون سؤال «آیا... یا...» همیشه در مورد دو چیز متقابل پیش می‌آید پس وقتی که می‌پرسیم آیا فلان شیء - در مقایسه با شیء دیگر - بزرگتر یا کوچکتر است یا برابر با آن، این مسأله سر بر می‌دارد که میان برابر در یک سو و بزرگتر و کوچکتر در سوی دیگر، چگونه تقابلی وجود دارد؟ برابر نه ضد یکی از آن دو است و نه ضد هر دو با هم. برابر چرا باید بیشتر ضد بزرگتر باشد تا ضد کوچکتر؟ بعلاوه، برابر ضد نابرابر است، پس اگر ضد بزرگتر و کوچکتر نیز باشد لازم می‌آید که برابر بیش از یک ضد داشته باشد. اما اگر «نابرابر» همان معنی را دارد که بزرگتر و کوچکتر با هم دارند، در این صورت برابر ضد هر دو خواهد بود (و این اشکال عقیده کسانی را که می‌گویند نابرابر «دو» است تأیید می‌کند)^۱ ولی نتیجه قبول این فرض این خواهد بود که یک چیز ضد دو چیز باشد، و چنین امری ممتنع است.

بعلاوه، «برابر» واسطه میان بزرگتر و کوچکتر است در حائلی که ضد، واسطه نیست و تعریف ضد نیز حاکی از واسطه بودن ضد نمی‌باشد - زیرا ضد، اگر واسطه میان دو چیز دیگر بود، فرق کامل نمی‌بود - بلکه خود تضداد همیشه میان خود واسطه‌ای دارند.

پس باقی ماند اینکه بگوییم برابر، با بزرگ و کوچک یا به عنوان سلب تقابل دارد و یا به عنوان عدم. ولی برابر ممکن نیست سلب یا عدم یکی از آن دو باشد زیرا چه علتی هست بر اینکه برابر، سلب یا عدم بزرگتر باشد ولی سلب یا عدم کوچکتر نباشد؟ پس برابر، سلب عدمی^۲ هر دو است^۳. بدین جهت «آیا... یا...» فقط نسبت به هر دو با هم به کار می‌رود نه نسبت به یکی.

۱. اشاره به افلاطون است. رک. ۱۰۸۷b. (راسی)

2. privative negation (la négation privative)

۳. برابر، سلب و نفی بزرگتر و کوچکتر است زیرا برابر چیزی است که نه بزرگتر است و نه کوچکتر. (تربکر)

مثلاً نمی پرسند «آیا بزرگتر است یا برابر» و همچنین نمی پرسند «آیا برابر است یا کوچکتر» بلکه همیشه هر سه را در جمله سؤالی می گنجانند^۱. ولی در اینجا عدم، عدم ضروری نیست زیرا هر چیزی که بزرگتر یا کوچکتر نیست، بضرورت برابر نیست بلکه فقط چیزهایی برابرند که بر حسب طبیعتشان می توانند این صفات را دارا باشند.

پس برابر چیزی است که نه بزرگ است و نه کوچک، هر چند بر حسب طبیعتش می تواند کوچک یا بزرگ باشد. برابر، به عنوان سلبِ عدمی با هر دو آنها تقابل دارد (و بدین جهت واسطه‌ای میان آنهاست). چیزی هم که نه نیک است و نه بد، با نیک و بد در تقابل است ولی نامی ندارد زیرا نیک و بد هر یک در معانی متعدد به کار می رود و موضوعی که آنها را اخذ می کند در مورد همه معانی یکی نیست. وحدت موضوع، بیشتر در مورد آنچه نه سفید است و نه سیاه صادق است ولی این نیز نامی واحد ندارد هر چند رنگهایی که این سلب به عنوان سلبِ عدمی به آنها حمل می شود به یک معنی محدودند زیرا آن رنگها یا باید خاکستری باشند یا زرد یا چیزی از این قبیل. بنابراین، ادعایی که بعضی کسان در مقام خرد، گیری به میان می آورند درست نیست. اینان می گویند پس در همه موارد باید چنین گفت: چه، اگر آنچه نه نیک است و نه بد، واسطه میان نیک و بد است پس باید چیزی هم که نه کفش است و نه دست، واسطه میان کفش و دست باشد. این نتیجه گیری نادرست است زیرا میان هر دو شیء لازم نیست واسطه‌ای باشد. سلب دو متقابل در آن واحد، فقط در مورد اشیا می ممکن است که میانشان واسطه‌ای، و فاصله‌ای طبیعی، وجود دارد، در حالی که در موارد دیگر «فرقی» وجود ندارد زیرا در آن موارد اشیا می که در آن واحد سلب می شوند به اجناس مختلف تعلق دارند و در نتیجه موضوعشان یکی نیست.

۱۰۵۶ b

۱. یعنی می پرسند آیا بزرگتر است یا برابر یا کوچکتر. (تربکو)

فصل ششم

تقابل واحد و کثیر

همین گونه سؤالات را در مورد واحد و کثیر نیز می توان به میان آورد. چه اگر کثیر و واحد مطلقاً متقابل تلقی شوند چند نتیجه محال حاصل می شود. زیرا در این صورت لازم می آید که واحد، قلیل باشد، خواه «قلیل» به معنی مفرد و خواه به معنی جمع (= قلیل و قلیلهای). زیرا کثیر با قلیل نیز تقابل دارد^۱. بعلاوه لازم می آید که «دو» کثیر باشد زیرا دو برابر که کثیر است نام خود را از «دو» کسب می کند، و در این صورت واحد، قلیل خواهد بود زیرا «دو» در مقایسه با چه چیز کثیر است اگر نه در مقایسه با واحد که قلیل است؛ زیرا چیزی قلیلتی از واحد وجود ندارد. بعلاوه اگر در طول دراز و کوتاه وجود دارد، و اگر به همان گونه، در مقدار بسیار و اندک وجود دارد، و اگر کثیر بسیار است و اگر بسیار کثیر است (مگر در مورد شیء متصل که نهاییش به آسانی تغییر می یابد)^۲ پس قلیل هم باید مقدار باشد؛ و واحد چون قلیل است باید مقدار باشد (= یعنی قسمت پذیر به اجزا باشد و در نتیجه کثیر باشد) و چون مقدار است پس قلیل باید کثیر باشد. بنابراین واحد اگر قلیل است پس کثیر است؛ و

۱. ولی اگر واحد قلیل تلقی شود، تقسیم ناپذیری واحد از بین می رود، یعنی حتی وجود و هویش از میان برمی خیزد زیرا قلیل به یک معنی کثیر است. (تربکو)
 ۲. مانند آب و سایر مایعات، زیرا آب بسیار است ولی کثیر نیست. (تربکو)

واحد باید قلیل باشد اگر «دو» کثیر است. ولی شاید با اینکه کثیر را به معنی بسیار نیز به کار می‌برند میان آنها فرقی هست. مثلاً آب بسیار است ولی کثیر نیست. کثیر را به اشیاء قسمت‌پذیر اطلاق می‌کنند. کثیر به یک معنی زیادت را گویند، خواه زیادت به وجه مطلق و خواه زیادت به وجه نسبی (زیرا قلیل نیز کثیری است که متحمل نقصان است) و به معنی دیگر، کثیر دلالت بر عدد دارد، و کثیر تنها در این معنی با واحد متقابل است، زیرا وقتی که می‌گوییم «واحد و کثیر» درست مانند این است که بگوییم «واحد و واحدها» یا «شیء سفید و اشیاء سفید»؛ و یا هنگامی چنین می‌گوییم که می‌خواهیم اشیاء سنجیده‌شده را با مقیاس مقایسه کنیم، و کثیر در این معنی نیز به کار می‌رود. زیرا هر عددی را از این جهت کثیر می‌نامند که از آحاد تشکیل یافته است و هر عددی را می‌توان با واحد سنجید؛ و عدد کثیر است به عنوان چیزی که با واحد تقابل دارد نه به عنوان چیزی که مقابل قلیل است. به این معنی خاص، «دو» نیز کثیر است ولی نه کثیر به معنی زیادت، خواه زیادت مطلق و خواه زیادت نسبی؛ بلکه «دو»، کثیر اول است. ولی «دو»، به عنوان «دو» مطلق، قلیل است زیرا کثیر اول است که - از کثیرهای دیگر - اندکتر است (بدین جهت سخن آناکساگوراس درست نبود آنجا که می‌گفت «همه اشیا با هم بودند و هم از حیث مقدار (= کثرت) نامحدود بودند و هم از حیث کوچکی» - در واقع او می‌بایست [به جای «از حیث کوچکی»] می‌گفت «از حیث قلت» - و حال آنکه اشیا ممکن نبود از حیث قلت نامحدود باشند^۱ چه، - برخلاف آنچه

۱. منظور آناکساگوراس این است که اشیا هم از حیث کثرت نامحدود بودند و هم از حیث کوچکی، یعنی اشیا هر قدر هم کوچک بودند باز هم دارای اجزاء کوچکتر بودند. ابرار ارسطو به آناکساگوراس این است که چرا در مقابل کثیر، کوچکی را قرار داده است نه قلیل را؛ و اگر در مقابل کثیر قلیل را قرار می‌داد سختش نادرست می‌بود زیرا کوچکی - چون کوچکتر از هر کوچک وجود دارد - نامحدود است ولی قلیل نامحدود نیست زیرا قلیل در عدد «دو» به پایان می‌رسد چون «دو» قلیل اول است. ولی تفسیر ارسطو از سخن آناکساگوراس صحیح نیست زیرا، چنانکه گفته شد.

بعضی کسان می‌گویند — واحد قلیل نیست بلکه «دو قلیل» است. پس در اعداد، واحد و کثیر با یکدیگر تقابل دارند همچنانکه مقیاس و اشیاء قابل سنجش با یکدیگر تقابل دارند؛ و این تقابل مانند تقابل آن دسته از اشیاء مضاف است که مضاف‌بودنشان ناشی از ماهیت و طبیعتشان نیست. ما در جای دیگر گفته‌ایم که اصطلاح مضاف به دو معنی به کار می‌رود: اولاً به معنی دو ضد، و ثانیاً به آن معنی که علم و معلوم در مقابل یکدیگر قرار دارند. در این معنی اخیر یک چیز از این جهت مضاف خوانده می‌شود که چیزی دیگر به آن مضاف است. هیچ مانعی نیست بر اینکه واحد کوچکتر از چیزی دیگر باشد، مثلاً کوچکتر از دو؛ ولی کوچکتر بودنش دلیل نیست بر اینکه واحد قلیل باشد. کثیر، جنسی است که عدد به آن تعلق دارد زیرا عدد کثیری است که به وسیله واحد سنجیدنی است و واحد و عدد به یک معنی متقابل با یکدیگرند نه ضد یکدیگر. این دو به همان معنی متقابلند که — چنانکه گفتیم — بعضی اشیاء مضاف با یکدیگر تقابل دارند. زیرا از آن جهت که واحد مقیاس است و عدد سنجیدنی است، این دو در مقابل یکدیگر قرار گرفته‌اند و با هم تقابل دارند. به همین جهت است که هر شیء واحد عدد نیست، مثلاً شیء قسمت‌ناپذیر عدد نیست. علم نیز مضاف به معلوم تلقی می‌شود ولی اضافه در اینجا همان‌گونه نیست که میان مقیاس و شیء سنجیدنی، زیرا هر چند ممکن است چنین بنماید که علم مقیاس است و معلوم به وسیله علم سنجیده می‌شود، ولی حقیقت این است که هر علمی دانستنی (= معلوم) است ولی هر معلومی علم نیست زیرا به یک معنی خاص، علم به وسیله معلوم سنجیده می‌شود. کثیر نه ضد اندک است (زیرا ضد اندک

→ منظور واقعی آناکساگوراس کوچککی است و آناکساگوراس در سخن خود مرتکب اشتباه نشده، است؛ و اگر می‌گفت اشیا هم از حیث کثرت نامحدود بودند و هم از حیث قلت سخنش نادرست می‌بود. (راس)

بسیار است همچنانکه کثیر به معنی متجاوز، ضد کثیر به معنی متجاوز عنه است) و نه ضد واحد، ولی به یک معنی این دو ضد یکدیگرند زیرا یکی قسمت پذیر است و دیگری قسمت پذیر نیست، در حالی که به یک معنی دیگر آن دو با یکدیگر تقابل دارند همان گونه که علم و معلوم با هم متقابلند زیرا کثیر عدد است و واحد مقیاس عدد است.

فصل هفتم

واسطه‌ها

چون میان اضداد واسطه‌ای وجود می‌تواند داشت و در بعضی موارد واقعاً هم وجود دارد، پس واسطه باید از اضداد تشکیل یافته باشد. زیرا همه واسطه‌ها به همان جنسی تعلق دارند که اضداد — که واسطه‌ها میان آنها قرار دارند — به همان جنس تعلق دارند. ما واسطه به چیزی می‌گوییم که شئی که تغییر می‌یابد نخست به آن تغییر بیابد. مثلاً وقتی که ما از طریق کوچکترین فاصله‌ها از زیرترین تار ساز به سوی بمترین تار پیش می‌رویم نخست باید به صداها میانه برسیم، و همچنین وقتی که در رنگها می‌خواهیم از سفید به سیاه برسیم نخست به سرخ و خاکستری می‌رسیم و آنگاه به سیاه. همچنین است در سایر موارد. ولی تغییر و انتقال از جنسی به جنس دیگر ممکن نیست مگر بالعرض؛ مثلاً از یک رنگ به یک شکل. بنابراین واسطه‌ها باید هم با یکدیگر همجنس باشند و هم با چیزهایی که واسطه‌ها در وسط آنها قرار دارند.

هر واسطه‌ای واسطه میان اشیاء متقابل است و تنها این‌گونه اشیا می‌توانند بموجب طبیعت خود به یکدیگر تبدیل بیابند (به طوری که وجود واسطه میان دو چیز که متقابل با یکدیگر نیستند ممکن نیست وگرنه لازم می‌آید که تغییری روی بدهد که تغییر از یک طرف متقابل به طرف دیگر نباشد).

از انواع متقابلها، متناقضها نمی‌توانند وجود واسطه را بپذیرند، زیرا

متناقض دو چیز متقابل را می‌نامیم که فقط یکی از آنها به‌شینی ملحق می‌تواند بود، یعنی واسطه‌ای میان آنها نیست. متقابلهای دیگر بعضی مضاف به یکدیگرند و بعضی عدم یکدیگرند و بعضی ضد یکدیگرند. از اشیاء مضاف، آنها که ضد یکدیگر نیستند واسطه ندارند زیرا متعلق به جنسی واحد نیستند. مثلاً میان علم و معلوم چه واسطه‌ای می‌تواند بود؟ ولی میان کوچک و بزرگ واسطه وجود دارد.^۱

اما اگر واسطه، چنانکه گفتیم، همیشه به‌همان جنس اضداد تعلق دارد و همیشه واسطه‌ای میان دو ضد است، پس ضرورت باید از این اضداد مرکب باشد. زیرا یا جنسی وجود دارد که شامل هر دو ضد است یا وجود ندارد. اگر جنسی وجود دارد که مقدم بر اضداد است، فصلهایی که اضداد را به‌عنوان انواع جنس تشکیل می‌دهند، اضداد مقدم بر انواع خواهند بود؛ زیرا انواع از جنس و فصلها مرکبند (مثلاً اگر سفید و سیاه اضدادند، و یکی رنگ مبسط‌کننده است و دیگری رنگ منقبض‌کننده^۲، این فصلها، یعنی منبسط‌کننده و منقبض‌کننده، مقدم‌تر از سفید و سیاهند، به‌طوری که آنها اضدادی مقدم‌تر از اینها هستند.) بعلاوه، انواعی که فرشان با یکدیگر فرق به‌معنی تضاد است، انواع متضاد به‌معنی حقیقی‌تر می‌باشند، و انواع دیگر، یعنی واسطه‌ها، باید از جنس آنها و فصول آنها مرکب باشند (مثلاً همه رنگهایی که میان سفید و سیاه قرار دارند باید مرکب از جنس، یعنی رنگ، و

۱. ارسطو روشن می‌کند که از چهار قسم متقابل، یعنی متناقض و مضاف و ملکه و عدم و تضاد، دو قسم اول ممکن نیست واسطه داشته باشند و بنابراین واسطه فقط میان اضداد می‌تواند بود؛ ولی درباره ملکه و عدم سخنی به‌میان نمی‌آورد زیرا در اواخر ۱۰۵۵ا گفته شده است تضاد نخستین و درجه اول، تضاد میان ملکه و عدم است و به‌عبارت دیگر ملکه و عدم کاملترین نوع تضاد است. (راسی)

۲. مقصود این است که رنگ سفید شعاع باصره را منبسط می‌کند و رنگ سیاه آن را منقبض می‌سازد. ارسطو این دو مفهوم را از رسالهٔ تیمائوس افلاطون (۶۷) اخذ کرده است. دم.

فصلهای معینی باشند. ولی این فصلها اضداد نخستین نخواهند بود و گرنه لازم می‌آید که هر رنگ یا سفید باشد یا سیاه. بنابراین، این فصلها غیر از اضداد نخستین هستند، و از این (و میان اضداد نخستین قرار دارند. فصلهای نخستین، «منبسط کننده» و «منقبض کننده» می‌باشند).

از این رو باید در مورد آن گونه اضداد نخستین که تحت جنسی واحد قرار ندارند^۱ نخست تحقیق کرد که واسطه‌هایشان از چه چیز مرکبند (زیرا اضدادی که به جنسی واحد تعلق دارند باید از چیزی تشکیل ببابند که جنس عنصری از آن نیست؛ و یا خودشان باید غیر مرکب باشند^۲). اضداد، مرکب از یکدیگر نیستند، و از این رو مبادی اولیه‌اند. ولی واسطه‌ها یا همه باید مرکب از اضداد باشند یا هیچ‌یک نباید مرکب باشد. اما شینی هست که مرکب از اضداد است به طوری که یک طرف ضد به این شیء زودتر تغییر می‌یابد تا به طرف دیگر ضد؛ زیرا این شیء از حیث کیفیت بیشتر از یک ضد و کمتر از ضد دیگر است. چنین شینی واسطه میان اضداد است. بنابراین همه واسطه‌های دیگر نیز مرکبند زیرا شینی که کیفیتی را بیش از چیزی و کمتر از چیزی دیگر دارد، باید به نحوی از انجا مرکب از چیزهایی باشد که یکی از آنها آن کیفیت را بیش از او دارد و دیگری کمتر از او. چون اشیاء دیگری وجود ندارند که مقدم بر اضداد و همجنس با واسطه‌ها باشند پس همه واسطه‌ها باید از اضداد مرکب باشند. از این رو همه اجناس سافلتر، اعم از اضداد و واسطه‌های آنها، باید مرکب از اضداد نخستین باشند^۳. بنابراین روشن است که واسطه‌ها اولاً همه از یک جنسند، و ثانیاً واسطه میان اضدادند، و ثالثاً همه مرکب از اضدادند.

۱. یعنی مثلاً در مورد رنگ، منبسط کننده و منقبض کننده. — م.

۲. نوعی که تحت جنسی قرار دارد باید حاوی عنصری (یعنی فصل) باشد که خود آن عنصر حاوی جنس نباشد، و یا باید نامرکب باشد (ولی نوع ممکن نیست نامرکب باشد). (راس)

۳. این فقره به آسانی دریافتنی نیست و معنی آن احتمالاً چنین است که هر نوع حاوی یک فصل به عنوان عنصر منطقی است و عنصر دیگرش جنس است، ولی واسطه (به عنوان نوع سافلتر) حاوی دو فصل است (که مثلاً در مورد رنگ، منقبض کننده و منبسط کننده می‌باشند). (تریگور)

فصل هشتم

مغایرت نوعی

دو شیء که در نوع غیر از یکدیگرند غیر یثان از حیث «چیزی» است، و این چیز باید متعلق به هر دو آنها باشد. مثلاً وقتی که حیوانی از حیث نوع غیر از حیران دیگر است، هر دو حیوانند. بنابراین اشیایی که در نوع غیر از یکدیگرند باید متعلق به جنسی واحد باشند. مراد از جنس، چیز واحدی است که مایه وحدت آن اشیا است و به همه آنها قابل حمل است و فرق و اختلافش در آنها بالعرض نیست خواه وجودش به معنی ماده باشد^۱ یا به معنایی دیگر. این چیز مشترک — مثلاً حیوان — نه تنها باید در هر دو شیء مختلف وجود داشته باشد (یعنی مثلاً هر دو باید حیوان باشند) بلکه این حیوان باید در یکی به وجهی باشد غیر از وجهی که در دیگری است (مثلاً در یکی به معنی انسان و در دیگری به معنی اسب). بدین ترتیب این جنس مشترک موجود در دو شیء، که از حیث نوع غیر از یکدیگرند، خود نیز در یکی از آن دو نوع غیر از آن است که در دیگری است. از این رو یکی بر حسب طبیعت خودش یک نوع حیوان است و دیگری نوعی دیگر، مثلاً یکی اسب است و دیگری انسان. پس این فرق باید غیریتی در جنس باشد، و

۱. رک. کتاب مفتم (زنا) فصل ۱۲. م.

من «غیریت در جنس» را غیریتی می‌نامم که سبب وجود غیریت در درون خود جنس می‌شود.

پس این غیریت، تضاد است (و این نکته را از طریق استقرا نیز می‌توان روشن ساخت) زیرا همه اشیا از طریق متقابلها قسمت می‌شوند و ما پیشتر ثابت کردیم که متقابلهایی که ضد یکدیگرند به جنسی واحد تعلق دارند. زیرا دیدیم که تضاد، فرق کامل است و هر فرق نوعی همیشه فرق با چیزی از حیث چیزی است و این چیز اخیر در هر دو یکی است و جنس آنهاست. بدین جهت همه تضادها در نوع با هم فرق دارند نه در جنس، در مقوله‌ای واحد قرار دارند و غیریتشان از یکدیگر در حد اعلی است زیرا فرقتشان فرق کامل است و نمی‌توانند در آن واحد هر دو با هم حاضر باشند. بنابراین، این فرق یک تضاد است.

پس غیریت اشیا از حیث نوع، بدین معنی است که آن اشیا ضد یکدیگرند و تحت جنسی واحد قرار دارند و قسمت ناپذیرند^۱ (و همانی در نوع، به عکس، در مورد اشیا صدق می‌کند که قسمت ناپذیرند و متضاد نیستند) و اینکه می‌گوییم «قسمت ناپذیرند» از این جهت است که همیشه در جریان تقسیم - پیش از آنکه به قسمت ناپذیر برسیم - حتی در مراحل واسطه نیز، تضاد روی می‌نمایند.^۲

از اینجا روشن است که انواع یک جنس با جنس خود، نوعاً نه یکی هستند و نه مغایر؛ و درست همین است زیرا ماده از طریق سلب صورت آشکار می‌شود؛ و جنس، ماده آن شئی است که جنس، جنس آن نامیده می‌شود؛ نه

۱. یعنی سافترین انواع، یا نوع‌الانواع اند که دیگر قسمت‌پذیر به انواع دیگر نیستند بلکه فقط قسمت‌پذیر به اشخاصند. (تریکو)

۲. مقصود این است که در جریان تقسیم جنس، بین طبقات عالیتر از نوع، انواع هم تضاد روی می‌نمایند ولی مغایرت بین اینها بیشتر مغایرت از حیث جنس است نه از حیث نوع. غیریت از حیث نوع فقط میان انواع قسمت‌ناپذیر وجود دارد. (راس)

بدین معنی که از جنس (= به معنی قوم و نژاد) هرا کنید ها سخن گفته می شود^۱ بلکه به این معنی که جنس، عنصری در طبیعت یک موجود است. انواع یک جنس با اشیا یی هم که همجنس آنها نیستند نوعاً نه یکی هستند و نه مغایر، بلکه با آنها از حیث جنس مغایرند و با اشیاء همجنس خود از حیث نوع. زیرا فرق شینی با شینی دیگر که ممنوع آن نیست، باید تضاد باشد و تضاد تنها در اشیا یی پیش می آید که به جنسی واحد تعلق دارند.

۱. رک. کتاب پنجم فصل ۱۸. - م.

فصل نهم

کدام تضادها مقوم غیریت از حیث نوعند؟

می توان پرسید: با اینکه مادیته و نرینه ضد یکدیگرند و فرقشان تضاد است، پس چرا زن و مرد از حیث نوع فرق ندارند؟ بعلاوه، چرا حیوان ماده و حیوان نر فرق نوعی با یکدیگر ندارند با اینکه این فرق، به حیوان از جهت طبیعت خودش تعلق دارد و مانند فرق میان حیوان سفید و حیوان سیاه نیست بلکه مادگی و نری به حیوان از آن جهت که حیوان است تعلق دارد؟ این سؤال تقریباً همانند این سؤال است که چرا یک تضاد سبب می شود که اشیا از حیث نوع غیر از یکدیگر باشند و تضاد دیگر سبب این گونه غیریت نمی شود؟ مثلاً «دارای پا» و «بالدار» سبب وجود فرق نوعی می شود ولی سفیدی و سیاهی سبب این گونه غیریت نمی شود؟ پاسخ این است که شاید تضاد اولی تعیین خاص جنس است ولی تضاد دوم خاص جنس نیست؛ و چون در یک سو صورت هست و در سوی دیگر ماده، تضادهای موجود در صورت سبب فرق نوعی می شوند ولی تضادهای موجود در خود شیء — که شامل ماده هم می باشد^۱ — موجب چنین فرقی نمی گردند. از این رو سفیدی و سیاهی در انسان سبب پیدایی فرق از حیث نوع نمی شوند و انسان سفید از حیث نوع

۱۰۵۸ b

۱. یعنی شئی انضمامی مرکب از صورت و ماده. (تریکو)

فرقی با انسان سیاه ندارد حتی اگر به هر یک از آنان نامی خاص بدهیم^۱، زیرا در این مورد اخیر انسان از جهت جنبهٔ مادیش مورد توجه قرار می‌گیرد، و ماده سبب پیدایی فرق نمی‌گردد، به همین جهت این واقعیت که گوشت و استخوان این انسان غیر از گوشت و استخوان آن انسان است، سبب نمی‌شود که این انسان مفرد و آن انسان مفرد انواع انسان باشند. البته این دو به عنوان دو شیء انضمامی غیر از یکدیگرند ولی این غیریت غیریت از حیث نوع نیست زیرا در ماهیت و تعریفشان تضادی وجود ندارد و این^۲، نوع نهایی قسمت‌ناپذیر است. «کالیاس»، صورت به اضافهٔ ماده است، «انسان سفید» نیز همچنین صورت به اضافهٔ ماده است زیرا آن که سفید است کالیاس به عنوان شخص است، پس انسان فقط بالعرض سفید است، دایرهٔ مفرغی و دایرهٔ چوبی نیز از حیث نوع غیر از یکدیگر نیستند؛ و اگر مثلث مفرغی و دایرهٔ چوبی از حیث نوع با یکدیگر فرق دارند، این فرق به علت ماده‌شان نیست بلکه ناشی از این است که در تعریفشان تضاد وجود دارد.

ممکن است سؤال شود که آیا ماده، اگر به نحوی از انحاء مغایر باشد نمی‌تواند سبب شود که اشیا از حیث نوع مغایر باشند؟ یا به معنی خاصی می‌تواند سبب چنین مغایرتی گردد؟ چرا این اسب با این انسان فرق نوعی دارد با اینکه تعریفشان متضمن مادهٔ آنها هم می‌باشد؟ می‌گوییم بی‌گمان برای اینکه در تعریفشان تضاد وجود دارد. میان انسان سفید و اسب سیاه نیز تضادی هست که تضاد نوعی است، ولی این تضاد ناشی از این نیست که یکی سفید است و دیگری سیاه، زیرا حتی اگر هر دو سفید بودند باز هم به همان معنی از حیث نوع غیر از یکدیگر می‌بودند. ولی نری و مادگی، با اینکه تعینات خاص «حیوان» هستند، تعینات خاص ماهیت نیستند بلکه تعینات

۱. مثلاً یکی را سفید پوست بنامیم و دیگری را زنگی. - م.

۲. یعنی این چیزی که در ذات و تعریفش تضادی وجود ندارد. (راس)

ماده‌اند، یعنی تعینات بدن، و به همین جهت از نقطه‌ای واحد، بر حسب اینکه چگونه انفعالی بیابد، یا ترپدید می‌آید یا ماده.
بدین ترتیب روشن کردیم که فرق از حیث نوع یعنی چه، و چرا بعضی اشیا از حیث نوع فرق دارند و بعضی دیگر چنین فرقی ندارند.

فصل دهم

فسادپذیر و فسادناپذیر از حیث جنس مغایرند

چون اضرار از حیث نوع مغایرند، و چون فسادپذیر و فسادناپذیر متضادند (زیرا عدم، ناتوانی معینی است) پس فسادپذیر و فسادناپذیر باید از حیث جنس^۱ مغایر باشند.

تاکنون تنها درباره خود اصطلاحات کلی سخن گفتیم به طوری که ممکن است چنین بنماید که ضرورتی نیست بر اینکه هر شیء فسادناپذیر با هر شیء فسادپذیر از حیث صورت مغایر باشد همچنانکه هر شیء سفید لازم نیست از حیث صورت با هر شیء سیاه فرق داشته باشد. زیرا شیء واحد ممکن است هر دو کیفیت را دارا باشد؛ و حتی شیء کلی ممکن است در آن واحد هر دو آنها را دارا باشد (مثلاً «انسان» ممکن است سفید و سیاه باشد). شیء مفرد نیز ممکن است هر دو آنها را دارا باشد مثلاً انسان واحد ممکن است سیاه باشد و سفید، منتها نه در آن واحد. با اینهمه سفید ضد سیاه است.

می‌گوییم: بعضی اضرار به بعضی اشیاء بالعرض متعلقند (مانند اضراری که هم‌اکنون نام بردیم و اضرار بسیار دیگری از این قبیل) ولی بعضی اضرار

۱. خواننده انتظار دارد که در اینجا به جای «جنس» کلمه «نوع» را بیابد. درباره این جمله مفسران تفسیرهای مفصل آورده‌اند و خلاصه همه آنها این است که ارسطو می‌خواهد بگوید فسادپذیر و فسادناپذیر نه تنها از حیث نوع بلکه از لحاظ جنس مغایرند. — م.

دیگر چنین نیستند و «فسادپذیر» و «فسادناپذیر» از این جمله‌اند. زیرا هیچ شیء، فسادپذیر بالعرض نیست. عرض ممکن است باشد یا نباشد، در حالی که فسادپذیری یکی از صفاتی است که اگر به شئی متعلق باشند تعلقشان به آن شیء ضروری است. اگر فسادپذیری ممکن بود که به شئی هم متعلق باشد و هم نباشد، لازم می‌آمد که ممکن باشد که شیء واحد هم فسادپذیر باشد و هم فسادناپذیر، پس فسادپذیری یا باید ماهیت شیء فسادپذیر باشد یا جزء ماهیت آن. همین سخن در مورد فسادناپذیری هم صادق است. زیرا هر دو، صفاتی هستند که حضور و تعلقشان ضروری است. پس خاصیتی که به موجب آنها و به عنوان نتیجه مستقیم آنها شئی فسادپذیر است و شئی دیگر فسادناپذیر، خاصیات متقابلند و بنابراین، این گونه اشیا باید از حیث جنس مغایر باشند.

پس روشن است که ایده‌ها، بدان گونه که بعضی کسان معتقدند، ممکن نیست وجود داشته باشند و گرنه یک انسان^۱ فسادپذیر خواهد بود و انسان دیگر^۲ فسادناپذیر. با اینهمه این فیلسوفان ادعا می‌کنند که ایده‌ها از حیث صورت با اشياء مفرد یک و همانند نه آنکه تنها از حیث نام با اینها یکی باشند، حال آنکه اشیایی که در جنس فرق دارند^۳ دورتر از یکدیگرند تا اشیایی که از حیث صورت مغایر با یکدیگرند.

۱. انسان محسوس. — م.

۲. ایده انسان — م.

۳. و نشان داده شد که فسادپذیر و فسادناپذیر از حیث جنس با هم فرق دارند. (راس)

کتاب یازدهم

(کاپا)

فصل اول

بازگشت به مسائل شماره ۲ و شماره ۱۳

از بررسیهای نخستین که در طی آنها عقاید دیگران را درباره مبادی تشریح کردیم، روشن شد که فلسفه علم مبادی اولیه است. ولی می‌توان پرسید که آیا فلسفه یک علم است یا چند علم؟ اگر یک علم است این مشکل پیش می‌آید که یک علم همیشه با تضاد سروکار دارد در حالی که مبادی، تضاد نیستند. اما اگر فلسفه یک علم نیست، کدام نوع علوم را باید فلسفه تلقی کرد؟

بعلاوه، آیا بررسی مبادی برهان وظیفه یک علم است یا وظیفه چند علم؟ اگر وظیفه یک علم است چه علتی هست بر اینکه آن مبادی موضوع این علم باشند نه موضوع علمی دیگر؟ اما اگر بررسی آنها وظیفه چند علم است، این علوم چه قسم علومند؟

بعلاوه، آیا فلسفه علم همه جواهر است یا نه؟ اگر بگوییم که علم همه جواهر نیست، گفتن اینکه علم کدام جواهر است دشوار خواهد بود. اما اگر بگوییم فلسفه به عنوان علمی واحد، علم همه جواهر است این سؤال پیش می‌آید که علمی واحد چگونه ممکن است موضوعات متعدد داشته باشد. بعلاوه، آیا فلسفه تنها به جواهر می‌پردازد یا اعراض آنها را نیز بررسی

می‌کند؟ در مورد اعراض، اقامه برهان لا اقل ممکن است در حالی که در مورد جواهر اقامه برهان ممکن نیست. اما اگر علم جواهر غیر از علم اعراض است، این سؤال پیش می‌آید که کدام علم جواهر است و کدام علم اعراض؟ و کدام یک از آن دو، فلسفه است؟ اگر فلسفه را علم استدلالی بدانیم پس فلسفه علم اعراض است ولی اگر بگوییم فلسفه با چیزهای نخستین سروکار دارد، در این صورت علم جواهر مستحق عنوان فلسفه خواهد بود.

بعلاوه، نمی‌توان پذیرفت که علمی که ما می‌جوئیم به بررسی عللی پردازد که هنگام بحث درباره «طبیعت» از آنها نام برده‌ایم. چه، از یکسو این علم به بررسی علت غایی نمی‌پردازد زیرا علت غایی غیر از خیر نیست و خیر، تنها در حوزه عمل و حرکت بافته می‌شود، و محرک اول است (زیرا ماهیت غایت همین است) ولی در مورد اشیا، غیر متحرک محرک اول وجود ندارد. از سوی دیگر این خود مسأله دشواری است که آیا موضوع علمی که می‌جوئیم، جواهر محسوس است یا این جواهر نیست بلکه جواهر دیگری است. اگر جواهر دیگر است، پس موضوع این علم باید ایده‌ها باشند یا موضوعات ریاضی. در اینکه ایده‌ها وجود ندارند تردید نیست. (از این گذشته اگر فرض کنیم که ایده‌ها وجود دارند این سؤال دشوار پیش می‌آید که چرا آنچه در مورد موضوعات ریاضی صادق است در مورد اشیا برای آنها ایده‌ای وجود دارد صادق نیست؟ مرادم این است که فیلسوفانی که به وجود ایده‌ها قائلند موضوعات ریاضی را به عنوان نوع سومی از اشیا – غیر از ایده‌ها و اشیا محسوس – میان ایده‌ها و اشیا محسوس قرار می‌دهند حال آنکه اسب سوم یا انسان سومی غیر از موجود مثالی (= ایده) و موجود مفرد وجود ندارد. اما از سوی دیگر اگر راستی چنان نیست که آنان می‌گویند، پس علمای ریاضی با چگونه اشیا سروکار دارند؟ اینان ممکن نیست با اشیا محسوس سروکار داشته باشند زیرا هیچ یک از اشیا محسوس از قسم

اشیایی که علوم ریاضی به آنها توجه دارند نیست.) علمی که ما می‌جوئیم با موضوعات علوم ریاضی نیز سروکاری ندارد زیرا هیچ‌یک از این موضوعات وجود مفارق ندارد. این علم به‌جواهر محسوس نیز نمی‌پردازد زیرا جواهر محسوس فسادپذیرند.

به‌طور کلی می‌توان پرسید که بررسی مسائل مربوط به ماده موضوعات ریاضی^۱ و وظیفه کدام علم است؟ این بررسی نه وظیفه علم طبیعت است (زیرا عمای طبیعی تنها به تحقیق در اشیایی اشتغال می‌ورزند که مبدأ حرکت و سکون را در خود خویش دارند)^۲ و نه وظیفه علمی که کارش تحقیق درباره برهان و شناسایی است زیرا این علم تنها به بررسی این‌گونه امور می‌پردازد. پس راهی نمی‌ماند جز اینکه بگوئیم بررسی آن مسائل و وظیفه فلسفه‌ای است که ما پیشنهاد خود ساخته‌ایم.

این سؤال را نیز می‌توان پیش آورد که آیا موضوع علمی که می‌جوئیم، مبادی است که بعضی کسان آنها را عناصر می‌نامند؟ همه چنین فرض می‌کنند که این عناصر در اشیاء مرکب موجود و حاضرند. ولی بیشتر چنین می‌نمایند که علمی که ما می‌جوئیم باید با کلیات سروکار داشته باشد زیرا هر تعریف و هر علمی ناظر به امور کلی است نه به انواع نهایی، و بنابراین علم مطلوب ما باید به‌عالیترین اجناس نظر داشته باشد و این اجناس جز «موجود» و «واحد» نیستند زیرا اینها بیش از هر چیز دیگر بر همه موجودات محیطند و بیشتر از همه چیز به مبادی شبیهند زیرا بر حسب طبیعتشان نخستینند، زیرا اگر اینها از میان بروند همه چیز از میان می‌رود زیرا هر چیزی موجود و واحد است. اما از سوی دیگر اگر اینها را جنس تلقی کنیم اینها باید به فصول خود قابل حمل باشند در حالی که هیچ جنسی قابل حمل به هیچ‌یک از فصول خود

۱. یعنی ماده معقول، م.

۲. در حالی که موضوعات ریاضی نامحرکند. (تربکو)

نیست و بنابراین نباید آنها را اجناس یا مبادی تلقی کنیم. بعلاوه، اگر بسیطتر، به مبداء بودن مستحق تر از چیزی است که بساطت کمتری دارد، و اگر انواع نهائی جنس، بسیطتر از خود جنسند (زیرا این انواع قسمت ناپذیرند در حالی که اجناس، قسمت پذیر به انواع متعدد و مختلفند) پس ممکن است چنین بنماید که انواع به مبداء بودن مستحق تر از اجناسند. ولی چون با از میان رفتن اجناس انواع نیز نابود می شوند پس چنین می نماید که اجناس بیشتر از انواع، مبادی اند. زیرا آنچه اگر فاسد شود شیئی دیگر نیز با آن فاسد می گردد، مبداء آن شیء است. مسائل و مشکلاتی که پیش می آیند از این قبیلند.

فصل دوم

بازگشت به مسائل شماره ۴ و شماره ۶^۱

بعلاوه، آیا باید چنان بدانیم که علاوه بر اشیاء مفرد چیز دیگری هم وجود دارد، یا موضوع علمی که می‌جوئیم بررسی اشیاء مفرد است؟ ولی از یکسو اشیاء مفرد کثیر و بی‌نهایتند، و از سوی دیگر آنچه علاوه بر اشیاء مفرد وجود دارد اجناس و انواعند و بیشتر معلوم کردیم که موضوع علم مطلوب ما اجناس و انواع نیست، و گفتیم که چرا ممکن نیست که اینها موضوع آن علم باشند. به‌طور کلی این خود مسأله دشواری است که آیا باید بیرون از جواهر محسوس این جهان ما، وجود جوهر مفارقی را فرض کرد، یا موجودات حقیقی همان جواهر محسوسند و موضوع علم مطلوب ما بررسی اینهاست؟ چنین می‌نماید که ما در جست‌وجوی قسم دیگری از جواهر هستیم، و مسأله‌ای که در برابر ماست، این است که بدانیم آیا چیزی مستقل و مفارق از ماده وجود دارد که متعلق به هیچ‌یک از اشیاء محسوس نیست؟ اما اگر در بیرون از جواهر محسوس، و در برابر آنها، جوهری دیگر موجود است، این جوهر در برابر کدام قسم از جواهر محسوس قرار دارد؟ چه علتی هست که بگوییم این جوهر، بیشتر در برابر انسان و اسب وجود دارد تا در برابر سایر

۱. رک. کتاب سوم ۹۹۵b - م.

حیوانات یا به طور کلی در برابر موجودات غیر ذی روح؟ از سوی دیگر اگر فرض کنیم که جواهر دیگری، یعنی جواهر سرمدی، به تعداد مساوی با تعداد جواهر محسوس و فسادپذیر وجود دارند^۱، چنین می نماید که درستی این فرض بیرون از حد احتمال خواهد بود.

اما اگر مبدائی که می جوئیم جدایی ناپذیر از اجسام نیست، چه چیزی می توانیم یافت که بیش از ماده مستحق این عنوان باشد؟ ولی ماده وجود بالفعل ندارد بلکه وجودش تنها وجود بالقوه است. از این رو ناچاریم بگوئیم که صورت یا شکل بیش از ماده استحقاق مبدأ بودن را دارا است، ولی صورت فسادپذیر است^۲، و بنابراین اصلاً جوهری سرمدی و مفارق و مستقل وجود ندارد. اما این سخن هم نامعقول است و چنین می نماید که چنین مبدأ و جوهری وجود دارد و تقریباً همه متفکران باریک بین در جست و جوی آنند؛ چه اگر چیزی سرمدی و مفارق و مستقل که همیشه به یک حال باقی می ماند وجود نداشت چگونه ممکن بود نظم و نظامی وجود داشته باشد؟

بعلاوه، اگر چنین جوهر با مبدائی که که ما اکنون در جست و جویش هستیم وجود دارد، و اگر این مبدأ برای همه موجودات اعم از فانی و فسادناپذیر یک و همان است، این سؤال مشکل پیش می آید که چرا با اینکه در همه جهان مبدایی واحد حکمفرماست بعضی از اشیایی که تحت این مبدأ قرار دارند فسادپذیرند و بعضی سرمدی؟ آیا این امر حاوی تناقض در خود نیست؟ اما اگر مبدایی برای اشیاء سرمدی هست و مبدایی دیگر برای اشیاء فانی، باز در برابر این مسأله قرار داریم که آیا مبدأ اشیاء فانی هم مانند مبدأ

۱. یعنی ابد، های افلاطونی. — م.

۲. تریکو در تفسیر این جمله می نویسد: برای اینکه صورت جز به عنوان تحقق ماده در شیء انضمامی وجود ندارد. راس می نویسد: باید بیاد آورد که ارسطر در اینجا عقیده رایج و مشکلاتی را که از آن ناشی می شوند بیان می کند. — م.

اشیاء سرمدی، سرمدی و فسادناپذیر است؟ اگر مبدأ، سرمدی است پس چرا اشیایی که تحت این مبدأ قرار دارند سرمدی نیستند؟ اما اگر مبدأ فسادپذیر است پس خود این مبدأ باید مبدایی دیگر داشته باشد و این مبدأ دیگر نیز باز مبدایی دیگر، و این سلسله تا بی نهایت ادامه خواهد یافت.

اما اگر «موجود» و «واحد» را که عموماً نامتغیرترین مبادی تلقی می شوند، مبادی فرض کنیم، نخست این سؤال پیش می آید که اگر هر یک از اینها «این چیز» و جوهر نیست، پس چگونه ممکن است که اینها مستقل و مفارق باشند حال آنکه ما انتظار داریم که مبادی نخستین و سرمدی مستقل و مفارق باشند. ۱۰۶۰ b اما اگر هر یک از آنها «این چیز» یعنی شئی معین و جوهر است پس همه موجودات جوهرند زیرا «موجود» به همه چیزها حمل می شود (و «واحد» نیز به بعضی چیزها حمل می شود)^۱ ولی گفتن اینکه همه اشیا جوهرند درست نیست. بعلاوه، چگونه ممکن است نظریه کسانی درست باشد که مبدأ نخستین را عبارت از واحد می دانند و واحد را جوهر تلقی می کنند و آنگاه از واحد و ماده، عدد را به عنوان مولود اول پدید می آورند و می گویند عدد جوهر است؟ زیرا چگونه می توانیم عدد «دو» و همچنین هر یک از اعداد مرکب از واحدها را واحد تلقی کنیم؟ در این باره آن کسان چیزی نمی گویند و به آسانی هم نمی توان در این باره چیزی گفت. اما اگر خطوط و آنچه را پس از خطوط می آید - یعنی سطوح نخستین را - مبادی بینگاریم، اینها جواهر مستقل و مفارق نیستند بلکه، خطوط اجزا و قسمتهای سطوحند و سطوح اجزا و قسمتهای اجسام (و نقطه ها اجزا و قسمتهای خطوطند)؛ و بعلاوه همه آنها نهایت آن اشیا هستند و همه در اشیا دیگر قرار دارند و هیچ یک جدا و مستقل نیست. بعلاوه، چگونه می توان پذیرفت که برای واحد و نقطه

۱. در حقیقت هر چه موجود است واحد است و از این رو این جمله ارسطو را فقط می توان حمل به احتیاط کرد. (داس)

جوهری هست؟ هر جوهری از طریق جریانی تدریجی تکنون می‌یابد ولی نقطه چنین نیست زیرا نقطه فقط یک تقسیم است.^۱

بعلاوه، مشکلی دیگر از اینجا روی می‌نماید که هر علمی با کلی و «چنین» سروکار دارد در حالی که جوهر، کلی نیست بلکه «این چیز» است، یعنی شئی معین و جدا، و از این رو این سؤال پیش می‌آید که اگر برای مبادی علمی وجود دارد چگونه می‌توان پذیرفت که مبدأ، جوهر باشد؟

بعلاوه، آیا چیزی جدا از شیء انضمامی وجود دارد یا نه؟ (مرادم از شیء انضمامی ماده است و آنچه به ماده ملحق شده). اگر چنین چیزی وجود ندارد این اشکال پیش می‌آید که هر چه دارای ماده است فسادپذیر است. اما اگر چنین چیزی هست، این چیز باید شکل یا صورت باشد. ولی گفتن اینکه صورت در کدام موارد به‌طور مفارق وجود دارد و در کدام موارد چنین نیست دشوار است زیرا در بعضی موارد صورت جدایی‌پذیر نیست، مثلاً در مورد خانه.

بعلاوه، آیا مبادی از حیث نوع یا از حیث عدد یک و همانند؟ اگر از حیث عدد یک و همان باشند همه اشیا یک و همان خواهند بود.

۱. رک. اواخر ۱۰۰۲۵ و اوایل ۱۰۰۲۵. — م.

فصل سوم

موضوع فلسفه اولی

چون موضوع علم فیلسوف، موجود به عنوان موجود به طور کلی است نه یکی از اجزاء موجود، و چون موجود معانی متعدد دارد نه یک معنی، پس این نتیجه بدست می آید که اگر مفهومیهای این معانی تنها در نام مشترکند نه در چیزی دیگر که نسبت به همه آنها عام باشد، بررسی موجود وظیفه علمی واحد نیست، زیرا اشیایی که تنها در نام مشترکند به جنسی واحد تعلق ندارند. ولی اگر اصطلاح موجود به همه آن مفهومیها از جهت چیزی عام و مشترک اطلاق می شود، در این صورت بررسی موجود وظیفه علمی واحد است.

چنین می نماید که اصطلاح موجود به همان نحو به کار می رود که در مورد اصطلاحات «طبی» و «سالم» بیان کردیم. زیرا ما هر یک از این اصطلاحات را نیز به معانی متعدد به کار می بریم ولی در همه این معانی به چیزی واحد توجه داریم مثلاً در یک مورد به علم طب و در مورد دیگر به سلامت، و باز در موردی دیگر به چیزی دیگر، ولی به هر حال مفهومی واحد مورد توجه ماست. مثلاً وقتی که هم یک بحث را طبی می نامیم و هم یک چاقو را، از این جهت چنین می کنیم که بحث مورد نظر با علم طب ارتباط دارد و چاقوی مورد نظر برای علم طب مفید است. عنوان سالم نیز، به همین نحو به اشیاء متعدد داده می شود برای اینکه مثلاً یکی نشانه سلامت است و دیگری مولد

سلامت. همین قاعده در موارد دیگر نیز صادق است. اصطلاح موجود را نیز به همین نحو در معانی متعدد به کار می‌بریم: هر چه موجود نامیده می‌شود یا از این جهت چنین نامیده می‌شود که تعین موجود به عنوان موجود است یا از این جهت که حالت دائم یا موقت موجود به عنوان موجود است یا حرکت آن یا چیزی دیگر از این قبیل است. چون هر موجودی به چیزی واحد و عام بر می‌گردد پس هر یک از تضادهای نیز باید به اولین فرقه‌ها و تضادهای موجود برگردانده شوند، خواه این فرقه‌های اولیه موجود، وحدت و کثرت باشند یا شباهت و بی‌شباهتی یا فرقه‌های دیگر از این قبیل؛ ما در این باره به قدر کافی سخن گفته‌ایم. فرق نمی‌کند که آنچه هر موجودی باید به آن برگردانده شود، موجود باشد یا واحد؛ چه، هر چند موجود و واحد یک و همان نیستند بلکه غیر از یکدیگرند، ولی لا اقل هر یک را می‌توان به جای دیگری نهاد زیرا به یک معنی، واحد موجود است و موجود واحد است.

چون بررسی هر جفتی از تضادات وظیفه علمی واحد است، و چون در هر جفت یک طرف عدم طرف دیگر است، این سوال پیش می‌آید که در مورد تضادی که واسطه‌ای را می‌پذیرند - مثلاً در مورد عادل و غیر عادل - چگونه می‌توان سخن از عدم گفت؟ پاسخ این است که در مورد همه این گونه واسطه‌ها عدم را نباید به معنی عدم کل مفهوم دانست بلکه باید آن را به معنی عدم نوع نهایی فهمید. مثلاً اگر تعریف مرد عادل چنین است، «کسی که به علت داشتن ملکه‌ای دائم، مطیع قانون است»، نمی‌توان کل این تعریف را از مرد غیر عادل سلب کرد بلکه باید درباره او گفت «کسی که از حیثی معین در اطاعت از قانون قاصر است»؛ و عدم در مورد او تنها از این حیث صادق می‌کند، همینطور است در سایر موارد.

ما می‌بینیم که علمای ریاضی فقط آنچه را از طریق تجرید و انتزاع حاصل می‌شود بررسی می‌کنند؛ بدین معنی که پیش از شروع به تحقیق، همه کیفیات

محسوس مانند سنگینی و سبکی و سختی و نرمی و گرمی و سردی و سایر تضادهای محسوس را، از اشیا سلب می‌کنند و فقط کم، و متصل در یکا بعد یا دو بعد یا سه بعد را، باقی می‌گذارند و خصوصیات کم و متصل را، فقط از آن جهت که کم یا متصل است، بررسی می‌کنند نه از جهتی دیگر؛ و در بعضی موضوعات به تحقیق درباره اوضاع نسبی آنها و خصوصیات این اوضاع می‌پردازند و در بعضی موضوعات دیگر سنجیدنی یا نسنجیدنی بودن آنها را با مقیاسی واحد، می‌آزمایند و باز در بعضی موضوعات دیگر تناسبها را؛ ولی با اینهمه ما علم همه این اشیا را علمی واحد، یعنی هندسه، تلقی می‌کنیم. در مورد موجود نیز همین طور است زیرا بررسی اعراض موجود از آن جهت که موجود است، و تضادهای موجود از آن جهت که موجود است^۱، فقط وظیفه فلسفه^۲ است نه وظیفه علمی دیگر. زیرا علم طبیعی اشیا را نه از آن حیث که موجودند بلکه از آن حیث که از حرکت بهره دارند بررسی می‌کند؛ و دیالکتیک و سوفیستی نیز گرچه با اعراض اشیا سروکار دارند ولی اعراض اشیا را از آن جهت که آن اشیا موجودند، بررسی نمی‌کنند و هرگز به خود موجود از آن جهت که موجود است نمی‌پردازند. بنابراین، فقط فلسفه است که چیزهایی را که نام بردیم، تنها از آن جهت که موجودند، مورد تحقیق قرار می‌دهد. چون هر چه هست به علت ارتباطش با چیزی واحد و عام موجود نامیده می‌شود هر چند به معانی متعدد^۳، و تضداد نیز چنینند زیرا به نخستین تضداد و فصول موجود برمی‌گردند، و چون این گونه موضوعات ممکن است تحت علمی واحد قرار گیرند و موضوع علمی واحد باشند، بدین سان مسأله‌ای که در آغاز طرح کردیم، یعنی این مسأله که علمی واحد چگونه می‌تواند موضوعات متعدد را که از حیث جنس با هم فرق دارند در بر گیرد، حل می‌شود.

۱. یعنی خط و سطح و جسم را. (تریکو)

۲. مانند واحد و کثیر. (تریکو)

۳. یعنی به بیان دقیقتر، فلسفه اولی. (تریکو)

۴. بر حسب مفولات مختلف. (تریکو)

فصل چهارم

فرق میان فلسفه و علم ریاضی و علم طبیعی

چون عالم ریاضی نیز از اولیات (یا علوم متعارفه) تنها تا بدان حد که مختص موضوع پژوهش اوست سود می‌جوید از این‌رو تحقیق در مبادی ریاضیات نیز وظیفه فلسفه نخستین است. این اصل، که اگر از اشیاء برابر مقداری برابر کسر شود باقیمانده‌ها با هم برابر خواهند بود، در مورد همه کمیتها عام است. ولی عالم ریاضی قسمتی معین از موضوع خاص خود را جدا می‌کند و با استفاده از این اصل به تحقیق در آن می‌پردازد مثلاً در خطوط و زوایا و اعداد و سایر اقسام کمیات، ولی تحقیقش در آن موضوعات نه از این جهت است که آنها موجودند بلکه از این جهت است که آنها در یک یاد و یا سه بعد متصلند، در حالی که فیلسوف به موضوعات جزئی از آن جهت که هر یک از آنها دارای این یا آن صفت است نمی‌پردازد، بلکه دربارهٔ موجود از این جهت که هر شیء جزئی موجود است می‌اندیشد. عالم طبیعی نیز از این حیث همانند عالم ریاضی است زیرا او نیز اعراض و مبادی موجودات را از آن جهت که متحرکند بررسی می‌کند نه از آن جهت که موجودند. ولی فلسفه نخستین چنانکه گفتیم این چیزها را تنها از آن جهت که موضوعشان موجود است، نه از جهت خصوصیتی دیگر، مورد تحقیق قرار می‌دهد. بنابراین، علم طبیعی و علم ریاضی را باید اجزاء فلسفه تلقی کرد.

فصل پنجم

اصل (امتناع) تناقض

در موجودات مبدایی هست که درباره‌اش اشتباه ممکن نیست، بلکه، به عکس، درباره‌آن همیشه باید حقیقت را شناخت. آن مبدأ این است که شئی واحد ممکن نیست در آن واحد هم موجود باشد و هم موجود نباشد یا هر دو طرف یکی دیگر از این گونه متقابلها را در آن واحد بپذیرد. برای این گونه مبادی برهانی به معنی مطلق وجود ندارد، ولی در برابر خصمی معین می‌توان به قدر فهم او استدلال کرد. زیرا اثبات این مبدأ از طریق مبدایی یقینی‌تر از این، ممکن نیست حال آنکه اگر می‌خواستیم آن را به وسیله برهان به معنی حقیقی ثابت کنیم ناچار بودیم به مبدایی توسل بجوییم که یقینی‌تر از خود آن باشد. اگر کسی بخواهد به مدعی صحیح دو حکم متناقض در آن واحد، ثابت کند که ادعایش صحیح نیست باید او را وادار به تصدیق کند که در واقع عین همان مبدأ باشد — یعنی عین این تصدیق که شئی واحد ممکن نیست در آن واحد هم موجود باشد و هم موجود نباشد — ولی به ظاهر چنین ننماید که آنچه تصدیق می‌کند عین آن مبدأ است. زیرا در برابر کسی که ادعا می‌کند که درباره موضوعی واحد بدستی می‌توان دو حکم متناقض کرد، فقط بدین روش می‌توان استدلال ورزید. کسانی که با هم بحث می‌کنند باید تا حدی معین سخن یکدیگر را بفهمند وگرنه بحث امکان‌پذیر نمی‌تواند بود. از

این رو هر کلمه‌ای [که بکار می‌برند] باید قابل فهم باشد و تنها به یک شیء دلالت کند نه به چند شیء؛ و اگر کلمه‌ای چند معنی داشته باشد باید از آغاز معین شود که کلمه در کدام معنی به کار برده می‌شود. کسی که می‌گوید «این هست و نیست» همان چیزی را انکار می‌کند که تصدیق می‌کند، و بدین سان می‌گوید که کلمه به آنچه دلالت دارد دلالت ندارد؛ و چنین سخنی محال و نامعقول است. بنابراین، اگر «این هست» معنی معینی دارد، کسی نمی‌تواند ضد آن را ادعا کند و سخنی راست باشد.

بعلاوه، وقتی که کلمه‌ای به چیزی دلالت دارد و این معنی هم بدرستی بیان می‌شود، واقع امر به حکم ضرورت باید چنان باشد که بیان حاکی از آن است؛ و چیزی که بودنش ضروری است ممکن نیست گاهی هم نباشد. بنابراین ممکن نیست که سلب و ایجاب متقابل درباره موضوعی واحد راست و صادق باشند.

بعلاوه، اگر ایجاب از حیث راستی فرقی با سلب نداشته باشد، پس سخن کسی که می‌گوید «انسان»، همان‌گونه راست و مطابق حقیقت خواهد بود که سخن کسی که می‌گوید «نه-انسان» (ولی چنین می‌نماید که سخن کسی که می‌گوید «انسان، نه-اسب است» راستتر از سخن کسی است که می‌گوید «انسان، نه-انسان است» و یا لاقول در راستی کمتر از سخن دوم نیست)؛ و در این صورت سخن کسی هم که می‌گوید انسان اسب است راست و مطابق حقیقت خواهد بود (زیرا فرض این بود که دو ادعای متناقض ممکن است درست و مطابق حقیقت باشند) و نتیجه این خواهد بود که موجودی واحد هم انسان است و هم اسب یا هر حیوانی دیگر.

چنانکه گفتیم، برای این مبادی برهانی مطلق وجود ندارد، ولی در عین حال برهانی هست که برای رد سخن کسی که خلاف آنها را ادعا می‌کند کافی است. حتی اگر بدین روش از خود هراکلیتوس سؤال می‌کردند شاید مجبور

می‌شد اقرار کند که هرگز ممکن نیست دو حکم متناقض درباره موضوعی واحد درست باشند و راستی این است که او آن عقیده را اظهار کرده است بی آنکه بداند که از سخنش چه نتایجی حاصل می‌شود. به هر حال اگر ادعای او بر اینکه ممکن است شینی واحد در آن واحد هم باشد و هم نباشد درست است، این نتیجه بدست خواهد آمد که خود همین ادعا خلاف حقیقت است. ۱۰۶۲ b

زیرا همان‌گونه که اگر این ادعا را دو قسمت کنیم قسمت موجب درستتر از قسمت سالبه نخواهد بود، به همان ترتیب اگر ایجاب و سلب را یکجا به عنوان ایجابی واحد در نظر بگیریم، این مجموعه ایجاب و سلب به عنوان یک ایجاب، درستتر از سلب مقابل آن ایجاب نخواهد بود.

بعلاوه، اگر ممکن نیست که بتوانیم شینی را بدرستی ایجاب کنیم پس خود این ادعا که «هیچ ایجابی موافق حقیقت نیست» نادرست است. اما اگر ایجاب چیزی بدرستی ممکن است، پس ادعای کسانی که بر آنچه گفته شد ایراد می‌گیرند و هرگونه بحث و گفت و شنیدی را ناممکن می‌سازند، خطاست.

فصل ششم

دنباله بحث در اصل (امتناع) تناقض

سخن پروتاگوراس نیز همانند ادعایی است که بیان کردیم. او می گوید انسان معیار همه چیز است. این سخن بدین معنی است که هر چیز همان گونه است که بر هر کسی نمودار می شود. اگر این سخن راست باشد این نتیجه بدست می آید که شیء واحد، هم هست و هم نیست، هم نیک است و هم بد، و محتواهای همه ادعاهای متناقض در آن واحد صادقند زیرا از یک سو بسا پیش می آید که شیء واحد به نظر یکی زیبا می نماید و به نظر دیگری زشت؛ و از سوی دیگر معیار برای هر کس آن چیزی است که بر او نمودار می شود. برای گشودن این مشکل باید به منشأ این عقیده توجه کنیم. چنین می نماید که بعضی متفکران با مطالعه نظریه علمای طبیعی — و بعضی دیگر از طریق تجربه — این باور را یافته اند که همه آدمیان درباره شیء واحد عقیده ای واحد ندارند بلکه شینی خاص برای بعضی مردمان مطبوع است و برای بعضی نامطبوع. تقریباً همه علمای طبیعی در این نظریه توافق دارند که هیچ چیز از لا وجود پدید نمی آید بلکه همه چیز از موجود به وجود می آید. چون سفید از آنچه کاملاً سفید است و از هیچ حیث نه سفید نیست، پدید نمی آید پس آنچه سفید نمی شود باید از چیزی «بشود» که سفید نیست. بنابراین — به عقیده آنان — اگر نگوییم که در آغاز «نه سفید» و «سفید» یکی بود ناچار می شویم

بپذیریم که سفید از لا وجود به وجود آمده است. ولی این مشکل را به آسانی می توان از میان برداشت، زیرا مادر نوشته خود درباره طبیعت^۱ گفته ایم که چیزی که به وجود می آید به چه معنی از لا وجود به وجود می آید و به چه معنی از موجود.

ولی ارج برابر نهادن به عقاید و خیالات کسانی که با یکدیگر اختلاف نظر دارند کاری کودکانه است زیرا یکی از دو طرف پی گمان در اشتباه است، و درستی این سخن را ادراک حسی ثابت می کند زیرا هرگز اتفاق نمی افتد که شیئی واحد به مذاق یکی شیرین نمودار شود و به مذاق دیگری خلاف آن، ۱۰۶۳ هـ مگر آنکه آلت حاسة یکی از آن دو فاسد و معیوب شده باشد. اگر این سخن درست است پس باید یکی از آن دو را معیار تلقی کنیم و دیگری را معیار تلقی نکنیم. به عقیده من همین حکم درباره نیک و بد و زشت و زیبا و همه کیفیات دیگر از این قبیل نیز صادق است. چه، این ادعا که دو حکم متناقض در راستی برابرند عیناً مانند این است که بگوییم شکلی که به چشم کسی دو تا می نماید (زیرا او انگشت خود را به نحوی زیر چشم قرار داده است که شکل به چشم او دو تا نمودار می شود) براستی دو تا است و در عین حال همان شکل یکی است زیرا به چشم عادی یکی می نماید.

به طور کلی متکی ساختن دآوری درباره حقیقت به این پدیده که اشیاء زمینی دائم در حال تغییرند و هرگز به یک حال باقی نمی مانند، کاری بی معنی است. جست و جوی حقیقت را باید از اشیایی آغاز کرد که همواره در یک حالتند و هرگز تغییر نمی کنند. اینها اشیاء آسمانیند که هرگز چنین نمی نمایند که گاه دارای این طبیعت باشند و گاه دارای آن طبیعت، بلکه همیشه همانند که هستند، و تغییر در آنها راه نمی یابد.

۱. سماع طبعی، کتاب اول فصل ۷ تا ۹. - م.

بعلاوه، اگر حرکت هست، شیء متحرکی هم هست؛ و همه اشیاء از چیزی به چیزی حرکت می‌کنند. پس، آنچه حرکت می‌کند باید نخست در چیزی باشد که از آن حرکت کند، و سپس در آن نباشد، بلکه به سوی چیزی دیگر حرکت کند و به آن برسد و در آن باشد. بنابراین، احکام متناقض — بر خلاف آنچه این متفکران می‌گویند — ممکن نیست در آن واحد درست باشند.

اگر اشیاء موجود در این زمین ما از حیث کمیت در حال سیلان و حرکت دائمند — هر چند این سخن درست نیست ولی فرض می‌کنیم که راستی چنین است — چه دلیلی هست بر اینکه از حیث کیفیت به یک حال باقی نمانند؟ چنین می‌نماید که این ادعا، که درباره شیئی واحد دو حکم متناقض می‌توان کرد، بر این باور استوار است که کمیت اجسام هرگز به یک حال باقی نمی‌ماند و این باور به آنان حق می‌دهد که بگویند که شیء واحد هم چهار ذرع طول دارد و هم ندارد. ولی جوهر بر کیفیت متکی است یعنی بر طبیعتی معین، در حالی که کمیت طبیعتی نامعین است.

بعلاوه، چرا وقتی که پزشک دستور غذایی معین می‌دهد مردمان همان غذا را صرف می‌کنند؟ چرا «این نان است» از «این نان نیست» صادقتر است؟ خوردن و نخوردن آن غذا می‌بایست برابر باشد ولی مردمان غذایی را که پزشک دستور داده است می‌خورند چنانکه گویی در این مورد خاص حقیقت را می‌شناسند و می‌دانند که این غذا نان است، حال آنکه اگر اشیاء محسوس طبیعتی ثابت نداشتند و همه اشیاء در حال حرکت و سیلان دائم بودند، بایستی از خوردن آن غذا اجتناب بورزند.

بعلاوه، اگر ما خود دائم دگرگون می‌شویم و هرگز به یک حال باقی نمی‌مانیم، چه جای شگفتی است اگر اشیاء بر ما هرگز به یک حال نمودار نشوند؟ حال ما همچون حال بیماران است. بیماران چون در همان حال نیستند که در زمان تندرستی بودند، اشیاء محسوس بر آنان مانند زمان

تندرستی‌شان نمودار نمی‌شوند. ولی این امر دلیل نیست بر اینکه اشیاء محسوس تغییر می‌یابند، بلکه آنها در بیماران سبب پیدایی تصور دیگری می‌گردند. مردمان ندرست نیز اگر دچار همان تغییرات شوند همان وضع برایشان پیش خواهد آمد. اما اگر راستی چنین است که مادگرگون نمی‌شویم بلکه همیشه همانیم که هستیم؛ پس چیزی هست که همیشه به یک حال باقی می‌ماند.

مشکل آن دسته از مخالفان ما را که به علت اتکا بر استدلالهای جدلی دچار آن اشکالات شده‌اند به آسانی نمی‌توان چنان گشود که قانع شوند مگر آنکه آماده شوند چیزی را بپذیرند بی آنکه دلیلی برای آن بسخواهند، زیرا هر استدلالی فقط از این طریق ممکن است به وجود آید. ولی اگر هیچ چیز را نپذیرند هر گونه بحث و استدلال ناممکن می‌شود. از این رو در برابر آنان استدلالی وجود ندارد. اما با کسانی که به علت اشکالات سستی به نزد دید افتاده‌اند به آسانی می‌توان بحث کرد و مشکلی را که سبب پیدایش تردید در آنان شده است از میان برداشت. درستی این سخن از آنچه پیشتر گفته‌ایم پیداست.

از مطالبی که بیان کردیم معلوم شد که ممکن نیست احکام متناقض درباره موضوعی واحد در آن واحد صادق باشند و همچنین دو کیفیت متضاد ممکن نیست در آن واحد به شینی واحد حمل شوند زیرا هر تضادی مستلزم یک عدم است، و این نکته هنگامی روشن می‌شود که تعاریف تضاد را به مبداشان برگردانیم. همچنین ممکن نیست که واسطه میان دو ضد به موضوعی واحد — که یکی از دو ضد درباره اش صادق است — حمل شود. مثلاً اگر موضوع سفید است، نمی‌توان گفت موضوع نه سیاه است و نه سفید، چه از این سخن این نتیجه بدست خواهد آمد که موضوع سفید است و سفید نیست، حال آنکه یکی از دو حکم که در آن سخن بهم متصل شده‌اند، یعنی «سفید است»، بدرستی درباره موضوع صادق است ولی آن سخن، متناقض با این حکم می‌باشد. بنابراین نه با قبول نظریه هراکلیتوس به حقیقت دست می‌توانیم یافت و نه

با پیروی از عقیده آناکساگوراس، زیرا عقاید آنان به این معنی است که دو کیفیت متضاد به موضوعی واحد قابل حمل است. این سخن آناکساگوراس، که در هر چیز جزئی از هر چیز هست، جز بدین معنی نمی تواند بود که هر چیز هم شیرین است و هم تلخ، و همچنین است سایر اضداد، زیرا (بنا بر سخن او) هر چیز در هر چیز حاضر است آن هم نه بالقوه بلکه بالفعل و جدا جدا. همچنین ممکن نیست که همه احکام راست باشند یا همه دروغ؛ اولاً برای اینکه از این نظریه نتایج فاسد بسیاری حاصل می شود؛ و ثانیاً برای اینکه اگر همه احکام دروغند پس خود آن حکم نیز دروغ است، و اگر همه احکام راستند، پس این حکم هم که همه احکام دروغند، دروغ نیست.

فصل هفتم

فلسفه اولی متمایز از علوم ریاضی و طبیعی است

هر علمی، اعم از علوم صناعی و علوم ریاضی، مبادی و علل هر یک از موضوعات خود را می جوید، مانند علم پزشکی و ورزش و سایر علوم. هر علم جنس معینی از اشیا را برمیگزیند و به تحقیق در این جنس به عنوان چیزی موجود و واقعی می پردازد، ولی نه از آن جهت که موجود است. علمی که این وظیفه اخیر را به عهده دارد علم دیگری است متمایز از همه آن علوم. هر یک از علوم می که نام بردیم به نحوی از انحاء ماهیت جنسی از اشیا را موضوع خود قرار می دهد و می کوشد تا سایر حقایق مربوط به آن جنس را با دقتی کمتر یا بیشتر ثابت کند. بعضی از علوم به ماهیت از طریق ادراک حسی دسترس می یابد و بعضی دیگر از طریق فرض؛ و بدین سان از طریق استقرار در علوم این نتیجه بدست می آید که برای جوهر یا ماهیت برهانی وجود ندارد. یکی از علوم علم طبیعی است و تردید نیست در اینکه این علم باید با علوم عملی و علوم صناعی فرق داشته باشد زیرا در علوم صناعی مبدأ حرکت در صنایع است نه در مصنوع، و این مبدأ یا صنعت است یا قوه ای دیگر. در علوم عملی نیز حرکت در عامل است نه در عمل. ولی علم طبیعی به اشیایی ناظر است که مبدأ حرکتی در خویشتن دارند. بنابراین، علم طبیعی نه علم عملی است و نه علم صناعی، بلکه علم نظری است (زیرا به هر حال باید تحت

یکی از این سه جنس قرار داشته باشد). چون هر یک از این علوم باید به نحوی از انحاء ماهیت را بشناسد و آن را مبدأ قرار دهد، پس نباید از این نکته غافل باشیم که عالم طبیعی اشیا را چگونه باید تعریف کند و تعریف ماهیت را چگونه باید معین سازد: آیا همانند ماهیت «افطس» یا مانند ماهیت «مقعر»؟ زیرا تعریف «افطس» همیشه حاوی ماده شیء است در حالی که تعریف «مقعر» مستقل از ماده است. زیرا افطوس است در یکا بینی است به طوری که مادر تعریف آن ماده را کنار نمی گذاریم زیرا افطس بینی مقعر است پس بی گمان در تعریف گوشت و پشم و اجزاء دیگر بدن نیز ماده نباید کنار گذاشته شود.

چون علمی هست که موضوعش موجود است از آن جهت که موجود و مفارق است، پس باید تحقیق کنیم که آیا این علم با علم طبیعی یکی است یا غیر از آن است؟ علم طبیعی به اشیا بی می پردازد که مبدأ حرکتی در خویشتن دارند. علم ریاضی، گرچه علم نظری است و موضوعش چیزهای نامتحرک است، ولی این چیزها (که موضوع آن می باشند) ممکن نیست وجود مفارق داشته باشند. از این رو برای تحقیق درباره آنچه مفارق و نامتحرک است، علمی وجود دارد که غیر از آن دو علم است: بشرط اینکه چنین جوهری، یعنی جوهری مفارق و نامتحرک، وجود داشته باشد، و ما خواهیم کوشید تا وجود چنین جوهری را ثابت کنیم. اگر در میان موجودات چنین جوهری وجود دارد پس بی گمان الوهیت باید در همین جا باشد، و این جوهر باید مبدأ نخستین و حاکم بر همه چیز باشد. بنابراین، سه قسم علم نظری وجود دارد: علم طبیعی، علم ریاضی، و فلسفه اولی (تئولوگیا). جنس علوم نظری شریفترین اجناس علوم است، و علمی که پس از همه نام بردیم شریفترین علوم نظری است، زیرا موضوعش عالیترین موجودات است و برتری و فروتری هر علمی بستگی به برتری و فروتری موضوع آن دارد.

۱۰۶۲ b

می توان پرسید که آیا علم موجود به عنوان موجود را باید علمی کلی تلقی

کرد یا نه؟ مثلاً در حوزه ریاضیات، هر یک از علوم خاص ریاضی با جنس معینی^۱ سروکار دارد در حالی که علم ریاضی کلی به همه آنها می‌پردازد. در پاسخ می‌گوییم اگر جواهر طبیعی، نخستین همه جواهر باشند، علم طبیعی باید علم نخستین باشد. اما اگر موجود و جوهر دیگری وجود دارد که مفارق و فاقد حرکت است، علم مربوط به آن باید غیر از علم طبیعی باشد و مقدم بر علم طبیعی، و چون مقدم است پس باید کلی باشد.

۱. جنس معینی از کمیت. (تربکر)

فصل هشتم

موجود بالعرض و موجود به معنی «صادق»

چون موجود به طور کلی معانی متعدد دارد و یکی از آنها موجود بالعرض است، نخست باید آنچه را به این معنی موجود است مورد تحقیق قرار دهیم. در اینکه هیچ یک از علوم سنتی به اعراض نمی پردازد تردید نیست زیرا نه صنعت معماری می پرسد که به کسانی که در آینده در خانه سکونت خواهند گزید چه اعراضی روی خواهد آورد (مثلاً آیا زندگیشان با رنج همراه خواهد بود یا با شادی) و نه صناعات بافندگی و کفشگری و آشپزی چنین سؤالی را به میان می آورند؛ بلکه هر یک از این صناعات تنها به آنچه خاص خود آن است، یعنی به هدف و غایت خود، نظر دارد. این مسأله را هم که «اگر هنرمند ادیب شود آیا در آن واحد هر دو آنها خواهد بود در حالی که پیشتر هر دو آنها نبود، و آنچه چیزی است که پیشتر نبود باید آن چیز شده باشد؛ و بنابراین، آن کس باید در آن واحد هنرمند و ادیب شده باشد» هیچ یک از علوم شناخته شده به میان نمی آورد و فقط فن سوفیستی به آن می پردازد؛ زیرا فقط سوفسطائیان خود را به اعراض مشغول می دارند و از این رو سخن افلاطون دور از حقیقت نیست آنجا که می گوید سوفسطائیان اوقات خود را با پرداختن به لا وجود می گذرانند^۱.

۱. افلاطون، سوفیست ۲۵۴.م.

این نکته، که اصلاً ممکن نیست علمی دربارهٔ اعراض وجود داشته باشد هنگامی روشن می‌شود که بکوشیم تا ببینیم موجود عرضی چیست. همهٔ موجودات را به سه جنس تقسیم می‌کنیم: نخست آنچه همیشه و بضرورت وجود دارد (ضرورت نه به معنی قسر و قهر بلکه به همان معنی که حاصل برهان را ضروری می‌دانیم)^۱؛ دوم آنچه بیشتر اوقات وجود دارد و سوم آنچه نه بیشتر اوقات وجود دارد و نه همیشه و بضرورت، بلکه فقط بر حسب اتفاق وجود دارد. مثلاً در وسط تابستان ممکن است هوا سرد شود ولی این پیشامد نه همیشه و بضرورت روی می‌دهد و نه بیشتر اوقات، بلکه چنین اتفاقی فقط گاه به گاه پیش می‌آید. بنابراین موجود عرضی چیزی است که پیش می‌آید ولی نه همیشه و بضرورت و نه بیشتر اوقات. بدین ترتیب، گفتیم که موجود بالعرض چیست، و روشن است که برای چنین چیزی علم وجود نمی‌تواند داشت زیرا موضوع هر علم چیزی است که یا همیشه هست یا بیشتر اوقات، در حالی که موجود بالعرض از هیچ یک از این اجناس نیست.

بعلاوه، روشن است که علل و مبادی از نوع علل و مبادی موجودات بالذات برای موجودات بالعرض وجود ندارد وگرنه لازم می‌آمد که هر موجودی ضروری باشد. اگر A هست هر وقت که B هست، و B هست هر وقت که C هست، و اگر وجود C ناشی از بخت و اتفاق نیست بلکه ضروری است، پس وجود چیزی هم که C علت آن است ضروری است، و به همین قیاس تا معلول واپسین (در حالی که فرض چنین بود که این معلول واپسین موجود بالعرض باشد)؛ بنابراین وجود همه چیز ضروری خواهد بود؛ و بخت و اتفاق، و امکان روی دادن یا روی ندادن یک امر، به کلی از میان برخواید ساخت. حتی اگر فرض کنیم که علت، موجود نیست بلکه «واقعه‌ای»

۱. ری. کتاب پنجم فصل ۵. م.

است^۱، همان نتیجه بدست خواهد آمد و وجود همه چیز ضروری خواهد بود. زیرا کسوف فردا روی خواهد داد اگر A روی دهد، و A روی خواهد داد اگر B روی دهد و B روی خواهد داد اگر C روی دهد و اگر بدین ترتیب زمانی را از زمان محدود میان اکنون و فردا کم کنیم به شرطی خواهیم رسید که هم اکنون موجود است؛ و چون این شرط موجود است هر واقعه‌ای پس از اکنون بضرورت روی خواهد داد و در نتیجه، همه چیز و همه رویدادها ضروری خواهند بود.

از موجود به معنی «صادق» و موجود بالعرض، یکی (= یعنی موجود به معنی «صادق») بر ارتباطی در فکر متکی است و انفعال فکر است (و به همین جهت علل و مبادی آنچه به این معنی موجود است بسته نمی شود بلکه فقط علل و مبادی آنچه در بیرون از فکر و به نحو جدا و مستقل موجود است بسته می شود)؛ و موجود دیگر، یعنی موجود بالعرض، ضروری نیست بلکه نامعین است و بدین جهت علل آن نامنظم و نامتناهیند.

غایت، خاص رویدادهایی است که یا به سبب طبیعت پدید می آیند یا نتیجه فکرند. ولی بخت آنجاست که یکی از این گونه رویدادها به وجه بالعرض پیش می آید. همان گونه که موجودی یا موجود بالذات است یا موجود بالعرض، علت نیز همین طور است. بخت، علت بالعرض است برای واقعه‌ای که علی القاعده از روی انتخاب مبتنی بر تفکر و برای مقصودی روی می دهد. به همین جهت موضوع بخت همان موضوع تفکر است زیرا تصمیم و مقصود بدون تفکر وجود نمی تواند داشت. ولی علل رویدادهای ناشی از بخت نامعینند و بدین جهت بخت برای آدمی قابل محاسبه نیست و در عین حال که علت بالعرض است، به معنی مطلق علت هیچ چیز نیست. بخت،

۱. یعنی علت، یک «موجوده نیست بلکه «شونده» است. — م.

بر حسب اینکه نتیجه‌اش نیک باشد یا بد، بخت نیک یا بخت بد است، و از نیکبختی و بدبختی هنگامی سخن گفته می‌شود که نتیجه بزرگ باشد. ولی ۱۰۶۵ b چون هیچ موجود بالعرض مقدم بر موجود بالذات نیست، علل بالعرض نیز مقدم بر علل بالذات نیستند. بنابراین، اگر هم بخت و اتفاق برآستی علت پیدایی کیهان مادی باشند پس باز عقل و طبیعت عللی مقدم بر آنها هستند^۱.

۱. این سخن ابرادی بر نظریه متفکران معتقد به اتمهاست. ر.ک. سماع طهیم کتاب دوم فصل ۶، ۱۹۸. (تربکو)

فصل نهم

حرکت

عضی چیزها تنها بالفعل و بعضی بالقوه و بعضی دیگر بالقوه و بالفعل، آنند که هستند^۱ یعنی یا جوهرند یا کم یا یکی دیگر از مقولات. حرکت جدا از اشیا وجود ندارد زیرا تغییر^۲ همیشه بر حسب مقولات موجود روی می‌دهد و چیزی نمی‌توان یافت که این موضوعات تغییر در آن مشترک باشند و تحت مقوله معینی قرار نگیرد. هر مقوله‌ای به همه موضوعات خود به یکی از دو وجه تعلق می‌یابد. مثلاً در جوهر یک وجه صورت مثبت است و وجه دیگر «عدم»؛ در کیفیت مثلاً یکی سفید است و دیگری «سیاه»؛ در کمیت یکی «کامل» است و دیگری «ناقص»؛ در حرکت مکانی یکی در جهت بالا است و دیگری در جهت پایین، یک موضوع سبک است و دیگری سنگین. بنابراین، عدد اقسام حرکت و تغییر برابر با عدد اقسام موجود است.

چون در هر جنسی از موجود، میان بالقوه و بالفعل فرق هست، من فعلیت^۳ موجود بالقوه را از آن جهت که بالقوه است، حرکت می‌نامم. درستی

۱. رک. سماع طبیعی، کتاب سوم، فصل ۱، ج ۱.

۲. در این کتاب (همان‌گونه که در سماع طبیعی ارسطو) حرکت و تغییر به یک معنی به کار می‌روند. ج ۱.

۳. حکمای ما اصطلاح «کمال» را به کار می‌برند و این سبنا کلمه «اول» را هم بر اصطلاح کمال اضافه کرده و حرکت را به کمال اول تعریف کرده است (رک. فن سماع طبیعی، نوشته ابن سبنا، ترجمه

این تعریف با شرحی که می‌دهم ثابت می‌شود. وقتی که ساخته‌شدنی از آن جهت که ما آن را ساخته‌شدنی می‌نامیم، بالفعل موجود است، در حال ساخته شدن است، و این خود جریان ساخته شدن است. همین سخن در مورد یاد گرفتن و سالم شدن و گردیدن و جهیدن و پیر شدن و رسیده شدن (ساخته شدن میوه) نیز صادق است. پس حرکت هنگامی هست که خود فعلیت موجود است، نه زودتر و نه دیرتر از آن. بنابراین فعلیت موجود بالقوه وقتی که در حال فعلیت است، نه از جهت خودش بلکه از آن جهت که پذیرای حرکت است، حرکت است. مرادم از این که می‌گوییم «از آن جهت» این است که: مفرغ، بالقوه مجسمه است، ولی فعلیت مفرغ به عنوان مفرغ حرکت نیست. زیرا مفرغ بودن و بالقوه چیزی معین بودن یکی نیست؛ چه اگر هر دو از حیث تعریف یکی بودند، در این صورت فعلیت مفرغ، حرکت می‌بود. ولی آن دو یکی نیستند (و درستی این سخن را از طریق توجه به تضاد می‌توان دریافت، زیرا مثلاً استعداد سالم بودن و استعداد بیمار بودن، یک و همان نیستند — و گرنه سالم بودن و بیمار بودن یکی می‌بود — بلکه آنچه یکی و عین خود است موضوع آنهاست که گاه سالم است و گاه بیمار، اعم از اینکه این موضوع رطوبت باشد یا خون). چون آنها یکی نیستند همان‌گونه که رنگ و دیدنی یک و همان نیستند، پس فعلیت موجود بالقوه، از آن جهت که بالقوه است، حرکت است. در اینکه این فعلیت حرکت است و حرکت هنگامی هست که خود فعلیت موجود است — نه زودتر یا دیرتر — تردید نیست. زیرا هر چیز این توانایی را دارد که گاه بالفعل باشد و گاه بالقوه، مثلاً ساخته‌شدنی از

۱۰۶۶ هـ

— محمدعلی فروغی، چاپ امیرکبیر ۱۳۶۰ صفحه ۱۵۳ و حرکت و استیفای اقسام آن، تألیف دکتر ملکشاهی، چاپ سروش ۱۳۶۳ صفحه ۶۳ در ترجمه‌های آلمانی که در دسترس ماست لفظ Verwirklichung و لفظ actus و در ترجمه‌های انگلیسی لفظ actuality و در ترجمه فرانسوی لفظ l'acte به کار رفته است و از این رو ما اصطلاح «فعلیت» را به کار می‌بریم (هرچند در اصطلاح فلسفی این هر دو به یک معنی است). رک. سماع طبعی ارسطر ۲۰۱ هـ. م.

آن جهت که ساخته شدنی است. فعلیت ساخته شدنی به عنوان ساخته شدنی، جریان بنا کردن است، زیرا فعلیت یا همین است، یعنی جریان خانه سازی، و یا خانه. ولی وقتی که خانه موجود است دیگر ساخته شدنی نیست. ساخته شدنی آن چیزی است که در حال ساخته شدن است. بنابراین، فعلیت باید جریان ساختن و بنا کردن باشد و همین خود، حرکت است. همین سخن در مورد حرکات دیگر نیز صادق است.

درستی این سخن از یک سو از آنچه فیلسوفان دیگر درباره حرکت می گویند، پیدا است، و از سوی دیگر از این واقعیت پیدا است، که تعریف حرکت از طریق دیگر آسان نیست، زیرا حرکت را نمی توان تحت جنسی دیگر قرار داد و این نکته را از اینجا می توان دریافت که بعضی متفکران حرکت را غیریت و نابرابری و لا وجود می نامند، در حالی که هیچ یک از اینها ضرورت متحرک نیست؛ و بعلاوه، اینها بیش از متقابلهایشان مبدأ یا غایت تغییر نیستند. علت اینکه آنان حرکت را تحت این اجناس قرار می دهند این است که حرکت، چیزی نامعین انگاشته می شود و مبادی مندرج در یکی از دو ستون^۱ نامعین اند زیرا مبادی عدم هستند^۲ و هیچ یک از آنها «این چیز» یا «چنین» نیست و تحت هیچ مقوله دیگری هم در نمی آید. اما علت اینکه حرکت را نامعین می انگارند این است که حرکت را نه در زمره اشیاء بالقوه می توان شمرد و نه در زمره اشیاء بالفعل. زیرا نه چیزی که این قوه و توانایی را دارد که یک کم معین بشود، ضرورت متحرک است و نه چیزی که بالفعل یک کم معین است. چنین می نماید که حرکت فعلیتی است ولی فعلیت ناقص،

۱. مقصود دو ستون موازی فیثاغوریان است. رک. ۹۸۶ ا. م.

۲. ستونی که حاوی مبادی منفی است (مانند نامحدود و زوج و کثیر و غیره). چون خود حرکت، عدم است (زیرا همینکه شیء متحرک صورت خود را می یابد، حرکت به پایان می رسد) پس قرارگرفتنش در ستون منفی طبیعی بود. (تریکو)

زیرا شیء بالقوه‌ای که حرکت فعلیت آن است ناقص است. از این رو دریافتن اینکه حرکت چیست، دشوار است زیرا حرکت را یا باید در جنس عدم قرار داد یا در جنس قوه، یا در جنس فعلیت مطلق، حال آنکه پذیرفتن هیچ‌یک از این سه شق امکان‌پذیر نمی‌نماید. از این رو آنچه باقی می‌ماند تعریفی است که ما پیشنهاد کردیم، یعنی حرکت باید فعلیت باشد، فعلیتی که ما تشریح کردیم، که هرچند شناختنش دشوار است ولی وجودش ممکن است.

این نکته نیز مسلم است که حرکت در شیئی است که توانایی متحرک شدن دارد زیرا حرکت فعلیت یافتن این شیء است به سبب شیئی که قادر به محرک بودن است؛ و فعلیت شیئی که قادر به محرک بودن است غیر از فعلیت شیئی که توانایی متحرک بودن را داراست، نیست، زیرا حرکت باید فعلیت هر دو باشد. زیرا یک شیء قادر به محرک بودن است برای اینکه قوه محرک بودن دارد، و محرک است برای اینکه در حال فعلیت است، ولی او فقط در شیئی که توانایی متحرک بودن دارد، می‌تواند فعلیت بیابد، و از این رو فعلیت هر دو یکی است همان‌گونه که فاصله یک با دو با فاصله دو با یک یکی است، و همچنانکه فراز تند و نشیب تند یکی است بی‌آنکه وجود آن دو یکی باشد. همین سخن در مورد متحرک و محرک نیز صادق است.

فصل دهم

نامتناهی^۱

نامتناهی، یا چیزی است که طی کردنش ممکن نیست زیرا امکان طی شدن در طبیعتش نیست^۲ (به همان معنی که صدا نادیدنی است)؛ یا — چیزی است که آن را فقط به نحو ناقص می توان طی کرد یا به آسانی نمی توان طی کرد؛ و یا

— چیزی است که هر چند بر حسب طبیعتش طی کردنی است طی نشده است یا پایان ندارد. بعلاوه یک چیز ممکن است از حیث افزایش یا از حیث کاهش یا از هر دو حیث نامتناهی باشد.^۳

نامتناهی ممکن نیست موجودی جدا و مستقل باشد، چه، اگر نامتناهی نه مقدار (= کمیت، بزرگی) است و نه کثرت، بلکه خود بی نهایتی جوهر آن است نه عرضی برای آن، پس باید قسمت ناپذیر باشد زیرا قسمت پذیر با مقدار است یا کثیر. اما اگر قسمت ناپذیر است پس نامتناهی نیست مگر به همان معنی که صدا نادیدنی است، ولی وقتی که سخن از نامتناهی به میان می آید مردمان این معنی را از آن نمی فهمند و ما نیز در جست و جوی نامتناهی

۱۰۶۶ b

۱. رک. سماع طبیعی ارسطو، کتاب سوم، فصل ۴ تا ۸. — م.

۲. یعنی طبیعتش اجازه نمی دهد آن را طی کنند. (تفسیر راس بر سماع طبیعی)

۳. رک. سماع طبیعی ارسطو، کتاب سوم، فصل ۲. — م.

به این معنی نیستیم بلکه آنچه می‌جوئیم نامتناهی به معنی طی نشدنی است.^۱
بعلاوه، نامتناهی چگونه ممکن است وجود قائم بذات داشته باشد در حالی
که عدد و مقدار که نامتناهی صفت آنهاست وجود قائم بذات ندارند.^۲

بعلاوه، اگر نامتناهی عرض شینی دیگر است پس نامتناهی به عنوان
نامتناهی ممکن نیست عنصر اشیاء موجود باشد همچنانکه «نادیدنی» عنصر
سخن نیست هر چند صدا نادیدنی است.^۳

نامتناهی ممکن نیست موجود بالفعل باشد وگرنه هر جزئی از آن که جدا
کنیم نامتناهی خواهد بود (زیرا، اگر نامتناهی جوهر است و محمول
موضوعی نیست، پس نامتناهی و ماهیت نامتناهی یک و همان است.) از
این رو نامتناهی با قسمت‌ناپذیر است، یا اگر قابل قسمت است پس تا
بی نهایت قسمت‌پذیر است. ولی ممکن نیست که یک نامتناهی، نامتناهیهای
متعدد باشد حال آنکه اگر نامتناهی جوهر و مبدأ است پس هر جزء آن باید
نامتناهی باشد همچنانکه هر جزء هوا هواست. پس آیا باید گفت که نامتناهی
قسمت‌ناپذیر است؟ ولی نامتناهی بالفعل، ممکن نیست قسمت‌ناپذیر باشد
زیرا ضرورت باید دارای کمی معین باشد. بنابراین، نامتناهی به عنوان عرض
متعلق به موضوع خود است، اما اگر چنین است، پس چنانکه گفتیم نامتناهی

۱. اگر نامتناهی نه مقدار است و نه کثرت (که هر دو انواع کمیتند) بلکه جوهر است، پس
قسمت‌پذیر نیست (زیرا قسمت‌پذیری صفت کمیت است). بنابراین نامتناهی قسمت‌ناپذیر است.
ولی نامتناهی قسمت‌ناپذیر نه مورد علاقه ماست و نه مورد توجه علمای طبیعی زیرا ایشان نیز در
جست‌وجوی نامتناهی به عنوان چیزی طی ناشدنی هستند. می‌توان بشرح زیر نیز استدلال کرد: اگر
پذیریم که نامتناهی جوهری مثل آب و آتش است، پس یا باید قسمت‌پذیر باشد با قسمت‌ناپذیر، اگر
قسمت‌پذیر است پس ناچار یا باید مقدار باشد یا کثرت، و اینها انواع کمیتند و بنابراین نامتناهی کمیت
است نه جوهر. ولی اگر قسمت‌ناپذیر است پس این، آن نامتناهی نیست که ما می‌جوئیم. (تربکو)

۲. بلکه فقط تعینات جوهرند. (تربکو)

۳. نادیدنی به عنوان نادیدنی عنصر سخن نیست بلکه صدا، که بالعرض نادیدنی است، عنصر
سخن است. (تفسیر راس بر سماع طبیعی)

مبدأ نمی تواند بود بلکه مبدأ، آن چیزی است که نامتناهی عرض آن است، مثلاً هوا یا عدد زوج.

آنچه تا اینجا گفته شد مطالب کلی است. اکنون باید این مطلب را روشن کنیم که در میان اشیاء محسوس، نامتناهی وجود ندارد. اگر تعریف جسم این است: «چیزی که از طریق سطوح محدود شده است»، پس هیچ جسمی، چه محسوس و چه معقول، ممکن نیست نامتناهی باشد. همچنین عددی مفارق و نامتناهی نیز ممکن نیست وجود داشته باشد زیرا عدد یا چیزی که دارای عدد است، قابل شمارش است. اگر مطلب را از دیدگاه علم طبیعی بنگریم درستی آنچه تاکنون گفتیم از طریق استدلال ذیل روشن می شود: جسم نامتناهی نه ممکن است مرکب باشد و نه بسیط. ممکن نیست مرکب باشد زیرا عناصر^۱ از حیث عدد محدودند. عناصر متضاد باید برابر باشند و هیچ یک از آنها نباید نامتناهی باشد چه، اگر یکی از دو جسم^۲ از حیث قوه، حتی به مقداری اندک، کمتر از دیگری باشد جسم متناهی و محدود به سبب جسم نامتناهی نابود می گردد. نامتناهی بودن هر یک از عناصر نیز ممتنع است زیرا جسم، چیزی است که در همه جهات دارای بُعد است؛ و نامتناهی چیزی است که بعد و امتدادش نامتناهی است. پس اگر نامتناهی جسم است، ناچار در همه جهات نامتناهی است^۳. جسم نامتناهی، مفرد و بسیط نیز نمی تواند

۱. عناصری که جسم را تشکیل می دهند. — م.

۲. در اینجا مراد از جسم، عنصر است و مقصود از شرحی که می آید این است که اگر مقدار آتش موجود در جسم (به عنوان عنصر تشکیل دهنده جسم) متناهی باشد و مقدار هوای موجود در جسم نامتناهی، در این صورت حتی اگر مقدار معینی از آتش از همان مقدار هوا چند برابر (ولی چند برابر معین و محدود نه نامحدود) بیشتر باشد، هوا چون مقدارش نامتناهی است بر آتش غالب خواهد شد و آتش را نابود خواهد ساخت. — م.

۳. و بنابراین دو جسم که در همه جهات دارای بعد نامتناهی باشند وجود نمی توانند داشت. اما شرحی که بی فاصله به دنبال این سخن می آید جسم نامتناهی واحد نیز نمی تواند بود. (تفسیر راس بر سماع طبیعی)

بود: نه — چنانکه بعضی فیلسوفان می گویند — به عنوان چیزی علاوه بر عناصر، که عناصر به عقیده آنان از این جسم به وجود آمده اند (چه، چنین جسمی علاوه بر عناصر وجود ندارد؛ زیرا هر شیء هنگام انحلال به چیزهایی مبدل می شود که از ترکیب آنها پدید آمده است، حال آنکه علاوه بر اجسام بسیط چیزی به عنوان حاصل انحلال مشاهده نشده است) و نه به عنوان آتش یا یکی از سایر عناصر، زیرا گذشته از این مسأله که چگونه ممکن است که یکی از عناصر نامتناهی باشد، ممکن نیست که کیهان — حتی اگر محدود و متناهی باشد — یکی از عناصر باشد یا یکی از آنها بشود مثلاً بدان گونه که هراکلیت مدعی است که روزی همه اشیا آتش خواهند شد (همین سخن درباره واحد نیز صادق است که بعضی علمای طبیعی آن را عنصری در جنب عناصر دیگر می دانند) زیرا هر چیزی از یک ضد به ضد دیگر تغییر می یابد مثلاً از گرم به سرد، بعلاوه، جسم محسوس در جایی است، و مکان خاص کل جسم و اجزاء آن، یکی است مثلاً کل زمین و اجزاء زمین، از این رو اگر جسم نامتناهی از اجزاء متجانس ترکیب یافته باشد یا نامتحرک خواهد بود یا همیشه متحرک^۱.

۱. اگر جسم نامتناهی وجود داشته باشد این جسم یا باید از اجزاء متجانس تشکیل یافته باشد یا از اجزاء نامتجانس. جسم نامتناهی ممکن نیست متجانس الاجزاء باشد زیرا اگر چنین باشد هر جزئی از آن با همیشه متحرک خواهد بود یا همیشه ساکن، چون کل جسم متجانس الاجزاء است پس هیچ جزئی از مکان آن با هیچ یک از اجزاء آن تناسبی خاص نخواهد داشت بلکه هر جزئی از مکانش یا هر جزء خود آن متناسب خواهد بود و بنابراین هر جزئی در هر جایی که هست ساکن خواهد ماند زیرا علتی بر حرکتش نیست. پس هر جزئی ساکن خواهد بود، اما اگر کل و اجزاء متحرک باشند چون هیچ جزئی از مکان با هیچ جزء جسم تناسب خاصی ندارد تا آن جزء به آن مکان برود و در آنجا ساکن بماند پس هر جزئی دائم متحرک خواهد بود.

مقصود از مطلق این نیست که مکان کل جسم — یعنی نهایات درونی چیزی که جسم را در بر می گیرد — عین مکان هر یک از اجزاء همان جسم است بلکه منطقه ای از کیهان که با کل جسم تناسب دارد با اجزاء آن جسم نیز متناسب است و بنابراین یک کلوخ همیشه به آن منطقه روی می آورد که حیز کل جسم است یعنی به منطقه ای که در مجاورت مرکز جهان قرار دارد. مقصود از مکان کل جسم و اجزای آن یکی است این است که مکان کل زمین و اجزای زمین در قسمت

ولی چنین امری ممتنع است زیرا چه علتی هست بر اینکه ساکن باشد یا به سوی پایین حرکت کند یا به سوی بالا یا در جهتی دیگر؟ مثلاً اگر قطعه کلوخی وجود داشته باشد که جزئی از جسم نامتناهی باشد، این قطعه در کجا متحرک یا ساکن خواهد بود؟ زیرا فرض بر این است که مکان جسم که اجزایش با آن متجانسند نامتناهی است. آیا این کلوخ کل مکان را اشغال خواهد کرد؟ چگونه؟ زیرا چنین امری ممتنع است. سکون و حرکت این قطعه چیست؟ این قطعه یا در همه جا ساکن خواهد بود، پس ممکن نیست متحرک باشد؛ یا در همه جا متحرک خواهد بود، پس ساکن نمی تواند بود. اما اگر کل کیهان از اجزاء نامشابه تشکیل یافته باشد مکانهای خاص اجزاء نیز نامشابه خواهند بود، و اولاً جسم کیهان واحد نخواهد بود مگر از طریق تماس اجزایش با یکدیگر، و در ثانی اجزاء از حیث عدد انواع یا متناهی خواهند بود یا نامتناهی. اما اجزاء ممکن نیست از حیث عدد انواع متناهی باشند و گرنه اجزائی که از یک نوعند — اگر کیهان نامتناهی است — از حیث کمیت نامتناهی خواهند بود و اجزائی که از نوع دیگرند چنین نخواهند بود. مثلاً آتش یا آب نامتناهی خواهد بود، ولی در این صورت این عناصر نامتناهی عناصر ضد خود را نابود خواهند ساخت. اما اگر اجزاء (= از حیث عدد انواع) نامتناهی و بسیطند، پس مکانهایشان نیز نامتناهی خواهد بود و تعدادی نامتناهی از عناصر وجود خواهد داشت^۱. اما اگر این امر ممتنع است و اگر مکانها متناهیند پس کل کیهان نیز متناهی است.

به طور کلی — اگر راست است که هر جسم محسوس یا دارای سنگینی

→ پایین کیهان است یعنی هر چه نزدیکتر به مرکز کیهان؛ و مکان آتش و اجزاء آتش در افسست بالای کیهان است یعنی هر چه دورتر از مرکز کیهان. (تفسیر راس بر سماع طیبی)

۱. یعنی خود عناصر نیز از حیث عدد نامتناهی خواهند بود و تعدادی نامتناهی از مبادی وجود خواهد داشت حال آنکه چه در این کتاب و چه در کتاب سماع طیبی ارسطو ثابت کرده است که عدد مبادی محدود است. — م.

است یا دارای سبکی — نمی توان فرض کرد که جسمی نامتناهی وجود داشته باشد و در عین حال اجسام دارای مکان باشند. زیرا این جسم یا باید به سوی وسط حرکت کند یا به سوی بالا، و جسم نامتناهی — خواه کل و خواه نصف آن — هیچ یک از این دو حرکت را نمی تواند بکند. زیرا جسم نامتناهی را چگونه می توان تقسیم کرد؟ یا چگونه ممکن است که در چیزی نامتناهی پایین و بالا و طرف یا وسط را از هم مشخص کرد؟ به علاوه، هر جسم محسوس در مکانی است و شش نوع مکان وجود دارد^۱، در حالی که در جسمی نامتناهی هیچ یک از این شش نوع ممکن نیست وجود داشته باشد. به طور کلی اگر ممکن نیست که مکانی نامتناهی وجود داشته باشد پس وجود جسم نامتناهی نیز ممنوع است. وجود مکان نامتناهی ممکن نیست زیرا هر چه در مکان است در جایی است، و این «جای» یا به معنی بالاست یا به معنی پایین یا به معنی جهتی دیگر، و هر یک از اینها نهایت است.

نامتناهی در بعد و حرکت و زمان بدین معنی یکی نیست که بتوان نامتناهی را شینی واحد انگاشت. از این مفهومیهای مختلف (= بعد و حرکت و زمان)، آنچه مؤخرتر است به علت نسبتش با آنچه مقدمتر از اوست نامتناهی خوانده می شود مثلاً حرکت به علت نسبتش با بعدی که حرکت مکانی یا استحاله یا نمو آن را طی می کند نامتناهی خوانده می شود، و زمان به علت حرکتی که آن (= زمان) را اشغال می کند نامتناهی نامیده می شود.

۱. رک. سماع طهمی ارسطو، کتاب سوم، فصل پنجم ۲۰۵b. — م.

فصل یازدهم

تغییر و حرکت

۱۰۶۷ b

از اشیایی که تغییر می‌یابند، بعضی بالعرض تغییر می‌یابند مثلاً می‌گوییم هنرمند راه می‌رود. گاهی هم می‌گوییم که شیء مطلقاً تغییر می‌یابد برای اینکه چیزی متعلق به آن تغییر می‌یابد و این سخن در مورد اشیایی صادق است که در اجزائشان تغییر روی می‌دهد؛ مثلاً بدن سالم می‌شود برای اینکه چشم سلامت خود را باز می‌یابد. ولی چیزی هم هست که به حکم طبیعتش به ذات خود متحرک^۱ می‌شود و این، متحرک بالذات است. این سه معنی در مورد محرک نیز مصداق پیدا می‌کند زیرا محرک یا بالعرض سبب حرکتی می‌شود، یا جزئی از آن سبب حرکت می‌شود و یا بالذات سبب حرکت می‌شود. در هر حرکتی، چیزی هست که مستقیماً سبب حرکت می‌شود، و چیزی هم هست که متحرک می‌شود؛ و بعلاوه چیزی هست که حرکت در آن صورت می‌گیرد، یعنی زمان؛ و سرانجام چیزی هست که متحرک از آن حرکت می‌کند^۲ و به چیزی حرکت می‌کند. ولی صور و انفعالات و مکان که منتهای حرکت

۱. با وجود اختلاف در معانی تغییر و حرکت (تغییر اهم است از تغییر کیفی و نمو و ذبول و حرکت مکانی) بیشتر اوقات چه در این کتاب و چه در کتاب سماع طبعی این دو اصطلاح به جای یکدیگر به کار برده می‌شوند. — م.

۲. یعنی مبدأ حرکت. وقتی که شئی از سردی به گرمی می‌گردد حرکت را از سردی آغاز می‌کند و سردی مبدأ حرکت است و گرمی منتهای حرکت. — م.

اشیاء متحرک هستند، خود بی حرکتند مانند علم و گرمی؛ زیرا گرمی حرکت نیست بلکه گرم شدن حرکت است. تغییر غیر عرضی در همه اشیا یافت نمی شود بلکه فقط بین اضداد و واسطه های آنها و همچنین بین نقیضها صورت می پذیرد. درستی این سخن را از طریق استقرا می توان دریافت.

هر چه تغییر می یابد یا از موضوع به موضوع تغییر می یابد، یا از نه موضوع به نه موضوع، یا از موضوع به نه موضوع و یا از نه موضوع به موضوع^۱ (مراد از موضوع، چیزی است که با لفظ ایجابی بیان می شود). بنابراین باید سه نوع تغییر وجود داشته باشد، چه، تغییر از نه موضوع به نه موضوع تغییر نیست، زیرا در اینجا دو طرف نه متضادند و نه متناقض، و از این رو در اینجا تقابلی وجود ندارد. تغییر از نه موضوع به موضوع که نقیض آن است، کون است؛ تغییر مطلق، کون مطلق است و تغییر یک جزء معین، کون یک جزء معین است. تغییر از موضوع به نه موضوع، فساد است؛ تغییر مطلق فساد مطلق است و تغییر یک جزء فساد جزئی است. «لا وجود» را به معانی مختلف به کار می بریم. حرکت نه در لا وجودی می تواند بود که مبنی بر بهم پیوستن و جدا کردن است، و نه در لا وجودی که به معنی موجود بالقوه است و در مقابل موجود بالفعل قرار دارد (البته «نه-سفید» و «نه-نیک» ممکن است بالعرض حرکت کنند، مثلاً «نه-سفید» ممکن است انسان باشد؛ ولی آنچه مطلقاً شیء معینی نیست به هیچ وجه ممکن نیست حرکت کند.) بنابراین ممکن نیست که

۱. در اینجا به جای کلمه «موضوع» کلمه «شیء» را نیز می توان به کار برد یعنی می توان گفت: هر چه تغییر می یابد یا از شئی به شئی تغییر می یابد یا از لاشئی به لاشئی، یا از شئی به لاشئی، یا از لاشئی به لاشئی. — م.

۲. یعنی بهم پیوستن و جدا کردن در فکر و قضاوت. مقصود این است که وقتی که دو شئی که نباید بهم پیوسته شوند در فکر بهم پیوسته می شوند (مانند انسان بالدار است) یا دو شئی که بهم پیوسته اند از هم جدا می شوند (مانند انسان دست ندارد) موضوع فکر و قضاوت لا وجود است. (تفسیر راس بر سماع طبعی).

فصل دوازدهم

حرکت حرکت و تغییر تغییر ممکن نیست

چون مقولات به جوهر و کیفیت و مکان و فعل و انفعالات و اضافه و کمیت تقسیم می شوند، پس سه قسم حرکت باید وجود داشته باشد: حرکت در کیفیت و حرکت در کمیت و حرکت در مکان. نه حرکت جوهر وجود دارد (زیرا جوهر ضدی ندارد) و نه حرکت اضافه (زیرا وقتی که یکی از دو طرف اضافه تغییر می یابد ممکن است نسبت طرف دیگر به آن - هر چند این طرف هیچ تغییر نیابد - دیگر موجود نباشد، بنابراین حرکت آنها حرکت بالعرض است.) همچنین حرکت فاعل و منفعل و متحرک و محرک نیز وجود ندارد زیرا نه حرکت حرکت وجود دارد و نه کون کون و نه به طور کلی تغییر تغییر. از حرکت حرکت فقط به دو معنی می توان سخن گفت:

یا حرکت مثل موضوع متحرکی حرکت می کند مانند اینکه می گوئیم انسان حرکت می کند بدین معنی که از سفید به سیاه تغییر می یابد؛ ولی اگر حرکت حرکت به این معنی را بپذیریم پس حرکت ممکن است گرم یا سرد نیز بشود یا مکان خود را تغییر دهد یا نمو کند؛ ولی چنین امری معتنع است زیرا تغییر، موضوع نیست؛

و یا حرکت حرکت بدین معنی می تواند بود که موضوعی دیگر از یک تغییر به صورت دیگری از تغییر تغییر بیابد (مثلاً انسان از بیمار شدن

لاوجود متحرک باشد. اگر این سخن راست است پس کون ممکن نیست حرکت باشد زیرا آنچه از طریق کون [مبدل به] موجود می شود لاوجود است.^۱ حتی اگر بپذیریم که کون لاوجود، بالعرض است، با اینهمه بدرستی می توانیم گفت که لاوجود باید به عنوان مبدأ کون به آنچه به معنی مطلق کائن می گردد حمل شود.^۲ همین طور لاوجود ممکن نیست ساکن شود. وقتی که مطلب را از این دیدگاه می نگریم این مشکلات روی می نمایند. ولی مشکل دیگری هم در میان است و آن این است که هر متحرکی در مکانی است ولی لاوجود در هیچ مکانی نیست و گرنه لازم می آید که در جایی باشد. فساد نیز حرکت نیست زیرا ضد حرکت یا حرکت است یا سکون، ولی ضد فساد، کون است.^۳ چون هر حرکت تغییر است و اقسام تغییر همان سه نوعی است که ذکر کردیم، و چون کون و فساد حرکت نیستند بلکه تغییرات یک شیء به نقیض آن می باشند، پس این نتیجه بدست می آید که تنها تغییر از موضوع به موضوع حرکت است. موضوعات یا اضدادند یا واسطه های آنها (زیرا عدم را نیز باید ضد تلقی کرد) که با لفظ ایجابی بیان می شوند مانند برهنه و لال و سیاه.

۱۰۶۸ هـ

۱. یعنی لاوجود تغییر می یابد و موجود می شود. — م.

۲. ممکن است در مقام اعتراض گفته شود که آنچه می شود خود لاوجود نیست بلکه ماده است که لاوجود عرض آن است (مثلاً آنچه می شود نطفه است نه نه انسان که عرض نطفه است) با اینهمه راستی این است که آنچه به معنی مطلق در جریان کون قرار می گیرد لاوجود است. (تربکو) این سخن بدین معنی نیست که کون، کون از عدم مطلق است زیرا ارسطو معتقد است که از هیچ هیچ چیز به وجود نمی آید بلکه انسان از نطفه پدید می آید و خاک از آب. فرق اساسی میان «از شئی شدن» (تغییر از شئی. — م.) و «شدن مطلق» (یا کون مطلق یعنی تغییر از لاشئی به شئی. — م.) این است که در مورد اول جوهری هست که در جریان تغیر باقی می ماند ولی در مورد دوم جوهری وجود ندارد و فقط ماده هست که خود عنصری از جوهر است و قادر نیست که بدون عنصر صورت وجود داشته باشد (تفسیر راس بر سماع طبعی).

۳. چون هر چیز فقط یک ضد دارد پس فساد غیر از کون ضد دیگری ندارد و از این رو فساد ضد حرکت نیست. اگر فساد حرکت بود لازم می آمد که ضدش یا حرکت دیگری باشد یا سکون و در نتیجه کون ضد فساد نمی بود. — م.

به تندرست شدن). ولی این نیز ممکن نیست مگر بالعرض. زیرا هر حرکت، تغییر از صورتی به صورتی است (کون و فساد نیز چنین است، مستثنا اینها تغییر از یک طرف متقابل به طرف دیگر متقابلند به معنی خاص^۱، در حالی که حرکت، تغییر از یک طرف متقابل به طرف متقابل دیگر است به معنی دیگر^۲). پس یک شیء در آن واحد از تندرستی به بیماری تغییر می یابد و از این تغییر به تغییری دیگر، بنابراین، این شیء، وقتی که بیمار شد باید به تغییری دیگر نیز — هر چه می خواهد باشد — تغییر یافته باشد (هر چند از نظر منطقی در واقع ممکن است ساکن بماند)؛ و این تغییر جدید ممکن نیست هر تغییر اتفاقی باشد بلکه تغییر از چیزی معین به چیز معین دیگری خواهد بود و از این رو تغییری عکس تغییر قبلی خواهد بود، یعنی تغییر به تندرست شدن. می گوئیم در حقیقت این امر فقط بالعرض روی می دهد مثلاً تغییر از بیاد داشتن به فراموشی به این جهت روی می دهد که موضوع تغییر تغییر می یابد؛ گاه به حالت علم و گاه به حال جهل.

بعلاوه، اگر تغییر تغییر و کون کون ممکن باشد این سلسله به طور نامتناهی ادامه خواهد یافت. چه آنچه در مورد کون بعدی صادق است باید در مورد کون قبلی نیز صادق باشد، مثلاً اگر فرض کنیم که کون ساده وقتی در حال کون بوده است، پس کون کون ساده نیز باید در حال کون بوده باشد، و بنابراین کون ساده هنوز در حال کون نبوده است بلکه کون کون ساده در حال کون بوده است و این کون نیز خود در حال کون بوده است. چون در نامتناهی نقطه نخستینی وجود ندارد، پس در این مورد نیز نه نخستینی وجود خواهد داشت و نه دومی، و در نتیجه ممکن نخواهد بود که هیچ شئی به وجود بیاید یا حرکت کند یا تغییر بیابد.

۱۰۶۸ h

۱. از نقیض به نقیض. — م.

۲. از ضد به ضد. — م.

بعلاوه، شینی که استعداد یک حرکت را دارد استعداد ضد آن حرکت را نیز دارد و همچنین استعداد سکون را؛ و چیزی که استعداد کون را دارد استعداد فساد را نیز داراست. بنابراین شینی که در حال کون است در همان آنی که به مرحله کون رسید در حال فساد نیز خواهد بود زیرا نه در آنی که شروع به کون می‌کند در جریان فساد می‌تواند بود و نه پس از آن که دیگر در حال کون نیست. زیرا شینی که در جریان فساد است باید در حال وجود باشد. بعلاوه باید ماده‌ای وجود داشته باشد که موضوع کون و تغییر باشد. این ماده کدام است؟ آن چیست که متحمل حرکت یا کون می‌شود بدان گونه که آنچه متحمل استحاله می‌شود بدن یا نفس است؟^۱ بعلاوه، آنچه آنها به آن می‌رسند، چیست؟^۲ زیرا حرکت، حرکت چیزی از چیزی به چیزی است نه حرکت صرف. در اینجا این شرط چگونه حاصل می‌شود؟ همچنانکه آموختن و آموختن وجود ندارد کون کون نیز وجود ندارد.

چون نه حرکت جوهر هست و نه حرکت اضافه و فعل و انفعال، بنابراین فقط حرکت از حیث کیفیت و کمیت و مکان وجود دارد، زیرا هر یک از اینها دارای ضد است. مرادم از کیفیت، کیفیت موجود در جوهر نیست (زیرا حتی فصل نیز کیفیت است) بلکه کیفیت انفعالی است که به جهت آن می‌گوییم که شیء منفعل می‌شود یا پذیرای انفعال نیست.

نامتحرک، اولاً چیزی است که اصلاً فاقد توانایی حرکت است؛ ثانیاً چیزی است که حرکت دادنش به دشواری و در طی زمانی دراز یا به آهستگی

نمی‌شود.

۱. مقصود این است که در مورد استحاله، موضوع تغییر یا جسم است یا نفس که استحاله می‌یابد، مثلاً جسم سفید در نتیجه استحاله جسم سیاه می‌شود. پس در مورد کون کون هم باید چیزی وجود داشته باشد که در جریان کون قرار گیرد؛ نظیر در جریان کون قرار می‌گیرد و در نتیجه این جریان انسان می‌شود. اما آنچه در نتیجه جریان کون، کون می‌شود چیست؟ - م.

۲. حرکت، حرکت A از B به C است، یعنی از B (که مبدأ حرکت است) آغاز می‌شود و به C (متنهای حرکت) می‌رسد. پس کون یا حرکتی هم که در نتیجه جریان کون یا حرکت، کون یا حرکت می‌شوند باید به چیزی برسند. آنچه آنها به آن می‌رسند و به آن منتهی می‌شوند چیست؟ - م.

صورت می‌گیرد؛ ثالثاً چیزی است که بالطبع پذیرای حرکت است و ممکن است حرکت داده شود ولی در زمانی و در مکانی و به نحوی که بر حسب طبیعتش حرکت می‌تواند کرد حرکت نمی‌کند. من تنها این نوع نامتحرک را ساکن می‌نامم زیرا سکون ضد حرکت است و بنابراین، به معنی عدم در شیء پذیرای حرکت است.

«با هم»^۱، اشیایی هستند که مکان اولشان یکی است؛ و «جداجدا» اشیایی هستند که در مکانهای مختلف جای دارند.

مماس، اشیایی را گویند که نه‌ایاتشان با همند. واسطه چیزی است که شیء متغیر — اگر تغییرش بر حسب طبیعتش متصل است — بالطبع پیشتر به آن می‌رسد تا به طرفی که تغییر به آن می‌انجامد.

شینی که با شینی دیگر بزرگترین فاصله را در خط مستقیم دارد، از حیث مکان ضد شینی دوم است.

تالی، شینی است که پس از مبدأ قرار دارد (خواه ترتیب تالی بر حسب وضع باشد یا بر حسب صورت یا به نحوی دیگر) بشرط اینکه میان او و آنچه او تالی آن است شینی از همان جنس آنها نباشد. ولی مانعی نیست که شینی از جنسی دیگر میان آنها باشد. مثلاً خط، تالی خط است و واحد، تالی واحد و خانه، تالی خانه. تالی همیشه تالی شیء معینی است و مؤخر از آن است. مثلاً یک، تالی دو نیست و روز اول ماه تالی روز دوم ماه نیست. تالی اگر با شیء پیشتر از خود مماس باشد، مجاور آن است (چون هر تغییری میان متقابلها روی می‌دهد و چون متقابلها یا ضدین اند یا نقیضین، و چون میان نقیضین واسطه‌ای وجود ندارد، بنابراین واسطه واسطه میان ضدین است).^۲

۱. در سماع طبیعی ارسطو برای معانی اصطلاحات «با هم»، «مماس»، و «تالی» و غیره فصل جداگانه‌ای اختصاص داده شده است. (رک. سماع طبیعی کتاب پنجم فصل ۳) — م.

۲. راس در تفسیر خود بر مابعدالطبیعه، به حق، می‌نویسد که جای این فقره (فقره‌ای که میان دو فوس قرار دارد) اینجا نیست و احتمالاً از روی اشتباه در اینجا قرار داده شده است. — م.

متصل، نوعی از مجاور است. اشیایی متصل خوانده می‌شوند که نهاییات
مماسشان یک و همان است و بنابراین اشیایی ممکن است متصل باشند که
بموجب طبیعتشان می‌توانند در نتیجه تماس، موجودی واحد گردند.
در میان این مفهومیها، تالی مفهوم اول است زیرا هر تالی بضرورت مماس
نیست ولی هر مماس تالی است؛ و شیء متصل مماس است ولی مماس
بضرورت متصل نیست؛ و در اشیایی که تماس با یکدیگر ندارند وحدت
طبیعی وجود ندارد. از این رو نقطه و واحد یک و همان نیستند زیرا تماس
به نقطه‌ها تعلق دارد^۱ ولی به واحد تعلق ندارد و واحد فقط تالی می‌تواند بود.
بعلاوه، در میان دو نقطه چیزی وجود دارد^۲ در حالی که در میان دو واحد
چیزی وجود ندارد.

۱. این سخن درست نیست زیرا نقطه دارای نهاییات نیست تا تماس دو نقطه با یکدیگر ممکن
باشد. بعلاوه، در جمله بعدی ارسطو می‌گوید در میان دو نقطه چیزی وجود دارد (و این چیز، خط
است و در سماع طبیعی، کتاب پنجم، اواخر فصل ۳ صریحاً گفته می‌شود که «هر خطی در میان
نقطه‌هاست») و بنابراین مماس بودن دو نقطه ممکن نیست. در این باره تفسیرهای مختلف گردانند و
راستی در تفسیر سماع طبیعی می‌گوید اگر نقطه به همان معنی فهمیده شود که فیثاغوریان می‌فهمیدند،
یعنی جسم بسیار کوچک، در این صورت تماس نقطه‌ها ممکن است و ظاهراً مقصود ارسطو نیز
همین نقطه فیثاغوری است - م.
۲. یعنی خطی - م.

کتاب دوازدهم

(لامبدا)

فصل اول

اقسام مختلف جوهر

موضوع تحقیق ما جوهر است زیرا مبادی و عللی که می‌جوییم مبادی و علل جوهرند. چه، اگر کیهان، کل است جوهر، نخستین جزء آن است؛ ولی اگر وحدت کیهان بدین معنی است که کیهان مجموعه‌اشیایی است که نالی یکدیگرند، در این صورت جوهر در مقام نخستین است و پس از آن کیفیت قرار دارد و پس از آن کمیت. بعلاوه کیفیت و کمیت، موجود به معنی حقیقی^۱ نیستند بلکه کیفیت و حرکات^۲ آنند، و گرنه «نه - سفید» و «نه - مستقیم» نیز موجود خواهند بود (لا اقل ما وجود را به اینها نسبت می‌دهیم مثلاً می‌گوییم «نه - سفید» است^۳). بعلاوه، هیچ‌یک از مقولات به استثنای جوهر ممکن نیست وجود جدا و مستقل داشته باشد. فیلسوفان روزگاران گذشته نیز با عمل خود تقدّم جوهر را تصدیق می‌کردند زیرا آنچه می‌جستند مبادی و عناصر و علل جوهر بود. متفکران کنونی^۳ تمایل دارند به اینکه کلیات را جوهر تلقی کنند (زیرا اجناس، کلی‌اند و این متفکران مایلند به اینکه اجناس را مبادی و جواهر قلمداد نمایند زیرا روش تحقیقشان روش انتزاعی و

۱. یعنی جوهر، که کیفیت و کمیت، کیفیت و کمیت آنند. - م.

۲. مثلاً می‌گوییم «فلان چیز نه سفید است». (تربکو)

۳. اشاره به افلاطونیان است. (تربکو)

تجربیدی است.) فیلسوفان گذشته اشیاء جزئی و مفرد را جوهر می دانستند مثلاً آتش و خاک را، ولی نه «جسم» را که نسبت به هر دو آنها عام است.

سه قسم جوهر وجود دارد. یکی جوهر محسوس است که خود بر دو قسم است، یک قسم سرمدی^۱ است و قسم دیگر فناپذیر. قسم اخیر، مانند گیاهان و حیوانات را همه متفکران قبول دارند و ما باید بکوشیم تا عناصر این جوهر را - خواه یک عنصر باشد و خواه چند عنصر - بشناسیم. قسم سوم جوهر نامتحرک است. بعضی فیلسوفان این جوهر را کاملاً مفارق می دانند؛ بعضی فیلسوفان دیگر آن را بر دو دسته تقسیم می کنند^۲، بعضی دیگر ایده ها و موضوعات ریاضی را یک و همان می دانند^۳؛ گروهی دیگر^۴ بر آنند که این نوع جوهر منحصر به موضوعات ریاضی است. دو جوهر محسوس، موضوع علم طبیعتند، زیرا با حرکت ارتباط دارند، ولی جوهر نامتحرک موضوع علمی دیگر است^۵، زیرا این جوهر دارای مبدایی مشترک با اقسام دیگر نمی باشد.

۱۰۶۹ b

جوهر محسوس تغییرپذیر است. اگر بپذیریم که تغییر همیشه از متقابل یا از واسطه آغاز می شود، ولی نه از هر متقابلی (زیرا صدا «نه» سفید است و با اینهمه به سفید تغییر نمی یابد) بلکه تنها از متقابل به معنی ضد، پس باید موضوعی وجود داشته باشد که از یک ضد به ضد دیگر تغییر بیابد زیرا خود اضداد به یکدیگر تغییر نمی یابند.

۱. اجرام آسمانی. - م.

۲. اشاره به افلاطون است که ایده ها را متمایز از موضوعات ریاضی می داند. (تریکو)

۳. مقصود کسنوکراتس است. (تریکو)

۴. اسپوسیپوس. (تریکو)

۵. یعنی فلسفه اولی. (تریکو)

فصل دوم

تغییر مستلزم وجود ماده است

بعلاوه، چیزی هست که همیشه به یک حال باقی می ماند در حالی که ضد همیشه به یک حال باقی نمی ماند. بنابراین، در جنب تضاد باید چیز سوم وجود داشته باشد، یعنی ماده. چون تغییر بر چهار نوع است که یکی تغییر بر حسب «چه چیزی» است و دیگری تغییر بر حسب کیفیت و سوم بر حسب کمیت و چهارمی بر حسب مکان؛ و چون تغییر بر حسب «چه چیزی» کون صرف و فساد صرف است و تغییر بر حسب کمیت نمو و ذبول است و تغییر بر حسب انفعال، استحاله است و تغییر بر حسب مکان حرکت مکانی است؛ پس هر نوع تغییر باید انتقال از حالت موجود به حالت ضد آن — بر حسب نوع تغییر — باشد. بنابراین، ماده ای که تغییر می پذیرد باید توانایی پذیرفتن هر دو حالت را دارا باشد. چون «موجود» دارای دو معنی است، پس باید بگوییم که هر شیء از موجود بالقوه به موجود بالفعل تغییر می یابد مثلاً از سفید بالقوه به سفید بالفعل، همچنین است در مورد نمو و ذبول. از این رو نه تنها می توان گفت که هر چه «می شود»، بالعرض از لاوجود می شود، بلکه می توان هم گفت که همه چیز از موجود به وجود می آید بشرط اینکه موجود را به معنی موجود بالقوه بفهمیم نه به معنی موجود بالفعل. معنی «واحد» آناکساگوراس نیز همین است. پس به جای «همه چیز با هم بود»

آناکساگوراس، و همچنین به جای «آمیزه» امپدوکلس و آناکسیماندر و به جای توجیه دموکریتوس، بهتر است بگوییم «همه چیز با هم بودند اما بالقوه نه بالفعل». چنین می‌نماید که همه این متفکران احساس مبهمی درباره ماده داشته‌اند. همه‌اشیایی که تغییر می‌یابند دارای ماده‌اند ولی هر یک دارای ماده‌ای دیگر است، و از اشیاء سرمدی، آنهایی دارای ماده‌اند که در عین حال که متکون نمی‌شوند استعداد حرکت در مکان را دارند؛ و به عبارت دیگر ماده لازم برای کون را ندارند ولی ماده حرکت از مکانی به مکان دیگر را دارند.

می‌توان پرسید که کون از چه قسم لاوجود روی می‌دهد؛ زیرا لاوجود در سه معنی به کار می‌رود.^۱ بی‌گمان کون از لاوجودی روی می‌دهد که موجود بالقوه است، ولی از هر موجود بالقوه هر شیء به وجود نمی‌آید بلکه هر شئی از موجود بالقوه معینی به وجود می‌آید. پس گفتن اینکه «همه چیز با هم بود» کافی نیست زیرا اشیاء مختلف از حیث ماده با یکدیگر فرق دارند، و گرنه پس چرا اشیاء بی‌شمار به وجود آمدند نه شئی واحد؟ زیرا «عقل» یکی است و اگر ماده نیز یکی بود فقط شئی وجود بالفعل می‌یافت که ماده، بالقوه همان شیء بود.^۲ بنابراین، علل و مبادی سه تا هستند: دو تا افزودند که یکی مفهوم و صورت است، و دیگری عدم، و سومی ماده است.

۱. یکی لاوجود (یعنی عدم) مطلق است، دوم لاوجود به معنی «کاذب»، و سوم لاوجود به معنی موجود بالقوه. (تریکو)

۲. چون مسلم است که اشیاء مختلف از مواد مختلف به وجود می‌آیند. پس کافی نیست که بگوییم «همه چیز با هم بود» و این «همه چیز با هم» را ماده همه اشیاء تلقی کنیم، بلکه باید بگوییم این اشیاء از این ماده‌ها به وجود می‌آیند زیرا اشیاء نه تنها از حیث صورت با هم فرق دارند بلکه از حیث ماده نیز اختلاف دارند. اگر فقط یک ماده وجود داشت و فقط یک صورت (چنانکه «عقل» آناکساگوراس واحد است)، موجود نیز واحد می‌بود و کثرت اشیاء از میان برمی‌خاست. (تریکو)

فصل سوم

ماده و صورت متکون نمی‌شوند

نکته دیگری که باید در نظر داشت این است که نه ماده به وجود می‌آید و نه صورت؛ و مرادم ماده و صورت نهایی است.^۱ زیرا هر چه تغییر می‌پذیرد از شئی به شئی تغییر می‌یابد. آنچه تغییر به سبب آن روی می‌دهد محرک بی‌واسطه است؛ و آنچه تغییر می‌پذیرد ماده است، و آنچه تغییر به آن می‌انجامد صورت است. اگر تنها مفرغ گردد به وجود نمی‌آمد بلکه گردد و مفرغ نیز به وجود می‌آمدند سلسله کونهایی نهایت ادامه می‌یافت.^۲ پس باید پایانی وجود داشته باشد.

این نکته نیز شایان توجه است که هر جوهری از جوهری همانم خود به وجود می‌آید (زیرا هم موجودات طبیعی جوهرند و هم اشیاء دیگر). اشیاء یا به سبب صنعت به وجود می‌آیند، یا به سبب طبیعت، یا به سبب بخت و یا به سبب اتفاق. صنعت، مبدأ حرکتی است که در شئی دیگر — غیر از شئی متحرک — جای دارد؛ و طبیعت مبدأ حرکتی است که در خود شئی است (زیرا انسان انسان تولید می‌کند)، علل دیگر عدم این دو مبدأند.^۳

۱. یعنی ماده قریب و صورت قریب. (تریکو)

۲. اگر نه تنها شئی مرکب بلکه ماده قریب (مفرغ) و صورت قریب (گردد) نیز به وجود می‌آمدند لازم می‌آمد که این ماده و این صورت نیز هر کدام دارای ماده و صورت باشند و در نتیجه کونیایی نهایت ادامه می‌داشت. (رک. کتاب هفتم — زتا — فصل ۸ و کتاب دوم — آلفای کوچک — فصل ۲). (تریکو)

۳. بخت و اتفاق، عدم صنعت و طبیعت‌اند. (تریکو)

سه قسم جوهر وجود دارد: قسم اول ماده است که فقط در نمود و بظاهر «این چیز» است زیرا هر چه تنها به علت تماس «این چیز» است نه به علت وحدت طبیعی، ماده و موضوع است. جوهر قسم دوم طبیعت شیء است، که «این چیز» یا صورت مثبتی^۱ است که حرکت در جهت آن روی می دهد و به آن می انجامد. قسم سوم، جوهر مفرد است که از ترکیب آن دو به وجود می آید مانند سقراط یا کالیاس، در پاره ای از موارد^۲ «این چیز» با صورت جدا از جوهر مرکب وجود ندارد، مثلاً صورت خانه جدا از خانه وجود ندارد مگر آنکه بگوییم صنعت معماری همان صورت خانه است که جدا از خانه^۳ وجود دارد (برای صورت اشیاء مصنوع، کون و فساد وجود ندارد؛ و از «خانه جدا از ماده» یا «سلامت جدا از ماده» و همچنین صور سایر موالید صنعت، فقط به معنایی خاص می توان گفت که وجود دارند یا وجود ندارند^۴). ولی اگر «این چیز» (= صورت) ممکن باشد که جدا از جوهر مرکب موجود باشد^۵، فقط در مورد موضوعات طبیعی موجود می تواند بود. از این رو این سخن افلاطون که می گفت به تعداد اقسام اشیاء طبیعی آید، وجود دارد خیلی دور از حقیقت نبود (اگر بتوان پذیرفت که صوری متمایز از اشیاء موجود در روی زمین، وجود دارند^۶).

علل محرک مقدم بر معلولهای خود هستند ولی علل صوری با معلولهای خود همزمانند. زیرا وقتی که انسانی سالم است سلامت همزمان با او وجود

۱. در مقابل عدم که صورت منفی است. — م.

۲. در مورد بعضی اشیاء مرکب، یعنی موالید صنعت. (تربکو)

۳. در نفس معمار. — م.

۴. صور موالید صنعت تابع قانون کون و فساد نیستند. این صور وقتی که صانع درباره آنها می اندیشد وجود دارند و وقتی که درباره آنها نمی اندیشد وجود ندارند. (تربکو)

۵. بشرط اینکه بتوان وجود مفارقی آید. ها را پذیرفت. (ارسطو بعداً در این باره سخن خواهد گفت). (تربکو)

۶. در ترجمه جمله ای که در میان دو قوس آمده است فقط از ترجمه راس پیروی کردیم. — م.

دارد، و شکل کره مفرغی با کره مفرغی در آن واحد موجود است. (البته باید تحقیق کرد که آیا صورت بعداً نیز باقی می ماند یا نه؟ در بعضی موارد مانعی برای بقای آن نیست. مثلاً نفس ممکن است از این قسم باشد، البته نه کل نفس بلکه تنها عقل، زیرا شاید ممکن نباشد که کل نفس به حال خود باقی بماند.) پس لااقل با توجه به آنچه گفتیم مبرهن است که وجود ایده ها به هیچ وجه ضروری نیست، زیرا انسان را انسان تولید می کند، یعنی انسانی معین را پدری مفرد تولید می کند. این سخن در مورد صناعات نیز صادق است زیرا صنعت پزشکی علت سلامت است.

فصل چهارم

عناصر اشیاء مختلف از حیث عدد مختلفند ولی از حیث نوع یک و همانند. در مورد همه اشیاء صورت و عدم و ماده وجود دارد. همه اشیاء دارای علت محرکه‌ای قریب و علت محرکه‌ای بعیدند

علل و مبادی موجودات مختلف، به یک معنی مختلفند، ولی به معنایی دیگر، اگر بخواهیم به طور کلی و بر حسب قیاس سخن بگوییم، علل و مبادی برای همه موجودات یک و همانند^۱. زیرا ممکن است این سؤال پیش آید که آیا مبادی و علل و عناصر جوهر و مضافات یکی هستند یا مختلف، و همچنین ممکن است این سؤال در مورد سایر مقولات نیز مطرح شود. اگر بگوییم آنها در مورد همه مقولات یکی هستند این سخن نامعقول است چه در این صورت لازم می‌آید که اضافیات و جوهر از عناصر واحد پدید آمده باشند. بعلاوه، این مبدأ واحد که نسبت به همه آنها عام است کدام است؟ اولاً چیزی عام و متمایز از جوهر و سایر مقولات، وجود ندارد که همه مقولات در آن

۱۰۷۰ b

۱. علل و مبادی — یعنی ماده و صورت و عدم — در مورد همه موجودات وجود دارند؛ ولی وقتی که به اشیاء جزئی و مفرد نظر داریم باید بگوییم که علل و مبادی در مورد موجودات مختلف مختلفند مثلاً ماده مجسمه غیر از ماده تخت است و ماده‌های آنها غیر از ماده سقراطند و همین سخن در مورد صورت و عدم نیز صادق است. (نریکو)

مشترک باشند، و گذشته از این، عنصر همیشه مقدم بر شئی است که عنصر عنصر آن است. بعلاوه، نه جوهر عنصر اشیاء مضاف است و نه یکی از اضافیات عنصر جوهر است. ثانیاً چگونه ممکن است که همه اشیاء دارای عناصر واحد باشند؟ هیچ عنصری ممکن نیست عین شئی باشد که از ترکیب عناصر پدید آمده است مثلاً ب یا الف عین «با» نیستند (بعلاوه، هیچ یک از چیزهای معقول - مثلاً موجود یا واحد - ممکن نیست عنصر باشد زیرا اینها هم به اشیاء بسیط قابل حملند و هم به اشیاء مرکب). بنابراین هیچ یک از عناصر، ممکن نیست جوهر یا چیزی مضاف باشد حال آنکه اگر همه اشیاء از ترکیب عناصر واحد پدید آمده باشند بالضرورة باید چنین باشد. پس همه اشیاء دارای عناصر واحد نیستند؛ و یا چنانکه ما می‌گوییم، به یک معنی همه اشیاء دارای عناصر واحدند و به معنایی دیگر دارای عناصر واحد نیستند. مثلاً عناصر اجسام محسوس، به عنوان صورت، گرمی است و به معنی دیگر سردی، که عدم است؛ و به عنوان ماده، آن چیزی است که مستقیماً و بنفسه^۱ این دو کیفیت^۲ را بالقوه حائز است؛ و هم خود این عناصر^۳ جوهرند و هم اشیایی که از ترکیب این عناصر پدید آمده‌اند و این عناصر مبادی آنها هستند، و همچنین است هر چیز واحد دیگری که از گرم و سرد به وجود آمده است مانند گوشت و استخوان^۴؛ زیرا مولود مرکب بضرورت غیر از عناصرش است. پس این جواهر محسوس دارای عناصر و مبادی واحدند (هرچند

۱. کلمات «مستقیماً و بنفسه» برای این آورده می‌شوند که معلوم باشد که مقصود ماده قریب است نه ماده بعید. (راس)

۲. یعنی سرد و گرمی را. (تریکو)

۳. یعنی ماده و صورت و عدم. - م.

۴. در اینجا ارسطو سه قسم جوهر را از یکدیگر متمایز می‌سازد:

الف - ماده و صورت و عدم.

ب - جواهری که حاوی ماده اولیه و صورتی هستند مانند گرمی، یا عدم مانند سردی، و مقصود عناصر اربعه است که دو تا از آنها به عقیده ارسطو دارای کیفیت گرمی هستند و دو تای دیگر دارای کیفیت سردی.

ج - اشیاء مرکب از دو قسم جوهر (ملحور در بند ب) که دارای کیفیات متقابلند. (راس)

اشیایی که از حیث نوع با هم فرق دارند دارای عناصری هستند که نوعاً غیر از یکدیگرند). اما حق نداریم بگوییم که همه موجودات دارای عناصر واحد بدین معنی هستند، زیرا آنها فقط بر حسب قیاس چنینند یعنی ممکن است بگوییم سه مبدأ وجود دارد که عبارت است از صورت و عدم و ماده. ولی هر یک از این مبادی برای هر جنسی از اشیا فرق می‌کند مثلاً برای رنگ، سفید و سیاه و سطح است و برای شب و روز روشنایی و تاریکی و هوا^۱.

چون علل منحصر به عناصر حال در خود اشیا نیستند بلکه عللی بیرون از اشیا هم وجود دارند، مانند علت محرکه^۲، پس روشن است که میان «مبدأ» و «عنصر» فرق است و در عین حال هر دو علتند، و مبدأ به این دو قسم تقسیم می‌شود^۳؛ و آن چیزی که خارج از شیء است و سبب حرکت یا سکون می‌شود مبدأ و جوهر است. از این رو بر حسب قیاس می‌توان گفت که سه عنصر وجود دارد ولی چهار علت و مبدأ^۴، اما عناصر در اشیا مختلفند، و علت محرک نهایی^۵ نیز برای اشیا مختلف مختلف است. در مورد سلامت و بیماری و بدن، علت محرک صنعت پزشکی است؛ و در مورد صورت و بی‌نظمی از نوعی خاص و آجر، علت محرک صنعت معماری است^۶، ولی

۱. سفید صورت است و سیاه عدم و سطح ماده، باروشنایی صورت است و تاریکی عدم و هوا ماده. (تربکو)

۲. ارسطو پس از سخن گفتن دربارهٔ همانی (بر حسب قیاس) مبادی و عناصر حال در اشیا، اکنون دربارهٔ همانی (بر حسب قیاس) علل خارج از اشیا بحث می‌کند. (تربکو)

۳. مبدأ تقسیم می‌شود به مبادی که عنصرند و حال در اشیا هستند و مبادی که عنصر نیستند و خارج از اشیااند. — م.

۴. عناصر عبارتند از ماده و صورت و عدم، و مبادی عبارتند از ماده و صورت و عدم و علت فاعله (علت غایی به علت صوری برمی‌گردد). اصطلاح مبدأ، کلیتر از اصطلاح عنصر است. (تربکو)

۵. علت محرکه قریب. — م.

۶. برای بدن به عنوان ماده، سلامت صورت است و بیماری عدم است و علت محرک صنعت پزشکی است، و برای خانه، ماده آجر است و صورت مفهوم خانه است و عدم بی‌نظمی از نوعی خاص، و علت محرک صنعت معماری است. — م.

چون علت محرک در اشیاء طبیعی، مثلاً انسان، انسان است، و محرک در شیء مولود فکر، صورت یا ضد صورت است، از این رو به یک معنی سه علت وجود دارد و به معنی دیگر چهار علت^۱. زیرا به یک معنی صناعت پزشکی سلامت است و صناعت معماری صورت خانه است و انسان انسان را پدید می آورد؛ و علاوه بر این، در بیرون از همه این علل چیزی هم هست که نخستین همه چیزهاست و همه چیزها را به حرکت می آورد^۲.

۱. اگر علت فاعلی را جدا از علت صوری در نظر بگیریم، چهار علت وجود دارد ولی اگر آن دو علت را یکی بدانیم سه علت وجود دارد. (تریگو)
 ۲. محرک اولی نامحرک که موضوع فلسفه اولی است و در فصول ۶ و ۷ درباره آن بحث خواهد شد. (تریگو)

فصل پنجم

قوه و فعلیت مبادی هستند که برای همه اشیا عامند، ولی در موارد مختلف به انحاء مختلف صادقند. مبادی همه اشیا فقط بر حسب شباهت یک و همانند

بعضی از موجودات می توانند به نحو مستقل و جدا موجود باشند و بعضی دیگر نمی توانند؛ و فقط اشیا گروه اول جوهرند؛ و بدین جهت علل جوهر ۱۰۷۱ a
علل همه موجودات نیز می باشند زیرا هیچ انفعال و حرکتی ممکن نیست مستقل از جوهر وجود داشته باشد. این علل شاید نفس و بدن باشند^۱، یا عقل و میل و بدن^۲.

به معنایی دیگر نیز همه اشیا بر حسب شباهت دارای مبادی واحدند که عبارتند از قوه و فعلیت. ولی قوه و فعلیت نه تنها برای اشیا مختلف مختلفند بلکه در مورد اشیا مختلف به وجود مختلف صدق می کنند. زیرا در بعضی موارد شیئی واحد در یک زمان بالفعل موجود است و در زمانی دیگر بالقوه، مثلاً شراب و گوشت و انسان چنینند^۳ (و این دو مبدأ نیز جزو عللی هستند که

۱. در مسرود موجودات ذی روح، و ارسطو در اینجا مخصوصاً در مورد این گونه موجودات می اندیشد. (تریکو)

۲. یعنی در مورد انسان، بدن علت مادی است و نفس (که منقسم به عقل و میل است) علت صوری. (تریکو)

۳. قوه و فعل نیز، مانند ماده و صورت و عدم، مبادی کلی هستند که برای اشیا مختلف مختلفند.

پیشتر یاد کردیم^۱ زیرا صورت، وجود بالفعل دارد - اگر صورت بتواند به نحو جدا موجود باشد - و همچنین است شینی مرکب از صورت و ماده، و عدم مانند تاریکی و بیماری؛ ولی ماده وجود بالقوه دارد زیرا ماده می تواند هم صورت را بپذیرد و هم عدم را). اما در مواردی که ماده علت غیر از ماده معلول است، و لا اقل در پاره‌ای از این موارد که آن دو از حیث صورت نیز عین یکدیگر نیستند و با هم فرق دارند، تمایز قوه و فعلیت به نحو دیگری است مثلاً علل انسان اولاً عناصر حال در انسانند (یعنی آتش و خاک به عنوان ماده اش، و صورت خاصش)؛ ثانیاً چیز دیگری هم علت اوست که در بیرون از اوست، یعنی پدر؛ و ثالثاً علاوه بر اینها خورشید و گردش خورشید نیز علت او هستند که نه ماده‌اند و نه صورت و نه عدم صورت انسان، و نه از حیث نوع با او برابرند بلکه علل محرکه‌اند.

بعلاوه، بدین نکته نیز باید توجه داشت که بعضی علل را بالفعل کلی می توان بیان کرد و بعضی را نه. مبادی قریب^۲ هر شیء در یک سو چیزی است که بالفعل شیء معینی (= «این چیز») است و در سوی دیگر چیزی است که بالقوه همین شیء است^۳. بنابراین، آن علل کلی که پیشتر یاد کردیم وجود ندارند زیرا مبدأ مولد شیء مفرد همیشه شینی مفرد است. هر چند انسان به طور کلی مبدأ مولد انسان است ولی انسان کلی وجود ندارد بلکه مبدأ مولد آخیل، پله اوس^۴ (= پدر آخیل) است و مبدأ مولد تو پدر تو، و این «ب» معین مبدأ مولد این هجای معین «با» است هر چند «ب» کلی مبدأ مولد «با»ی کلی است.

→ ولی ارسطو اضافه می کند که علاوه بر این، اینها در مورد اشیاء مختلف به انحأ مختلف صدق می کنند زیرا شینی واحد ممکن است به دو معنی مختلف هم موجود بالقوه باشد و هم موجود بالفعل مثلاً شراب بالفعل، بالقوه سرکه است و به عکس، و چیزی که بالفعل غذاست بالقوه گوشت یا عضله است. (تربیکو)

۲. یعنی علل خاص هر شیء. (تربیکو)

۳. مثلاً مبادی قریب انسان در یک سو پدر است که بالفعل انسان است و در سوی دیگر نطفه موجود در رحم مادر است که بالقوه انسان است. - م.

۴. Pelous و Achilles.

بعلاوه، هرچند علل جواهر علل همه اشیا اند، با اینهمه چنانکه گفتیم، اشیا مختلف علل و عناصر مختلف دارند. اشیاایی که از حیث جنس متفاوتند، مانند رنگ و صدا و جوهر و کیفیت، علل مختلف دارند و این علل مختلف تنها از حیث شباهت یک و همانند. علل اشیاایی هم که از نوعی واحدند، مختلفند، ولی نه مختلف از حیث نوع، بلکه بدین معنی مختلفند که علل افراد مختلف مختلفند، مثلاً ماده و صورت و علت محرکه تو غیر از ماده و صورت و علت محرکه من است، در حالی که از حیث تعریف کلی همه آنها یکی هستند. در پاسخ این سؤال، که مبادی یا عناصر جواهر و اضافیات و کیفیات کدامند و آیا یکی هستند یا مختلف، باید گفت که با در نظر گرفتن معانی متعدد لفظ علت چنین می‌نماید که همه یکی هستند؛ ولی اگر معانی مختلف را از هم متمایز سازیم مبادی و عناصر یکی نیستند بلکه مختلفند. اما با اینهمه، علل همه اشیا، به معنایی خاص، یکی هستند؛ اولاً از این حیث همه آنها یکی یا شبیه همدند که ماده و صورت و عدم و علت محرکه در مورد همه اشیا عامند؛ و ثانیاً از این حیث همه آنها یکی یا شبیه همدند که علل جواهر علل همه اشیا دیگرند زیرا اگر جواهر از میان برخیزند همه اشیا دیگر نیز از میان می‌روند، و ثالثاً از این جهت همه آنها یکی یا شبیه همدند که آنچه از حیث فعلیت در مقام نخستین است علت همه اشیاست.^۱ ولی، به معنایی دیگر، علل نزدیک مختلفند و این علل عبارتند از اولاً همه اضدادی که نه معنی جنس دارند و نه دارای معانی متعدد می‌باشند^۲؛ و ثانیاً ماده، زیرا مواد اشیا مختلف مختلفند.

۱۰۷۱ b

بدین ترتیب معلوم کردیم که مبادی اشیا محسوس کدامند، و چنداناً هستند، و به چه معنی این مبادی یکی هستند و به چه معنی مختلف.

۱. مقصود، محرک اول نامحرک است. م.

۲. مقصود اضداد فردی هستند (این صورت معین یا این عدم معین) که خاص یک شیء اند نه اضداد متعلق به جنسی واحد (مانند سفید و سیاه) یا اضدادی که معنایی کلی دارند (مانند صورت و عدم). (تربکو)

فصل ششم

ضرورت وجود محرک اول سرمدی

چون دیدیم که سه قسم جوهر وجود دارد که دو قسم جواهر طبیعیند و یک قسم جوهر نامتحرک، پس اکنون باید به این جوهر سوم بپردازیم و بگوییم که وجود جوهری سرمدی و نامتحرک ضروری است^۱؛ زیرا جواهر، در میان اشیاء موجود، نخستین آنها هستند و اگر همه جواهر فسادپذیر باشند همه چیز فسادپذیر خواهد بود. ولی ممکن نیست که حرکت سو زمان – متکون باشند یا از میان بروند زیرا حرکت همیشه باید موجود بوده باشد^۲؛ و اگر زمان نباشد قبل و بعد وجود نخواهد داشت. پس حرکت به همان معنی متصل است که زمان متصل است زیرا از زمان یا همان حرکت است یا صفت حرکت. حرکت متصل وجود ندارد مگر حرکت مکانی، و یگانه حرکت مکانی متصل حرکت مستدیر است^۳.

اگر چیزی وجود دارد که می تواند اشیاء را به حرکت آورد یا آنها را منفعل سازد ولی بالفعل چنین نمی کند، پس وجود حرکت ضروری نمی تواند بود

۱. این مطلب که آیا این جوهر واحد است یا کثیر در فصل ۸ مورد بحث قرار می گیرد. (تریکو)
 ۲. درباره اینکه حرکت همیشه بوده است و همیشه خواهد بود. رک. سماع طبعی ارسطو، کتاب هشتم فصل ۱. – م.
 ۳. ارسطو این مطلب را در کتاب هشتم سماع طبعی فصول ۷ و ۸ ثابت کرده است. – م.

زیرا چیزی که قوه‌ای دارد ضرورتی نیست بر اینکه از حالت بالقوه به حالت بالفعل درآید. پس فرض وجود چنین جوهری فایده‌ای ندارد و حتی وجود جواهر سرمدی — آنچنانکه طرفداران نظریهٔ ایده‌ها به وجودشان معتقدند — بی فایده است اگر این جواهر دارای مبدائی نباشند که موجب حرکت و تغییر باشد. ولی حتی این کافی نیست، و وجود جوهر دیگری علاوه بر ایده‌ها فایده‌ای ندارد چه، اگر این جوهر در حال فعلیت نباشد حرکت وجود نخواهد داشت؛ و حتی این جوهر اگر در حال فعلیت باشد کافی نیست اگر ماهیتش قوه باشد، چه در این صورت نیز حرکت سرمدی وجود نخواهد داشت زیرا چیزی که وجود بالقوه دارد ممکن هم هست که موجود نشود. بنابراین باید مبدایی وجود داشته باشد که ذات و ماهیتش فعلیت باشد. علاوه جواهر مورد نظر ما باید فاقد ماده باشند^۱ زیرا اگر اصلاً چیزی باید سرمدی باشد همین جواهر باید سرمدی باشند. بنابراین، این جواهر باید در حال فعلیت باشند. ولی اینجا مشکلی هست؛ زیرا چنین می‌نماید که هر چه در حال فعلیت است توانایی بالفعل بودن دارد ولی نه هر چه توانایی بالفعل بودن دارد فعلیت می‌یابد؛ و نتیجه اینکه، قوه مقدم بر فعلیت است. اما اگر راستی چنین بود، ممکن بود که هیچ چیز وجود نداشته باشد زیرا ممکن است که همهٔ اشیا امکان وجود داشته باشند و با اینهمه موجود نباشند.

همین نتیجهٔ محال از عقاید متفکران قدیم که در امور الهی پژوهش می‌کردند و معتقد بودند که همه چیز از شب پدید می‌آید^۲، و از نظریات

۱. این جواهر عبارتند از عقول افلاک. در اینجا ظاهراً ارسطو دربارهٔ وحدت یا کثرت جواهر اولیه نظر خود را از پیش اعلام می‌کند و این فرض وجود کثرت این‌گونه جواهر، چنانکه خواهیم دید، سبب بروز دشواریهایی خواهد شد. (تربیکو)

۲. مقصود پیروان آیین اورفئوس است. — م.

فیلسوفان طبیعی که می گفتند «همه چیز با هم بوده^۱ نیز بر می آید. چه اگر علتی بالفعل موجود نباشد حرکت چگونه ممکن می تواند بود؟ چوب بخودی خود حرکت نمی کند بلکه صناعت در و دگر باید آن را به حرکت آورد؛ و همچنین خون حیض یا خاک نمی توانند خود خود را به حرکت آورند بلکه بذر باید خاک را به حرکت آورد و منی خون حیض را.

به همین ملاحظه بعضی متفکران، مانند لوقیپوس و افلاطون به فعلیت سرمدی قائلند و می گویند که حرکت همیشه هست. ولی درباره اینکه چرا چنین است و این حرکت چیست، سخنی نمی گویند و هیچ توضیح نمی دهند که اگر جهان به این یا به آن نحو حرکت می کند علتش چیست. هیچ چیز بر حسب تصادف حرکت نمی کند بلکه همیشه باید محرکی حاضر باشد تا آن را به حرکت آورد مثلاً شینی به سبب طبیعت به یک نحو حرکت می کند و سپس به سبب قسر یا عقل یا چیزی دیگر به نحوی دیگر (بعلاوه، کدام قسم حرکت حرکت نخستین است؟ این خود نیز مسأله مهمی است). از این گذشته، لا اقل افلاطون حق ندارد سخن از شینی بگوید که او بعضی اوقات آن را مبدأ حرکت فرض می کند، یعنی نفس عالم که خود خود را به حرکت می آورد^۲، زیرا بنا به گفته خود او نفس عالم مؤخر بر حرکت و همزمان با آسمان به وجود آمده است^۳. این سخن، که قوه مقدم بر فعلیت است، به یک معنی درست است و به یک معنی درست نیست (و پیشتر گفته ایم که به چه معنی درست است و به چه معنی درست نیست). مقدم بودن فعلیت را آناکساگوراس (چون «عقل» او فعلیت است) و امپدوکلس (در نظریه اش درباره «مهر و ستیز»^۴) و همه فیلسوفانی که — مانند لوقیپوس — می گویند حرکت همیشه

۱۰۷۲ a

۱. اشاره به آناکساگوراس است. — م.

۲. رک. افلاطون، فایدروس ۲۴۵ و قواهن ۸۹۴. — م.

۳. رک. افلاطون، تیمائوس ۳۴. — م.

وجود دارد، تصدیق می‌کنند. بنابراین زمانی بی‌پایان بی‌نظمی یا شب و جود نداشت، بلکه همیشه همان اشیا وجود داشتند^۱ (که یا به حرکتی مستدیر و یا به پیروی از قانونی دیگر متحرک بودند) زیرا فعلیت مقدم بر قوه است. اما اگر حرکت مستدیر دائم وجود دارد پس همیشه باید علتی ثابت موجود باشد که همیشه به نحو واحد به این حرکت فعلیت و تحقق ببخشد. از سوی دیگر اگر باید کون و فساد وجود داشته باشد پس باید علتی دوم موجود باشد که دائم به انحاء مختلف عمل کند. این علت دوم باید به سائقه ذات خود به یک نحو عمل کند و به سائقه شینی دیگر – یعنی یا به سائقه یک علت سوم یا به سائقه علت اول – به نحوی دیگر. ولی این علت آ باید علت اول باشد زیرا همو علت دوم و علت سوم است، و از این جهت بهتر است بگوییم که این علت، علت اول است زیرا این علت علت یکسانی سرمدی است در حالی که آن علت دیگر علت گوناگونی است، به طوری که هر دو با هم علت گوناگونی سرمدی هستند. پس حرکات، چنینند و بنابراین چه نیازی هست که در پی مبدایی دیگر بگردیم.

۱. یعنی همان کیهانی که اکنون وجود دارد. – م.

۲. یعنی علتی که علت دوم به سائقه آن به نحو دیگر عمل می‌کند. – م.

فصل هفتم

ماهیت محرک اول — خدا فعلیت صرف و تعقلی تعقل است

چون احتمال بر این است که راستی همچنان باشد که گفتیم، و چون اگر چنان نباشد لازم می آید که جهان از شب و از «همه چیز با هم» و از لا وجود پدید آمده باشد، پس این مشکل را حل شده تلقی می کنیم و می گوئیم چیزی هست که همیشه حرکت می کند و حرکتش هرگز به پایان نمی رسد، و این حرکت حرکت مستدیر است؛ و این امر نه تنها به حکم عقل بلکه در واقع نیز مسلم است. بنابراین آسمان اول^۱ باید سرمدی باشد. پس چیزی هم هست که به آن حرکت می بخشد. چون شینی که به حرکت آورده می شود و دیگری را به حرکت می آورد واسطه است، پس چیزی هم باید باشد که علت محرکه باشد بی آنکه خود حرکت کند، یعنی چیزی که سرمدی و جوهر و فعلیت است. موضوع میل و موضوع فکر نیز بدین سان سبب حرکت می شوند، یعنی به حرکت می آورند بی آنکه خود متحرک باشند. نخستین موضوعات میل و فکر عین همنند، زیرا آنچه نیک می نماید موضوع میل است و نیک یا خیر حقیقی، نخستین موضوع خواهش عاقلانه است. ما از این جهت به چیزی میل می کنیم که فکر می کنیم آن چیز نیک است، نه آنکه چون به آن میل می کنیم

۱. فلک ثوابت. م.م.

آن چیز به دیده فکر مایک نمودار می گردد: پس مبدأ، فکر است، و فکر به سبب موضوع فکر به حرکت می آید، و یکی از دو ستون متقابلها^۱ بنفسه موضوع فکر است^۲، و در این ستون جوهر در مقام نخستین جای دارد، و در جوهر آنچه بسیط است و وجود بالفعل دارد مقام نخستین را حائز است. (واحد و بسیط عین یکدیگر نیستند زیرا واحد به معنی مقیاس است در حالی که بسیط بدین معنی است که شیء بنفسه دارای طبیعتی خاص است^۳). خیر، و آنچه بنفسه مطلوب است نیز در همان ستون و در همان ردیفند، و آنچه در هر طبقه مقام نخستین را دارد همیشه بهترین است یا شبیه به بهترین^۴.

با توجه به دو معنی غایت و تمایز آن دو از یکدیگر، معلوم می شود که

۱۰۷۲ b

۱. اشاره به دو ستون موازی فیثاغوریان است. (رک. کتاب اول ۹۸۶ a). — م.

۲. یعنی موضوعات مندرج در ستون اول چون موضوعات مثبت اند مستقیماً و بنفسه موضوع فکر می باشند در حالی که تفکر درباره موضوعات مندرج در ستون دوم — چون منفی هستند — مستلزم تفکر درباره موضوعات ستون اولند. — م.

۳. راس در تفسیر این فقره می نویسد «اسکندر افرویدیسی معتقد است که این اشاره به اختلاف میان واحد و بسیط، برای پیشگیری از این ابراد است که اگر جوهر نامتحرک اول بسیط است، پس باید واحد باشد در حالی که ارسطو معتقد به کثرت این جواهر است. ولی چنین می نماید که ارسطو انگیزه خاصی در این بیان ندارد». — م.

۴. موضوع حقیقی میل با چیزی است که خیر می نماید یا خیر حقیقی است، به طوریکه موضوع درجه اول میل به هر حال خیر است (ارسطو بعداً متذکر این نکته می شود که میل به خیر مستلزم شناخت خیر به عنوان خیر است. و این تذکره سبب عبور از میل به فکر می شود ولی مقصود از آن اثبات این مطلب نیست که موضوع فکر و موضوع میل یک و همان است. اثبات این مطلب طی جملات بعدی بعمل می آید). موضوع حقیقی تعقل مجموعه چیزهای مثبت است و عقل چیزهای منفی را فقط به عنوان چیزهای متقابل با چیزهای مثبت می شناسد. جواهر نخستین اعضا این مجموعه اند و حتی مقدم بر کیفیات مثبت اند؛ و جوهر بسیط غیر مادی مقدم بر جوهر حاوی ماده و صورت است و بنابراین جوهر غیر مادی اولین موضوع تعقل است. اما خیر، که گفته شد اولین موضوع میل است، چیزی مثبت است و از این رو به مجموعه چیزهای مثبت تعلق دارد؛ و ارسطو از این واقعیت این نتیجه را می گیرد که مجموعه چیزهای مثبت مجموعه خیر است؛ و چون چنین است بنابراین جوهر غیر مادی که اولین عضو این مجموعه است و از این جهت خاصیت همه اعضای مجموعه را به عالیترین درجه داراست اولین موضوع میل است، و پیشتر نشان داد. شد که اولین موضوع تعقل نیز می باشد. (راس)

علت غایی در میان موجودات نامتحرک قرار دارد چه، علت غایی اولاً به معنی موجودی است که عمل برای خیر آن انجام می‌گیرد و ثانیاً به معنی خود مطلوب^۱ است. این دومی در میان اشیاء نامتحرک است و اولی چنین نیست. علت غائی نامتحرک همان‌گونه محرک است که معشوق، محرک است؛ در حالی که هر محرک دیگر چون خود به حرکت آورده می‌شود اشیاء دیگر را نیز به حرکت می‌آورد. هر شئی که به حرکت آورده می‌شود ممکن است غیر از آن نیز که هست، باشد. از این رو اگر فعلیتش نخستین نوع حرکت مکانی است، چون دستخوش تحرک و تغییر است ممکن است - اگر نه از حیث جوهری - از حیث مکان غیر از آن باشد که هست^۲. ولی چون چیزی هست که اشیاء دیگر را به حرکت می‌آورد در حالی که خود آن نامتحرک و موجود بالفعل است، این چیز به هیچ وجه ممکن نیست غیر از آن باشد که هست، چه، حرکت مکانی نخستین نوع از انواع تغییر است و حرکت مستدیر نخستین نوع حرکت مکانی است، و مسبب این حرکت، محرک نخستین است^۳. بنابراین، محرک نخستین، موجودی ضروری است، و چون وجودش ضروری است پس خیر است، و بدین معنی مبدأ نخستین است. زیرا ما اصطلاح ضروری را به سه معنی به کار می‌بریم: نخست به معنی امری قسری که مخالف انگیزه طبیعی است؛ دوم به معنی آنچه بی وجود آن، ممکن نیست

۱. یعنی خیر، که بنفسه مطلوب است. - م.

۲. هر متحرکی از آن جهت که متحرک است این توانایی را دارد که غیر آنچه هست باشد یعنی دستخوش تغییر کیفی و تغییر کمی و تغییر مکانی و مانند اینهاست. فلک ثوابت که مستقیماً به سبب محرک اول به حرکت می‌آید توانایی تغییر از حیث جوهریت، یعنی قابلیت کون و فساد، را ندارد ولی توانایی حرکت مستدیر را دارد. (تربکو)

۳. اگر خود این محرک متحرک می‌بود، حرکت نخستین را می‌داشت. ولی او حرکت نخستین را مسبب می‌شود و از این رو نمی‌تواند خود نیز در این حرکت شریک باشد. زیرا اگر در آن شریک بود ناچار می‌شدیم در پی چیزی بگردیم که مقدم بر محرک نخستین است و این محرک را به حرکت می‌آورد. (راس)

که خیر موجود باشد؛ و سوم به معنی چیزی که ممکن نیست غیر از آنکه هست باشد بلکه فقط به یک ساز ممکن است باشد.

پس آسمانها و جهان طبیعت وابسته چنین مبدایی هستند. زندگی او بهترین زندگیهاست همانند بهترین زندگی که ما آدمیان فقط زمانی بسیار کوتاه می توانیم از آن بهره ور باشیم. او همیشه چنین است (در حالی که این امر برای ما ممکن نیست) زیرا فعلیت او لذت است (و بیداری و ادراک حسی و تفکر - چون فعلیتند - بزرگترین لذات ما هستند و به واسطه اینها امیدواری و یادآوری نیز). تعقل بنفسه^۱ با چیزی سروکار دارد که بنفسه بهترین چیزهاست؛ و تعقل به معنی حقیقی با چیزی سروکار دارد که بنفسه خیر حقیقی است. عقل از طریق دست یافتن به معقول، درباره خود تعقل می کند زیرا از طریق تماس یافتن با موضوع و تعقل درباره آن، خود نیز معقول می شود به طوری که عقل و معقول عین یکدیگرند. زیرا آنچه توانایی اخذ معقول یعنی جوهر را دارد عقل است و هنگامی در حال فعلیت است که معقول را در تصرف دارد. از این رو فعلیت، به مراتب بیشتر از قوه، آن عنصر الهی است که چنین می نماید که عقل حاوی آن است، و از این رو نظر، لذت کامل و بهترین چیزهاست. پس اگر خدا همیشه دارای چنین سعادت است که ما فقط گاهی از آن بهره ور می توانیم شد، جای حیرت و اعجاب است، و اگر دارای سعادت برتر از این است، بیشتر محل حیرت و اعجاب است؛ و خدا همیشه دارای این حالت است. زندگی نیز متعلق به خداست زیرا فعلیت عقل، زندگی است، و خدا این فعلیت است؛ و فعلیت ذاتی خدا بهترین زندگیها و زندگی سرمدی است. پس خدا را زنده سرمدی کامل می خوانیم و زندگی و دوام متصل و سرمدی تعلق به خدا دارد؛ زیرا خدا همین است.

۱. یعنی تعقل الهی که تعقل ناب و مطلق است و به حواس و تصورات وابسته نیست. (تریکو)

فیلسوفانی مانند فیثاغوریان و اسپوسیپوس، که می‌گویند زیبایی و خیر برین در مبدأ نیستند - زیرا مبادی گیاهان و جانوران عللند در حالی که زیبایی و کمال برین در معلولهای آنها هستند - بخطا می‌روند. زیرا تخم از موجود دیگری - غیر از خود آن - بر می‌آید که مقدم بر آن و کاملتر از آن است؛ و چیز نخستین، تخم نیست بلکه آن موجود کامل است. مثلاً انسان مقدم بر منی است، البته نه انسانی که از منی پدید می‌آید، بلکه انسانی دیگر که منی از اوست.

۱۰۷۳ a

از آنچه گفتیم روشن شد که جوهری سرمدی و نامتحرک و مفارق از اشیاء محسوس وجود دارد. بعلاوه ثابت کردیم که این جوهر ممکن نیست دارای مقدار باشد بلکه بدون اجزا و قسمت‌ناپذیر است (زیرا از ازل تا ابد مجرد حرکت است در حالی که هیچ موجود متناهی ممکن نیست قوه نامتناهی داشته باشد. هر چه دارای مقدار است یا متناهی است یا نامتناهی. به‌دلیلی که ذکر کردیم جوهر منظور ما ممکن نیست دارای مقدار متناهی باشد. ولی مقدارش نامتناهی نیز نمی‌تواند بود زیرا مقدار نامتناهی مطلقاً وجود ندارد.) همچنین معلوم کردیم که این جوهر انفعال‌ناپذیر و نامتغیر است، زیرا همه تغییرات مؤخر بر تغییر مکانی هستند^۱. پس روشن شد که چرا این چیزها چنینند.

۱. ارسطو این مطلب را در سماع طبیعی (کتاب هشتم، فصل هشتم) به تفصیل ثابت کرده است. - م.

فصل هشتم

عقول افلاکی^۱

این سؤال را نیز نباید بی پاسخ بگذاریم که آیا باید فرض کنیم که چنین جوهری یکی است یا بیش از یکی؟ و اگر بیش از یکی است چندتا است؟ فیلسوفان دیگر دربارهٔ عدد این جوهر سخنی نگفته‌اند که حاوی مطلبی معین باشد، و نظریهٔ ایده‌ها هم شامل تحقیق خاصی دربارهٔ این مسأله نیست. کسانی

۱. اصالت این فصل - از این جهت که ارسطو در اینجا، برخلاف آنچه پیشتر دربارهٔ محرک نامحرک اول گفته شد، به وجود محرکهای نامحرک کثیر قائل می‌شود - توسط بعضی کسان مورد تردید قرار گرفته و آن را متحول قلمداد کرده‌اند. با اینهمه اصالت این فصل مسلم است. ولی باید قبول کرد که ملاحظات ارسطو در حوزهٔ جهان‌شناسی با نتایجی که پیشتر از استدلالهای خود گرفته است سازگار نیست و سبب بروز مشکلات فراوان می‌شود. در قدیم، نتو فراست (فیلسوف یونانی و شاگرد ارسطو ۲۸۷-۳۷۲ ق. م.) این سؤال را پیش آورده است که چگونه ممکن است که سبب همهٔ حرکات افلاک محرک اول واحدی باشد. فلوپلین نیز (در اثناذ پنجم، رسالهٔ اول، فصل ۹) همین سؤال را می‌کشد و می‌گوید اگر هر محرک، میدایی است پس اینها چگونه با هم همکاری می‌کنند و هماهنگی کیهان را پدید می‌آورند... و اصلاً محرکین چگونه ممکن است کثیر باشند در حالی که آنها غیر جسمانی هستند و ماده سبب جدایی و تمایز آنها از یکدیگر نیست. مفسران جدید متذکر این ایرادها شده‌اند، خاصه برینسی و یگر و راس. با اینهمه هیچ مانعی نیست که چنین فرض کنیم که عقول افلاک مشابه فرشتگان مدبرهٔ کپلرند و فرودست محرک اول قرار دارند. تفسیر توماس آکوینایی نیز چنین است. به هر حال سبک خاص این فصل نشان می‌دهد که این فصل در زمانی دیرتر از زمان پیدایش بقیهٔ کتاب نوشته شده است و حاکی از آخرین مرحلهٔ تحول فکر ارسطویی دربارهٔ کثرت محرکین نامحرک است. (ترپکو)

که دربارهٔ ایدها سخن می‌گویند^۱، ایدها را عدد تلقی می‌کنند، و دربارهٔ عدد گاه چنان اظهار نظر می‌کنند که گویی عدد نامتناهی است، و گاه به نحوی که گویی عدد محدود به ده می‌باشد؛ ولی دربارهٔ اینکه چرا تعداد عدد باید چنین باشد هیچ سخنی که حاوی استدلال دقیقی باشد نمی‌گویند. ما خود باید با اتکا به مقدمات و اصولی که تاکنون بدست آورده‌ایم این مسأله را مورد پژوهش قرار دهیم.

مبدأ نخستین یا موجود اول، نه بالذات متحرک است و نه بالعرض، ولی مسبب حرکت اول است که حرکتی سرمدی و واحد است. چون هر متحرکی باید به سبب چیزی به حرکت آورده شود؛ و چون محرک اول باید بنفسه غیر متحرک باشد، و چون حرکت سرمدی باید به سبب چیزی سرمدی پدید آورده شود و حرکت واحد به سبب چیزی واحد؛ و چون می‌بینیم که علاوه بر حرکت مکانی بسیط کیهان، که می‌گوییم مسبب جوهر اول نامتحرک است، حرکت‌های مکانی دیگری هم وجود دارند که سرمدی هستند - یعنی حرکات سیارات - (زیرا جسمی که دارای حرکت مستدیر است سرمدی و بی‌سکون است، و ما این مطلب را در ضمن تحقیقات خود دربارهٔ طبیعت ثابت کرده‌ایم^۲)، پس علت و مسبب هر یک از این حرکات باید جوهری نامتحرک و سرمدی باشد. زیرا طبیعت ستارگان^۳ - چون این طبیعت، جوهری از نوع معینی است - سرمدی است؛ و محرک، سرمدی و مقدم بر متحرک است؛ و آنچه مقدم بر جوهر است خود نیز باید جوهر باشد. بنابراین مسلماً باید جواهری وجود داشته باشند که از حیث عدد با عدد حرکات ستارگان برابر باشند، و به دلایلی که پیشتر بیان کردیم طبیعتشان باید سرمدی باشد، و بنفسه نامتحرک و فاقد مقدار باشند.

۱. اشاره به افلاکون است. رک. سماع طبیعی ارسطو، ۲۰۶b. (راس)

۲. سماع طبیعی ارسطو، کتاب هشتم، فصل ۸ و ۹. (راس)

۳. این اصطلاح هم شامل ثوابت است و هم شامل سیارات. (راس)

۱۰۷۳ b

پس مسلم است که این محرکها جوهرند، و یکی از آنها نخستین است و دیگری دوم، و ترتیبشان همانگونه است که ترتیب گردشهای ستارگان. برای شناختن عدد این گردشها باید از آن علم ریاضی یاری بخواهیم که به فلسفه نزدیکتر از دیگر علوم ریاضی است، یعنی از علم ستاره‌شناسی. چه، این علم درباره جواهری تحقیق می‌کند که در عین حال که محسوسند سرمدی می‌باشند در حالی که دیگر علوم ریاضی مانند حساب و هندسه اصلاً کاری با جواهر ندارند. هر کس که توجهی هر چند اندک به اینگونه موضوعات کرده باشد می‌داند که عدد حرکتها بیشتر از عدد اجسام متحرک است زیرا هر سیاره‌ای دارای بیش از یک حرکت است. در مورد عدد واقعی این حرکات - برای اینکه تصویری از موضوع پیدا کنیم - نخست نظریات چند تن از علمای ریاضی را ذکر می‌کنیم تا بتوانیم در اندیشه به عددی معین از حرکات دست بیابیم. سپس باید از یک سو خودمان در موضوع به تحقیق پردازیم و از سوی دیگر حقیقت را از محققان دیگر بیاموزیم و اگر معلوم شود که محققان در این باره عقیده‌ای برخلاف گفته‌های ما دارند باید بدون پیش‌داوری هر دو را نیک بیازماییم و هر کدام را که درستتر باشد بپذیریم.

اودوکسوس^۱ بر آن بود که گردش هر یک از خورشید و ماه در سه فلک انجام می‌گیرد که فلک اول فلک ثوابت است و فلک دوم در دایره‌ای حرکت می‌کند که از میان منطقه البروج می‌گذرد و فلک سوم به نحو متمایل از عرض منطقه البروج عبور می‌کند. ولی دایره‌ای که ماه می‌پیماید متمایلتر از دایره‌ای است که خورشید طی می‌کند. حرکت هر یک از سیارات در چهار فلک انجام می‌پذیرد و از این افلاک، فلک اول و دوم همان دو فلک اولند که پیشتر یاد کردیم (زیرا فلک ثوابت همان فلکی است که همه افلاک را با خود می‌گرداند

۱. Eudoxos ستاره‌شناس یونانی در قرن چهارم ق. م. - م.

و فلکی که در تحت آن قرار دارد و از وسط منطقه البروج می‌گذرد نسبت به همه افلاک عام است). قطبهای فلک سوم هر سیاره در دایره‌ای قرار دارند که از وسط منطقه البروج عبور می‌کند. حرکت فلک چهارم در دایره‌ای است متعایل بر دایره النهار فلک سوم، و قطبهای فلک سوم در مورد سیارات مختلف مختلف است و فقط قطبهای زهره و مریخ با هم منطبقند.

نظام نجومی کالیپوس^۱ درباره وضع افلاک، یعنی نظم فواصل آنها، با نظام نجومی اودوکسوس منطبق است. او برای مشتری و زحل نیز به وجود همان تعداد افلاک معتقد بود که اودوکسوس برای آنها قائل بود؛ ولی کالیپوس بر این عقیده بود که برای تبیین پدیده‌های مرئی باید به هر یک از خورشید و ماه دو فلک دیگر افزود و به هر یک از سیارات یک فلک.

اما برای این که همه این افلاک پدیده‌های مرئی را توجیه کنند باید هر یک از سیارات، افلاک بیشتری داشته باشد یکی کمتر از تعداد افلاکی که تاکنون مورد قبول بوده است، و این افلاک باید در جهت معکوس افلاک دیگر حرکت کنند، و هر بار بیرونی‌ترین فلک هر سیاره‌ای را که در زیر سیاره‌های دیگر قرار دارد به حال پیشین بازگردانند. زیرا تنها بدین نحو ممکن است که حرکات انتقالی سیارات نمایانگر همه پدیده‌ها باشند. چون تعداد افلاکی که سیارات در آنها می‌گردند برای مشتری و زحل هشت و برای سیارات دیگر بیست و پنج است و از میان آنها فقط افلاکی احتیاج به حرکت در جهت معکوس ندارند که در آنها سیاره‌ای حرکت می‌کند که در زیر سیارات دیگر قرار دارد، بنابراین دو سیاره نخستین دارای شش فلک خواهند بود که در جهت معکوس متحرکند و چهار سیاره مابعد آنها دارای شانزده فلک خواهند بود و مجموع عدد افلاک، اعم از آنها که در جهت مستقیم متحرکند و آنها که

۱. Kalippos ستاره‌شناس یونانی در قرن چهارم ق. م. و شاگرد اودوکسوس. (نریکو)

در جهت معکوس اینها حرکت می کنند، پنجاه و پنج خواهد بود. ولی اگر حرکتانی را که یاد کردیم به خورشید و ماه نیز افزاییم در این صورت عدد افلاک چهل و هفت خواهد بود.

پس می پذیریم که عدد افلاک همین است به طوری که عدد جواهر نامتحرک و مبادی نیز احتمالاً باید همین قدر باشد. تشریح این نکته را که آیا عدد افلاک به حکم ضرورت چنان است که گفته شد، به کسانی واگذار می کنیم که در این موضوع صلاحیت بیشتری دارند. اما اگر هیچ حرکت مکانی وجود ندارد که تحت فرمان گردش ستاره ای نیست، و بعلاوه اگر هر موجود و هر جوهری را که مصون از تغییر است و به علت ذات خود به بهترین حالات رسیده است باید غایت تلقی کرد پس هیچ موجودی بیش از آن عدد که یاد کردیم ممکن نیست وجود داشته باشد بلکه عدد جواهر باید همین باشد. چه، اگر جواهر دیگری موجود باشند این جواهر - به عنوان علت غایی حرکات دیگر - مسبب حرکات دیگری خواهند بود؛ حال آنکه ممکن نیست که حرکتانی دیگر، علاوه بر آنچه ذکر کردیم، وجود داشته باشند. این نتیجه با توجه به اجسام متحرک محتمل می نماید. چه، اگر در مورد حرکات مکانی، هر محرکی به خاطر شینی وجود دارد که متحرک است، و اگر هر حرکتی حرکت جسم متحرک است، پس هیچ حرکتی ممکن نیست که بخاطر خودش یا بخاطر حرکتی دیگر باشد بلکه هر حرکتی باید بخاطر ستارگان باشد. زیرا اگر حرکتی بخاطر حرکت دیگری وجود داشته باشد، این حرکت دوم نیز باید بخاطر حرکت دیگری صورت بگیرد، و چون ادامه این سلسله به طور بی نهایت ممکن نیست پس غایت هر حرکت مکانی اجسام متحرک، حرکت اجسام خدایی خواهد بود که آسمان را می پیمایند.

(بی گمان فقط یک آسمان وجود دارد. چه، اگر آسمانهای کثیر وجود داشته باشند همچنان که انسانهای کثیر وجود دارند، مبادی محرک آسمانها از

حیث صورت یکی ولی از حیث عدد کثیر خواهند بود. اما همهٔ اشیایی که از حیث عدد کثیرند دارای ماده‌اند زیرا تعریفی واحد، مثلاً تعریف انسان، در مورد موجودات کثیر صدق می‌کند، در حالی که سقراط یکی است.^۱ ولی ذات نخستین فاقد ماده است زیرا فعلیت کامل است. پس محرک نامتحرک اول، چه از حیث عدد و چه از حیث تعریف واحد است و از این رو آن چیزی هم که به‌طور سرمدی و متصل متحرک است، واحد است؛ و در نتیجه بیش از یک آسمان وجود ندارد.^۲

۱۰۷۴ b پیشینیان ما از روزگاران بسیار قدیم سنتی به‌صورت اسطوره برای آیندگان باز گذاشته‌اند بدین مضمون که آن اجسام خدا هستند و الوهیت بر کل طبیعت محیط است. بقیهٔ این سنت در زمانهای بعدی به‌صورت رمزی به‌آن افزوده شده است بدین منظور که هم تودهٔ مردم را متقاعد سازد و هم برای استوار ساختن پایهٔ قوانین به‌کار آید و برای جامعه سودمند افتد. این اسطوره‌ها خدایان را به‌صورت آدمی یا سایر حیوانات مجسم می‌سازند و سخنانی هم دربارهٔ آنان می‌گویند که با این طرز فکر تناسب دارد. اما وقتی که اندیشهٔ نخستین را از این اضافات می‌پیراییم و به‌تنهایی در نظر می‌آوریم، یعنی این اندیشه را که جواهر نخستین خدا هستند، چنین می‌نماید که این اندیشه الهامی الهی است؛ زیرا با اینکه احتمالاً همهٔ علوم و فنون بارها تا آن حد که ممکن بود به‌شکوفایی رسیده و باز تنزل یافته و از میان رفته‌اند، این‌گونه اندیشه‌ها تا امروز مانند بقایای گنجینه‌های قدیم باقی مانده‌اند و از این رو ما سنن پدران و پیشینیان خود را با این قید می‌پذیریم.

۱. مقصود این است که تعریف نسبت به همهٔ انسانها عام است و بنابراین آنچه سبب می‌شود که سقراط یکی باشد ماده است. (راس)

۲. عباراتی که میان دو قوس آورده شد ظاهراً قطعه‌ای است از نوشته‌ای قبلی که بعداً به‌فصلی که در اواخر حیات ارسطو نوشته شده است اضافه شده. (راس)

فصل نهم

طبیعت عقل الهی

در مورد طبیعت عقل الهی چند سؤال وجود دارد. چنین می‌نماید که عقل، الهی‌ترین چیزهاست ولی دریافتن اینکه عقل تا چه حد چنین است و این خاصیت ناشی از کدام صفت آن است، بسیار دشوار است. چه، عقل اگر درباره چیزی تعقل نمی‌کند بلکه مانند کسی است که در خواب است، پس شرفش از کجاست؟ اما اگر تعقل می‌کند ولی تعقلش وابسته به چیزی دیگر است، پس چون جوهرش فعلیت تعقل نیست بلکه فقط قوه تعقل است، ممکن نیست بهترین جوهر باشد زیرا شرفش ناشی از تعقل می‌تواند بود. بعلاوه، خواه جوهرش قوه تعقل باشد و خواه فعلیت تعقل، درباره چه چیز تعقل می‌کند؟ یا درباره خود تعقل می‌کند یا درباره چیزی دیگر؛ و در شق اخیر یا همیشه درباره چیزی واحد تعقل می‌کند یا هر بار درباره چیزی دیگر.

آیا فرقی می‌کند که درباره خیر تعقل کند یا درباره هر چیز که بر حسب تصادف پیش آید؟ آیا چیزهایی وجود ندارند که نمی‌توان باور کرد که او درباره آنها تعقل کند؟ پس بدون تردید او درباره الهی‌ترین و شریفترین موجودات می‌اندیشد بی آنکه تغییر بیابد، زیرا تغییر، تغییر در جهت بد خواهد بود و این خود قسمی حرکت است. پس اگر عقل، فعلیت تعقل نیست بلکه تنها قوه است، اولاً می‌توان چنین فرض کرد که اتصال و ادامه تعقل برای او رنج‌آور است، و ثانیاً در این صورت باید چیزی شریفتر از عقل وجود داشته باشد، یعنی موضوع تعقل. زیرا تعقل و فعلیت عقل در کسی هم وجود

دارد که درباره بدترین اشیا تعقل می‌کند؛ و اگر باید از اندیشیدن درباره این‌گونه اشیا پرهیز کرد (و برآستی هم‌اشیایی وجود دارند که ندیدن آنها بهتر از دیدن آنهاست) پس در این صورت، فعلیت تعقل بهترین چیزها نخواهد بود. بنابراین عقل الهی باید تنها درباره خود تعقل کند (زیرا خود او شریفترین چیزهاست) و تعقلش تعقل درباره تعقل است.

ولی ممکن است بگویند موضوع علم و ادراک حسی و ظن و فهم همیشه غیر از خود آنهاست، و خود آنها فقط به‌وجه فرعی موضوع خود قرار می‌گیرند. بعلاوه، اگر تعقل و موضوع تعقل قرار گرفتن، غیر از یکدیگرند، شرف عقل از کدام یک از این دو ناشی است؟ زیرا فعلیت تعقل بودن و موضوع تعقل بودن عین یکدیگر نیستند. در جواب می‌گوییم: در بعضی موارد موضوع علم خود علم است. در علوم صنایع، موضوع علم، جوهر یا ماهیت موضوع — به‌وجه مجرد از ماده — است و در علوم نظری مفهوم و تعقل، موضوع علم است. چون در مورد اشیایی که فاقد ماده‌اند عقل و موضوع تعقل غیر از یکدیگر نیستند، پس عقل الهی با موضوع آن یکی است، یعنی تعقل عین موضوع تعقل است.

مسئله دیگر این است که آیا موضوع تعقل الهی مرکب است؟ اگر چنین باشد عقل الهی دچار تغییر خواهد شد بدین‌سان که از جزئی از کل موضوع، به‌جزء دیگر آن گذر خواهد کرد. [در پاسخ] می‌گوییم: هر چه فاقد ماده است قسمت‌ناپذیر است؛ و همان حالتی را که عقل انسانی، یعنی عقلی که روی در موجودات مرکب دارد، در زمانی معین داراست (زیرا این عقل این جزء یا آن جزء «خیر» را مالک نیست، بلکه خیر را، با اینکه غیر از خود اوست، در کل یک زمان کلاً مالک می‌شود) تعقلی که موضوعش خودش است، در تمامی ابدیت آن حالت را دارد.^۱

۱. مراد این است: عقل انسانی به‌خیر برین که غیر از خود اوست، جزء به‌جزء — یعنی جزئی پس از جزئی — دست نمی‌یابد بلکه، در زمانی که توفیق یار او شده است، در آنی واحد، کل آن را مالک می‌شود. بنابراین به‌طریق اولی عقل الهی خیر برین را که خود اوست نه غیر از خود او، کلاً، نه جزء به‌جزء، و به‌نحو دائم و ابدی مالک است. (پوئیس)

فصل دهم

وجود خیر در جهان — رد آراء مخالف

این مطلب را نیز باید بررسی کنیم که طبیعت کیهان، خیر را به کدام یک از دو نحو حاوی است: آیا به عنوان چیزی مفارق و مستقل، یا به عنوان نظم اجزای خودش؟ به احتمال قوی به هر دو نحو همانند یک سپاه: زیرا خیر سپاه، هم در نظمش است و هم در فرماندهش، و حتی بیشتر در فرماندهش، زیرا فرمانده وابسته به نظم نیست بلکه نظم وابسته به اوست. در میان اشیا نظمی برقرار است ولی نظم در همه موارد، مثلاً هم در ماهیان و مرغان و هم در گیاهان، به یک نحو نیست؛ و جهان چنان نیست که در آن هیچ شیء هیچ ربطی با شیء دیگر نداشته باشد بلکه میان همه آنها ارتباط متقابل هست زیرا همه با توجه به غایتی واحد منظم گردیده‌اند. اما در عین حال جهان مانند خانه‌ای است که در آن، افراد آزاد کمتر از دیگران می‌توانند به دلخواه خود عمل کنند و همه یا لااقل بیشتر اعمالشان تابع نظمی معین است، در حالی که بندگان و حیوانات اثر کمتری برای خیر کل دارند و از این رو زندگی بیشترشان تابع تصادف است.^۱ زیرا مبدایی که طبیعت هر شیء را تشکیل می‌دهد، چنین است. مرادم این است که همه موجودات باید به مرحله‌ای برسند که به عناصر خود منحل

۱. در تفسیر این جمله‌ها گفته شده است که مردان آزاد که تابع قانونی ضروری هستند اجرام آسمانیند و پرندگان و حیوانات که بیشتر اعمالشان تابع تصادف است موجودات زیر فلک فمرند. (تربکو)

شوند^۱، و وظایف دیگری هم هست که همه باید بنحاطر خیر کل ادا کنند. نباید غافل باشیم از اینکه متفکرانی که در این باره ادعاهایی بر خلاف گفته‌های ما می‌کنند به چه نتایج محال و نامعقولی می‌رسند، و در عین حال باید ببینیم عقاید کسانی که نظریات معتدلتری دارند به چه نتایجی منجر می‌شوند و کدام نظریات با دشواریهای کمتری مواجه می‌گردند. همه فیلسوفان بر آنند که همه اشیا از اضداد پدید می‌آیند. ولی نه «همه اشیا» درست است و نه «از اضداد». بعلاوه، اینان هیچ به ما نمی‌گویند که چگونه ممکن است که اثباتی که اضداد در آنها حال و حاضرند از این اضداد پدید آیند زیرا اضداد در یکدیگر اثر نمی‌بخشند و از یکدیگر منفعل نمی‌شوند. برای ما مسأله از این طریق حل می‌شود که به وجود عنصری سوم، یعنی ماده، قائل هستیم. ولی آن فیلسوفان یکی از دو طرف ضد را ماده طرف دیگر تلقی می‌کنند مثلاً نابرابر را ماده برابر می‌شمارند و کثیر را ماده واحد^۲. ولی این نظریه نیز به آسانی قابل رد است زیرا ماده‌ای یگانه که موضوع هر جفتی از اضداد است، ضد هیچ چیز نیست. بعلاوه، نظریه آنان مستلزم این نتیجه است که همه اشیا، به استثنای واحد، از شر بهر مور باشند زیرا خود شر یکی از دو عنصر است. پیروان مکتبی دیگر^۳، نه خیر را مبدأ می‌دانند و نه شر را، حال آنکه راستی این است که برای همه چیزها، خیر در برترین درجه مبدأ است. متفکرانی که در آغاز به آنان اشاره کردیم لاف‌ل از این حیث محققند که خیر را مبدأ می‌شمارند ولی اینان نیز هیچ نمی‌گویند که خیر، به چه معنی مبدأ است؛ آیا به عنوان غایت یا به عنوان محرک یا به عنوان صورت؟

۱. مقصود موجودات فسادپذیر است که از طریق انحلال به عناصر تشکیل‌دهنده خود، تکون موجودات بهتری را ممکن می‌سازند. (تریکو)

۲. اشاره به افلاطونیان است. (راس)

۳. اشاره است به فیثاغوریان و اسپوسیپوس (و.ک. ۱۰۷۲b). (راس)

۱۰۷۵ b

عقیده امپدوکلس نیز نامعقول است زیرا او خیر و مهر را یکی می‌داند، حال آنکه مهر، هم مبدأ به معنی محرک است (زیرا عشق اشیا را بهم می‌پیوندد) و هم به معنی ماده (زیرا عشق جزئی از آمیزه است). حال اگر شئی واحد، هم مبدأ به معنی ماده باشد و هم مبدأ به معنی محرک، باز هم ماهیت ماده و محرک یکی نخواهد بود. پس مهر از چه جهت مبدأ است؟ همچنین این سخن او که می‌گوید ستیز فناپذیر است، بی معنی است زیرا ستیز بنفسه غیر از شر نیست.

آناکساگوراس خیر را مبدأ محرک می‌شمارد، زیرا [در نظام فلسفی او] «عقل» محرک اشیا است. ولی این عقل اشیا را برای غایتی متحرک می‌سازد، که باید غیر از خود عقل باشد؛ مگر آن که منظورش همان باشد که ما می‌گوییم؛ چه، به عقیده ما صناعت پزشکی به یک معنی سلامت است.^۱ این نیز بی معنی و غیر معقول است که او برای خیر، و به سخن دیگر برای عقل، ضدی نمی‌شناسد. ولی راستی این است که [نه تنها او بلکه] همه فیلسوفانی که سخن از اضداد می‌گویند اضداد را هیچ وقت به کار نمی‌برند مگر اینکه ما خود بکشیم تا سخنان آنان را منظم سازیم. با اینکه آنان همه موجودات را از مبدایی واحد به وجود می‌آورند هیچ یک از آنان به ما نمی‌گویند که چرا بعضی اشیا فسادپذیرند و بعضی فسادناپذیر. بعلاوه، برخی از متفکران معتقدند که موجودات از لا وجود پدید می‌آیند، و بعضی دیگر، برای اینکه مجبور نشوند بگویند که موجود از لا وجود پدید می‌آید، همه اشیا را یکی می‌کنند.

بعلاوه، هیچ یک از فیلسوفان نمی‌تواند به ما بگوید که کون چرا باید همیشه باشد و اصلاً علت کون چیست. متفکرانی هم که به وجود دو مبدأ

۱. در فصل نهم کتاب هفتم (زنا) گفته شد که صورت سلامت که در ذهن پزشک است در عین حال علت غائی صناعت اوست و بنابراین صناعت پزشکی که به یک معنی خود سلامت است هم علت محرک است و هم علت غائی. — م.

قائلند ناچار می شوند وجود مبدائی برتر را هم بر فراز آن دو بپذیرند. همچنین طرفداران نظریه ایده هانیز ناچارند به وجود مبدایی دیگر، که برتر از همه ایده هاست قائل شوند؛ زیرا آن چیست که موجب می شود که اشیا از ایده بهره ور شوند، و چرا بهره ور می شوند؟ همه فیلسوفان دیگر بضرورت به این نتیجه می رسند که باید برای فلسفه، یعنی شریفترین علوم، ضدی وجود داشته باشد. ولی برای ما چنین ضرورتی پیش نمی آید زیرا به اعتقاد ما موجود نخستین ضدی ندارد زیرا همه تضداد دارای ماده اند و اشیا دارای ماده فقط بالقوه موجودند؛ و جهل که ضد علم است موضوعش باید ضد موضوع علم باشد در حالی که موجود نخستین ضدی ندارد.^۱

بعلاوه، اگر غیر از موجودات محسوس موجود دیگری وجود نداشته باشد، نه مبدایی نخستین وجود خواهد داشت و نه نظم و نه کون و نه حرکات اجسام آسمانی؛ بلکه — همان گونه که در نظریات علمای الهی و علمای طبیعی می توان دید — هر مبدایی مبدایی مقدم بر خود خواهد داشت.^۲ ولی از سوی

۱. این عبارات عجیب و دشوار ظاهراً اشارهای است به سخن افلاطون که در کتاب جمهوری (۴۷۸-۴۷۷) جهل را عبارت از یک حالت ذهن می داند که ضد علم است، و معتقد است که جهل با لاوجود ارتباط دارد و علم با موجود. عبارات فوق را باید چنین فهمید: «متفکران دیگر چون به وجود تنها دو مبدأ قائلند که ضد یکدیگرند ناچارند چنین فرض کنند که جهل با یکی از آن دو ضد ارتباط دارد (یعنی با لاوجود یا ماده) همان گونه که علم با ضد دیگر (یعنی موجود یا صورت) ارتباط دارد. ولی ما نیازی به چنین فرضی نداریم زیرا به عقیده ما عالیتترین علوم (= یعنی فلسفه اولی — م) با مبدأ اول سروکار دارد که برتر از تضداد است و خود آن حاوی تضاد نیست؛ زیرا تضداد حاوی ماده اند، و اشیا حاوی ماده فقط بالقوه موجودند. جهل که ضد علم است با موضوعی ارتباط دارد که ضد موضوع علم است، ولی مبدأ اول ما ضد و مقابلی ندارد و از این رو در نظر ما عالیتترین علوم ضدی ندارد که عبارت از جهل باشد. (راس)

۲. اگر موجودی متعالی وجود نداشته باشد؛ اولاً مبدأ نخستین وجود نخواهد داشت و همه اشیا محسوس که حایز امکان و قوه اند از یکدیگر به وجود خواهند آمد و این سلسله الی غیرالنهایه ادامه خواهد داشت؛ ثانیاً نظم نیز وجود نخواهد داشت زیرا وجود نظم مستلزم وجود موجودی سرمدی و مفارق است؛ ثالثاً کون وجود نخواهد داشت زیرا کون وابسته حرکات اجرام آسمانی است که علت العلل آنها محرک اول است؛ و رابعاً حرکات افلاک وجود نخواهد داشت زیرا افلاک حرکات خود را از محرک اول اخذ می کنند. (تربیگو)

دیگر اگر در جنب اشیاء محسوس ایده‌ها و اعداد وجود داشته باشند، اینها علل هیچ چیز، یا لااقل علل حرکت، نخواهند بود. بعلاوه، چگونه ممکن است که چیزی که خود دارای مقدار نیست علت وجود مقدار و شیء متصل باشد؟ زیرا اعداد، نه به عنوان صورت و نه به عنوان محرک، نمی‌توانند سبب پیدایش شئی متصل شوند. بعلاوه، هیچ ضدی^۱ بنفسه ممکن نیست مبدأ تولید یا مبدأ حرکت باشد زیرا برای ضد این امکان هم هست که وجود نداشته باشد^۲ یا لااقل فعلیتش مؤخرتر از قوماش خواهد بود؛ و در این صورت کیهان سرمدی نخواهد بود حال آنکه سرمدی است؛ و بنابراین یکی از این مقدمات را باید نفی کرد؛ و پیشتر گفته‌ایم که این کار را چگونه باید کرد^۳. بعلاوه، هیچ یک از متفکران نمی‌گویند که کدام مبدأ سبب می‌شود که اعداد واحد باشند، یا تن و نفس واحد باشند، و به طور کلی، صورت و ماده واحد باشد؟ و هیچ کس نمی‌تواند این مسأله را روشن سازد مگر اینکه مانند ما بگوید که سبب این وحدت علت محرکه است. کسانی هم که عدد ریاضی را موجود نخستین می‌شمارند^۴ و سلسله‌ای از اقسام جوهر پدید می‌آورند و برای هر جوهر به مبادی دیگر قائل می‌شوند، جوهر کیهان را سلسله‌ای از اشیاء نامرتبط می‌سازند (زیرا در نظام فلسفی آنان هیچ جوهری اثری در جوهر دیگر ندارد، نه از طریق وجودش و نه از طریق عدمش) و مبادی کثیری به ما می‌دهند در حالی که جهان آماده نیست به بدی اداره شود. «حکومت یک گروه هرگز خوب نیست، بگذار فرمانروا یکی باشد»^۵.

۱۰۷۶ a

۱. مثلاً شر یا نابرابری. (تریکو)

۲. ضد مستلزم وجود ماده است و ماده متضمن قوه و امکان است. بنابراین ضد ممکن است وجود نداشته باشد یا لااقل فعلیتش مؤخر از قوه است و بنابراین ممکن نیست که ضد به طور سرمدی عمل کند و مقوم موجودات سرمدی باشد حال آنکه در وجود موجودات سرمدی تردید وجود ندارد. بنابراین نمی‌توان پذیرفت که اعداد، مبادی اشیاء باشند. (تریکو)

۳. رک. ۱۰۷۱ b. — م.

۴. مقصود اسپوسیوس است. رک. کتاب هفتم (زتا) ۱۰۲۸ b و کتاب چهارم (نو) ۱۰۹۰ b. (راس)

۵. مصرعی از ایلپاه هومر. — م.

کتاب سیزدهم

(مو)

فصل اول

جوهر غیرمادی

گفته‌ایم که جوهر اشیاء محسوس چیست، و این مطلب را نخست در نوشته خود درباره طبیعت، آنجا که درباره ماده تحقیق می‌کردیم^۱، و سپس هنگامی که در خصوص جوهر به عنوان موجود بالفعل سخن می‌گفتیم^۲، مورد بررسی قرار داده‌ایم. چون تحقیق ما برای این است که معلوم کنیم که آیا علاوه بر جواهر محسوس جوهری نامتحرک و سرمدی نیز وجود دارد یا نه، و اگر وجود دارد چیست، پس نخست باید ببینیم دیگران در این باره چه گفته‌اند. اگر معلوم کنیم که آنان به راه اشتباه رفته‌اند ما خود دیگر دچار همان خطا نخواهیم شد، و اگر عقیده‌ای بیابیم که ما و آنان در آن شریکیم، به جهت آن عقیده تنها از خودمان ناخرسند نخواهیم شد^۳، چه، شخص باید به همین قدر راضی باشد که بعضی مطالب را بهتر از پیشینیان روشن کند و در روشن کردن بعضی مطالب دیگر از آنان عقب نماند.

در این موضوع دو عقیده وجود دارد. از یک سو می‌گویند که موضوعات ریاضی — مانند اعداد و خطوط و امثال اینها — جوهرند، و از سوی دیگر ایده‌ها را جوهر می‌شمارند. چون بعضی فیلسوفان اینها را، یعنی ایده‌ها و

۱. رک. مباحط طبیعی، کتاب اول، — م.

۲. مابعدالطبیعه، کتابهای هفتم و هشتم و نهم، — م.

۳. جمله عجیبی است و در تفسیرها هم چیزی در این باره دیده نشد، — م.

موضوعات ریاضی را، دو جنس مختلف می‌شمارند^۱ و بعضی دیگر هر دو را طبیعتی واحد می‌دانند^۲، و باز گروهی دیگر ادعا می‌کنند که تنها موضوعات ریاضی جوهرند^۳، پس نخست باید به موضوعات ریاضی روی بیاوریم بی‌آنکه برای آنها به طبیعتی دیگر قائل شویم (مثلاً بی‌آنکه بپرسیم آیا این موضوعات در واقع ایده‌اند یا نه، یا اینکه آیا آنها مبادی و جواهر اشیاء موجودند یا نه)؛ و تنها باید بپرسیم که آیا آنها به عنوان موضوعات ریاضی موجودند یا نه، و اگر موجودند چگونه موجودند. پس از آن باید جداگانه به خود ایده‌ها بپردازیم، آن هم به طور کلی و فقط تا آن حد که برای تحقیق ما لازم است، زیرا بیشتر مطالب خود را در این باره در نوشته‌هایی که برای مطالعه عموم پرداخته‌ایم، به تفصیل بیان کرده‌ایم؛ و بعلاوه قسمت اصلی بحث ما باید صرف روشن ساختن این مطلب شود که آیا جواهر و مبادی اشیاء موجود، اعداد و ایده‌ها هستند؟ زیرا پس از تحقیق درباره ایده‌ها، این مسأله سوم هم باید مورد پژوهش قرار گیرد.

اگر موضوعات ریاضی وجود دارند، یا باید آنها — چنانکه بعضی کسان معتقدند — در اشیاء محسوس باشند یا — بدان گونه که بعضی متفکران دیگر می‌گویند — مفارق از اشیاء محسوس. اما اگر هیچ‌یک از این دو شق صادق نیست، پس آن موضوعات یا اصلاً وجود ندارند یا تنها به معنایی خاص وجود دارند، بنابراین موضوع بحث ما این نخواهد بود که آیا موضوعات ریاضی وجود دارند یا نه، بلکه در این نکته بحث خواهیم کرد که آنها به چه نحو وجود دارند.

۱. افلاطون. — م.

۲. کسنوکرائس. — م.

۳. فیثاغوریان و اسپوسیپوس. — م.

فصل دوم

موضوعات ریاضی ممکن نیست به عنوان جواهر متمایز چه در اشیاء محسوس و چه مفارق از اشیاء محسوس، وجود داشته باشند

هنگام بحث درباره مسائل گفتیم^۱ که موضوعات ریاضی ممکن نیست در اشیاء محسوس وجود داشته باشند، و آن نظریه خیالی بیش نیست، زیرا اولاً وجود دو جسم در مکان واحد ممتنع است و ثانیاً بنا بر آن نظریه لازم می آید که قره ها و طبایع دیگر نیز حال در اشیاء محسوس باشند و هیچ یک از آنها مفارق نباشد. این مطلب پیشتر تشریح شده است. از این گذشته، اگر آن نظریه درست باشد ممکن نخواهد بود که هیچ جسمی قسمت شود زیرا جسم باید از طریق سطح تقسیم شود و سطح از طریق خط و خط از طریق نقطه؛ ولی اگر تقسیم نقطه ممکن نیست پس تقسیم خط نیز ممکن نخواهد بود و اگر تقسیم خط ممکن نباشد تقسیم بقیه نیز ناممکن خواهد بود. پس چه فرق می کند که خود اشیاء محسوس چنین موجودات قسمت ناپذیری باشند یا بی آنکه خود چنین باشند چنین موجوداتی را دارا باشند؟ نتیجه به هر حال یکی خواهد بود. چه، اگر اشیاء محسوس قسمت شوند آن موجودات دیگر نیز تقسیم خواهند شد و در غیر این صورت اشیاء محسوس نیز قسمت ناپذیر خواهند بود.

از سوی دیگر ممکن نیست که این گونه طبایع به طور مفارق موجود باشند. چه اگر علاوه بر اجسام محسوس اجسامی غیر از آنها و مفارق از آنها و مقدم بر آنها وجود داشته باشند لازم خواهد آمد که علاوه بر سطوح محسوس، سطوحی غیر از آنها و مفارق از آنها موجود باشند و همچنین خطوط و نقطه‌هایی علاوه بر خطوط و نقطه‌های محسوس (زیرا همان قاعده درباره اینها نیز صادق خواهد بود). اما اگر اینها وجود داشته باشند لازم خواهد آمد که علاوه بر سطوح و خطوط و نقطه‌های اجسام ریاضی، سطوح و خطوط و نقطه‌های دیگری هم وجود داشته باشند که مفارق باشند (زیرا اشیاء بسیط مقدم بر اشیاء مرکبند؛ و اگر اجسام نامحسوسی وجود دارند که مقدم بر اجسام محسوسند پس مطابق همان قاعده سطوحی هم که وجود مستقل دارند باید نام بر سطوح موجود در اجسام نامتحرک باشند؛ و از این رو آنها سطوح و خط‌طری خواهند بود غیر از سطوح و خطوط موجود در اجسام ریاضی که آن متفکران برای آنها به وجود مفارق قائلند؛ زیرا این سطوح و خطوط با اجسام ریاضی همزمانند در حالی که آن دیگران مقدم بر اجسام ریاضی‌اند).

بعلاوه، خطوطی وجود خواهند داشت که متعلق به این سطوح خواهند بود و مطابق همان قاعده لازم خواهد آمد که مقدم بر این خطوط، خطوط و نقطه‌های دیگری وجود داشته باشند، و مقدم بر این نقطه‌های موجود در خطوط مقدم، باید نقطه‌های دیگری وجود داشته باشند در حالی که دیگر نقطه‌هایی مقدم بر اینها وجود نخواهد داشت.^۱

حال، اولاً این روی هم انباشتن، بی‌معنی و نامعقول است زیرا در این صورت علاوه بر اجسام محسوس فقط یک دسته جسم می‌یابیم ولی علاوه بر سطوح محسوس سه دسته سطح (یعنی اولاً سطوحی علاوه بر سطوح محسوس، و

۱. زیرا اینها نقطه‌های فی‌نفسه (ایده نقطه) خواهند بود. (تربکو)

ثانیاً سطوح موجود در اجسام ریاضی، و ثالثاً سطوحی علاوه بر سطوحی که در اجسام ریاضی موجودند) و چهار دسته خط و پنج دسته نقطه. علوم ریاضی به کدام یک از این دسته‌ها می‌پردازند؟ این علوم با سطوح و خطوط و نقاط موجود در اجسام بی حرکت سروکار نمی‌توانند داشت زیرا علوم همیشه به آنچه مقدم‌تر است می‌پردازند.

در ثانی همین سخن در مورد اعداد نیز صادق خواهد بود، زیرا لازم خواهد آمد که در جنب هر دسته از نقطه‌ها دسته‌ای از واحدها وجود داشته باشد و همچنین در جنب هر دسته از موضوعات محسوس و موضوعات معقول نیز واحدهایی موجود باشند؛ و بدین ترتیب اجناس بسیاری از اعداد ریاضی وجود خواهد داشت.

بعلاوه، یافتن پاسخ سؤالاتی که هنگام بحث در باب مسائل به میان آوردیم^۱ چگونه ممکن خواهد بود؟ زیرا موضوعات علم ستاره‌شناسی همان‌گونه جدا از موضوعات محسوس وجود خواهند داشت که موضوعات علم هندسه. ولی چگونه ممکن است که آسمانی دیگر با همه اجزایش یا به‌طور کلی چیز دیگری که دارای حرکت است، جدا از آسمان محسوس وجود داشته باشد؟ همین سخن در مورد موضوعات علم مناظر و علم تألیف المان نیز صادق است زیرا در اینجا نیز لازم خواهد آمد که صدایی و شینی مرئی علاوه بر صداها و اشیاء مرئی محسوس و مفرد وجود داشته باشد. بی‌گمان همین قاعده در مورد سایر حواس و سایر محسوسات نیز صادق خواهد کرد زیرا چه موجبی هست که در مورد یک دسته صادق باشد و در مورد دسته دیگر صادق نباشد؟ و اگر چنین است پس حیوانات جدایی هم علاوه بر حیوانات محسوس وجود خواهند داشت زیرا حواس جدایی وجود دارند.

۱. رک. کتاب سوم (بنا)، فصل ۲، ۹۹۷b. م.

بعلاوه، قضایایی ریاضی وجود دارند که کلی هستند و از حدود این جوهر برتر می‌روند. پس اینجا هم باید جوهر میانه‌ای وجود داشته باشد که هم جدا از ایده‌ها باشد و هم جدا از موضوعات میانه، یعنی جوهری که نه عدد است و نه نقطه و نه مقدار و نه زمان. اما اگر چنین امری ممتنع است پس ممکن نیست که آن موضوعات جدا از اشیاء محسوس وجود داشته باشند.

به‌طور کلی اگر موضوعات ریاضی را موجوداتی مفارق و مستقل تلقی کنیم نتایجی پدیدار می‌گردد که هم مخالف حقیقتند و هم مخالف عقاید رایج. چه، اگر آنها بدین نحو باشند ضرورت مقدم بر مقادیر محسوس خواهند بود حال آنکه در حقیقت باید مؤخر باشند. زیرا مقدار ناقص از حیث کون مقدم است ولی از حیث جوهریت مؤخر است همچنانکه موجود بی‌روح نسبت به موجود ذی‌روح.

بعلاوه، مقادیر ریاضی چه هنگام و به‌چه علت واحد خواهند بود؟ علت وحدت اجسام محسوس یا نفس است یا جزئی از نفس یا مبدایی دیگر، و اگر یکی از این عوامل در میان نباشد جسم کثیر است و از هم پاشیده است. پس علت وحدت و یگانگی مقادیر ریاضی، که قسمت‌پذیر و کمی‌تند، چیست؟

بعلاوه، چگونگی کون مقادیر ریاضی نشان می‌دهد که سخن ما درباره آنها درست است. زیرا بعدی که نخست به وجود می‌آید طول است و پس از آن عرض و سرانجام عمق، و بدین ترتیب جریان کون کامل می‌شود. اگر شیتی که از حیث ترتیب کون مؤخر است از حیث ترتیب جوهریت مقدم است پس جسم باید مقدم بر سطح و خط باشد، و برآستی هم بدین معنی مقدم است، زیرا به‌وجه برتری کامل و کل است برای این که می‌تواند دارای نفس شود. ولی خط و سطح چگونه ممکن است دارای نفس گردند؟ چنین ادعایی به کلی برخلاف حکم ادراک حسی است.

بعلاوه، جسم، قسمی جوهر است زیرا به یک معنی دارای کمال است. ولی

خط چگونه ممکن است جوهر باشد؟ خط نه به عنوان صورت و شکل — چنانکه مثلاً شاید نفس چنین است — جوهر می تواند بود و نه به آن معنی که ماده، مثلاً جسم، جوهر است. هرگز ندیده ایم که شئی فقط از بهم پیوستن خطوط یا سطوح یا نقطه ها پدید آمده باشد حال آنکه اگر اینها نوعی جوهر مادی بودند از بهم پیوستن آنها شئی پدید می آمد. حتی اگر فرض کنیم که موضوعات ریاضی از حیث تعریف مقدمند نمی توان پذیرفت که همه چیزهایی که از حیث تعریف مقدمند از حیث جوهری نیز مقدم باشند. زیرا تنها موجوداتی از حیث جوهریت مقدمند که اگر از چیزهای دیگر جدا شوند از حیث توانائی وجود مستقل، برتر از آن چیزها می باشند؛ ولی از حیث تعریف چیزهایی مقدمند که تعریف اشیاء دیگر از ترکیب تعاریف آنها پدید می آید. اما این دو تقدّم در آن واحد وجود ندارند، چه، اگر اعراض جدا از جوهر وجود نمی توانند داشت (مثلاً متحرک یا سفید)، پس «سفید» از حیث تعریف مقدم بر «انسان سفید» است ولی از حیث جوهریت مقدم بر آن نیست. زیرا «سفید» ممکن نیست وجود جدا و مستقل داشته باشد بلکه همیشه ملحق به موجود انضمامی است؛ و مرادم از موجود انضمامی «انسان سفید» است. از اینجا روشن است که نه چیزی که از طریق انتزاع پدید می آید مقدم است و نه چیزی که از طریق افزودن تعینات پدید می آید از حیث کون مؤخر است، زیرا ما با افزودن سفید به انسان سخن از انسان سفید می گوئیم.

پس به حد کافی مبرهن شد که اولاً موضوعات ریاضی از حیث جوهری برتر از اجسام نیستند، و ثانیاً آنها تنها از حیث تعریف مقدم بر اشیاء موجودند نه از حیث وجود، و ثالثاً آن موضوعات نمی توانند در جایی به وجه جدا و مستقل وجود داشته باشند. چون معلوم کردیم که موضوعات ریاضی در اشیاء محسوس نیز ممکن نیست باشند، پس روشن است که موضوعات ریاضی یا اصلاً موجود نیستند و یا تنها به معنایی خاص موجودند نه به معنی مطلق، زیرا اصطلاح «موجود» را به معانی مختلف به کار می بریم.

فصل سوم

موضوعات ریاضی را فقط در فکر می‌توان از اشیاء محسوس منتزع ساخت

همچنانکه قضایای کلی ریاضی با اشیایی سروکار ندارند که دارای وجود مفارق و جدا از مقادیر و اعدادند، بلکه فقط با مقادیر و اعداد ارتباط دارند. — آن هم نه از این حیث که دارای مقدارند یا قسمت‌پذیر می‌باشند. — پس ممکن است قضایا و براهینی هم درباره مقادیر محسوس وجود داشته باشند، ولی نه از این جهت که آنها محسوسند بلکه فقط از این جهت که مقدارند (زیرا همچنانکه در یک سو قضایا و احکامی درباره اشیاء متحرک — فقط از این جهت که متحرکند، بدون توجه به ماهیت یکایک خود اشیاء و اعراض آنها — وجود دارد بدون اینکه این امر مستلزم این باشد که چیز متحرکی جدا از اشیاء محسوس وجود داشته باشد یا موجود متحرک خاصی در اشیاء محسوس موجود باشد) به همان‌گونه قضایا و علوم می‌درباره اشیاء متحرک وجود خواهد داشت نه از این حیث که آنها متحرکند بلکه فقط از این حیث که جسمند، یا از این جهت که سطح صرف یا خط صرف‌اند، یا از این جهت که قابل تقسیمند یا از این جهت که قسمت‌ناپذیر و دارای وضع‌اند، یا فقط از این حیث که قسمت‌ناپذیرند. همچنانکه اگر به‌طور مطلق بگوییم که نه تنها اشیاء مفارق بلکه اشیاء غیر مفارق (مثلاً متحرک) نیز موجودند سخن ما درست و

مطابق حقیقت خواهد بود، وقتی هم که به طور مطلق می گوییم که موضوعات ریاضی - با آن خصوصیات که علمای ریاضی به آنها نسبت می دهند - موجودند، ادعای ما موافق حقیقت است. همان گونه که بدرستی به طور مطلق می توانیم گفت که علوم دیگر به موضوعات معین می پردازند نه به اعراض آنها (مثلاً آنجا که شخص تدریس سفید است، موضوع علم، سلامت است نه سفید) و هر علمی فقط موضوع خود را بررسی می کند (مثلاً علمی که موضوعش سلامت است به یک شیء از این جهت که سالم است می پردازد، و علمی که موضوعش انسان است به یک شیء از این جهت که انسان است، نظر دارد)، همین سخن را درباره علم هندسه نیز بدرستی می توانیم گفت. اگر موضوع علم ریاضی اتفاقاً شینی محسوس باشد ولی علم ریاضی آن را از این حیث که محسوس است بررسی نکند، این امر نه سبب می شود بر اینکه علم ریاضی علم محسوسات باشد؛ و نه بر اینکه این علم علم اشیایی باشد که جدا از محسوسات وجود دارند. در اشیا صفات بسیاری هست که بر حسب طبیعت آنها به آنها تعلق دارد، مثلاً حیوان از این جهت که حیوان است بسته به اینکه نر یا ماده باشد دارای صفات خاصی است؛ و با اینهمه «نر» و «ماده» جدا از حیوان وجود ندارد. همچنین خطوط و سطوح نیز از این حیث که خطوط و سطوحند دارای صفاتی می باشند. موضوعی که ما به آن می پردازیم، هر چه از حیث تعریف مقدمتر و بسیطتر باشد شناسایی ما درباره آن دقیقتر است و دقت، جز بساطت نیست. از این رو علمی که نظر به مقدار ندارد دقیقتر از علمی است که مقدار را در نظر دارد، و دقیقتر از آن، علمی است که به موجودات، بدون توجه به حرکت، می پردازد؛ و از علوم می که به حرکت توجه دارند دقیقتر از همه علمی است که به حرکت اول توجه می کند زیرا حرکت اول بسیطترین حرکات است، و از بسیطترین حرکات نیز حرکت یکسان بسیطترین نوع است.

همین سخن درباره علم تألیف الحان و علم مناظر نیز صادق است. زیرا

هیچ یک از این علوم، به موضوعات خود از آن جهت که شیء مرئی یا صوت هستند توجه ندارد بلکه آنها را فقط از این جهت که خطوط و اعدادند بررسی می‌کند و خطوط و اعداد خصوصیات ذاتی شیئی مرئی و صوت هستند. همین سخن در مورد علم الحیل نیز صدق می‌کند. از این رو اگر وجود صفاتی را جدا از صفات دیگر که با آنها همراهند، فرض کنیم و به بررسی آنها از این جهت که صفت معینی هستند، بپردازیم این امر سبب نخواهد شد که ما دچار اشتباه گردیم همچنانکه اگر عالم هندسه روی خاک خطی بکشد و طول آن را، که در واقع یک ذرع نیست، یک ذرع فرض کند، این فرض مایه اشتباه او نخواهد شد زیرا اشتباه در مقدمات استدلال نیست.

حتی با این روش در بررسی هر موضوع بهترین نتیجه را می‌توان بدست آورد: بدین معنی که پژوهنده چیزی را که وجود جدا و مستقل ندارد، جدا فرض کند، همچنانکه علمای حساب و هندسه می‌کنند. مثلاً انسان از آن جهت که انسان است واحدی قسمت‌ناپذیر است؛ و عالم حساب چیزی مطلقاً قسمت‌ناپذیر را فرض می‌کند و آنگاه می‌نگرد که آیا به انسان به عنوان چیزی قسمت‌ناپذیر صفتی تعلق دارد یا نه. ولی عالم هندسه به انسان از این جهت که انسان یا قسمت‌ناپذیر است توجه نمی‌کند بلکه او را فقط از این جهت که جسم است مورد توجه قرار می‌دهد، زیرا صفاتی که، اگر او اتفاقاً قسمت‌ناپذیر نبود، به او تعلق می‌گرفتند، ممکن است بدون آن خصوصیات^۱ نیز به او تعلق گیرند. بنابراین سخنان علمای هندسه درست است: اینان درباره اشیاء موجود بحث می‌کنند و موضوعات بحثشان برآستی موجودند، منتها موجوده دو معنی دارد که یکی موجود بالفعل است و دیگری موجود به عنوان ماده^۲.

۱. یعنی بودن و قسمت‌ناپذیر بودن. (واس)

۲. خلاصه این بحث این است که به هر اندازه که یک علم از صفات و خصوصیات محسوس چشم بیوشد به همان اندازه موضوعش بسط‌تر می‌گردد و در نتیجه شناسایش نسبت به موضوع دقیق‌تر می‌شود؛ و به همین جهت است که علم حساب به علم هندسه و ستاره‌شناسی و علم ابعار و تألیف الحان برتری دارد. (بونیتس)

حال با توجه به اینکه خیر و زیبایی غیر از یکدیگرند (زیرا خیر همیشه مستلزم عمل است ولی زیبایی در اشیاء بی حرکت نیز ممکن است پیدا شود) فیلسوفانی که می‌گویند علوم ریاضی توجهی به خیر و زیبایی ندارند، در اشتباهند. علمای ریاضی درباره آنها سخن فراوان می‌گویند و استدلالهای بسیار می‌کنند. گرچه آنان اصطلاحات خیر و زیبایی را صریحاً به زبان نمی‌آورند و فقط به اثبات آثار و نسبت‌های آنها می‌پردازند، این ادعا که آنان درباره آنها سخن نمی‌گویند درست نیست. عالترین صورت زیبایی عبارتند از نظم و تناسب و محدودیت، و علوم ریاضی در اثبات اینها کوششی خاص بعمل می‌آورند. چون اینها، یعنی نظم و محدودیت، علل چیزهای بسیاری هستند، بی‌گمان علوم ریاضی باید به بررسی این مبدء، یعنی زیبایی، نیز به عنوان علت به معنایی خاص بپردازند. ما در جای دیگر در این باره به تفصیل سخن خواهیم گفت.^۱

۱۰۷۸ b

۱. ظاهرأ ارسطو این وعده را به جا نیاورده است. (راس)

فصل چهارم

تاریخچه پیدایی نظام فلسفی افلاطون و نقد آن نظام

درباره موضوعات ریاضی، یعنی درباره اینکه آیا این موضوعات موجودند و چگونه موجودند^۱ و به چه معنی مقدم بر اشیاء دیگرند و به چه معنی مقدم نیستند، به این مقدار کفایت می‌کنیم. اما درباره ایده‌ها، نخست باید خود نظریه ایده را بیازماییم بی آنکه طبیعت عدد را به نحوی با آن مربوط سازیم؛ یعنی باید نظریه ایده را به همان معنی که نخستین مدعیان وجود ایده‌ها می‌فهمیدند مورد آزمایش قرار دهیم. علت اینکه اینان به این نظریه رسیدند این است که در مسأله حقیقت اشیاء، سخن هراکلیتوس را که می‌گوید همه اشیاء محسوس دائم در حال سیلان و تغییرند، پذیرفتند. پس اگر می‌بایست که فکر و علم موضوعی داشته باشد لازم بود که علاوه بر اشیاء محسوس طبایع ثابتی جدا از محسوسات، موجود باشند. زیرا چیزی که دائم در حال سیلان است موضوع علم نمی‌تواند بود. در آن هنگام سقراط درباره فضایل اخلاقی تحقیق می‌کرد و در جریان این تحقیق، او نخستین کسی بود که مسأله تعریف کلی را به میان آورد. از میان فیلسوفان طبیعی دموکریت اندک توجهی به این مطلب یافته و به وجهی سرد و گرم را تعریف کرده بود. پیش از او فیثاغوریان به چند موضوع — مثلاً به فرصت مناسب و عدالت و زناشویی — پرداخته و تعریف آنها را با اعداد مربوط ساخته بودند. ولی طبیعی بود که سقراط در پی یافتن ماهیت

۱. رک. فصلهای دوم و سوم همین کتاب سیزدهم — م.

باشد زیرا او می‌کوشید قیاس برهانی بکند و ماهیت، مبدأ قیاس برهانی است. در آن زمان هنوز توانایی دیالکتیکی که مردمان را قادر می‌سازد به‌اینکه بدون شناخت ماهیت درباره‌ی تضاد بیندیشند، و به تحقیق در این مطلب بپردازند که آیا بررسی تضاد موضوع علمی واحد است یا نه، وجود نداشت. در کشف را به حق باید به سقراط نسبت داد؛ استدلال از طریق استقرا، و تعریف مفهومی کلی، و اینها هر دو با مبادی علم ارتباط دارند. ولی سقراط برای کلی و مفهوم به وجود مفارق قائل نبود. کسانی که پس از او آمدند به‌این‌گونه چیزها وجود مفارق بخشیدند و آنها را «ایده» نامیدند؛ و این طرز فکر آنان را به‌اینجا رساند که تقریباً برای همه‌ی محمولهای کلی به وجود ایده قائل شدند، و حال آنان مانند حال کسی بود که می‌خواست اشیایی را بشمارد ولی چون عده‌ی این اشیاء اندک بود گمان می‌برد که نمی‌تواند آنها را بشمارد و از این‌رو عده‌ی آنها را بیشتر ساخت و آنگاه شمرد. زیرا می‌توان گفت که عده‌ی ایده‌ها بیشتر از عده‌ی اشیاء محسوس است، در حالی که آن فیلسوفان در جست‌وجوی علل این اشیاء به ایده‌ها رسیدند [و معتقد شدند که] در برابر هر شیء، موجودی هست که همان آن است و جدا از جواهر وجود دارد، و در مورد هر گروه دیگر نیز بر فراز کثیر واحدی هست، خواه در مورد اشیاء این جهانی و خواه در مورد اشیاء سرمدی.

اما هیچ‌یک از استدلالهایی که طرفداران نظریه‌ی ایده‌ها برای اثبات وجود آنها می‌کنند قانع‌کننده نیست. بعضی از این استدلالها به نتیجه‌ای الزام‌آور نمی‌رسند و بعضی دیگر به وجود ایده برای اشیایی منجر می‌شوند که طرفداران ایده‌ها اصلاً در مورد آنها به وجود ایده قائل نیستند. بنا بر استدلال متکی بر لزوم وجود علم، باید همه‌ی اشیایی که موضوع علمند دارای ایده باشند؛ و بنا بر این استدلال، که بر فراز کثیر باید واحدی باشد، لازم می‌آید که برای سلبها و نفیها نیز ایده‌ای وجود داشته باشد؛ و بنا بر این استدلال که ما پس از ناپودی یک شیء هنوز تصویری درباره‌ی آن داریم، باید اشیاء فسادپذیر نیز دارای ایده

باشند؛ زیرا ما همیشه تصویری از آنها در ذهن داریم. بعلاوه، از بعضی از دقیقترین استدلالهایشان این نتیجه بدست می آید که اضافیات هم باید دارای ایده باشند، در حالی که به عقیده خود آنان اضافیات بنفسه جنس مستقلی نیستند؛ و بعضی دیگر از استدلالهایشان به «انسان سوم» منجر می گردند^۱.

به طور کلی استدلالهایی که برای اثبات وجود ایده ها می کنند مبادی را از میان می برند که بیشتر از خود ایده ها مورد علاقه معتقدان به ایده ها هستند. چه، از آن استدلالها این نتیجه بدست می آید که «دو شیء نامتعیین، نخستین نیست بلکه عدد نخستین است، و مضاف مقدم بر عدد است و عدد مقدم به چیزی که بنفس خود موجود است؟» و گذشته از این نکته های دیگری هم هست که بعضی کسان که از نظریه ایده پیروی کردند آنها را با مبادی خود آن نظریه متناقض یافتند.

بعلاوه، مطابق فرضیه ای که نظریه ایده بر آن متکی است لازم می آید که نه تنها برای جوهر بلکه برای چیزهای بسیار دیگری نیز ایده وجود داشته باشد، زیرا تصور واحد نه تنها درباره جوهر بلکه درباره غیر جوهر نیز وجود دارد؛ و نه تنها جواهر بلکه اشیاء دیگر نیز موضوع علم باشند، و هزار ایراد دیگر از این قبیل می توان یافت، در حالی که به موجب ضرورت منطقی و همچنین مطابق خود نظریه ایده ها اگر ایده هایی وجود دارند که اشیا از آنها بهره ور می توانند شد، این ایده ها فقط خاص جواهر می توانند بود. زیرا اشیا نمی توانند از ایده ها بالعرض بهره ور باشند بلکه شیء مفرد تا آن حد از ایده بهره ور می تواند شد که خود ایده قابل حمل به موضوعی نباشد (مرادم از «بهره وری بالعرض» این است که وقتی که مثلاً چیزی از «دو برابر فی نفسه» بهره ور است، از «ابدی» نیز بهره ور است ولی بالعرض، زیرا ابدی بودن برای «دو برابر» عرض است. بنابراین، باید فقط برای جوهر ایده وجود داشته

۱. رک. زیرنویس شماره ۱ صفحه ۵۷. م.

۲. رک. زیرنویس شماره ۲ صفحه ۵۷. م.

باشد^۱. ولی نامی واحد، هم به جواهر موجود در جهان محسوس ما دلالت دارد و هم به جواهر موجود در جهان مثالی^۲ (وگرنه این سخن، که واحد موجود بر فراز اشیاء کثیر چیزی مفارق و متمایز از اشیاء کثیر است چه معنایی می تواند داشت؟) اگر ایده ها، و اشیایی که از آنها بهره ورند، دارای صورت واحد می باشند، پس باید چیزی وجود داشته باشد که هر دو در آن مشترک باشند. زیرا چه علتی هست بر اینکه «دو»های فناپذیر و «دو»های ریاضی که کثیر ولی ابدی هستند، از حیث صورت دویی عین یکدیگر باشند ولی «دو فی نفسه» و «دو»های مفرد و جزئی چنین نباشند؟ اما اگر ایده ها و اشیاء بهره ور از ایده ها دارای صورت واحد نباشند، آن دو فقط در نام مشترک خواهند بود، مثل اینکه کسی هم کالیاس را انسان بنامد و هم قطعه ای چوب را، بی آنکه وجه مشترکی میان آنها ببیند.

۱۰۷۹ b

اگر فرض کنیم که مفاهیم کلی از همه جهات دیگر با ایده ها منطبقند — مثلاً در «دایره فی نفسه» هم شکل هست و هم سطح و هم سایر اجزاء مفهوم — و فقط باید نام آن چیزی را که «دایره فی نفسه» ایده آن است، به آن بپیازیم، پس باید بنگریم که آیا این افزودن عملی تهی و بی معنی نیست؟ زیرا این خاصیت ایده بودن را به کدام یک از عناصر مفهوم باید افزود؟ به مرکز دایره، یا به سطح، یا به همه عناصر مفهوم؟ زیرا همه عناصر جوهر باید ایده باشند مثلاً مانند حیوان و دو پا. پس خود خاصیت ایده بودن هم باید — مانند سطح فی نفسه در مورد دایره فی نفسه — چیز معینی باشد که همه ایده ها در آن مشترکند و جنس ایده ها است.

۱. ترجمه راس: «بنابر این ایده جوهر خواهد بود». — م.

۲. چنانکه پیشتر متذکر شد، ایم ما برای اصطلاح ایده ترجمه ای (از قبیل مثال و مانند آن) استعمال نکرده و همه جا به دلیلی که ذکر کرده ایم همان اصطلاح ایده را به کار برده ایم. با اینهمه اصطلاح «ایده آل» را نمی خواهیم به کار ببریم و در مقام ترجمه آن، اصطلاح «مثالی» را استعمال می کنیم. — م.

فصل پنجم

ایده‌ها، اگر هم وجود داشتند، ممکن نبود علت تغییر اشیاء محسوس باشند

مهمتر از همه بررسی این مسأله است که ایده‌ها چه اثر و فایده‌ای برای اشیاء محسوس — اعم از اشیاء سرمدی و اشیایی که دستخوش کون و فسادند — دارند. ایده‌ها نه علت حرکت آنها هستند و نه علت تغییری دیگر. بعلاوه ایده‌ها نه به شناختن اشیا یاری می‌کنند (زیرا ایده‌ها حتی جوهر اشیاء نیستند و گرنه در خود اشیاء می‌بودند) و نه به وجود اشیاء، زیرا در اشیایی که از آنها بهره‌ورند جای ندارند، و اگر چنین بودند شاید می‌توانستیم آنها را به آن معنی علت اشیا بدانیم که سفیدی را — از جهت وجودش در ترکیب شیء — علت سفید بودن شیء می‌دانیم.^۱ این استدلال، که نخستین بار آناکساگوراس و سپس اودوکسوس و عده‌ای دیگر از متفکران در ضمن بحث درباره مسائل و مشکلات به میان آورده‌اند به آسانی قابل رد است زیرا به سهولت می‌توان ایرادهای بسیاری گرد آورد که نامعقول بودن آن را روشن کنند.

بعلاوه، اشیاء دیگر ممکن نیست از ایده‌ها — به هیچ یک از معانی رایج^۲ از چیزی^۳ — پدید آیند. این سخن، که ایده‌ها «الگو» هستند و اشیاء دیگر از آنها «بهره‌ورنده»، سخنی تهی و تشبیهی شاعرانه است. چیست آن مبدأ مؤثری که از طریق چشم دوختن به ایده‌ها اثر می‌بخشد؟ بعلاوه، یک شیء ممکن است

۱. ر.ک. نظریه آناکساگوراس در ۹۹۱ هـ.م.

به وجود آید و موجود باشد بی آنکه تقلید از شینی دیگر باشد. خواه سقراطی وجود داشته باشد و خواه نه، به هر حال ممکن است کسی در وجود آید که شبیه سقراط باشد، و اگر هم سقراطی سرمدی وجود داشته باشد باز فرقی نمی‌کند. بعلاوه، باید برای شینی واحد الگوهای متعدد، و در نتیجه ایده‌های متعدد، وجود داشته باشد مثلاً برای انسان، یکی به عنوان ایده حیوان و یکی به عنوان ایده دویا و یکی به عنوان انسان فی نفسه. بعلاوه، الگوها باید نه تنها الگوهای اشیاء محسوس بلکه الگوهای خود ایده‌ها نیز باشند، یعنی به عنوان جنس برای انواع جنس، و در این صورت شینی واحد هم الگو خواهد بود و هم تصویر آن الگو.

بعلاوه، ناممکن می‌نماید که جوهر، و چیزی که جوهر جوهر آن است،^{۸۰} جدا از یکدیگر باشند. پس چگونه ممکن است که ایده‌ها، اگر جوهر اشیا هستند، جدا از اشیا باشند؟

در رساله فایدون چنان سخن گفته می‌شود که گویی ایده‌ها، هم علت وجود اشیا هستند و هم علت کون آنها.^۱ ولی اگر هم ایده‌ها موجود باشند شینی به وجود نخواهد آمد مگر آنکه چیزی وجود داشته باشد که سبب حرکت شود. از سوی دیگر اشیا مختلف بسیاری به وجود می‌آیند که مطابق نظریه ایده‌ها برای آنها ایده‌ای وجود ندارد، مثلاً یک خانه یا یک انگشتری. پس روشن است که حتی اشیا بی هم که آنان برای آنها به وجود ایده قائلند، به عللی وجود دارند و به وجود می‌آیند که ما بیان کرده‌ایم آنه به علت وجود ایده‌ها. برای رد نظریه ایده‌ها، هم دلایل بسیاری از همین طریق می‌توان آورد و هم دلایل منطقی‌تر و دقیق‌تری که همه از حیث نتیجه با آنچه تاکنون گفتیم منطبقند.

۱. رکه افلاطون، فایدون ۱۰۰ به بعد. — م.

۲. رکه ۱۰۷۹b و ۱۰۸۰a و ۹۹۱a. — م.

فصل ششم

نظریه اعداد مثالی — آیا اعداد جوهر موجوداتند؟

اکنون که از بررسی این مطلب فارغ شدیم جا دارد نظریه عدد را بیازماییم و ببینیم از ادعای بعضی فیلسوفان که اعداد را جوهر مفارق و نخستین علل اشیاء می‌دانند چه نتایجی به دست می‌آید. اگر عدد موجودی واقعی است و جوهرش — چنانکه بعضی متفکران می‌گویند — چیزی جز عدد نیست، پس: (۱) یا یکی از اعداد، نخستین است و یکی دوم، و هر یک از حیث نوع غیر از دیگری است؛ و:

(الف) یا این خاصیت در مورد واحدها بی‌استثنا صادق است و هیچ واحدی با واحد دیگر قابل تألیف نیست؛

(ب) یا همه واحدها بی‌استثنا تالی یکدیگرند و هر واحدی با هر واحدی قابل تألیف است (چنانکه اعداد ریاضی دارای این خاصیت شمرده می‌شوند زیرا در اعداد ریاضی هیچ واحدی با واحد دیگر از هیچ حیث فرق ندارد)؛ و

یا بعضی واحدها با یکدیگر قابل تألیفند و بعضی چنین نیستند (مثلاً اگر «دو» اولین عدد پس از یک است و پس از آن «سه» می‌آید و پس از آن اعداد دیگر، و واحدهای موجود در هر عدد قابل تألیفند، مثلاً واحدهای موجود در «دو»ی اول با یکدیگر قابل جمعند و

واحدهای موجود در «سه» اول با هم قابل جمع و تألیفند و همچنین در اعداد دیگر؛ ولی واحدهای موجود در «دو فی نفسه» با واحدهای موجود در «سه فی نفسه» قابل تألیف نیستند، و همچنین است در سایر اعدادی که پشت سر هم قرار دارند؛ و از این رو عالم ریاضی هنگام شمارش اعداد ریاضی پس از یک، دو را می آورد - از این طریق که به یک، یک دیگری می افزاید - و پس از دو، سه را می آورد - از این طریق که به دو، یک دیگری می افزاید - و بدین ترتیب به شمارش ادامه می دهد؛ ولی شمارش اعداد مثالی بدین ترتیب است که پس از یک، «دو» متعایزی می آید که حاوی یک اولی نیست، و پس از دو، سه می آید که حاوی دو نیست و همچنین است اعداد دیگر.

(۲) و یا یک نوع عدد باید آن گونه باشد که نخست یاد کردیم^۱ و نوعی دیگر بدان گونه که علمای ریاضی درباره اش سخن می گویند، و نوع سوم بدان گونه که ما در پایان به آن اشاره کردیم.

بعلاوه، این انواع اعداد یا باید جدا از اشیا باشند یا در خود اشیا محسوس^{۱۰۸۱ b} (نه بدان سان که ما نخست تشریح کردیم^۲ بلکه به نحوی که اشیا محسوس از اعداد تشکیل یافته باشند و اعداد، در آنها باشند^۳)؛ و یا باید نوعی از عدد جدا از اشیا باشد و نوع دیگر جدا از اشیا نباشد، و یا همه اعداد در اشیا باشند.

اعداد تنها بدین انحاء وجود می توانند داشت، تقریباً همه متفکرانی هم که می گویند که واحد مبدأ و جوهر و عنصر همه اشیا است و اعداد از واحد و چیزی دیگر پدید می آیند، اعداد را مطابق یکی از این انحاء تشریح کرده اند (ولی هیچ یک از آنان نگفته است که همه واحدها غیر قابل تألیف با یکدیگرند) و

۱. یعنی از اتحاد موجود در آن یکی نخستین است و یکی دوم و هر یک از حیث نوع غیر از دیگری است. - م.

۲. رک. پایان ۱۰۷۶۵ - م.

۳. اجزاء تشکیل دهنده آنها باشند. - م.

ضرورت نیز همین را اقتضا می‌کند زیرا عدد به معنایی غیر از آنچه تشریح کردیم وجود نمی‌تواند داشت. بعضی فیلسوفان بر آنند که هر دو نوع عدد وجود دارند^۱؛ یک نوع عدد دارای مقدم و مؤخر است^۲، و اینها ایده‌اند، و نوع دیگر، اعداد ریاضیند که غیر از ایده‌ها و غیر از اشیاء محسوسند؛ و هر دو نوع، مفارق از اشیاء محسوسند. متفکران دیگر^۳ می‌گویند که تنها اعداد ریاضی وجود دارند که نخستین همه موجوداتند و مفارق از اشیاء محسوس. فیثاغوریان نیز تنها به وجود یک نوع عدد قائلند، یعنی اعداد ریاضی. ولی اینان اعداد را مفارق نمی‌دانند بلکه معتقدند که جواهر محسوس از آنها به وجود آمده‌اند و آنها اجزاء تشکیل دهنده جواهر محسوسند. این گروه، کل کیهان را از اعداد بنا می‌کنند، ولی نه از اعداد تشکیل یافته از واحدهای مجرد، بلکه بر این عقیده‌اند که واحدها دارای مقدار می‌باشند؛ ولی در عین حال نمی‌توانند بگویند که واحد نخستین چگونه ساخته شده است که دارای مقدار و بعد گردیده است.

فیلسوفی دیگر^۴ می‌گوید یگانه نوع عدد که وجود دارد، نخستین نوع عدد است، یعنی عدد به عنوان ایده، و یکی دیگر^۵ معتقد است که این همان عدد ریاضی است.

نظریاتی هم که در مورد خطوط و سطوح و اجسام به میان آورده شده‌اند همین گونه‌اند. بعضی متفکران می‌گویند خطوط و سطوح و اجسامی که موضوعات ریاضیند غیر از آنهایی هستند که پس از ایده‌ها می‌آیند؛ و از کسانی که عقیده‌ای دیگر اظهار می‌کنند بعضی، از موضوعات ریاضی فقط

۱. اشاره به افلاطون است. (راس)

۲. که از حیث نوع با یکدیگر فرق دارند. (راس)

۳. اشاره به اسپوزیوس است. (راس)

۴. اشاره به فیلسوف افلاطونی ناشناخته است. (راس)

۵. اشاره به کینوکراتس است. (راس)

به عنوان موضوعات ریاضی سخن می گویند و اینان کشانی هستند که ایده ها را عبارت از اعداد نمی دانند و اصلاً مدعی وجود ایده ها نیستند^۱؛ ولی گروهی دیگر از موضوعات ریاضی به روش ریاضی سخن نمی گویند بلکه ادعا می کنند که نه همه مقادیر، قسمت پذیر به مقادیر هستند و نه هر دو واحدی عدد دو را پدید می آورند. همه فیلسوفانی که واحد را عنصر و مبدأ اشیا می دانند - به استثنای فیثاغوریان - معتقدند که عدد از واحدهای مجرد تشکیل یافته است. فیثاغوریان، چنانکه گفتیم بر این عقیده اند که عدد دارای مقدار می باشد.

پس معلوم شد که چند نظریه درباره عدد وجود دارد، و ما همه آنها را بر شمر دیم. همه این نظریه ها محال و نامعقول هستند ولی شاید بعضی نامعقولتر از بعضی دیگر باشد.

۱. اشاره به اسپوزیپوس. (راس)

فصل هفتم

دنباله بحث درباره اعداد مثالی — بررسی نظریه افلاطون درباره غیرقابل تألیف بودن واحدها

نخست باید این مطلب را بررسی کرد که آیا واحدها با یکدیگر قابل تألیفند یا نه، و اگر غیرقابل تألیفند، به کدام یک از دو معنی که پیشتر ذکر کردیم چنینند؟ ۱۰۸۱ a
زیرا ممکن است که یا هیچ واحد با هیچ واحد قابل تألیف نباشد، و یا فقط واحدهای موجود در «دو فی نفسه» با واحدهای موجود در «سه فی نفسه»، و به طور کلی واحدهای موجود در هر عدد مثالی با واحدهای موجود در سایر اعداد مثالی غیرقابل تألیف باشند.

اگر همه واحدها با هم قابل تألیفند و فرقی با هم ندارند، پس تنها اعداد ریاضی وجود دارند، یعنی تنها یک نوع عدد هست، و ایده‌ها ممکن نیست عدد باشند (زیرا «انسان فی نفسه» یا «حیوان فی نفسه» یا یکی دیگر از این ایده‌ها چگونه عددی هستند؟ برای هر شیء یک ایده وجود دارد مثلاً «انسان فی نفسه» یک ایده است و «حیوان فی نفسه» یک ایده؛ ولی اعداد مشابه بی‌شمارند و هیچ فرقی با یکدیگر ندارند و از این رو ممکن نیست که یکی از «سه»ها از حیث «انسان فی نفسه» بودن بر «سه»های دیگر برتری داشته باشد.) اما ایده‌ها اگر عدد نباشند اصلاً ممکن نیست وجود داشته باشند، زیرا ایده از

کدام مبدأ پدید می آید؟ آنچه از واحد و دوئی نامتعیین پدید می آید عدد است، و اینها مبادی و عناصر عدد شمرده می شوند؛ ولی ایده ها را مقدم بر اعداد یا مؤخر از اعداد نمی توان تلقی کرد.

ولی اگر واحدها غیر قابل تألیفند، آن هم بدین معنی که هیچ واحد با واحد دیگر قابل تألیف نیست، در این صورت عددی که پدید می آید عدد ریاضی نمی تواند بود (زیرا عدد ریاضی از واحدهایی پدید می آید که فرقی با یکدیگر ندارند و هر چه تاکنون درباره عدد ریاضی به اثبات رسیده است شاهد درستی این سخن است.) اما چنین عددی مثالی نیز نمی تواند باشد زیرا در این صورت «دو» نخواهد توانست به عنوان عدد نخستین از واحد و دویی نامتعیین پدید آید و اعداد دیگر سه مانند سه و چهار - نیز نخواهند توانست پشت سر آن بیایند، زیرا واحدهای موجود در «دو» مثالی در یک آن پدید می آیند، آن هم یا، چنانکه اولین مبدع این نظریه می گوید، از نابرابرها - در نتیجه برابر شدن نابرابرها - و یا به نحوی دیگر؛ زیرا اگر یک واحد مقدم بر واحد دیگر است همان واحد، مقدم بر دو نیز - که از ترکیب آنها پدید آمده است - خواهد بود. زیرا آنجا که از دو چیز یکی مقدم است و دیگری مؤخر، چیزی هم که از آنها پدید می آید مقدمتر از یکی و مؤخرتر از دیگری خواهد بود^۱.

بعلاوه، چون «واحد فی نفسه» نخستین است، و سپس واحدی جزئی و مفرد وجود دارد که در میان واحدهای دیگر نخستین است و پس از «واحد فی نفسه» می آید؛ و باز واحدی سوم وجود دارد که نسبت به واحد دوم، مابعد است و نسبت به واحد نخستین مابعد مابعد؛ بنابراین واحدها باید مقدم بر اعدادی باشند که نام خود را از آنها گرفته اند. مثلاً در «دو» باید واحد سومی وجود داشته باشد پیش از آن که «سه» موجود باشد، و در «سه» باید واحد

۱. در این صورت ترتیب عدد ۱، ۲، ۳، ۴ نخواهد بود بلکه ۱، واحد اول موجود در دو، ۲، واحد دوم موجود در دو، ۳ واحد اول موجود در سه، و به همین قیاس، خواهد بود. (راس)

چهارم و واحد پنجمی وجود داشته باشد، پیش از آنکه اعداد چهار و پنج بتوانند وجود داشته باشند. هیچ یک از این متفکران نگفته است که واحدها قابل تألیف به این معنی نیستند؛ ولی با اینهمه نتیجه منطقی مبادی آنان غیر قابل تألیف بودن واحدهاست در حالی که چنین امری در حقیقت محال است. چه، اگر «واحد» نخستین یا «یک» نخستین وجود دارد، پس به حکم عقل باید واحدهای مقدم و مؤخر وجود داشته باشند؛ و همچنین اگر «دو» نخستین وجود دارد همان حکم درباره «دو» نیز صادق خواهد بود. زیرا پس از هر نخستینی بضرورت دومی وجود دارد و پس از هر دومی بضرورت سومی هست و همچنین الی آخر (ولی اگر در آنی واحد هر دو سخن را بگوییم، یعنی اگر بگوییم که از یک سو پس از واحد مثالی یک واحد نخستین هست و یک واحد دوم، و پس از آن یک «دو» نخستین است، سخن ما بی معنی و نامعقول خواهد بود) اما آن متفکران یک «واحد» یا یک «یک» را نخستین تلقی می کنند، ولی دیگر به وجود واحد دوم و واحد سوم قائل نمی شوند، و همچنین یک «دو» را نخستین تلقی می کنند ولی دیگر به وجود «دو»ی دوم و «دو»ی سوم قائل نیستند.

اگر همه واحدها غیر قابل تألیفند پس بدیهی است که «دو فی نفسه» و «سه فی نفسه» وجود نمی توانند داشت و به همین قیاس سایر اعداد. زیرا خواه واحدها هیچ فرقی با هم نداشته باشند و خواه هر واحدی با واحد دیگر فرق داشته باشد، در هر دو حال در هنگام شمارش، عدد از طریق عمل جمع پدید می آید. مثلاً دو از این طریق پدید می آید که به واحد واحدی دیگر افزوده می شود، و سه از این طریق به وجود می آید که به دو، واحد دیگری افزوده می گردد و همچنین الی آخر. اما اگر راستی چنین است پس پدید آمدن اعداد از طریق که آن متفکران می خواهند، ممتنع است؛ یعنی از دو و یک؛ زیرا دو در واقع جزئی از سه می شود و سه جزئی از چهار می شود و به همین ترتیب

در اعداد دیگر که پشت سر هم می آیند. ولی آن متفکران معتقدند که چهار از «دو»ی نخستین و دوتایی نامتعیین به وجود می آید، یعنی از دوتا «دو» که باید علاوه بر «دو فی نفسه» وجود داشته باشند، زیرا در غیر این صورت «دو فی نفسه» جزئی از چهار خواهد بود و باید «دو»ی دیگری غیر از آن به آن افزوده شود، و دو نیز باید از «یک فی نفسه» و یک «یک» دیگر پدید آید. ولی اگر حقیقت چنین باشد، پس عنصر دیگر ممکن نیست دوتایی نامتعیین باشد زیرا آن عنصر، یک واحد پدید می آورد و مانند دوتایی نامتعیین «دو»ی متعین پدید نمی آورد.

بعلاوه، چگونه می توان پذیرفت که در جنب «سه فی نفسه» و «دو فی نفسه»، سه ها و دوهای دیگر وجود داشته باشند؟ اینها به چه نحو از واحدهای مقدم و مؤخر پدید می آیند؟ همه این سخنان نامعقول و نهی است زیرا ممکن نیست که یک «دوی نخستین» و یک «سه فی نفسه» وجود داشته باشد، حال آنکه اگر واحد و دویی نامتعیین عناصر باشند وجود آنها (= «دوی نخستین» و «سه فی نفسه») ضروری خواهد بود. اما چون از این سخن نتایج محال به دست می آید پس ممکن نیست که این عناصر مورد ادعای آنان، مبادی مولد باشند.

اگر بپذیریم که هر واحدی با هر واحد دیگر فرق دارد ناچار نتایجی از این قبیل حاصل خواهد شد. اما اگر بگوییم واحدهای موجود در یک عدد با واحدهای موجود در عدد دیگر فرق دارند نه واحدهای موجود در یک عدد با واحدهای موجود در همان عدد، باز هم با دشواریهای بزرگی روبرو می گردیم. مثلاً «ده فی نفسه» حاوی ده واحد است؛ و ده، هم از آنها مرکب است و هم از دو پنج. ولی چون «ده فی نفسه» عددی تصادفی و نامعین نیست و از دوتا «پنج» تصادفی و نامتعیین ترکیب نیافته است - همچنانکه از ده واحد نامتعیین نیز تشکیل نیافته است - پس واحدهای موجود در «ده فی نفسه» باید

با یکدیگر فرق داشته باشند. زیرا اگر آنها فرق نداشته باشند پس پنجهایی هم که ده از آنها تشکیل می‌یابد نباید با هم فرق داشته باشند؛ ولی چون اینها با هم فرق دارند پس واحدها هم باید فرق داشته باشند. اما اگر بگوییم پنجها با هم فرق دارند این سؤال پیش می‌آید که آیا «ده» حاوی هیچ پنجی غیر از آن دو پنج نیست یا هست؟ گفتن اینکه پنجهای دیگری در آن نیستند بی‌معنی است. اما اگر گفته شود که پنجهای دیگری در آن هستند، باز این سؤال سر بر می‌دارد که کدام نوع «ده» از آنها تشکیل یافته است؟ در «ده» ممکن نیست دهی غیر از خود آن موجود باشد. ولی بنا به عقیده آن متفکران ضروری است که چهار از «دوتا» دوی نامعلوم و نامعین تشکیل نیافته باشد؛ زیرا — می‌گویند — دویی نامتعین «دو»ی متعین را اخذ کرد و دوتا «دو» به وجود آورد زیرا طبیعت آن چنین است که هر چه را اخذ می‌کند دو برابر سازد.

بعلاوه، چگونه ممکن است که «دو»، موجود خاص و معینی جدا از دوتا «یک» موجود در خودش باشد، و «سه» موجود خاص و معینی جدا از سه تا «یک»؟ یا باید یکی از دیگری بهره‌ور باشد — همچنانکه «انسان سفید» که چیزی غیر از «انسان» و «سفید» است از این دو بهره‌دار — و یا یکی باید فصل دیگری باشد همچنانکه انسان غیر از حیوان و دویا است.

بعلاوه، بعضی اشیا به علت تماس واحدند، بعضی به علت آمیزش و امتزاج، و بعضی به علت وضع، ولی واحدهایی که دو و سه از آنها تشکیل می‌یابند هیچ یک از آن سه نوع نیستند؛ بلکه همان‌گونه که دو انسان چیزی غیر از دوتا انسان نیستند، واحدها نیز بضرورت باید همان‌گونه باشند. قسمت‌ناپذیر بودن آنها هم فرقی از این حیث نمی‌کند زیرا نقطه‌ها هم قسمت‌ناپذیرند و با اینهمه دو نقطه چیزی غیر از دوتا نقطه نیست.

نتیجه دیگری را هم که از آن نظریه حاصل می‌شود نباید از یاد برد، و آن این است که باید دوهای مقدم و مؤخر نیز وجود داشته باشند و همچنین است در مورد سایر اعداد. چه، اگر هم دوهای موجود در چهار همزمان

باشند، این دوها به هر حال مقدم بر دوهای موجود در هشت خواهند بود، و همان گونه که دو، آنها را به وجود می آورد آنها نیز به نوبه خود چهارهای موجود در هشت را پدید می آورند. پس اگر «دو»ی نخستین، ایده باشد، آن دوهای دیگر نیز ناچار نوعی ایده خواهند بود. همین حکم در مورد واحدها نیز صادق است، بدین معنی که واحدهای موجود در «دو»ی نخستین، چهار تا واحد موجود در چهار را به وجود می آورند به طوری که همه واحدها باید ایده باشند و یک ایده باید از ایده ها مرکب باشد، و از این رو اشیایی هم که این ایده ها ایده های آنها هستند ناچار باید مرکب باشند، مثلاً اگر برای حیوانات ایده وجود داشته باشد پس باید بتوانیم بگوییم که حیوانات از حیوانات ترکیب یافته اند.

۱۰۸۲ b به طور کلی، قول به وجود فرق میان واحدها سخنی خیالی و نامعقول است (و مرادم از سخن خیالی سخنی واهی است که بخواهند به وسیله آن فرضیه ای را قابل قبول نمودار سازند) زیرا ما میان دو تا واحد نه از حیث کمیت فرقی می بینیم و نه از حیث کیفیت، و هر عددی یا باید برابر باشد یا نابرابر (این سخن در مورد همه اعداد صادق است و خاصه در مورد عددی که از واحدهای مجرد تشکیل یافته است). پس وقتی که عددی نه بزرگتر از عدد دیگر است و نه کوچکتر از آن، این دو عدد برابرند. اگر دو چیز برابر که از هیچ حیث فرقی با هم ندارند، عدد باشند، می گوییم آن دو عین یکدیگرند؛ و در غیر این صورت لازم می آید که حتی دوهای موجود در «ده فی نفسه» با اینکه با هم برابرند با یکدیگر فرق نوعی داشته باشند زیرا کسی نخواهد توانست دلیلی بیاورد بر اینکه فرقی نوعی میان آنها نیست.

بعلاوه، اگر هر واحد چون با واحد دیگر جمع شود حاصل جمع آنها دو است، پس یک واحد موجود در «دو فی نفسه» نیز چون با یکی از واحدهای موجود در «سه فی نفسه» جمع شود، دو پدید خواهد آمد. حال، اولاً این «دو»، مرکب از دو واحد خواهد بود که با یکدیگر فرق نوعی دارند. ثانیاً آیا این «دو»، مقدم بر سه خواهد بود یا مؤخر از سه؟ چنین می نماید که باید مقدم

باشد زیرا یکی از واحدهای موجود در آن با «سه» همزمان است و واحد دیگر با «دو». ما خود بر این عقیده‌ایم که عموماً واحد با واحد - خواه آن دو با هم برابر باشند و خواه نابرابر - دو می‌شود؛ مثلاً یک و بد با هم، یا انسان و اسب با هم. ولی طرفداران آن نظریه می‌گویند که حتی دو واحد با هم دو نمی‌شوند. اگر عدد «سه فی نفسه» بزرگتر از عدد «دو فی نفسه» نباشد، جای تعجب خواهد بود. اما اگر بزرگتر است پس در آن، عددی هست برابر با دو، و این عدد اخیر فرقی با «دو فی نفسه» ندارد. ولی چنین امری ممکن نخواهد بود اگر عددی مقدم و عددی مؤخر وجود داشته باشد.^۱

اگر واحدها فرقی با هم نداشته باشند در این صورت ایده‌ها عدد نخواهند بود؛ و از این رو طرفداران آن نظریه در این نکته حق دارند که می‌گویند واحدها، اگر ایده‌اند، باید با هم فرق داشته باشند؛ و ما این مطلب را پیشتر بیان کرده‌ایم.^۲ زیرا ایده، یکی است و اگر میان واحدها فرقی نباشد میان دوها و سه‌ها نیز فرقی نخواهد بود. از این رو طرفداران آن نظریه ناچارند ادعا کنند که وقتی که ما «یک، دو» می‌شماریم، هر بار به عدد پیشتر چیزی نمی‌افزاییم (وگرنه، نه ممکن خواهد بود که اعداد از دویی نامتعیین پدید آیند و نه اعداد ایده خواهند بود؛ زیرا در این صورت ایده‌ای در ایده‌ای دیگر خواهد بود و همه ایده‌ها اجزاء یک ایده خواهند بود). بنابراین باید گفت که استدلال آنان با توجه به فرضشان، «درست» است، ولی کلاً مطابق حقیقت نیست. کسانی که آن نظریه را به میان می‌آورند حقایق ریاضی بسیاری را از بین می‌برند زیرا ناچارند اعتراف کنند که این خود نیز مسأله‌ای است که وقتی که ما می‌شماریم و «یک، دو، سه» می‌گوییم، آیا هر بار چیزی به عدد پیشین می‌افزاییم یا هر بار جزء جداگانه‌ای می‌سازیم؟ راستی این است که ما هر دو عمل را می‌کنیم؛ و برگرداندن این فرق در نحوه شمارش به فرق میان ماهیت اعداد، کاری مضحک است.

۱. یعنی اگر میان اعداد فرق نوعی وجود داشته باشد. - م.

۲. رک. ۱۰۸۱۵. - م.

فصل هشتم

دنباله بحث درباره اعداد مثالی — طبیعت «واحد فی نفسه»

۱۰۸۳ a نخستین کاری که باید کرد این است که معین کنیم که فصل عدد چیست، و همچنین فصل واحد — اگر واحد فصلی دارد — کدام است. واحدها یا باید در کمیت با هم فرق داشته باشند یا در کیفیت، ولی چنین می نماید که وجود هیچ یک از این دو فرق ممکن نیست. اما عدد به عنوان عدد در کمیت فرق دارد. اگر واحدها نیز در کمیت فرق داشته باشند لازم خواهد آمد که دو عدد که از حیث تعداد واحدها برابرند با یکدیگر فرق داشته باشند. بعلاوه، این سؤال پیش خواهد آمد که آیا واحدهای نخستین بزرگترند یا کوچکتر، و واحدهای مؤخر بیشتر می شوند یا کمتر؟ ولی همه این فرضها بی معنی است. واحدها در کیفیت نیز فرق نمی توانند داشت زیرا صفتی نمی تواند به آنها ملحق شود؛ و حتی درباره اعداد نیز می گوئیم که کیفیت به آنها پس از کمیت ملحق می گردد. بعلاوه، نه از «یک» کیفیتی برای آنها پیدا می شود نه از دویی، زیرا «یک» دارای کیفیت نیست و دویی، علت کمیت است (زیرا دو، آن چیزی است که علت کثیر بودن اشیاء می شود). اگر حقیقت غیر از این بود، طرفداران آن نظریه می بایست در آغاز این مطلب را روشن می کردند و در صورت امکان، در مورد فصلی واحد دقیقاً می گفتند که چرا وجود این فصل ضروری است، و اگر چنین کاری ممکن نبود، لااقل می بایست اعلام می کردند که مرادشان کدام فصل است.

پس روشن است که اگر ایده‌ها اعداد باشند نه همه واحدها با هم قابل تألیف می‌توانند بود و نه غیر قابل تألیف به یکی از دو معنی که بیان کردیم. ولی سختانی هم که بعضی متفکران دیگر درباره اعداد می‌گویند درست نیست. اینان کسانی هستند که به وجود ایده‌ها معتقد نیستند — نه به وجود ایده‌ها به طور مطلق و نه به وجود ایده‌ها به عنوان اعدادی معین — ولی بر آنند که موضوعات ریاضی وجود دارند، و اعداد، موجودات نخستینند و «واحد فی نفسه» مبدأ اعداد است. البته بی معنی است که گفته شود در میان واحدهای متعدد واحدی نخستین وجود دارد ولی در میان دوهای متعدد دوی نخستین و در میان سه‌های متعدد سهی نخستین وجود ندارد زیرا قاعده‌ای که در مورد یکی از آنها صادق است باید در مورد همه صادق باشد. اگر واقعیت در مورد اعداد چنین است، و فرض بر این است که تنها اعداد ریاضی وجود دارند، پس واحد نمی‌تواند مبدأ باشد (زیرا واحدی که مبدأ است باید با واحدهای دیگر فرق داشته باشد؛ و در این صورت لازم می‌آید که «دوایی هم وجود داشته باشد که «دو» نخستین باشد و همچنین است در مورد سایر اعداد). پس اگر واحد مبدأ باشد پس حقیقت در مورد اعداد باید بدان گونه باشد که افلاطون می‌گوید: یعنی باید یک «دو»ی نخستین و یک «سه»ی نخستین وجود داشته باشد و اعداد با یکدیگر غیر قابل تألیف باشند. اما، گفتیم که از این نظریه چه نتایج فاسدی به بار می‌آید. با اینهمه واقعیت با باید چنین باشد یا به نحوی که پیشتر بیان کردیم، چه اگر نه چنین باشد و نه چنان، وجود عدد مفارق ممکن نخواهد بود.

۱۰۸۳ b

از اینجا پیداست که نظریه سوم، که به موجب آن اعداد مثالی عین اعداد ریاضی‌اند، بدترین نظریه‌هاست زیرا در این نظریه دو عیب با هم جمع شده‌اند. اولاً اعداد ریاضی ممکن نیست چنین باشند و از این رو صاحب این نظریه مجبور است به فرضیه‌های بخرنجی که خاص خود اوست متوسل

شود، و ثانیاً صاحب این نظریه در دام همان نتایجی می افتد که کسانی که اعداد را ایده می انگارند به آنها می رسند.

عقیده فیثاغوریان از یک جهت با دشواریهای کمتری توأم است تا نظریه هایی که تاکنون به آنها اشاره کردیم، ولی از جهتی دیگر دشواریهای تازه ای در بر دارد که خاص خود آن است. این واقعیت که آنان عدد را چیزی مفارق نمی انگارند بسیاری از مشکلات را برطرف می سازد؛ ولی اینکه می گویند اجسام، مرکب از اعدادند، و این اعداد اعداد ریاضی می باشند، به نتیجه ای محال منجر می شود. زیرا این ادعا که مقادیر قسمت ناپذیر وجود دارد، نادرست است؛ و اگر هم درست بود، به هر حال واحدها دارای مقدار نیستند. چگونه ممکن است که مقدار، مرکب از اشیاء قسمت ناپذیر باشد؟ عددی که موضوع علم حساب است به هر حال از واحدها تشکیل می یابد، در حالی که فیثاغوریان عدد را عین اشیاء حقیقی تلقی می کنند، و لاقلاً نظریات خود را به نحوی با اجسام تطبیق می دهند که گویی اجسام از آن اعداد تشکیل یافته اند.

چون اگر عدد از اشیایی بود که وجود مستقل و قائم بذات دارند، می بایست به یکی از انحایی که تشریح کردیم وجود می داشت، و چون عدد ممکن نیست به هیچ یک از آن انحای وجود داشته باشد، پس روشن است که عدد دارای چنان طبیعتی نیست که کسانی که برای آن وجود مستقل و مفارق قائلند، می پندارند.

بعلاوه، آیا هر واحد، از بزرگ و کوچک از این طریق پدید می آید که هر دو برابر می شوند، یا یک واحد از بزرگ پدید می آید و واحد دیگر از کوچک؟ اگر شن اخیر صادق است پس نه هر شینی حاوی همه عناصر است و نه واحدها بدون فرقند. (زیرا یک واحد حاوی بزرگ است، و یک واحد حاوی کوچک که بالطبع ضد بزرگ است.) بعلاوه، واحدها در «سه فی نفسه»

چگونه‌اند؟ بی‌گمان یکی از آنها فرد است.^۱ شاید به همین جهت باشد که این متفکران برای «واحد فی نفسه» در میان اعداد فرد به مقامی میانه قائل می‌شوند. اما اگر هر یک از دو واحد از بزرگ و کوچک از این طریق پدید می‌آید که هر دو آنها برابر می‌شوند، پس این سؤال پیش می‌آید که «دو» که چیز واحدی است، چگونه از بزرگ و کوچک تشکیل می‌یابد؟ و چه فرقی با واحد دارد؟ بعلاوه، واحد مقدم بر «دو» است (چه، اگر واحد نابود شود دو نیز نابود می‌شود). بنابراین، واحد باید ایده یک ایده باشد زیرا مقدم بر ایده «دو» است، و باید مقدم بر این ایده پدید آمده باشد. ولی از چه پدید آمده است؟ ممکن نیست از دویی نامتعین پدید آمده باشد زیرا عمل و اثر این دویی فقط دو برابر کردن است.

بعلاوه، عدد باید یا منتهایی باشد یا نامتهایی. این متفکران عدد را چیزی مفارق تلقی می‌کنند، و بنا بر نظریه آنان عدد نه منتهایی می‌تواند بود و نه نامتهایی، در اینکه عدد نامتهایی نمی‌تواند بود تردید نیست. زیرا عدد نامتهایی نه فرد می‌تواند باشد و نه زوج، حال آنکه پیدایش عدد، یا پیدایش عدد فرد است یا پیدایش عدد زوج. بر حسب یک نحوه پیدایش، وقتی که «یک» در عددی زوج اثر می‌بخشد عددی فرد پدید می‌آید، و بر حسب نحوه دوم پیدایش، اثر بخشی «دو»، سبب پیدایش اعداد زوجی می‌شود که در نتیجه دو برابر شدن «یک» پدید آمده‌اند؛ و بر حسب نحوه سوم پیدایش، اثر بخشی اعداد فرد در اعداد زوج سبب پیدایش اعداد زوج دیگری می‌شود. بعلاوه، اگر هر ایده ایده شینی است، و اگر اعداد ایده‌مند، پس عدد نامتهایی باید ایده شینی باشد؛ یا ایده شینی محسوس یا ایده شینی دیگر. ولی چنین امری نه مطابق فرضیه آن متفکران ممکن است و نه فی حد ذاته؛ لافل اگر ترتیب ایده‌ها چنان باشد که آنان می‌گویند.

۱۰۸۴ a

۱. زیرا از واحدهای موجود در سه فی نفسه یکی بزرگ است و یکی کوچک و یکی فرد (راس)

اما اگر عدد متناهی است حدّش کجاست؟ در این مورد نباید تنها گفت که عدد تا چه حد پیش می‌رود بلکه باید علت آن را نیز بیان کرد. اگر عدد ... چنانکه بعضی فیلسوفان می‌گویند - فقط تا ده می‌رسد، در این صورت اولاً ایده‌ها زود به پایان خواهند رسید (مثلاً اگر عدد سه انسان فی نفسه است، اسب فی نفسه کدام عدد است؟ چون اعداد فی نفسه که خود اشیاء فی نفسه هستند فقط تا ده می‌رسند پس اسب فی نفسه باید در یکی از این اعداد باشد زیرا جوهرها و ایده‌ها همین اعدادند. ولی تعداد این اعداد کافی نیست زیرا تعداد صور حیوان بیش از ده است). بعلاوه، اگر «سه» مثالی، انسان فی نفسه است همین سخن در مورد سه‌های دیگر نیز صادق خواهد بود (زیرا سه‌های موجود در اعدادی که عین یکدیگرند، شبیه هستند) بنابراین باید عدد انسان فی نفسه نامتناهی باشد زیرا اگر هر «سه» ایده باشد هر عدد «سه» انسان فی نفسه خواهد بود، اگر هم چنین نباشد لااقل هر «سه» انسان خواهد بود. بعلاوه، اگر عدد کوچکتر جزء عدد بزرگتر است زیرا واحدهایی که عدد از آنها تشکیل می‌یابد، لااقل در عددی واحد، قابل تألیفند، پس اگر چهار فی نفسه ایده موجود معینی است، مثلاً ایده اسب یا ایده سفید است؛ و اگر دو فی نفسه ایده انسان است؛ پس انسان جزئی از اسب خواهد بود. بعلاوه، این نیز سخن نامعقولی است که بگوییم ایده عدد ده وجود دارد ولی ایده یازده و اعداد دیگر وجود ندارد. بعلاوه، اشیایی هم وجود دارند و به وجود می‌آیند که برای آنها ایده‌ای وجود ندارد. پس این سؤال پیش می‌آید که چرا این اشیاء دارای ایده نیستند؟ پاسخ می‌دهیم: برای اینکه ایده‌ها علت نیستند. بعلاوه، این نیز سخن نامعقولی است که گفته شود که پیدایی اعداد فقط تا عدد ده می‌رسد؛ در حالی که واحد در میان این اعداد از حیث موجود بودن و ایده بودن در

۱. در اینجا حدّ را به معنی مرز و نهایت به کار برده‌ایم نه به معنی تعریف. - م.

مرتبه‌ای برتر قرار دارد زیرا واحد به عنوان مبدأ، متکون نمی‌شود ولی عدد ده متکون می‌شود. آن فیلسوفان می‌کوشند فرضیه خود را با این ادعا استوارتر سازند که وقتی که در سلسله اعداد به رقم ده می‌رسیم به عدد کامل رسیده‌ایم، و لااقل مفهومهای مشتق مانند خلأ و تناسب و فرد و امثال آنها را از اعدادی که در محدوده اعداد ده گانه قرار دارند به وجود می‌آورند؛ چه، آنان بعضی اشیا مانند حرکت و سکون و نیک و بد را مبادی قلمداد می‌کنند و اشياء دیگر را اعداد. به همین جهت آنان فرد و یک را عین یکدیگر می‌دانند چه اگر فرد عدد سه می‌بود عدد پنج چگونه ممکن بود فرد باشد؟^۱ بعلاوه آنان مقادیر و دیگر مفهومها از این قبیل را تبیین می‌کنند بی آنکه از حدود عددی معین تجاوز کنند مثلاً نخست خط قسمت‌ناپذیر می‌آید و پس از آن دو می‌آید و همین‌طور الی آخر، و این موجودات نیز تنها تا عدد ده ادامه می‌یابند.^۲

۱۰۸۴ b

اگر عدد، موجود مفارق است، می‌توان پرسید که آیا واحد مقدمتر است یا سه یا دو؟ از آن حیث که عدد، مرکب است، واحد مقدمتر است؛ ولی از آن حیث که کلی و صورت مقدم است، عدد مقدم است. زیرا هر واحد، جزئی از عدد است به معنی ماده عدد، و عدد نقش صورت را ایفا می‌کند. زاویه قائمه نیز به یک معنی مقدم بر زاویه حاده است، یعنی از حیث تعین و تعریف؛ ولی به معنایی دیگر زاویه حاده مقدمتر است زیرا زاویه حاده جزء زاویه قائمه است و زاویه قائمه به زوایای حاده قسمت می‌شود. پس زاویه حاده و عنصر و واحد، به عنوان ماده، مقدم‌ترند؛ ولی زاویه قائمه و هر کل مرکب از ماده و صورت، از حیث صورت و جوهریت مقدم می‌باشند زیرا شیء مرکب

۱. یعنی برای تبیین فردیت عدد فرد، فرد را عین «یک» تلقی می‌کنند (که به عنوان مبدأ در همه اعداد حاضر و موجود است) نه عین عدد سه، زیرا مطابق نظریه آنان عدد سه در سایر اعداد موجود نیست. (راس)

۲. یک منطبق است با نقطه (یعنی خط قسمت‌ناپذیر) و دو منطبق است با خط و سه منطبق است با سطح و چهار با جسم؛ و $۱۰ = ۱ + ۲ + ۳ + ۴$. (راس)

به صورت و به آنچه از طریق تعریف بیان می شود نزدیکتر است ولی از حیث کون دیرتر. پس چگونه ممکن است که واحد مبدأ باشد؟ می گویند واحد از این جهت مبدأ است که قسمت ناپذیر است. ولی کلی و جزء و عنصر نیز قسمت ناپذیرند. هر یک از اینها به معنایی دیگر مبدأ است: کلی از حیث تعریف مبدأ است و جزء یا عنصر از حیث زمان. اما واحد به کدام معنی مبدأ است؟ چنانکه گفتیم هم زاویه قائمه مقدم بر زاویه حاده تلقی می شود و هم زاویه حاده مقدم بر زاویه قائمه، و هر یک از اینها واحد است. ولی آن متفکران واحد را به هر دو معنی مبدأ قلمداد می کنند در حالی که چنین امری محال است. زیرا کلی، به معنی صورت یا جوهر واحد است در حالی که عنصر به معنی جزء یا ماده واحد است. به یک معنی، هر یک از آن دو، واحد است؛ و در حقیقت هر یک از این دو واحد به وجه بالقوه موجود است (لا اقل اگر عدد، واحد است نه نوعی توده، یعنی اگر - چنانکه آنان می گویند - اعداد مختلف از واحدهای مختلف تشکیل می یابند) نه بالفعل. علت اینکه آن متفکران دچار اشتباه شدند این است که آنان پژوهش خود را در آن واحد هم به ریاضیات متکی ساختند و هم به تعریفهای کلی. از دیدگاه ریاضی، واحد را، یعنی نخستین مبدأ خود را، به عنوان نقطه تلقی کردند (زیرا واحد نقطه ای بدون وضع است)؛ و مانند بعضی فیلسوفان دیگر^۱ معتقد شدند که اشیا از کوچکترین اجزا تشکیل یافته اند. از این رو واحد ماده اعداد شد و در عین حال مقدم بر دو؛ ولی باز در همان حال مؤخر از دو گردید، زیرا دو، کل و واحد و صورت تلقی شد ولی چون آنان در جست و جوی کلی بودند، واحد را که به عدد حمل می شود به عنوان چیزی تلقی کردند که در عین حال جزء عدد است.^۲ ولی ممکن نیست که چیزی واحد در آن واحد دارای این هر دو خاصیت باشد.

۱. یعنی طرفداران نظریه اتم. (راس)

۲. یعنی واحد را که قابل حمل به عدد است، هم به عنوان واحد موجود در یک عدد تلقی کردند و هم به عنوان جزء عدد. (راس)

حال اگر «واحد فی نفسه» فقط باید بدون وضع باشد (زیرا فرقش با واحدهای دیگر فقط از این حیث است که «واحد فی نفسه» مبدأ است)، و اگر «دو» قسمت پذیر است و «واحد» قسمت پذیر نیست، پس واحد باید بیشتر از دو به «واحد فی نفسه» شبیه باشد. اما اگر چنین است پس «واحد فی نفسه» نیز باید به واحد شبیه تر باشد تا به دو. بنابراین هر یک از واحدهای موجود در دو، مقدم بر دو خواهند بود. ولی آن فیلسوفان منکر اینند، و لااقل نخست دو را به وجود می آورند. بعلاوه، اگر دو فی نفسه واحدی است و همچنین سه فی نفسه، پس هر دو با هم برابرند. ولی این دو از چه چیز تولید می شود؟

فصل نهم

دنباله بحث درباره اعداد مثالی

چون در اعداد تماس وجود ندارد بلکه فقط توالی هست، یعنی واحدها پیایی قرار دارند و میان آنها واسطه‌ای نیست (مثلاً میان واحدهای موجود در دو و سه چیری وجود ندارد) می‌توان پرسید که آیا اولاً سلسله اعداد با واحد فی نفسه آغاز می‌شود یا نه، و ثانیاً در این سلسله دو مقدم است یا یکی از واحدهای موجود در دو؟

همین‌گونه مشکلات در مورد اجناس اشیایی هم که مؤخر بر عددند بروز می‌کند مثلاً در مورد خط و سطح و جسم. بعضی فیلسوفان اینها را از انواع «بزرگ و کوچک» به وجود می‌آورند مثلاً خطوط را از «دراز و کوتاه» و سطوح را از «پهن و باریک» و اجسام را از «عمیق و کم‌عمق»، که همه انواع «بزرگ و کوچک» اند. مبدایی که به عقیده این متفکران نقش واحد را ایفا می‌کند^۱ در نظریه‌های مختلف به انحاء مختلف تشریح می‌شود؛ و اینجا نیز همه گونه اشکالها و سخنان نامعقول و تناقضها روی می‌نمایند. زیرا اولاً به موجب این طرز فکر خطوط و سطوح و اجسام از یکدیگر جدا می‌شوند مگر آنکه مبادی هر یک از اینها متضمن مبادی دیگران هم باشند به طوری که «پهن و باریک»

۱. یعنی آنچه برای اشکال هندسی همان نقشی را دارد که واحد نخستین (مطابق نظریه افلاطون) برای اعداد دارد. (راسی)

در عین حال «دراز و کوتاه» هم باشد (ولی در این صورت، سطح خط خواهد بود و جسم سطح خواهد بود. بعلاوه تبیین زوایا و اشکال و مانند اینها چگونه ممکن خواهد بود؟) در ثانی اینجا نیز همان نتیجه‌ای حاصل خواهد شد که در مورد اعداد حاصل شد. زیرا «دراز و کوتاه» و مانند اینها صفات مقدار هستند ولی مقدار از اینها تشکیل نمی‌یابد همچنانکه خط از «راست و کج» یا جسم از «نرم و خشن» تشکیل نمی‌یابد.

همه این نظریه‌ها در مشکلی که با نظریه ایده‌ها توأم است — یعنی در نظریه تلقی ایده‌ها به عنوان صور موجود در انواع اجناس؛ و فرض وجود کنیهای جدا از جواهر — شریکند، و آن مشکل این است که آیا آنچه در حیوان مفرد است حیوان فی نفسه است یا چیزی غیر از حیوان فی نفسه. اگر کلی جدا از شیء محسوس تلقی نشود مشکلی در میان نخواهد بود. اما اگر واحد و عدد — چنانکه طرفداران آن نظریه ادعا می‌کنند — مفارقند حل مشکل آسان نیست بشرط اینکه «آسان نیست» را به جای «ممتنع است» به کار ببریم. زیرا وقتی که ما درباره وحدت عدد دو یا به طور کلی وحدت هر عددی، می‌اندیشیم، آیا درباره واحد فی نفسه می‌اندیشیم یا درباره واحدی دیگر؟

بعضی متفکران، مقدار را از این گونه ماده پدید می‌آورند و بعضی دیگر از نقطه (و نقطه در نظر آنان واحد نیست بلکه چیزی شبه به واحد است) و ماده‌ای دیگر که چیزی شبه کثرت است ولی نه عین کثرت. ولی در مورد این مبادی نیز همان مشکل روی می‌نماید زیرا اگر ماده واحد است پس خط و سطح و جسم باید یک و همان باشند (زیرا اشیایی که از عناصر واحد پدید می‌آیند عین یکدیگرند). اما اگر چند ماده مختلف در کار است و ماده خطوط غیر از ماده سطوح است و ماده سطوح غیر از ماده اجسام، در این صورت یا میان این ماده‌های مختلف ارتباطی ذاتی هست یا نه، و به هر حال باز همان نتیجه پیشین حاصل خواهد شد بدین معنی که یا سطح حاوی خط نخواهد بود و یا خود آن، خط خواهد بود.

بعلاوه، آن متفکران هیچ نمی‌کوشند این نکته را روشن کنند که عدد چگونه از واحد و کثیر تشکیل می‌یابد؟ ولی هر توضیحی هم که در این باره بدهند به همان مشکلاتی دچار خواهند شد که کسانی که به پیدایی عدد از واحد و دویی نامتعیین معتقدند، دچار آنها هستند. چه، یکی می‌گوید که عدد از کثیر کلی پدید می‌آید نه از کثیری معین، و دیگری ادعا می‌کند که عدد از کثیری معین، یعنی از کثیر اول پیدای می‌شود (زیرا دو را کثیر اول تلقی می‌کنند). میان این سخنان فرق اساسی وجود ندارد بلکه همه به همان مشکلات منجر می‌گردند: یعنی به اینکه آیا آنچه درباره اش سخن می‌گویند آمیزش است یا وضع یا اختلاط یا کون یا چیزی دیگر از این قبیل^۱. مهمتر از همه این سؤال است که اگر هر واحد، یک است، از چه پدید می‌آید؟ بی‌گمان هر واحد، واحد فی نفسه نیست؛ پس باید از واحد فی نفسه پدید آید و از کثیر یا جزئی از کثیر. واحد را به هر حال نمی‌توان کثیر نامید زیرا قسمت‌ناپذیر است. ولی اگر بگوییم از جزئی از کثیر پدید می‌آید با مشکلات فراوان روبرو می‌گردیم، زیرا اولاً در این صورت هر جزء کثیر باید قسمت‌ناپذیر باشد (وگرنه باز کثیر خواهد بود و واحد قسمت‌پذیر خواهد شد) و عناصر عبارت از واحد و کثیر نخواهند بود زیرا واحد مفرد از کثیر و واحد پدید نمی‌آید. در ثانی، صاحب این نظریه کاری نمی‌کند جز اینکه به وجود نوع تازه‌ای از عدد قائل می‌شود زیرا کثیر او، که «عدد بسیاری از اشیاء قسمت‌ناپذیر» است، عددی است، بعلاوه، باید از این فیلسوفان پرسید که آیا عددی که در نظر دارند، متناهی است یا نامتناهی؟ زیرا چنین می‌نماید که نخست کثیری وجود داشت که خودش متناهی بود و از این کثیر متناهی و از واحد، واحدهای متناهی پدید آمدند. ولی باز کثیر دیگری هست که کثیر فی نفسه و نامتناهی

است. کدام یک از این دو کثیر به همراه واحد، نقش عنصر را ایفا می‌کند؟ همین سؤال را در مورد نقطه نیز می‌توان کرد، یعنی در مورد عنصری که به عقیده آن فیلسوفان، مقدار از آن تشکیل می‌یابد. زیرا بی‌گمان این نقطه، یگانه نقطه نیست. پس لااقل این مطلب باید روشن شود که هر یک از نقطه‌های دیگر از چه چیز پدید می‌آید؟ بی‌گمان آنها از یک فاصله به اضافه نقطه فی نفسه پدید نمی‌آیند؛ و فاصله ممکن نیست دارای اجزاء قسمت‌ناپذیر باشد آنچنانکه عناصری که به عقیده آنان واحدها از آنها تشکیل می‌یابند اجزاء قسمت‌ناپذیر کثیرند. زیرا عدد از اجزاء قسمت‌ناپذیر تشکیل می‌یابد ولی مقدار چنین نیست.

از این ایرادها و ملاحظات می‌مانند اینها روشن است که اعداد و مقادیر ممکن نیست جدا از اشیا باشند. بعلاوه، فقدان هر گونه توافق میان نظریه‌های مربوط به عدد فرینه و علامتی است بر اینکه این نظریه‌ها بر فرضیاتی دور از حقیقت متکی هستند. گروهی از فیلسوفان که گفتند فقط موضوعات ریاضی مفارق از اشیا محسوسند، به دشواریهای موجود درباره ایده‌ها و آثار آنها توجه یافتند و اعداد مثالی را رها کردند و فقط وجود موضوعات ریاضی را پذیرفتند. گروهی دیگر که می‌خواستند ایده‌ها را در عین حال عدد نیز تلقی کنند ولی از حل این مشکل، که اگر به وجود این مبادی قائل شوند چگونه ممکن است عدد ریاضی جدا از عدد مثالی وجود داشته باشد، ناتوان بودند، عدد ریاضی را در سخن عین عدد مثالی قلمداد کردند ولی در واقع بدین ترتیب عدد ریاضی از میان رفت، زیرا فرضیاتی که به میان آوردند فرضیاتی خاص خودشان بودند نه فرضیات ریاضی. نخستین فیلسوفی که به وجود ایده‌ها قائل شد و ایده‌ها را عبارت از اعداد دانست و در عین حال وجود موضوعات ریاضی را نیز پذیرفت، ایده‌ها را بالطبع از موضوعات ریاضی جدا کرد. بنابراین معلوم می‌شود که همه آنان از جهت خاصی محق بودند ولی هیچ یک از آنان در کل موضوع به راه حقیقت نرفت.

خود آنان بدرستی این سخن گواهی می دهند از این طریق که همه سخنی واحد نمی گویند بلکه اظهاراتشان نقیض یکدیگرند، و علت این امر این است که فرضها و مبادیشان غلط است؛ و تحصیل نتیجه درست از مقدمات غلط آسان نیست و به قول اپیکارموس «همینکه به زبان آمد معلوم شد که دروغ است»^۱. درباره اعداد، سؤالاتی که به میان آوردیم و نتایجی که گرفتیم کافی است. اگر کسی تاکنون قانع شده باشد البته با بحث و استدلالی مشروحتر از این قانعتر می شود؛ ولی آنکه قانع نشده است بحثی مفصلتر از این هم برای اقناع او فایده ای نخواهد بخشید.

درباره مبادی اولیه و علل اولیه و عناصر، نظریات متفکرانی که فقط در خصوص اشیاء محسوس بحث می کنند تا اندازه ای در ضمن تحقیقات ما درباره طبیعت تشریح شده است و بقیه هم ارتباطی با بحث کنونی ما ندارد. ولی عقاید فیلسوفانی که علاوه بر جواهر محسوس به وجود جواهر دیگری نیز قائلند، باید در دنباله نظریاتی که تاکنون شرح دادیم آورده شوند و مورد بحث قرار گیرند. چون چند تن از آنان ادعا می کنند که ایده ها و اعداد این گونه جواهرند و عناصر اینها عناصر و مبادی اشیاء واقعی می باشند، اینک باید ببینیم اینان چه می گویند و سخنانشان چه معنی دارد.

درباره فیلسوفانی که فقط به وجود اعداد ریاضی قائلند، در آینده سخن خواهیم گفت. ولی در مورد کسانی که به وجود ایده ها معتقدند باید در آن واحد هم طرز فکرشان را بیازماییم و هم اشکالاتی را که به آنها دچار می شوند ذکر کنیم. اینان ایده ها را، هم کلی قلمداد می کنند و هم در عین حال موجوداتی مفارق و مفرد. مستنع بودن این امر در ضمن بحث درباره مسائل^۲ روشن شده است. علت اینکه فیلسوفانی که جواهر مورد نظر خود را کلی می انگارند، آن

۱. نقطه ۱۶.

۲. ری. کتاب سوم (بنا) ۱۰۵۳۵. م.

۱۰۸۶ b

هر دو خاصیت را در شئی واحد جمع می‌کنند، این است که آنان جواهر را عبارت از اشیاء محسوس نمی‌دانند؛ و بر این عقیده‌اند که اشیاء مفرد در جهان محسوس در حال سیلانند و هیچ‌یک از آنها همیشه به یک حال باقی نمی‌ماند. ولی موجودات کلی جدا از آنها هستند و غیر از آنها. چنانکه پیشتر گفتیم، سقراط از طریق تعریفهای خود سبب پیدایی این عقیده در آنان شد، ولی سقراط کلی را از اشیاء مفرد جدا نمی‌کرد و در این کار حق با او بود. درستی این سخن از واقعیات هم پیداست زیرا بدون کلی، یافتن شناسایی و علم ممکن نیست، اما جدا ساختن کلی از اشیاء مفرد سبب بروز مشکلاتی برای نظریه ایده‌ها می‌شود. پیروان سقراط اندیشیدند که ضروری است که در پیرون از جواهر محسوس متغیر جواهر دیگری وجود داشته باشند و این جواهر باید مفارق باشند، و چون نتوانستند معلوم کنند که این جواهر کدامند، برای جواهری که به وجه کلی به اشیا حمل می‌شوند به وجود مفارق قائل شدند و نتیجه این شد که اشیاء کلی و اشیاء مفرد تقریباً یک و همان شدند و این، مشکلی است که در خود آن نظریه نهفته است.

فصل دهم

آیا مبادی اولیه جواهر، چیزهای مفردند یا چیزهای کلی؟

اکنون می‌خواهیم به مشکلی روی آوریم که هم طرفداران نظریه وجود ایده‌ها با آن مواجهند و هم آنان که به وجود ایده‌ها معتقد نیستند. این مشکل را پیشتر، هنگام بحث درباره مسائل^۱، طرح کرده‌ایم. اگر برای جواهر به وجود جدا و مستقل — مانند وجود اشیاء مفرد — قائل نشویم، جواهر به معنایی که ما «جوهر» را می‌فهمیم از میان خواهد رفت. اما اگر بگوییم جواهر وجود جدا و مستقل دارند این سوال پیش می‌آید که عناصر و مبادی آنها را چگونه باید تصور کنیم؟

اگر این عناصر و مبادی، اشیاء مفردند نه کلی، پس اولاً باید فقط به همان تعداد اشیاء موجود وجود داشته باشد که عناصر وجود دارند؛ و ثانیاً عناصر شناختنی نخواهند بود. زیرا اگر فرض کنیم که هجاها در سخن جوهرند و عناصر هجاها عناصر جوهرند، در این صورت فقط یک «با» وجود خواهد داشت و از هر هجا بیش از یکی وجود نخواهد داشت زیرا — با این فرض — هجاها کلی و از حیث صورت یکی نیستند بلکه هر هجایی از حیث عدد یکی است، و «این چیز» معینی است، نه نوعی که به افراد کثیر — که نامی مشترک

۱. رک. صفحه ۸۵ بعد. — م.

دارند - دلالت کند (طرفداران نظریه ایده نیز مدعیند که «شیئی فی نفسه» در هر مورد یکی است). اما اگر هجاها از حیث عدد واحدند، پس اجزائی هم که هجاها از آنها تشکیل یافته‌اند، واحدند. بنابراین، نه بیش از یک «الف» وجود دارد و نه از هر یک از حروف دیگر الفبا بیش از یکی موجود است. به همان دلیل که از یک هجا تعداد کثیری وجود نمی‌تواند داشت. اما اگر راستی چنین باشد هیچ موجودی غیر از عناصر وجود نخواهد داشت و فقط عناصر وجود خواهند داشت. بعلاوه، عناصر، شناختنی و موضوع علم نیز نخواهند بود زیرا کلی نیستند حال آنکه علم، همیشه علم شیئی کلی است، و درستی این سخن از براهین و تعاریف پیداست، زیرا اگر مجموع زوایا در همه مثلثها برابر با دو قائمه نباشد از هیچ استدلالی این نتیجه بدست نخواهد آمد که مجموع زوایای «این مثلث معین» برابر با دو قائمه است؛ و اگر همه انسانها حیوان نباشند از هیچ استدلالی نمی‌توان نتیجه گرفت که این انسان معین و مفرد حیوان است.

۱۰۸۷ هـ

اما اگر مبادی کلی هستند، در این صورت یا جواهر مرکب از آنها نیز باید کلی باشند، و یا نه - جوهر باید مقدم بر جوهر باشد، زیرا کلی، جوهر نیست ولی عنصر یا مبدأ کلی است، و عنصر یا مبدأ مقدم بر شیئی است که عنصر یا مبدأ عنصر یا مبدأ آن است.

اگر به پیروی از آن فیلسوفان بپذیریم که ایده‌ها از عناصر پدید می‌آیند، و در عین حال معتقد باشیم که علاوه بر جواهری که از حیث صورت یکی هستند ایده‌ها هم وجود دارند و هر ایده موجودی مفارق و مستقل است، بالطبع با همه آن مشکلات مواجه خواهیم گردید. ولی اگر مثلاً در مورد عناصر سخن، قبول کنیم که الف‌ها و ب‌های بسیاری وجود دارند و نیازی نیست بر اینکه علاوه بر آنها الف فی نفسه و ب فی نفسه وجود داشته باشد، در این صورت ممکن خواهد بود که هجاهای مشابه به تعداد نامتناهی وجود

داشته باشند. این سخن، که هر علمی کلی است و از این رو مبادی اشیا نیز باید کلی باشند نه جواهر جدا و مستقل، ما را در برابر مشکلی قرار می دهد بزرگتر از همه مشکلاتی که تاکنون بر شمرده ایم، و با اینهمه این سخن به یک معنی درست است و به معنایی دیگر درست نیست. علم، مانند کلمه «دانستن»، به دو معنی به کار می رود: یکی به معنی بالقوه و دیگری، به معنی بالفعل. علم بالقوه، به عنوان ماده، کلی و نامتعین است و با کلی و نامتعین سروکار دارد؛ ولی علم بالفعل که متعین است به شیئی متعین مربوط است و چون خود آن «این» است، با «این» ارتباط دارد. چشم، بالعرض رنگ کلی را می بیند، زیرا این رنگ جزئی که او می بیند، رنگ است؛ و این الف جزئی که آموزگار زبان درباره اش تحقیق می کند، الف است^۱. چه، اگر مبادی باید کلی باشند، شیئی هم که از آنها پدید می آید بضرورت باید کلی باشد چنانکه در پراگماتیک می توان دید؟ و اگر راستی چنین باشد پس هیچ چیز ممکن نیست وجود جدا و مستقل داشته باشد، و در نتیجه جوهر ممکن نیست موجود باشد. بدین ترتیب روشن است که علم به یک معنی کلی است و به معنایی دیگر کلی نیست.

۱. مقصود این است که علم بنفسه علم جزئی و بالفعل است و به موضوعی معین نظر دارد. علم کلی، نامتعین و بالقوه است و موضوعش نیز کلی و نامتعین است و فقط در علم جزئی وجود دارد و ما کلی موجود در جزئی را فقط بالعرض می شناسیم؛ مانند چشم که نخست فلان رنگ جزئی و مفرد را می بیند، و رنگ کلی را که محمول کلی است به معنایی خاص و بالعرض می بیند. همان گونه که آموزگار زبان این الف جزئی را مورد تحقیق قرار می دهد و به الف کلی فقط بالعرض می پردازد زیرا این الف یک الف است. به عبارت دیگر شناسایی شیء مفرد و شناسایی شیء کلی به معنایی خاص یک و همان است: عقل در همان حال که کلی را می شناسد جزئی را نیز می شناسد. بنابراین هیچ لازم نیست که مانند افلاطون به وجود جواهر کلی مغایر و فی نفسه قائل شویم تا موضوعی برای علم داشته باشیم. (تربکو)

۲. مراد این است که از مقدمات کلی نتایج کلی حاصل می شود. (تربکو)

فصل اول

آیا مبادی، اضدادند؟

درباره این قسم جوهر^۱ آنچه گفتیم کافی است.

همه فیلسوفان مبادی اولیه را، اعم از مبادی اشیاء طبیعی و مبادی جواهر نامتغیر، عبارت از اضداد می دانند. ولی چون هیچ چیز مقدم بر مبدأ اول همه موجودات نمی تواند بود، پس ممکن نیست که مبدأ، هم مبدأ باشد و هم محمول شینی دیگر؛ و اگر چنین بگوییم مانند این خواهد بود که بگوییم سفید، نه به عنوان شینی دیگر بلکه از این جهت که سفید است، مبدأ است و با اینهمه محمول یک موضوع است، یعنی سفیدبودنش به این معنی است که شینی دیگر سفید است. چنین سخنی نامعقول خواهد بود زیرا در این صورت آن شیء دیگر، یعنی موضوع، مقدم خواهد بود. همه چیزهایی که از ضد خود به وجود می آیند، موضوعی دارند که موضوع هر دو طرف ضد است.

بنابراین، اضداد همیشه باید موضوعی داشته باشند. از این رو همه اضداد

۱۰۸۷ b همیشه قابل حمل به موضوعی هستند و هیچ یک از آنها نمی تواند وجود جدا داشته باشد. ولی تجربه نشان می دهد و از طریق برهان نیز ثابت می شود که جوهر ضد ندارد. بنابراین هیچ ضدی مبدأ اول همه اشیاء به معنی حقیقی نیست؛ بلکه مبدأ اول، چیز دیگری است.

۱. یعنی جوهر نامتحرک، که مطابق نظریه افلاطونیان ایده است. (تریکو)

اما آن متفکران یکی از دو طرف ضد را ماده قلمداد می‌کنند؛ بعضی از آنان نابرابر را — به عنوان ماهیت کثیر — ماده «واحد» تلقی می‌کنند؛ و گروهی دیگر کثیر را ماده «واحد» می‌انگارند^۱ (دسته نخستین معتقدند که اعداد از دویی «نابرابر» — یعنی از دویی بزرگ و کوچک — به وجود می‌آیند؛ و گروه دوم اعداد را از کثیر به وجود می‌آورند؛ ولی به عقیده هر دو گروه اعداد به سبب «واحد» به عنوان جوهر صوری، به وجود می‌آیند.) زیرا حتی فیلسوفی که می‌گوید نابرابر و واحد عناصرند، و نابرابر، دویی مرکب از بزرگ و کوچک است، نابرابر، و در نتیجه بزرگ و کوچک، را یکی می‌انگارد و به این تمایز توجه نمی‌کند که آنها از حیث تعریف یکی هستند ولی از حیث عدد یکی نیستند. طرفداران این نظریه حتی مبادی را که عناصر می‌نامند درست تشریح نمی‌کنند. بعضی بزرگ و کوچک را با واحد یکجا نام می‌برند و این سه تا را عناصر عدد تلقی می‌کنند؛ بزرگ و کوچک را به عنوان ماده، و واحد را به عنوان صورت؛ و بعضی دیگر سخن از بسیار و اندک می‌گویند و اینها را عناصر عدد قلمداد می‌کنند برای اینکه بزرگ و کوچک بر حسب طبیعتشان به مقدار نزدیکترند تا به عدد؛ و سرانجام بعضی دیگر کلی بزرگتری را که نسبت به همه آنها عام است بر آنها ترجیح می‌دهند، یعنی «زیادت و نقصان» را. این نظریه‌ها از حیث بعضی از نتایجی که بر آنها مترتب می‌شود فرقی با یکدیگر ندارند و فرقی‌شان تنها از حیث مشکلات منطقی است که فیلسوفان اخیرالذکر می‌کوشند از آنها پرهیزند زیرا دلایلی که اینان می‌آورند دلایل منطقی هستند. ولی همان علتی که آنان را وادار می‌کند که زیادت و نقصان را به عنوان مبادی بپذیرند نه بزرگ و کوچک را، باید آنان را بر آن دارد که بگویند که عدد باید از عناصر به وجود آمده باشد پیشتر از آنکه «دو» از عناصر

۱. یعنی معتقدند که نابرابر کثیر، ماده است و واحد صورت. — م.

۲. یعنی، بوالا و فوعلان جنسیت، (لوا می) ۳. اشاره به اسپوسیپوس است. (تربکو)

به وجود آید زیرا عدد کلی تر از «دو» است همچنانکه زیادت و نقصان کلی تر از بزرگی و کوچکنند. اما آنان به یکی از نتیجه‌ها اشار، می‌کنند و به دیگری توجه نمی‌ورزند. فیلسوفان دیگر، مختلف و غیر را در مقابل واحد قرار می‌دهند، و باز دیگران کثیر را در مقابل واحد می‌گذارند. ولی اگر — چنانکه آنان می‌گویند — موجودات از اعداد به وجود می‌آیند، و اگر برای واحد یا ضدی وجود ندارد و یا اگر هست کثیر است، و اگر نابرابر ضد برابر است و مختلف ضد همان است و غیر ضد «خود شیء» است، پس نظریه کسانی که واحد را در مقابل کثیر قرار می‌دهند معقولتر است؛ اما این نظریه هم به قدر کافی مستدل نیست؛ زیرا مطابق این نظریه لازم می‌آید که واحد قلیل باشد^۱ زیرا کثرت در مقابل قلت قرار دارد و بسیار در مقابل اندک.

واحد بی‌گمان به معنی مقیاس است^۲؛ و موضوع آن در هر مورد چیزی خاص — غیر از خود واحد — است. این موضوع مثلاً در تألیف الحان ربع صد است؛ در مقدار یک پا یا یک ذرع یا چیزی دیگر از این قبیل است؛ در اوزان شعری جزئی از وزن یا یک هجاست، در سنگینی وزنی معین است؛ و همینطور در همه موارد دیگر^۳ مثلاً در کیفیات کیفیتی معین است، در کمیات کمیته معین است (و مقیاس، قسمت‌ناپذیر است؛ در مورد اول از حیث نوع و

۱. و اگر واحد قلیل باشد دیگر واحد نخواهد بود بلکه کثیر خواهد بود زیرا قلیل، چنانکه پیشتر دیده‌ایم، به یک معنی کثیر است. — م.

۲. ارسطو پس از آنکه از تلقی اعداد به عنوان مبادی اعداد مثالی به قدر کافی انتقاد کرد اکنون می‌خواهد درباره مبدأ صوری (یعنی واحد) و مبدأ مبادی بحث کند و بدین منظور نخست سخن از مبدأ صوری به میان می‌آورد و می‌گوید واحد جوهر نیست بلکه فقط «واحد به عنوان مقیاس» است و بنابراین ممکن نیست مبدأ صوری باشد. اندکی بعد در مورد مبدأ مادی بحث خواهد کرد و خواهد گفت که مفاهیمی که دویی از آنها تشکیل می‌یابد مضافات و اضافه از حیث جوهر بودن کمتر از همه مقولات دیگر است و بنابراین مشتق ساختن اعداد مثالی که جوهر به معنی حقیقی هستند از مضافات، کاری دور از عقل است و در نتیجه نه واحد و نه دویی هیچ‌کدام ممکن نیست مبادی اعداد مثالی باشند. (نریکو)

در مورد اخیر نسبت به ادراک حسی^۱). بنابراین، واحد در هیچ مورد چیز معینی نیست که جوهر شیئی باشد. مفهوم واحد نیز حاکی از این معنی است زیرا واحد دلالت بر مقیاس یک کثیر دارد، و عدد، دال بر کثیر سنجیده شده‌ای است و حاکی از مقدار کثیری از مقیاسهاست (پس روشن است که واحد، عدد نیست^۲ زیرا مقیاس عبارت از مقیاسها نمی‌باشد، بلکه مقیاس و واحد مبدأ هستند.) مقیاس همیشه باید چیز واحدی باشد که بر همه اشیا یی که سنجیده می‌شوند، قابل حمل باشد، مثلاً وقتی که تعدادی از اسبها سنجیده می‌شوند، مقیاس «اسب» است و آنجا که تعدادی از انسانها سنجیده می‌شوند، مقیاس «انسان» است؛ و آنجا که تعدادی از انسانها و اسبها و خدایان سنجیده می‌شوند، مقیاس «موجود ذی‌روح» است و عدد آنها عدد موجودات ذی‌روح است. ولی اگر «انسان» و «سفید» و «رونده» سنجیده شوند اینجا به آسانی عددی به دست نمی‌آید زیرا همه اینها متعلق به موضوعی هستند که از حیث عدد یک و همان است، و در بهترین حالت، عدد اینها عدد «انواع» خواهد بود یا چیزی از این قبیل.

فیلسوفانی که نابرابر را چیزی بسیط ولی دویی را به عنوان مرکبی نامتعیین از بزرگ و کوچک تلقی می‌کنند^۳، سخنی می‌گویند که در ستیش نامحتمل و حتی ممتنع است. زیرا:

اولاً اینها تعینات و اعراض اعداد و مقادیر هستند نه جوهر آنها - چه، بسیار و اندک تعینات و اعراض عددند و بزرگ و کوچک تعینات و اعراض مقدارند - مانند زوج و فرد، و نرم و خشن و راست و کج.

۱. یعنی مقیاس کیفیت که کیفیتی معین است از حیث نوع قسمت‌ناپذیر است و مقیاس کمیت از نظر ادراک حسی قسمت‌ناپذیر است. (راس)

۲. زیرا عدد، عدد کثیری از واحدهاست. (تربیکو)

۳. اینجا اشتقاق از مبدأ مادی آغاز می‌شود. (تربیکو)

ثانیاً بزرگ و کوچک و مانند اینها^۱ مضاف به شئی هستند و اضافه از حیث جوهر بودن کمتر از همه مقولات دیگر است و حتی مؤخر از کیفیت و کمیت است. اضافه، چنانکه گفتیم، عرض کمیت است و ممکن نیست ماده آن باشد، زیرا تنها چیزی که دارای طبیعتی معین و خاص خود است ممکن است ماده اضافه به طور کلی، یا ماده اجزاء و انواع اضافه باشد. چه، فقط چیزی که دارای طبیعتی خاص خود است ممکن است بزرگ یا کوچک، بسیار یا اندک، یا مضاف به چیزی باشد. علامت اینکه اضافه از حیث جوهر و موجود حقیقی بودن کمتر از همه مقولات دیگر است این است که اضافه یگانه مقوله‌ای است که در مورد آن کون و فساد و حرکتی خاص آن وجود ندارد در حالی که در مورد کمیت نمود و ذبول هست، و در مورد کیفیت استحاله، و در مورد مکان حرکت مکانی، و در مورد جوهر کون و فساد مطلق. ولی در مورد اضافه تغییری که خاص خود آن باشد وجود ندارد زیرا یک چیز ممکن است بی آنکه خود آن تغییر بیابد نسبت به چیزی دیگر که از حیث کمیت تغییر می‌یابد گاه بزرگتر گردد و گاه کوچکتر و گاه برابر.

- ۱۰۸۸ b ثالثاً ماده هر شیء، و بنابراین ماده جوهر، باید چیزی باشد که بالقوه این شیء است؛ ولی اضافه نه بالقوه جوهر است و نه بالفعل. پس این سخن، که چیزی که جوهر نیست عنصر جوهر و مقدم بر جوهر است، سخنی عجیب و حتی محال است، زیرا همه مقولات مؤخر از جوهرند.
- رابعاً عناصر به‌اشیایی، که عناصر عناصر آنها هستند، حمل نمی‌شوند، در حالی که بسیار و اندک، چه جدا جدا و چه با هم، به عدد حمل می‌شوند همچنانکه دراز و کوتاه به خط حمل می‌شوند و پهن و باریک به سطح. اگر کثیری وجود دارد که «اندک» همیشه به آن حمل می‌شود، مثلاً مانند «دو» (چه،

۱. مثلاً زیادت و نقصان و همان و غیر. (تربکو)

اگر «دوه» بسیار بود لازم می‌آمد که واحد اندک باشد، پس باید کثیری هم وجود داشته باشد که مطلقاً بسیار باشد، و مثلاً بتوان گفت که ده بسیار است (اگر عددی بزرگتر از ده وجود نداشته باشد) یا ده هزار بسیار است. با توجه به این امر چگونه ممکن است که عدد از اندک و بسیار تشکیل یافته باشد؟ پس یا باید هر دو اینها در آن واحد به عدد حمل شوند یا هیچ یک. حال آنکه همیشه فقط یا یکی از آنها به عدد حمل می‌شود یا دیگری.

فصل دوم

**جواهر سرمدی ممکن نیست از عناصر ترکیب یافته باشند.
هدف افلاطونیان تبیین وجود کثرت در جهان است ولی
آنان به این هدف نمی‌رسند. نقد نظریه وجود اعداد مفارق**

به‌طور کلی باید این مطلب را بررسی کنیم که آیا ممکن است که موجودات سرمدی از عناصر تشکیل یافته باشند؟ این موجودات اگر از عناصر تشکیل یافته باشند بضرورت باید دارای ماده باشند زیرا همه‌اشیایی که از عناصر تشکیل یافته‌اند، مرکبند. اگر ضروری است که هر چیزی، خواه سرمدی و خواه حادث، از عناصری به‌وجود آمده باشد که از آنها تشکیل یافته است (به‌شرط اینکه در مورد اشیاء سرمدی نیز بتوان گفت که آنها به‌وجود آمده‌اند)؛ و اگر هر شیء از چیزی به‌وجود می‌آید که بالقوه همان شیء است (چه، نه از چیزی که دارای این قوه نیست می‌تواند به‌وجود آید، و نه چنین چیزی عنصر آن شیء می‌تواند بود)؛ و اگر چیزی که بالقوه موجود است این استعداد را دارد که هم بالفعل موجود باشد و هم بالفعل موجود نباشد؛ پس عدد یا هر شیء دیگری که دارای ماده است - حتی اگر آن را دارای وجود سرمدی بدانند - باید این امکان را داشته باشد که موجود نباشد. شینی که سالیان دراز موجود بوده است همان‌گونه امکان موجود نبودن دارد که شینی که فقط یک روز در حال وجود بوده است؛ و اگر این سخن راست است پس

شیئی هم که زمانی بسیار دراز و حتی نامتناهی موجود بوده است ممکن است موجود نباشد. ولی چنین شیئی سرمدی نیست زیرا - چنانکه در ضمن تحقیقات دیگر بیان کرده ایم^۱ - شیئی که امکان موجود نبودن را دارد، سرمدی نمی باشد. اگر آنچه هم اکنون گفتیم به طور کلی درست است، یعنی اگر هیچ جوهری سرمدی نیست مگر آنکه در حال فعلیت است؛ و اگر عناصر، ماده ای هستند که موضوع جوهرند، پس هیچ جوهر سرمدی عناصری ندارد که از ترکیب آنها - به عنوان اجزاء تشکیل دهنده اش - به وجود آمده باشد.

فیلسوفانی هستند که عنصری را که به همراه واحد عمل می کند، دویی نامتعیین می نامند و، به حق، نابرابر را به عنوان عنصر رد می کنند تا دچار مشکلات ناشی از آن نشوند. ولی اینان با این کار فقط از مشکلاتی رهایی می یابند که اگر نابرابر، یعنی مضاف، عنصر تلقی شود بضرورت بروز می کنند؛ اما مشکلاتی که مستقل از این تلقی روی می نمایند دامنگیر این فیلسوفان هم هستند خواه اعدادی که اینان به پیدایی آنها از آن عناصر قائلند اعداد مثالی باشند و خواه اعداد ریاضی.

یکی از علل متعددی که اینان را به این بیراهه کشاند مسأله ای است بسیار کهنه. اینان پنداشتند که اگر نتوانند این ادعای پارمنیدس را، که می گوید:

«هرگز نمی توان ثابت کرد که لا وجود موجود است»

رد کنند، لازم می آید که هر چه هست واحد باشد، یعنی فقط خود موجود موجود باشد؛ و از این رو ضروری دیدند که در برابر این سخن، مدلل سازند که لا وجود، هست^۲. زیرا تنها در این صورت ممکن است اشیاء اگر کثیرند، از ترکیب موجود و چیزی دیگر پدید آمده باشند.

ولی چون «موجوده به معانی مختلف به کار می رود (زیرا موجود گاه

۱. رک. ۱۰۵۰ b. - م.

۲. رک. افلاطون، رساله «سوفیست»، ۲۴۱ به بعد. - م.

به جوهر دلالت دارد و گاه به کیفیت و گاه به کمیت یا یکی دیگر از مقولات) پس اولاً این سؤال پیش می‌آید که اگر فرض شود که لا وجود موجود نیست، به چه معنی همه موجودات واحدند؟ آیا جوهر واحدند، یا انفعالات، یا همه مقولات؟ یا همه با هم واحدند، به این معنی که «این» و «چنین» و «این قدر» و همه مقولاتی که هر یک به طبقه‌ای از «موجود» دلالت دارند، همه با هم واحدند؟ ولی عجیب و حتی ممنوع است که چیزی تنها و مفرد^۱ علت شود بر اینکه جزئی از موجود «این» باشد و جزئی «چنین» و جزئی «این قدر» و جزئی «اینجا».

ثانیاً این سؤال پیش می‌آید که اشیایی که موجودند، از چه قسم لا وجود و موجود تشکیل یافته‌اند؟ زیرا لا وجود نیز به همان تعداد معانی به کار می‌رود که «موجود»؛ زیرا «انسان نبودن» به معنی جوهری معین نبودن است؛ و «راست نبودن» به معنی کیفیتی معین نبودن است؛ و «سه ذرع نبودن» به معنی کمیتی معین نبودن است. پس به عقیده آنان کدام نوع موجود و لا وجود، چون بهم می‌پیوندند، سبب کثرت موجودات می‌شوند؟ مبدع این نظریه^۲ می‌خواهد بگوید که لا وجود، که اتحادش با موجود سبب کثرت اشیاء می‌شود، کذب و طبیعت کذب است؛ و به همین جهت می‌گوید که باید چیزی کاذب را به عنوان مبدایی فرضی در نظر گرفت همچنانکه علمای هندسه خطی را که به درازی یک پا نیست فرض می‌کنند که یک پا است. ولی حقیقت ممکن نیست چنین باشد زیرا نه علمای هندسه چیزی کاذب را فرض می‌کنند (چون موضوع استدلال ریاضی شکل رسم شده نیست) و نه آنچه اشیا از آن به وجود می‌آیند و در نتیجه فساد به آن منحل می‌شوند لا وجود بدین معنی است. بلکه چون لا وجود در موارد مختلف به معانی متعدد به کار می‌رود، و چون عدد این معانی با عدد مقوله‌ها برابر است، و چون علاوه بر این، کاذب

۱. یعنی لا وجود. (راس)

۲. مراد افلاطون است. رگ. رساله «سوفیست»، ۲۳۷ و ۲۴۰. (راس)

نیز لا وجود نامیده می شود و همچنین موجود بالقوه نیز لا وجود خوانده می شود، پس شئی که پدید می آید از لا وجود به این معنی اخیر پدید می آید. مثلاً انسان از چیزی به وجود می آید که انسان نیست ولی بالقوه انسان است، و سفید از چیزی به وجود می آید که سفید نیست ولی بالقوه سفید است، اعم از اینکه شمار به وجود آینده ها یکی باشد یا بسیار.

بی گمان مقصود از این تحقیق روشن ساختن این مطلب است که موجود به معنی جوهر چگونه کثیر است، زیرا آنچه — مطابق نظریه آنان — پدید می آید اعداد و خطوط و اجسامند^۱. ولی نامعقول است اگر تنها پدید شود که موجود به معنی «این» چگونه کثیر است اما در عین حال پدید نشود که موجود به معنی کیف و کم چگونه کثیر می تواند بود. چه، علت اینکه دو نوع سفید یا رنگهای متعدد یا بوها و اشکال بسیار وجود دارد، دویی نامتعین یا «بزرگ و کوچک» نیست و گرنه همه این کیفیات محسوس نیز عدد و واحد می بودند^۲. اگر آن فیلسوفان به این مقولات دیگر توجه کرده بودند بی گمان علت کثرت جوهر را نیز در می یافتند زیرا علت در مورد همه مقولات یا یک و همان است یا لا اقل مشابه است^۳. همین کجروی سبب شد که آنان در جستجوی نقطه مقابل موجود و واحد، که — به عقیده آنان — از پیوند آن با موجود و واحد، اشیا پدید آمده اند، پنداشتند که آنچه می جویند مضاف (یعنی نابرابر) است، در حالی که مضاف نه ضد موجود و واحد است و نه نقیض

۱۰۸۹ b

۱. یعنی افلاطونیان برای تبیین و تعلیل کثرت موجودات فقط در چهارچوب جوهر بحث می کنند زیرا اشیا را که از طریق مبادی مورد قبول آنان به وجود می آیند اعداد و خطوط و اجسامند و همه اینها برای افلاطونیان جواهرند. — م.

۲. و در نتیجه، همه این کیفیات محسوس نیز (اعم از رنگ و بو و شکل) — چون عدد و واحد می بودند — جوهر می بودند. — م.

۳. یعنی با اینکه هر چیز علت خاص خود را دارد، علل و مبادی همه اشیا یک و همانند یعنی ماده و صورت. (تریکو)

موجود و واحد. بلکه خود قسمی از موجود است همچنانکه جوهر و کیفیت نیز هر یک قسمی از موجودند.

آنان بایستی این سؤال را هم طرح می کردند که چرا اشیاء مضاف کثیرند نه واحد. می پرسند که چرا واحدهای بسیار در جنب واحد نخستین وجود دارند ولی هیچ نمی پرسند که چرا نابرابرهای بسیار در جنب نابرابر واحد وجود دارند. ولی با اینهمه نابرابرهای بسیار را به کار می برند زیرا سخن از بزرگ و کوچک می گویند، و همچنین از بسیار و اندک (که معتقدند اعداد از آنها به وجود می آیند) و از دراز و کوتاه (که می گویند خطوط از آنها به وجود می آیند) و از پهن و باریک (که می گویند سطوح از آنها به وجود آمده اند) و از عمیق و کم عمق (که می گویند جسم از آنها به وجود می آید)؛ و علاوه بر این از اقسام دیگر اشیاء مضاف هم سخن به میان می آورند. پس علت کثرت این صور مختلف نابرابر چیست؟

پس ضروری است که، چنانکه ما می گوئیم، برای هر شیء چیزی را فرض کنیم که بالقوه همین شیء است^۱. ولی مبدع آن نظریه می خواهد طبیعت این چیز^۲ را که بالقوه موجود و جوهر است ولی بنفقه موجود نیست تشریح کند، و می گوید این چیز مضاف است^۳ (و این سخن مثل این است که گفته باشد کیفیت است) در حالی که مضاف نه بالقوه واحد یا موجود است و نه سلب و نفی واحد یا موجود، بلکه خود آن یکی از موجودات است^۴. اگر او

۱. یعنی باید در مورد هر شیء فرض کرد که چیزی وجود دارد (یعنی ماده) که بالقوه همان شیء است و مثلاً بالقوه کعبه است یا بالقوه کیفیت است یا بالقوه جوهر است. «نابرابر» کثرت هیچ یک از موجودات را تبیین نمی کند. منبع کثرت، ماده است که بالقوه همه چیز است، و ماده در عین حال قسمی لا وجود است. ولی افلاطونیان به خطا لا وجود را مضاف تلقی کرده اند در حالی که مضاف نه بالقوه جوهر است و نه بالفعل جوهر است بلکه فقط یکی از مقولات است مانند کم و کیف. (تریکو)

۲. یعنی آنچه را ما ماده یا مبدأ مادی می نامیم. — م.

۳. یعنی افلاطون می گوید مبدأ مادی، بزرگ و کوچک یا نابرابر است. (تریکو)

۴. یعنی از مقولات موجود است. — م.

می خواست بداند که موجودات به چه علت کثیرند، لازمتر این بود که، چنانکه گفتیم، سؤال خود را به موجودات یک مقوله منحصر نسازد — و مثلاً نپرسد که جواهر یا کیفیات به چه علت کثیرند — بلکه بپرسد که به چه علت موجودات به عنوان یک کل، کثیرند، زیرا بعضی از موجودات جوهرند و بعضی دیگر تعینات جوهرند و بعضی دیگر مضافاتند.

در مورد مقوله های دیگر غیر از جوهر، مسأله کثرت موجودات مسأله دیگری هم به دنبال می آورد و آن این است که کثرت اعراض از کجا ناشی است؟ می توان پاسخ داد که کیف و کم چون وجود جدا و مستقل از جوهر ندارند، بدین جهت کثیر می شوند که موضوع آنها^۱ کثیر می شود یا کثیر است. ولی با اینهمه^۲ برای توجیه این کثرت باید برای هر مقوله به وجود ماده ای قائل شد هر چند این ماده ممکن نیست جدا از جواهر باشد. در مورد «این چیز»ها تبیین اینکه چگونه «این چیز» کثیر است، ممکن است، اما به شرط اینکه از اشتباه افلاطونیان که چیزی واحد را هم مفرد تلقی می کنند و هم خاصیتی کلی^۳، پرهیز کنیم^۴. مسأله واقعی در مورد جواهر این است که به چه علت جواهر کثیر وجود بالفعل دارند نه جوهری واحد^۵.

بعلاوه، اگر «این چیز» و کم یک و همان نیستند، آنان هیچ نمی گویند که اشیاء موجود چرا کثیرند بلکه فقط می گویند که چرا کمیتها کثیرند. زیرا هر «عدد» دلالت بر کم دارد و واحد نیز اگر به معنی مقیاس نباشد دلالت به چیزی

۱. یعنی جوهر. — م.

۲. یعنی پاسخی که داده شد کافی نیست بلکه برای تبیین کثرت اعراض باید برای هر یک از آنها به ماده ای قائل شد هر چند این ماده جدا از جوهر نیست. — م.

۳. یعنی ایده. — م.

۴. این عبارات در ترجمه های مختلف به صور مختلف آمده اند. ما از ترجمه راس و شوارتز پیروی کردیم. — م.

۵. یعنی برآستی جواهر کثیر بالفعل وجود دارند نه اینکه جوهری واحد کثیر به این معنی باشد که دارای صفات کثیر است. (راس)

دارد که از حیث کمیت قسمت‌ناپذیر است. حال اگر کم غیر از «چه چیز»^۱ است پس آنان هیچ به ما نمی‌گویند که چرا و چگونه «چه چیز» کثیر است. ولی اگر کسی ادعا کند که کم و «این چیز» یکی است باید متظر تناقضهای بسیاری باشد.^۲ a ۱۰۹۰

در مورد اعداد این مسأله را هم باید تحقیق کرد که این قناعت از کجا حاصل می‌شود که اعداد وجود دارند؟^۳ برای طرفداران نظریه ایده‌ها اعداد علتی برای وجود موجوداتند زیرا هر عدد ایده‌ای است و ایده‌ها به وجهی از وجوه علل وجود اشیا هستند.^۴ و این فرض را پایه نظریه آنان تلقی می‌کنیم. اما برای فیلسوفی که در این باور شریک نیست^۵، زیرا می‌داند که نظریه ایده‌ها چه مشکلاتی در پی دارد، و از این رو لااقل وجود اعداد به عنوان ایده را قبول ندارد بلکه فقط به وجود اعداد ریاضی قائل است، از کجا این قناعت به دست می‌آید که این نوع اعداد برآستی وجود دارند، و فایده و اثر آنها برای اشیا دیگر چیست؟ فیلسوفی که مدعی وجود این نوع اعداد است، نه می‌گوید که این عدد، علت شیئی است (بلکه می‌گوید عدد چیزی است که به نفس خود وجود دارد) و نه تجربه نشان می‌دهد که اعداد علت شیئی باشند. زیرا همه قضایای علمای حساب، چنانکه گفته‌ایم^۶، باید در مورد اشیا محسوس نیز صادق باشند.

۱. یعنی جوهر - م.

۲. زیرا چنین کسی مجبور خواهد شد که بگوید جوهر و عرض یکی است زیرا کمیت یکی از اعراض جوهر است. (تربکو)

۳. یعنی وجود مفارق دارند. (تربکو)

۴. خواه به عنوان علت فاعلی و خواه به عنوان علت غایی یا به وجهی دیگر. (تربکو)

۵. اشاره به اسپینوز است. (تربکو)

۶. ری. کتاب سیزدهم (مر) فصل سوم - م.

فصل سوم

دنباله بحث درباره اعداد مفارق و نقد این نظریه

فیلسوفانی که به وجود ایده‌ها معتقدند و ایده‌ها را اعداد می‌دانند، می‌گویند — از طریق انتزاع ماهیتی کلی از افراد کثیر، و واحد قلمداد کردن این کلی — وجود اعداد را تبیین کنند. ولی چون این تبیین نه الزام‌آور است و نه قابل قبول، لازم نیست که — لااقل به اتکاء این تبیین — وجود اعداد را بپذیریم. فیثاغوریان نیز چون دیدند که بسیاری از صفات اعداد به اشیاء محسوس نیز تعلق دارند، اشیاء محسوس را اعداد فرض کردند، ولی نه اعداد مفارق، بلکه اعدادی که اشیاء از آنها تشکیل می‌یابند. ولی چرا؟ برای اینکه صفات اعداد در سلسله گامهای موسیقی و آسمانها و بسی چیزهای دیگر موجودند. اما کسانی که تنها به وجود اعداد ریاضی قائلند^۱ نمی‌توانند با اتکا به فرضیه‌های خود به چنین توجیهاتی توسل جویند بلکه تنها می‌گویند که اشیاء محسوس موضوع علم نمی‌توانند بود. ولی ما، چنانکه پیشتر گفته‌ایم^۲، معتقدیم که اشیاء محسوس موضوع علمند. از این گذشته، روشن است که موضوعات ریاضی وجود مفارق ندارند، چه اگر مفارق بودند ممکن نبود صفاتشان در اجسام حاضر باشند. بر فیثاغوریان از این جهت ایرادی وارد نیست، ولی

۱. اشاره به اسپوزیوس است. (راس)

۲. کتاب سیزدهم (مو) فصل سوم. — م.

چون مدعیند که اجسام طبیعی از اعداد تشکیل یافته‌اند - یعنی اشیایی که دارای سبکی و سنگینی‌اند تشکیل یافته از اشیایی می‌باشند که فاقد سبکی و سنگینی‌اند - چنین می‌نماید که موضوع سخنانشان آسمانی دیگر و اجسامی دیگر است نه آسمان و اجسام محسوس. ولی کسانی که اعداد را اشیاء مفارق می‌شمارند از این جهت به وجود اعداد، و در عین حال به وجود مفارق اعداد - و مقادیر ریاضی - قائلند که می‌گویند اولیات درباره اشیاء محسوس صادق نمی‌باشند در حالی که قضایای ریاضی موافق حقیقتند و «روح را خرسند می‌کنند»^۱. بدیهی است که طرفداران عقیده مخالف، مدعی خلاف اینند و حل مشکلی را که هم‌اکنون به آن اشاره کردیم - یعنی این مشکل را که اگر اعداد در اشیاء محسوس نیستند پس چرا صفات آنها در اشیاء محسوس موجودند - به طرفداران آن نظریه واگذار می‌کنند.

۱۰۹۰ b

کسانی هم هستند که این واقعیت را که نقطه مرز و نهایت خط و خط مرز و نهایت سطح و سطح مرز و نهایت جسم است، دلیل کافی بر وجود جواهری از این قسم می‌دانند. پس اینکه باید این نظریه را نیز بیازماییم تا ببینیم آیا بر پایه سستی بنا نشده است؟ اولاً نهایت، جوهر نیستند بلکه همه این‌گونه چیزها حد و مرزند (حتی راه رفتن و حرکت به طور کلی نیز نهایتی دارد؛ و بنابراین به موجب عقیده آنان نهایت حرکت نیز باید «این چیز» و جوهر باشد. ولی چنین سخنی نامعقول است^۲). ثانیاً این نهایت، اگر هم جوهر باشند، جواهر اشیاء محسوس موجود در این جهان خواهند بود و استدلال سابق ما^۳ در این مورد نیز معتبر است. پس چگونه ممکن است که آنها وجود مفارق داشته باشند؟

۱. چنین می‌نماید که قطعه‌ای است از مصرعی. (راس)

۲. زیرا نهایت چیزی که جوهر نیست چگونه ممکن است جوهر باشد؟ (تریکو)

۳. یعنی استدلالی که علیه مفارق بودن اعداد آورده شد. (تریکو)

بعلاوه، کسی که به آسانی قانع نمی‌شود، باید به این نکته نیز توجه کند که اعداد و موضوعات ریاضی در یکدیگر اثری نمی‌بخشند و جنس بیشتر هیچ فایده‌ای برای جنس سبتر ندارد، زیرا اگر هم اعداد وجود نداشتند برای کسانی که فقط به وجود موضوعات ریاضی قائلند، مقادیر وجود می‌داشتند، و اگر هم مقادیر وجود نداشتند نفس و اجسام محسوس موجود بودند. ولی واقعیات نشان می‌دهند که طبیعت مانند نمایشنامه‌ای ناشیانه مجموعه‌ای از وقایع تک و نامرتبط نیست. طرفداران نظریه ایده‌ها با این مشکل مواجه نمی‌شوند زیرا در دستگاه فکری آنان مقادیر از ماده و عدد پدید می‌آیند و خط از عدد دو، و سطح لابد از عدد سه و جسم از عدد چهار، و یا آنان اعدادی دیگر به کار می‌برند و فرقی هم نمی‌کند. اما آیا این مقادیر ایده‌اند؟ نحوه وجودشان چگونه است و چه اثر و فایده‌ای برای موجودات دارند؟ بی‌گمان هیچ، همان‌گونه که موضوعات ریاضی اثر و فایده‌ای برای موجودات ندارند. حتی هیچ قضیه‌ای ریاضی هم درباره آنها صادق نیست مگر اینکه بخواهیم موضوعات ریاضی را دگرگون سازیم و نظریاتی تازه جعل کنیم. البته ابداع چند فرضیه و گرفتن سلسله‌ای از نتایج از آنها کار دشواری نیست. بنابراین، این متفکران دچار اشتباهند زیرا منطبق ساختن موضوعات ریاضی با ایده‌ها کار صحیحی نیست. اما نخستین متفکرانی که به وجود دو نوع عدد، یعنی اعداد مثالی و اعداد ریاضی، قائل شدند، نه گفتند و نه می‌توانستند بگویند که اعداد ریاضی چگونه وجود دارند و از چه چیز به وجود می‌آیند، زیرا اینان عدد ریاضی را در وسط عدد مثالی و عدد محسوس قرار دادند. عدد ریاضی اگر از بزرگ و کوچک به وجود می‌آید پس عین عدد مثالی است (ولی اینان مقادیر را از نوع دیگری از بزرگ و کوچک پدید می‌آورند). اما اگر عنصر دیگری را نام ببرند عدد عناصرشان افزایش خواهد یافت؛ و اگر مبدأ هر یک از دو نوع عدد، واحد است در این صورت واحد نسبت به آنها عام خواهد بود

و ما ناچار خواهیم شد از یک سو بپرسیم که واحد چگونه این چیزهای کثیر است؛ در حالی که از سوی دیگر عدد - به قول آنان - به وجود نمی تواند آمد مگر از واحد و «دویی» نامتبعین.

همه این نظریه ها نامعقولند و، هم با خود متناقضند و هم برخلاف عقل سلیم، و شبیه «سخن بی انتها»ی سیهونیدس هستند زیرا سخن بی انتها، مانند سخنان پاوه بندگان، آنجا پدید می آید که مردمان سخنی معنی دار برای گفتن نداشته باشند. چنین می نماید که فریاد همین عناصر، یعنی بزرگ و کوچک، از دست این کسان که داریم آنها را به این سو و آن سو می کشند، بلند است زیرا اینان به هر حال نخواهند توانست عددی به وجود آورند جز عددی که از واحد، از طریق دو برابر ساختن، پدید می آید.

فرض تکون اشیاء سرمدی هم، سخنی نامعقول و حتی محال است.^۱ در مورد فیثاغوریان لازم نیست تردید کنیم که آیا آنان به تکون اشیاء سرمدی قائلند یا نه، زیرا آنان به صراحت می گویند که هنگامی که واحد - یا از سطوح یا از بذر یا از چیزی دیگر که نمی توانند تشریحش کنند - ساخته شد، بی فاصله نزدیکترین جزء «نامتناهی» مجذوب «متناهی» گردید و محدود شد. ولی چون مقصودشان تشریح چگونگی بنای جهان است و می خواهند به زبان علم طبیعی سخن بگویند، بهتر آن است که نظریات آنان را در ضمن تحقیق در امور طبیعی بیازماییم و در تحقیق کنونی آنان را به حال خود بگذاریم، زیرا آنچه ما اکنون می جوئیم مبادی اشیاء نامتغیر است و از این رو باید پژوهش خود را به تکون این گونه اعداد منحصر سازیم.

۱. در این مورد که پدید آمدن موجودات سرمدی از عناصر محال است رک. ۱۰۸۸b، ارسطو می گوید که نمی توان ایده ها را موجودات سرمدی تلقی کرد و در عین حال ادعا کرد که آنها از واحد و دویی نامتبعین به وجود آمده اند. (تریگو)

فصل چهارم

ارتباط مبادی با خیر

این متفکران می‌گویند که برای عدد فرد کونی وجود ندارد^۱ و این خود بی‌گمان بدین معنی است که برای عدد زوج کونی هست؛ و بعضی معتقدند که عدد زوج نخستین بار از نابرابرها — یعنی از بزرگ و کوچک — به وجود آمد؛ از این طریق که این دو، برابر شدند. پس نابرابری به آنها تعلق داشت پیش از آنکه برابر شوند. اگر آنها همیشه برابر بودند، ممکن نبود پیشتر نابرابر باشند زیرا پیشتر از «همیشه» وجود ندارد. پس این متفکران نظریه خود را دربارهٔ تکون اعداد فقط بدین منظور اظهار نمی‌کنند که به مطالعه و نظر در طبیعت اعداد یاری کرده باشند.

در این سؤال، که عناصر و مبادی چه نسبتی با خیر و زیبایی دارند، هم مشکلی نهفته است و هم سرزنشی برای کسانی که در اینجا مشکلی نمی‌بینند. مشکل این است که آیا یکی از عناصر و مبادی چنان چیزی است که ما از اصطلاح «خود خیر» و «بهترین» در می‌یابیم، یا چنین نیست، بلکه اینها

۱. اگر این سخن را به معنایی که از ظاهر آن بر می‌آید بفهمیم سخن نادرستی است. زیرا چگونه می‌توان پذیرفت که افلاطونیان که واحد و دویی نامتعیین را مبدأ اعداد می‌دانند برای نیمی از اعداد قائل به کون نباشند. از این رو باید این سخن را چنین فهمید که افلاطونیان فقط برای اولین عدد فرد، یعنی سه، قائل به کون نیستند. (تریگو)

در اصل مؤخر از عناصرند؟ چنین می‌نماید که فیلسوفان الهی روزگاران گذشته با بعضی از متفکران زمان ما اتفاق نظر دارند در اینکه «خیر» و «زیبایی» مبدأ نیستند بلکه زمانی در طبیعت اشیا ظاهر می‌شوند که این طبیعت پیشرفتی کرده باشد، و با این ادعا می‌خواهند از ایرادی مصون بمانند که ۱۰۹۱ b کسانی که واحد را مبدأ می‌دانند — و برآستی هم چنین کسانی وجود دارند — در معرض آن قرار دارند. ولی این ایراد بر ایشان از این جهت وارد نیست که خیر را صفت مبدأ می‌دانند، بلکه از این جهت وارد است که واحد را مبدأ تلقی می‌کنند — آن هم مبدأ به معنی عنصر — و می‌گویند که عدد از واحد به وجود می‌آید. شاعران قدیم با این نظریه از این حیث همداستانند که می‌گویند فرمانروایی بر جهان با موجوداتی نیست که از لحاظ زمان مقدمند — مانند شب یا آسمان یا کائوس یا اکائوس — بلکه با ژئوس است. این شاعران تنها از این رو چنین سخن می‌گویند که فرمانروایان جهان را متعدد می‌انگارند. شاعرانی — مانند فرکودس^۱ و بعضی از دیگران — که در تشریح جهان تنها به اسطوره توسل نمی‌جویند بلکه زبان شعر و زبان علم را به هم می‌آمیزند، آفریننده نخستین را خیر اعلی می‌دانند. مغان نیز چنین می‌گویند و از میان حکمای متأخر کسانی از قبیل امپدوکلس و آناکساگوراس با آنان همداستانند زیرا یکی مهر را عنصر می‌شمارد و دیگری عقل را مبدأ تلقی می‌کند. از فیلسوفانی که به وجود جواهر نامتغیر^۲ قائلند، بعضی می‌گویند که واحد فی نفسه همان خیر فی نفسه است؛ ولی می‌اندیشند که جوهر آن در درجه اول در وحدت آن است.

اکنون مسأله این است که کدام یک از این دو سخن درست است. البته عجب خواهد بود اگر گفته شود که آنچه نخستین و سرمدی و به اعلی مرتبه

1. Pherecydes

۲. یعنی ابد.ها. (تربکو)

بسنده برای خویش است، خود همین صفت را، یعنی بسندگی برای خویش و سرمدیت را، در درجه اول به عنوان چیزی دیگر مالک است نه به عنوان «خیر». در حقیقت او به هیچ علتی فسادناپذیر و بسنده برای خویش نمی تواند بود جز بدین علت که طبیعتش «خیر» است. بنابراین، احتمال قوی بر این است که اگر بگوییم مبدأ اول خیر است سخن درستی گفته ایم. ولی این سخن که این مبدأ واحد است، یا اگر واحد نیست لا اقل عنصر است، یعنی عنصر عدد، سخنی نامعقول و محال است و مشکلات بسیاری به دنبال می آورد (و بعضی متفکران برای احتراز از این مشکل از این نظریه دست برداشته اند، و مرادم متفکرانی است که بر این عقیده که واحد مبدأ اول و عنصر است پابرجا مانده اند ولی واحد را تنها مبدأ عدد ریاضی می دانند.) زیرا در این صورت همه واحدها عین انواع خیر می شوند و تعداد خیرها سخت فراوان می گردد. بعلاوه، اگر ایده ها اعداد باشند همه ایده ها انواع خیر خواهند بود. بگذار آنان برای هر چه می خواهند قائل به وجود ایده باشند اما اگر این ایده ها تنها ایده های خیرها هستند، در این صورت ایده ها جوهر نخواهند بود؛ ولی اگر ایده ها ایده های جواهر نیز می باشند پس همه حیوانات و گیاهان و اشیاء مفرد که از ایده ها بهره ورند، خیر خواهند بود.

از آن نظریه این نتایج نامعقول حاصل می شوند، ولی این نتیجه نیز از آن بدست می آید که عنصر ضد واحد، خواه کثیر باشد و خواه نابرابر - یعنی بزرگ و کوچک - شرفی نفسه است (و از همین جهت یکی از متفکران^۱ احتراز کرد از اینکه خیر را با واحد پیوندد زیرا از این امر - چون کون، کون از تضاد است - این نتیجه حاصل می شود که شر طبیعت اصلی کثیر است؛ و عده ای از متفکران^۲ هم بر آنند که نابرابری، طبیعت شر است) و نتیجه اینکه،

۱. اشاره به اسپروسیوس است. (راس)

۲. افلاطون و کسنوکراتس. (راس)

۱۰۹۲ a همه اشیا در شر شر یکند به استثنای واحد فی نفسه؛ و اعداد بیشتر از مقادیر از شر بهره دارند؛ و شر، مکانی است که خیر در آن تحقق می یابد^۱، و شر از خیر بهره ور است و تعامیل به کسب آن دارد در حالی که خیر مایه نابودی شر است (زیرا هر ضدی ضد خود را نابود می سازد). اگر، چنانکه گفتیم، ماده هر شیء چیزی است که بالقوه آن شیء است - مثلاً ماده آتش بالفعل، آن چیزی است که بالقوه آتش است - پس شر باید خیر بالقوه باشد.

بعضی از این نتایج از آنجا ناشی می شوند که آن فیلسوفان هر مبدایی را عنصر قلمداد می کنند، و بعضی دیگر از آنجا که آنان اعداد را مبادی می شمارند، و بعضی از آنجا که آنان واحد را مبدأ می نامند، و بعضی از آنجا که اعداد را جوهر نخستین می شمارند و آنها را موجودات مفارق و ایده تلقی می کنند.

۱. رگ. افلاطون، رساله تیمائوس ۵۲: ماده مکان تحقق صورت است. (تربکو)

فصل پنجم

عدد چگونه از عناصر خود به وجود می آید؟ عدد چگونه علت جوهر است؟

اگر از یک سو ممکن نیست که خیر اصلاً در زمره مبادی اولیه به حساب نیاید و از سوی دیگر قرار دادن خیر در شمار مبادی بدان نحو که گفتیم درست نیست، پس معلوم می شود که نه مبادی بوجه درست تشریح می شوند و نه جواهر نخستین. بعلاوه، کسی^۱ که مبادی کل عالم را با مبادی حیوانات و گیاهان قابل قیاس می داند، و با توجه به اینکه در مورد اخیر کامل از نامتعین و ناقص پدید می آید ادعا می کند که پس مبادی اولیه جواهر نخستین نیز چنینند و بنابراین، واحد نخستین اصلاً موجود نیست^۲، به راه خطا می رود؛ زیرا حتی در این جهان نیز مبادی که حیوانات و گیاهان از آنها بر می آیند، کاملند زیرا انسان را انسان تولید می کند و مبدأ نخستین انسان منی نیست.

این سخن هم که می گویند مکان همزمان با اجسام ریاضی پدید آمده است، نامعقول است (زیرا مکان، خاص اشیاء مفرد است و از این رو اشیاء از

۱. اشاره به اسپوسیپوس است. (تریکو)

۲. استدلالی که ارسطو به اسپوسیپوس نسبت می دهد چنین است: واحد مبدأ همه موجودات است. هر مبادی نامتعین و ناقص است. بنابراین واحد ناقص است و بوجه حقیقی وجود ندارد زیرا چیزی که ناقص است هنوز به وجه کامل تحقق نیافته است. (تریکو)

حیث مکان جدا از یکدیگرند، حال آنکه موضوعات ریاضی در هیچ مکانی نیستند) همچنین است اینکه می گویند که موضوعات ریاضی باید در جایی باشند ولی نمی گویند که مکان آنها چگونه چیزی است.

کسانی که می گویند موجودات از عناصر به وجود می آیند و موجودات نخستین، اعدادند، نخست لازم بود معانی «به وجود آمدن شینی از شینی دیگر» را بیان کنند و فرق آن معانی را معلوم سازند و آنگاه بگویند که عدد به چه معنی «از» مبادی خود پدید می آید:

— آیا از طریق آمیزش؟ ولی اولاً همه چیز قابل آمیختن نیست؛ و ثانیاً چیزی که از طریق آمیزش پدید می آید غیر از عناصری است که او از آمیزش آنها پدید می آید؛ و بنابراین نظریه، ممکن نیست که واحد به عنوان موجودی مفارق و متمایز باقی بماند حال آنکه آنان می خواهند که واحد چنین باشد.

— یا از طریق پهلوی یکدیگر قرار گرفتن مانند هجا؟ ولی در این صورت اولاً عناصر باید دارای وضع باشند؛^۱ و ثانیاً باید کسی که درباره عدد می اندیشد بتواند درباره واحد و کثیر جدا جدا بیندیشد. پس عدد عبارت خواهد بود از واحد بعلاوه کثیر، یا واحد بعلاوه نابرابر.

تکون شیء از چیزهای معین یک بار بدین معنی است که این چیزها هنوز در آن شیء موجودند و اجزاء تشکیل دهنده آنند، و بار دیگر بدین معنی است که آنها در شیء موجود نیستند. به وجود آمدن عدد از عناصر خود به چه معنی است؟ پدید آمدن شیء از چیزهایی که عناصر تشکیل دهنده آنند فقط در

۱. یعنی از طریق پهلوی هم قرار گرفتن واحد و مبدأ مادی. پهلوی یکدیگر قرار گرفتن مستلزم وضع است، حال آنکه واحد وضع ندارد. علاوه بر این در صورت پهلوی هم قرار گرفتن، عناصری که پهلوی هم قرار دارند آمیزه ای به وجود نمی آورند و از این رو هر یک موضوع فکر جداگانه ای قرار می گیرد، و بدین ترتیب، عدد (اهم از عدد مثالی یا ریاضی ولی مفارق) وحدت خود را از دست می دهد و عبارت می شود از واحد + کثیر یا واحد + نابرابر. (تریکو)

مورد اشبایی صدق می‌کند که متکون شده و به وجود آمده‌اند.^۱ آیا عدد از عناصر خود چنان بر می‌آید که گویی عناصر بذر آندند؟^۲ ولی از چیزی قسمت ناپذیر شیی نمی‌تواند بر آید. آیا عدد از ضد خود بر می‌آید بی‌آنکه این ضد در حال وجود باقی بماند؟ ولی همه اشبایی که از ضد خود بر می‌آیند در عین حال از چیزی هم بر می‌آیند که در حال وجود باقی می‌ماند.^۳ چون یکی از متفکران^۴ واحد را ضد کثیر می‌شمارد و متفکری دیگر^۵ واحد را ضد نابرابر قلمداد می‌کند - و واحد را برابر می‌داند - پس عدد را باید برآمده از اضداد تلقی کرد؛ و در این صورت باید چیزی هم علاوه بر اضداد وجود داشته باشد که عدد از آن (به عنوان چیزی که در حال وجود باقی می‌ماند) و از یکی از اضداد، ترکیب یافته یا به وجود آمده باشد. بعلاوه، چرا همه اشياء دیگر که از اضداد پدید می‌آیند، یا ضدی دارند، فاسد می‌شوند (حتی اگر کل ضد برای تولید آنها مصرف شده باشد) ولی اعداد فاسد نمی‌شوند؟ آن فیلسوفان در این باره هیچ توضیحی نمی‌دهند. با این همه هر شیء به سبب ضدش نابود می‌شود خواه این ضد در ترکیب آن حاضر باشد و خواه نه، مثلاً «ستیز» «آمیزه» را از میان می‌برد^۶ (هرچند نباید چنین کند زیرا ستیز ضد آمیزه نیست). بعلاوه، این مطلب هیچ روشن نشده است که اعداد به چه نحو و به چه عنوان علل جواهر و وجودند؟

آیا باید گفت که اعداد به عنوان نهائات، علل جواهر و وجودند بدان‌سان

۱. در حالی که عدد سرمدی تلقی می‌شود. (تریکو)

۲. نه. زیرا بذر (یا منی) از حیوان جدا می‌شود تا حیوانی دیگر به وجود آید. ولی واحد قسمت ناپذیر است و از این رو ممکن نیست که چیزی از آن جدا شود. (تریکو)

۳. یعنی ماده‌ای متمایز از اضداد. (تریکو) رک. ۱۰۶۹ b و سماع طبیعی کتاب اول فصل هفتم. - م.

۴. اسپوسیپوس. (راس) ۵. افلاطون. (راس)

۶. در نظام فلسفی اهدوکلس. - م.

که نقطه‌ها علل مقادیرند؟ اروتوس^۱ بدین معنی، معین می‌کند که عدد هر شیء کدام است (مثلاً عددی عدد انسان است و عددی دیگر، عدد اسب) از این طریق که با سنگریزه‌ها اشکال موجودات جاندار را رسم می‌کند، درست مانند کسانی که اعداد را به صورت اشکال مثلث و مربع نمایان می‌سازند. یا باید گفت که اعداد از این جهت علثند که موسیقی، تناسب اعداد است و انسان و همه اشیاء دیگر نیز چنینند؟ ولی صفات، مانند سفید و شیرین و گرم، چگونه اعدادند؟ در این تردید نیست که اعداد نه ماهی‌تند و نه علل صورت، زیرا تناسب ماهیت است در حالی که عدد ماده است. مثلاً ماهیت گوشت یا استخوان فقط بدین معنی عدد است که آسه بخش آتش و دو بخش خاک^۲ است. عدد، هر عددی باشد، همیشه عدد شیء معینی است؛ خواه عدد اجزاء آتش و خواه عدد اجزاء خاک و خواه عدد واحدها؛ حال آنکه ماهیت این است که در آمیزه فلان مقدار از فلان شیء است و فلان مقدار از شیء دیگر؛ و این عدد نیست بلکه تناسب آمیزه (اعداد است خواه جسمانی و خواه از نوعی دیگر. بنابراین، عدد، اعم از عدد به طور کلی و عدد تشکیل یافته از واحدهای مجرد، نه علت فاعله است، نه علت مادی، نه تناسب و صورت اشیاء، و نه علت غایی.

۱. Eurytus فیثاغوری در قرن چهارم ق.م. این شخص با سنگریزه‌های رنگین اشکال موجوداتی را که می‌خواست تعریف کند رسم می‌کرد و بدین ترتیب اعدادی را که ماهیت اشیاء را تشکیل می‌دهند بدست می‌آورد. مثلاً عدد انسان ۲۵۰ بود. (نریکو)

فصل ششم

عدد ممکن نیست علت صوری باشد

این سؤال را نیز می‌توان طرح کرد که اعداد چه فایده‌ای برای اشیا دارند؟ و اشیا، از اینکه ترکیبشان از طریق عددی قابل بیان است - خواه عددی که به آسانی قابل محاسبه است و خواه عدد فرد - چه فایده‌ای می‌برند؟ عسلاً اگر به نسبت 3×3 آمیخته شود به هیچ روی برای سلامت مفیدتر نمی‌گردد، بلکه اگر عسل بدون هیچ‌گونه نسبت عددی با آب فراوان آمیخته شود سالمتر از هنگامی است که مطابق نسبت عددی آمیخته گردد اما پیش از حد قوی باشد. بعلاوه، نسبت‌های آمیزه‌ها از طریق جمع اعداد بیان می‌شوند نه از طریق اعداد صرف، مثلاً از طریق $2 + 3$ نه از طریق 2×3 . زیرا در هر عمل ضرب، جنس مضروبها باید یکی باشد. از این رو حاصلضرب $1 \times 2 \times 3$ باید به وسیلهٔ ۱ قابل سنجش باشد و حاصلضرب $4 \times 5 \times 6$ به وسیلهٔ ۴، و همهٔ حاصلضربها که عامل مشترک واحد دارند به وسیلهٔ همان عامل. بنابراین ممکن نیست که عدد آتش $2 \times 5 \times 3 \times 6$ باشد و در عین حال عدد آب 2×3 .

۱۰۹۳

اگر بگویند که همهٔ اشیا باید از عدد بهره‌ور باشند از این سخن این نتیجه بدست خواهد آمد که اشیا بسیاری عین یکدیگرند و عددی واحد هم به این شیء متعلق است و هم به شیء دیگر. پس آیا عدد علت است و وجود یک شیء معلول عدد آن شیء است؟ یا این حکم قطعی نیست؟ مثلاً فرض می‌کنیم

حرکات خورشید عددی دارند و همچنین حرکات ماه و زندگی و عمر هر حیوان نیز عددی دارد. حال چرا بعضی از این اعداد عدد مربع نباشد و بعضی عدد مکعب و بعضی برابر و بعضی دوبرابر؟ هیچ مانعی نیست؛ بلکه اگر، چنانکه می‌گویند، همه اشیا از عدد بهره‌ورند، پس اعداد باید در همین محدوده در حرکت باشند. بعلاوه، فرض آنان بر این است که اشیاء مختلف ممکن است عددی واحد داشته باشند، بنابر این فرض، وقتی که عددی واحد به عده‌ای از اشیا متعلق است این اشیا باید عین یکدیگر باشند زیرا دارای صورت عدد واحدند مثلاً خورشید و ماه باید عین یکدیگر باشند.

ولی این اعداد چرا باید علت باشند؟ هفت حرف صدادار وجود دارد و چنگ از هفت تار تشکیل می‌یابد و ثریا دارای هفت ستاره است و دندانه‌های حیرانات (لااقل بعضی از آنها) در هفت سالگی می‌افتند و قهرمانانی که با شهر تب جنگیدند هفت تن بودند. ولی آیا علت اینکه قهرمانان هفت تن بودند و ثریا از هفت ستاره تشکیل می‌یابد این است که عدد هفت قسم خاصی از عدد است؟ بی‌گمان قهرمانان یا بدین علت هفت تن بودند که شهر تب هفت دروازه داشت، یا به علتی دیگر. در ثریا نیز ما هفت ستاره می‌شماریم همچنانکه در دب اکبر دوازده ستاره می‌شماریم در حالی که اقوام دیگر در هر دو صورت فنکی ستارگان بیشتری می‌شمارند. حتی آن فیلسوفان می‌گویند که عدد حروف α و λ و γ ، که هر یک از دو حرف تشکیل می‌یابد بدین جهت سه‌تاست که در موسیقی سه صوت هم‌نوا وجود دارد که هر یک از دو صوت مرکب است. ولی غافلند از اینکه ممکن بود از این‌گونه حروف هزارتا وجود داشته باشد و مثلاً ممکن بود برای دو حرف گ و پ یک حرف وجود داشته باشد. اگر آنان بدین واقعیت توجه می‌یافتند که فقط آن سه حرف هر یک از دو حرف تشکیل یافته است و غیر از آنها حرفی با این خاصیت وجود ندارد، و اگر علت این امر را در این واقعیت می‌جستند که در دهان سه مخرج صدا

وجود دارد که به هر صدایی که از این مخرج‌ها بیرون می‌آید حرف S را می‌توان افزود، متوجه می‌شدند که فقط بدین جهت است که حروف مرکب از دو حرف، سه‌تا هستند نه برای اینکه اصوات هم‌نوا در موسیقی سه‌تا هستند زیرا هم‌نواها بیش از سه‌تا هستند ولی حروف مرکب بیش از سه‌تا نمی‌توانند بود^۱.

طرفداران این قبیل نظریه‌ها مانند مفسران قدیم اشعار هومرند که تشابه‌های کوچک را می‌بینند ولی تشابه‌های بزرگ را نمی‌توانند دید. حتی بعضی می‌گویند که از آن‌گونه تشابه‌ها فراوان می‌توان یافت مثلاً از سیمهای وسط یکی دارای نه بخش است و دیگری دارای هشت بخش، و مصرعهای حماسی دارای هفده هجا هستند که برابر با مجموع اعداد بخشهای دو سیم وسط است، بدین معنی که نیمه اول مصرع از نه هجا تشکیل یافته است و نیمه دوم از هشت هجا. بعلاوه، فاصله میان حروف ألفا و امگا^۲ برابر با فاصله میان بمترین و زیرترین صدای فلوت است و عدد این صدای اخیر برابر است با عدد صداهای کل آسمان. ممکن است یافتن این‌گونه چیزها یا ادعای وجود آنها در اشیاء سرمدی کار دشواری نباشد و اینها را حتی در اشیاء فناپذیر نیز می‌توان یافت. ولی چنین می‌نماید که همه خاصیت‌های جمیل که برای اعداد قائلند و همچنین خاصیت‌های ضد آنها و به‌طور کلی نسبت‌های ریاضی از آن‌گونه که بعضی مدعی وجود آنها هستند و آنها را علل طبیعت می‌شمارند، وقتی که در آنها از این نظر می‌نگریم، به کلی از میان می‌روند زیرا هیچ‌یک از

۱۰۹۳ ب

۱. توضیح اینکه در الفبای یونانی سه حرف وجود دارد که هر یک از دو حرف تشکیل می‌یابد (مانند حرف Z در الفبای آلمانی که از دو حرف ت و س - ts - مرکب است) و این سه حرف عبارتند از psi (ψ: ksi) که مانند X در زبان‌های انگلیسی و فرانسوی و آلمانی تلفظ می‌شود) و psi (ψ: ksi) که مرکب است از پ و س) و Z (زتا: مرکب از ت و س) اما درباره اینکه در موسیقی سه یا چند هم‌نوا مرکب از دو صوت وجود دارد هر چه من شده مترجم جستم توضیحی نیافتم و مطلب مهمی هم نیست. این مطلب را کسی می‌توانست توضیح دهد که از موسیقی یونانی قدیم اطلاعی داشته باشد و چنین کسی ظاهراً امروز وجود ندارد. - م.

۲. ألفا نخستین حرف الفبای یونانی است و امگا واپسین حرف آن. - م.

آنها علت به هیچ یک از معانی که در ضمن بحث درباره مبادی اولیه بیان کردیم، نیستند. اما به یک معنی آنان بروشنی می گویند که «خیر» به اعداد تعلق دارد و فرد و مستقیم و مربع و قوه بعضی اعداد در ستون جمال قرار دارند^۱ زیرا میان فصول سال و نوع خاصی از عدد ارتباطی هست؛ و همه توافقهایی دیگری هم که آنان از قضایای هندسی نتیجه می گیرند به همین معنی هستند^۲ و همه مانند تصادفهایی ساده اند، زیرا همه عرضند، ولی همه اشیاایی که میان آنها توافقی دیده می شود با هم قرابتی دارند و وحدتشان ناشی از شباهت است؛ زیرا همه موجوداتی که در مقوله ای واحدند شباهتی با هم دارند مانند راستی در طول و پهنی در سطح و شاید فردی در عدد و سفیدی در رنگ.

بعلاوه، علت پدیده های موسیقی و اشیاایی از این قبیل اعداد مثالی نیستند (زیرا اعداد مثالی برابر، از حیث صورت با هم فرق دارند و حتی واحدها نیز چنینند) و لااقل این دلیل، برای اثبات وجود ایده ها کافی نیست.

اینها نتایجی هستند که از نظریه عدد حاصل می شوند و نتایج دیگری هم از این قبیل می توان گرد آورد. این واقعیت، که مخالفان مادر تبیین پیدایی عدد با آن همه دشواری روبرو می گردند و به هیچ روی نمی توانند نظریه خود را بصورت دستگاه منظمی درآورند، نشان می دهد که موضوعات ریاضی بر خلاف گفته آنان نه جدا از اشياء محسوسند و نه مبادی اولیه اند.

۱. رک. ۹۸۶۵ - م.

۲. یعنی نسبت های عددی در اشیا یافت می شوند ولی علت هیچ چیز نیستند. (راس)

فهرست اعلام

اسکندر افرو دبی ۴۸۰، ۱۲۴، ۶۵، ۵۶	آتن ۱۵۰
افلاطون ۲۱، ۲۷، ۳۰، ۳۴، ۳۶، ۴۳، ۴۷، ۴۹	آخیل ۴۷۳
۵۲، ۵۵-۵۷، ۵۹-۶۴، ۶۷، ۸۷، ۹۰	آرخوناس ۳۲۴
۱۰۰، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۱۰-۱۱۲، ۱۳۹، ۱۴۴	آریستپوس ۹۰
۱۵۰، ۱۶۰، ۱۷۸، ۱۹۵، ۲۱۲، ۲۳۱، ۲۴۴	آسوس ۲۱۴
۲۵۶، ۲۶۰، ۲۷۵، ۲۹۴، ۲۹۵، ۳۶۰، ۳۸۱	آلکمنون ۴۰
۳۹۳، ۴۰۰، ۴۶۲، ۴۷۷، ۴۹۵، ۵۰۰، ۵۱۸	آمبروسیا ۱۰۷
۵۲۸، ۵۳۵، ۵۴۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۷	آناکساگوراس ۳۲، ۳۳، ۳۵، ۳۶، ۴۶، ۴۷
۵۶۶، ۵۶۷	۵۱، ۵۲، ۵۹، ۱۳۴، ۱۳۹، ۱۴۷، ۱۵۸
افلاطونیان ۵۲، ۵۵، ۵۷، ۵۸، ۶۰، ۶۲-۶۵	۲۵۵، ۲۹۶، ۳۹۷، ۴۲۲، ۴۶۴، ۴۷۷، ۴۹۲
۸۸، ۹۵، ۱۰۱، ۱۱۶، ۱۲۸، ۱۴۰، ۲۹۴	۵۱۲، ۵۶۵
۳۱۲، ۳۳۶، ۴۶۱، ۴۹۳، ۵۴۷، ۵۴۸	آناکسیماندر ۴۶۴
۵۵۶-۵۵۸، ۵۶۴	آناکسیمنس ۳۱، ۳۲، ۸۸
افهسوس ۳۱	آنتیستنس ۱۳۱، ۱۳۳، ۲۳۰
اگینا ۲۳۲	
النای، مکتب ۲۵۵	ابن رشد ۱۶۵، ۲۳۰
الکتر ۱۷۶۱	ابن سینا ۱۶۵، ۴۴۰
المبی، بازیهای ۷۶	اپینخارموس ۱۴۸، ۵۳۹
امپادوکلس ۳۱، ۳۲، ۳۵، ۳۶، ۴۶، ۴۷، ۵۰	اروتوس ۵۷۱
۵۱، ۶۸، ۶۹، ۷۵، ۸۸، ۹۹، ۱۰۷-۱۱۰	اروس ۳۴
۱۲۸، ۱۴۶، ۱۷۴، ۲۵۵، ۲۶۴، ۲۷۷، ۲۹۴	امپوسپیوس ۱۱۱، ۲۵۷، ۴۶۲، ۴۸۳، ۴۹۳
۵۶۵، ۵۷۰	۴۹۶، ۵۰۰، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۴۸، ۵۶۰
اونتوس ۱۷۶	۵۶۶، ۵۶۸، ۵۷۰
اودئون، تالار ۱۵۰	امثوکس ۳۱

جمهوری ۲۷، ۵۶، ۶۱، ۶۲، ۴۹۵	اودوکسوس ۵۹، ۴۸۶، ۴۸۷، ۵۱۴
درباره آسمان ۳۱۸	اورفئوس ۴۷۶
دموکریٹوس / دموکریٹ ۳۶، ۲۷، ۱۴۵	اورپیید ۳۵
۱۴۶، ۳۰۴، ۳۲۲، ۴۶۴، ۵۱۰	اوکثانوس ۳۱، ۵۶۵
دموکریٹ - دموکریٹوس	ایران ۱۹۳
دمبورگ ۶۰	ایستموس، بازیهای ۷۶
دوکالیون ۲۲۷	ایلیاد ۲۲۰، ۲۶۴، ۲۶۷، ۳۳۵، ۴۹۶
دیوگنس ۳۱، ۸۸	ایون ۲۲۷
دیونوسیا، جشن ۲۲۱	ایونیایی ۲۲۷
زنوس ۲۲۷، ۵۶۵	پارمنیدس ۳۳، ۳۴، ۴۱، ۵۷، ۱۰۵، ۱۱۱
زنون ۱۱۲	۱۲۸، ۱۴۶، ۵۵۴
سافایروس ۱۰۸	پائسون ۳۶۳
سقراط ۲۰، ۳۰، ۴۳، ۶۰، ۶۱، ۸۷، ۱۱۸	پروتاگوراس ۹۷، ۱۰۴، ۱۳۹، ۱۴۴، ۱۵۲
۱۲۶، ۱۲۸، ۱۳۹، ۱۶۰، ۱۷۶، ۱۸۶، ۱۸۹	۳۴۷، ۴۸۰، ۴۲۸
۲۳۰، ۲۷۴، ۲۸۲، ۲۹۵-۲۹۷، ۳۰۳، ۳۰۹	پله اوس ۴۷۳
۳۹۲، ۴۶۶، ۴۸۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۵، ۵۲۰	پوئیا، مسابقات ۱۹۳
سماع طبیعی ۲۱، ۲۹، ۳۵، ۴۱، ۴۷، ۵۹	پورها ۲۲۷
۶۵، ۶۸، ۷۹، ۱۱۵، ۱۷۳، ۲۴۸، ۲۶۰	پونوس ۲۰
۲۶۲، ۳۵۵، ۳۵۴، ۳۲۱، ۲۷۶، ۲۷۵	پولوکلئوس ۱۶۹، ۱۷۰
۳۶۷، ۴۲۹، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۴-۴۴۶	تارگلیا، جشن ۲۲۱
۴۴۸-۴۵۲، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۷۵، ۴۸۵، ۴۹۹	تانی ۳۰-۳۲، ۸۸
۵۷۰	تالنت ۳۷۸
سوفسطانیان ۹۰، ۱۲۷، ۱۲۸، ۲۴۴، ۲۷۴	تنوس ۳۱
۴۳۶	تئوقراست ۴۸۴
سوفوکلس ۱۷۶	تردینگ ۳۹، ۱۶۵
سوفیست ۲۴۴، ۲۹۵، ۴۳۶، ۵۵۴، ۵۵۵	توماس آکوبیایی ۴۸۴
سیمونیدس ۲۷، ۵۶۳	تیماثوس ۶۰، ۴۰۰، ۴۷۷، ۵۶۷
شوارتز ۱۱۱، ۱۶۵، ۲۷۱	تیموتئوس ۷۴
فایدون ۳۶، ۴۵، ۵۶، ۶۰، ۶۷، ۱۰۵، ۵۱۵	ثئایتنوس ۳۰، ۱۰۴، ۱۳۹، ۱۴۴، ۱۵۰، ۱۶۰
	۲۹۵

لوکیوس ۴۷۷، ۳۷، ۳۶	فرکودس ۵۶۵
لیبی ۱۵۰	فرونس ۷۴
	فلوٹین ۴۸۴
مرد میاسی ۲۹۵	فی صناع طبیعی (ابن سینا) ۲۴۰
مصر ۲۳	فیثاغوریان ۳۸-۴۰، ۴۲، ۴۲، ۴۵، ۴۵-۵۵
مگاپونت ۳۱	۸۸، ۱۰۰، ۱۱۰-۱۱۲، ۱۲۸، ۲۵۵، ۲۹۴
مگارا ۱۲۲	۳۲۸، ۳۸۱، ۴۴۲، ۴۵۷، ۴۸۰، ۴۸۳، ۴۹۳
مگارایی، مکتب ۱۳۳، ۳۴۶	۵۰۰، ۵۱۰، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۹، ۵۶۰
میسوس ۲۵۵، ۴۱	۵۶۳
منون ۶۷	
	قوانین ۲۷۷
نکتار ۱۰۷	
نہروآ، مسابقات ۱۹۳	کائرس ۵۶۵، ۳۴
	کالیاس ۲۰، ۵۹، ۶۱، ۸۷، ۲۱۶، ۲۶۸، ۲۸۲
ہراکلیتوس ۳۱، ۳۲، ۴۳، ۸۸، ۱۳۲، ۱۴۸	۲۸۹، ۲۹۷، ۳۰۶، ۴۶۶، ۵۱۳
۱۵۸، ۱۵۹، ۴۲۶، ۴۳۱، ۴۷۷، ۵۱۰	کالیپوس ۴۸۷
ہراکلیت ← ہراکلیتوس	کراتولوس ۳۰، ۴۳، ۱۴۸
ہرمس ۱۱۴، ۱۸۶، ۳۵۳، ۳۶۳	کرونون ۴۰
ہرمونیموس ۳۳	کسوفانس ۴۱، ۱۴۸
ہسیودوس / ہزیود ۳۴، ۵۰، ۱۰۷	کسنوکرائس ۴۰
ہکتور ۱۴۷	کلاز و منای ۳۲، ۳۳
ہلن ۲۲۷	کلئون ۳۰۹، ۳۹۲
ہومر ۲۲۰، ۴۳۵، ۴۹۶	کلی، مکتب ۲۳۰
ہیپاسوس ۳۱، ۸۸	کوریسکوس ۱۷۸، ۱۷۹، ۲۴۴، ۲۹۶
ہیپون ۳۱	کیروان ۱۶۵
ہیپاس ۲۳۱	
	گرگیاس ۲۰
یونان ۱۹۳	
یونانیان ۱۸۷، ۳۷۲	لوکوفرون ۳۲۷

فهرست اصطلاحات

انفعال ناپذیر ۴۸۳، ۱۹۷	اجسام بسیط ۳۱۹، ۱۸۷، ۴۹
اولیات علوم متعارفه ۲۱، ۹۲، ۹۴، ۱۳۰-۱۳۳، ۴۲۴	اخلاق بزرگ ۲۳
ایده / مثال ۴۲-۴۸، ۵۵-۶۱، ۶۴-۶۶، ۸۷، ۹۵، ۹۷، ۱۱۶، ۱۱۷، ۲۸۲، ۲۹۴، ۳۰۵-۳۱۲، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۳۵، ۳۶۵، ۴۰۹، ۴۲۴، ۴۶۱، ۴۶۶، ۴۷۶، ۴۸۲، ۴۸۵، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۴، ۵۱۰-۵۱۵، ۵۱۸-۵۲۱، ۵۲۵-۵۲۸، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۶-۵۴۳، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۲، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۷۵	استحاله ۴۶۳، ۵۵۱
بالذات ۴۸۵، ۳۸۶، ۳۷۷، ۳۷۵	استدلال ۱۹، ۹۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۴۴، ۱۴۵
بالعرض ۳۷۰، ۳۴۵، ۲۸۹، ۲۸۴، ۲۷۴، ۲۷۳، ۳۷۱، ۳۷۵، ۳۹۱، ۴۰۲، ۴۰۶، ۴۵۰-۴۵۲، ۴۷۴، ۴۸۵، ۵۴۳	استقراء ۲۱، ۶۶، ۱۳۳، ۲۷۳، ۲۸۷، ۳۸۸
بالفعل ۸۸، ۸۹، ۱۱۷، ۱۳۹، ۱۴۵، ۱۵۴، ۱۷۰، ۱۷۵، ۱۹۲، ۲۰۶، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۸۶، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۱۰، ۳۲۰، ۳۳۷، ۳۴۱، ۳۴۶-۳۴۹، ۳۵۳، ۳۶۹، ۴۴۰-۴۴۲، ۴۷۳، ۴۷۵-۴۷۷، ۵۳۴، ۵۵۱، ۵۵۳، ۵۶۷	اشیاء ۲۷، ۳۱، ۳۳، ۱۳۳، ۱۵۹
بالقوه ۸۸، ۸۹، ۱۱۷، ۱۳۹، ۱۴۵، ۱۵۴، ۱۷۰، ۱۷۵، ۱۹۲، ۲۰۶، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۸۶، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۱۰، ۳۲۰، ۳۳۷، ۳۴۱، ۳۴۶-۳۴۹، ۳۵۳، ۳۶۹، ۴۴۰-۴۴۲، ۴۷۳، ۴۷۵-۴۷۷، ۵۳۴، ۵۵۱، ۵۵۳، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۶۷	اخذاد ۴۰، ۵۱، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۸۰، ۲۷۶، ۲۹۸، ۳۳۳، ۳۴۵، ۳۸۷-۳۹۱، ۳۹۹-۴۰۱، ۴۰۳، ۴۰۸، ۴۱۳، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۴۱، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۶۲-۴۶۴، ۴۷۴، ۴۹۳، ۴۹۵، ۵۱۱، ۵۴۷، ۵۴۹، ۵۷۰
	اعراض ۹۲، ۹۴، ۹۵، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۲۱، ۱۲۹، ۱۳۷، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۵۸، ۲۶۳، ۲۷۲، ۳۵۹، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۳۶، ۴۳۷، ۵۰۵-۵۰۷، ۵۵۸
	افلاک ۴۸۸، ۴۸۷
	الذی بذاته ۲۱۲
	الگو ۶۰
	انسان سوم ۵۷، ۵۱۲
	انسان فی نفسه ۶۱، ۹۵، ۳۰۵، ۵۲۰، ۵۲۱
	انفعال ۶۶، ۹۲، ۲۱۶، ۲۶۵، ۳۲۳، ۳۵۱، ۴۰۷، ۴۵۳، ۴۵۵، ۴۶۳، ۴۷۲، ۵۵۵

۵۸، ۶۰، ۶۴، ۸۶، ۸۷، ۹۱-۹۵، ۱۰۰	بخت ۴۶۵، ۴۳۹، ۴۳۸
۱۰۱، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۲۷-۱۳۰، ۱۳۷، ۱۳۹	برهان ۲۱، ۹۹، ۱۰۷، ۱۲۳، ۱۵۲، ۱۶۶
۱۴۱	۴۱۲، ۴۱۴، ۴۲۶
جوهر مرکب ۲۲۱، ۲۶۰، ۴۶۶، ۵۴۲	بسیط ۴۵، ۱۷۲، ۱۸۹، ۳۷۵، ۳۷۸، ۴۱۶
جواهر نخستین ۵۶۸	۴۴۶، ۴۶۶، ۴۶۹، ۴۸۰، ۴۸۵، ۵۰۲، ۵۰۷
جواهر محسوس ۹۴، ۹۵، ۲۳۹، ۲۵۷، ۲۶۰	بُری / املاء ۳۶
۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۵، ۳۲۶، ۴۱۵، ۴۱۷، ۴۱۸	
۴۶۲، ۴۶۹، ۵۱۸	
جواهر طبیعی ۴۷۵	تجربه ۱۹-۲۲
	نضاد ۸۷، ۱۲۴، ۱۲۹، ۳۸۲، ۳۸۸-۳۹۱
چنی ۲۶۵، ۲۶۶، ۳۷۱	۴۰۳-۴۰۶
چرائی ۲۲، ۳۹	تعریف ۲۱، ۱۸۲، ۳۲۸، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۴۹
چیستی ۲۹	۳۶۰، ۳۷۶، ۳۸۴، ۳۸۵، ۵۰۷، ۵۱۱
	تعقل ۱۹، ۳۴۸، ۴۹۰، ۴۹۱
حالت ۱۷۹	تفکر ۲۷۷، ۲۳۸
حقیقت ۴۷، ۷۳	تقابل ۳۹۲، ۳۹۴
حقیقی ۲۴۰	تکوین ۳۴
حکمت / فلسفه ۱۹، ۲۱-۲۵	ناقض / نقیض ۱۵۳، ۱۵۷، ۱۶۰، ۳۸۴
حیوان فی نفسه ۹۶	۳۹۰، ۴۱۸
	توانایی / امکان ۱۹۷-۱۹۹، ۲۰۶، ۲۰۷
خدا ۳۵	۳۴۷، ۴۷۶
خیر ۲۵، ۳۹، ۴۸، ۹۱، ۱۶۹، ۱۷۶، ۱۷۷	
۲۰۹، ۳۶۶، ۴۱۴، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۹۱-۴۹۴	جزء / اجزاء ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳
۵۰۹، ۵۶۴-۵۶۷، ۵۷۵	۲۸۷-۲۹۳، ۲۹۵-۲۹۷، ۳۰۳، ۳۱۰، ۳۱۹
	۳۲۰، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۸-۳۳۰، ۳۳۵، ۳۹۵
دوئی ۴۵، ۲۹۴، ۳۲۶، ۵۱۳، ۵۲۷، ۵۴۸	۴۱۹، ۴۲۱، ۴۲۴، ۴۲۷، ۴۴۸، ۴۸۳، ۴۹۱
دوئی نامتعین ۴۵، ۵۲، ۵۷، ۶۳، ۱۱۲	۴۹۲، ۵۰۳، ۵۱۳، ۵۱۶، ۵۱۸، ۵۲۶
۵۱۲، ۵۲۱، ۵۲۴، ۵۲۶، ۵۳۰، ۵۳۷	۵۳۸، ۵۵۱، ۵۵۴، ۵۶۹، ۵۷۱
۵۴۸، ۵۵۰، ۵۵۴، ۵۵۶، ۵۶۳	جنس / اجناس ۸۷، ۹۹، ۱۹۲، ۲۲۷، ۲۲۸
	۲۵۸، ۴۰۸
ساختن ۲۷۷	جنس بعید ۲۲۰
ستیز ۳۵، ۳۶، ۴۷، ۷۵، ۱۰۸، ۱۲۸	جوهر ۱۷، ۲۹، ۳۷، ۴۵، ۴۸، ۴۹، ۵۲، ۵۷

ضرورت ۲۴۵	سرمای ۵۶، ۵۸-۶۱، ۷۷، ۱۰۴، ۱۰۷، ۱۱۶، ۱۱۷، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۶، ۲۵۶، ۲۸۱، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۲، ۳۲۷، ۳۳۱، ۳۶۲، ۳۷۲، ۳۷۹، ۳۷۶، ۳۶۱، ۳۱۹، ۳۱۸، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۵، ۳۸۹، ۳۹۶، ۳۹۹، ۵۱۵، ۵۵۴، ۵۶۵، ۵۶۶
ضروری ۱۳۶، ۱۷۶، ۱۷۷	سکون ۱۲۸، ۲۲۹، ۴۱۵، ۴۴۸
طبیعت ۳۰، ۳۱، ۳۵، ۴۱، ۴۳، ۴۷، ۴۸، ۵۱، ۶۵، ۶۸، ۸۱، ۹۹، ۱۰۰، ۱۷۳-۱۷۵، ۱۹۵، ۲۱۷، ۲۱۹، ۳۳۴، ۳۳۵، ۴۴۶	سلب علمی ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۷، ۲۴۹، ۳۴۵، ۳۹۳، ۳۹۴، ۴۰۳، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۶، ۵۱۱
عدم / فقدان ۵۶، ۱۹۸، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۷۶، ۲۷۹، ۳۳۴، ۳۷۱، ۳۸۴، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۳، ۳۹۴، ۴۰۰، ۴۲۲، ۴۴۰، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۵۲، ۴۵۶، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۹، ۱۷۸، ۱۲۹، ۱۳۸، ۱۱۷، ۲۰، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۹، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۴۴-۲۴۶، ۳۳۳، ۳۴۷	شر بالذات ۴۹۳، ۴۹۴، ۵۶۶، ۵۶۷
عرض ۲۰، ۱۱۷، ۱۳۸، ۱۲۹، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۹، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۴۴-۲۴۶، ۳۳۳، ۳۴۷	شکل ۲۷
عقل ۳۲، ۳۵، ۳۶، ۴۷، ۴۸، ۵۲، ۶۴، ۴۹۱، ۴۹۴	شناختن ۷۴
علت ۲۹، ۳۲، ۳۴-۳۶، ۱۲۴، ۱۶۷-۱۷۰، ۲۱۳، ۲۱۴، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۲۳، ۳۲۷، ۳۳۰، ۳۳۵، ۳۵۷، ۳۷۶، ۳۷۷، ۴۰۶، ۴۳۸، ۴۷۱	شیء ۲۷، ۳۱، ۳۳، ۱۱۳، ۱۵۹
عنصر / عناصر ۵۳، ۸۷، ۹۹، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۴، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۸، ۲۳۸، ۳۱۱، ۳۱۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۴۴۶-۴۴۸، ۴۶۱، ۴۶۸-۴۷۰، ۴۷۴، ۵۱۳، ۵۱۷، ۵۲۱، ۵۲۳، ۵۲۹، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۸، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۶۴، ۵۶۶، ۵۶۹، ۵۷۰	شیء مفرد ۱۰۳-۱۰۶، ۱۱۰، ۱۲۹، ۳۷۶
غیر ۸۷، ۱۹۰، ۳۸۶	صدق و کذب ۱۵۵، ۱۵۸، ۱۶۰، ۱۸۰، ۱۸۳، ۱۸۶، ۱۸۹، ۱۹۷، ۱۹۹
غیریت ۳۸۷، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۴۲	صاعقت / فن ۱۹-۲۳، ۶۴، ۹۱، ۱۲۲، ۱۶۶، ۲۲۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۸۱، ۲۸۳، ۲۸۴، ۳۳۱، ۳۴۶، ۳۵۱، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۷
فاد ۱۲۴، ۲۱۰، ۳۴۶، ۳۶۷، ۴۵۵، ۴۵۲	صور ۵۲
فصل ۲۰۳	صورت ۱۶۷، ۱۷۵، ۱۸۲، ۲۲۲، ۲۵۸، ۲۶۰، ۲۸۱، ۲۸۸، ۲۹۵، ۳۰۰، ۳۲۴-۳۲۹، ۳۳۴
فضیلت ۲۰۴، ۲۰۹، ۳۹۱	۳۶۲-۳۶۴، ۳۸۵، ۳۹۱، ۴۰۳، ۴۰۸، ۴۱۸، ۴۴۰، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۶۱، ۴۶۴-۴۶۷، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۸۹، ۴۹۳، ۴۹۶، ۵۰۵
فعل ۶۶، ۹۲، ۳۵۶، ۳۶۳، ۴۵۳	۵۳۲، ۵۳۳، ۵۴۲، ۵۷۱
	ضد / تضاد ۳۹۰-۳۹۳، ۳۹۸، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۵، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۶۱، ۴۶۳، ۴۹۳، ۴۹۶، ۵۷۰

۵۵۹، ۵۵۸، ۵۵۵	فعلیت ۲۵۶، ۲۱۶، ۲۷۷، ۳۰۴، ۳۲۴، ۳۲۷
کون و فساد ۳۲، ۵۳، ۵۴، ۵۹، ۱۱۵، ۱۴۵	۳۲۷، ۳۲۲، ۳۲۷، ۳۲۶، ۳۲۹
۱۴۹، ۱۵۶، ۲۴۴، ۲۴۷، ۳۱۴، ۳۲۰، ۳۲۱	۳۵۷، ۳۵۳، ۳۴۸
۳۲۷، ۳۲۹، ۳۳۱، ۳۳۳، ۳۷۱، ۴۵۲، ۴۵۴	۳۶۰، ۳۶۸، ۳۷۱، ۴۴۰، ۴۴۲، ۴۷۲، ۴۷۴
۴۶۶، ۴۷۸، ۵۱۴، ۵۵۱	۴۷۶، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۲، ۴۸۹، ۴۹۱، ۵۵۴
کیفیت ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۶، ۲۰۹، ۲۱۳، ۲۱۵	فلسفه نخستین / فلسفه اولی ۱۲۵، ۱۳۱
۲۱۶، ۲۲۸، ۲۵۰، ۲۵۳، ۲۵۵، ۲۶۳، ۲۶۵	۲۲۷، ۲۳۸، ۲۴۰، ۲۴۲، ۲۵۰، ۲۶۲، ۲۷۱
۲۶۷، ۲۶۹، ۲۸۶، ۳۰۳، ۳۰۶، ۳۳۶، ۳۴۱	۴۲۳، ۴۲۴، ۴۶۲
۳۷۸، ۳۸۰، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۵، ۴۰۱، ۴۳۰	قائم بذات ۱۵۲، ۴۴۵
۴۳۲، ۴۴۰، ۴۵۳، ۴۵۵، ۴۶۱، ۴۶۳، ۴۶۹	فوز ۲۲۹-۲۳۰
۴۷۴، ۵۲۵، ۵۲۷، ۵۴۹، ۵۵۱، ۵۵۵	قوه ۱۹۶-۲۰۰، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۱۴، ۲۳۴
۵۵۸	۲۴۱، ۲۴۲، ۲۵۱، ۲۵۳، ۲۶۰، ۲۶۲، ۲۶۵، ۳۶۸
گام‌های موسیقی ۳۸، ۶۱	۴۴۲، ۴۴۳، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۶، ۴۷۸، ۴۸۲
	۴۹۰، ۵۰۱
لاوجود ۳۶، ۴۱، ۵۶، ۱۰۴، ۱۱۵، ۱۲۳	کاذب / کذب ۱۵۵، ۱۵۸، ۱۶۰، ۱۸۶، ۲۹۹
۱۲۴، ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۴۵، ۱۴۷، ۱۵۶، ۱۹۱	۲۲۹، ۲۳۱، ۲۴۳، ۲۴۹، ۳۴۹، ۳۶۹، ۳۷۲
۲۲۹، ۲۳۰، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۶۵، ۳۴۸، ۳۶۹	۵۵۰
۳۷۰، ۳۸۶، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۶، ۴۴۲، ۴۵۱	کثیر / کثرت ۸۷، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۸، ۲۰۱
۴۶۳، ۴۶۴، ۴۷۹، ۴۹۴، ۴۹۵، ۵۵۴، ۵۵۶	۲۹۱، ۲۹۸، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۲۹، ۳۳۵، ۳۸۱
ماده ۲۹، ۳۵، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۸۵	۳۸۴، ۳۸۵، ۳۹۱، ۳۹۳، ۳۹۵، ۳۹۸، ۴۱۷
۳۸۶، ۳۹۰، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۵، ۴۰۷، ۴۶۳، ۴۶۶	۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۳، ۵۰۴، ۵۱۳، ۵۳۷، ۵۵۶
۴۷۰، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۸۹، ۴۹۱، ۴۹۳، ۴۹۶	کل ۲۲۳-۲۲۵، ۲۸۷، ۳۱۰، ۳۷۶، ۳۷۷
۴۹۹، ۵۰۸، ۵۳۳، ۵۴۳، ۵۴۸	کلی ۲۵۸، ۴۸۱
ماده اولیه ۱۷۴، ۱۷۵	کلیت ۲۲۴
مبادی ۲۴، ۳۰، ۳۳، ۳۵، ۳۹، ۴۷، ۵۳، ۵۴	کمال ۱۹۹
۵۷، ۶۳، ۹۰، ۹۲، ۹۴، ۱۰۱، ۱۰۵، ۱۰۶	کمیت / کم ۲۰۱، ۲۰۳، ۲۰۶، ۲۰۹، ۲۲۲، ۲۲۴
۱۰۹، ۱۲۴، ۱۲۷، ۱۲۸، ۲۴۷، ۲۵۰، ۳۱۹	۲۲۵، ۲۵۰، ۲۵۳، ۲۵۵، ۲۵۹، ۲۶۳، ۲۶۷
۳۳۳، ۳۳۷، ۳۳۸، ۴۶۱، ۴۶۴، ۴۶۸، ۴۷۲	۲۶۸، ۲۸۶، ۲۸۸، ۳۲۶، ۳۴۱، ۳۷۷، ۳۸۰
۴۷۴، ۴۸۸، ۵۰۰، ۵۱۲، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۴۱	۳۸۲، ۳۸۳، ۴۲۴، ۴۳۰، ۴۴۴، ۴۴۸، ۴۵۲
مبادی برهانی ۸۶، ۹۲، ۱۳۱	۴۵۵، ۴۶۲، ۴۶۳، ۵۲۵، ۵۲۷، ۵۵۱

میدأ ۳۴، ۳۷، ۴۲، ۴۵، ۵۲، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۶	۵۵۵، ۵۳۶
۱۱۲، ۱۱۷، ۱۲۴، ۱۲۲، ۱۳۳، ۱۵۲، ۱۶۵	ممکن ۲۴۹
۱۶۶، ۱۷۳، ۱۹۳، ۱۹۴، ۲۱۱، ۳۱۳، ۳۴۴	مفعول ۴۹۳، ۴۷۵، ۳۵۱
۴۴۲، ۴۷۰، ۴۷۳، ۴۹۴، ۵۰۴، ۵۱۷، ۵۱۹	موجود ۳۷، ۴۱، ۸۸، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۱۳
۵۲۱، ۵۲۸، ۵۶۵	۱۱۴، ۱۲۱، ۱۲۳، ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۳۵، ۱۳۷
مبدأ نخستین ۵۰، ۷۵، ۲۸۵	۱۳۹، ۱۴۰، ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۶۱، ۱۹۱، ۱۹۵
متحرک ۱۶۱، ۳۴۸، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۵۰، ۴۵۱	۲۴۳، ۲۵۳، ۲۵۵، ۲۷۳، ۲۷۸، ۳۱۰، ۳۶۱
۴۸۷، ۴۸۸، ۵۰۶	۳۷۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۴۰۴، ۴۱۵، ۴۱۷، ۴۱۹، ۴۲۱
متصل ۲۰۱، ۳۷۶، ۳۹۵	۴۲۳، ۴۲۴، ۴۳۵، ۴۳۸، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۵۲
متضاد ۱۴۵، ۱۹۱، ۱۹۲، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۶۷	۴۵۳، ۴۶۱، ۴۶۳، ۴۶۹، ۴۸۸، ۵۰۵، ۵۰۸
۴۰۰، ۴۳۲، ۴۴۶، ۴۵۱	۵۱۶، ۵۱۷، ۵۵۴، ۵۵۷
متعلقات ۲۳۸	موجودات ۹۲
متقابل ۱۹۱، ۳۹۳، ۳۹۵، ۳۹۹، ۴۰۳، ۴۹۲	موجودات سرمدی ۵۵۳
متحرک ۴۸۱، ۴۸۶، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۶	موجودات نامتحرک ۴۸
محسوس ۵۳، ۸۶، ۳۲۷	موجود بالذات ۱۲۴، ۲۳۷، ۴۳۹
محسوسات ۴۴، ۴۵	موجود بالعرض ۱۸۴، ۱۸۶، ۲۲۳، ۲۴۵
مرکب ۵۰، ۱۸۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۴۶	۲۴۶، ۲۵۰، ۲۶۵، ۲۷۲، ۲۷۳، ۴۳۶، ۴۳۹
مضاف ۲۰۵، ۲۰۷، ۲۰۸، ۳۹۷، ۴۰۰	موجود بهامو موجود ۱۲۱
مضافها ۱۹۱، ۴۶۸	موجود نخستین ۴۹۶
معقول ۸۶	موضوع ۲۹، ۱۵۶، ۱۸۰، ۲۵۸، ۳۰۱، ۳۱۹
مفارق / مفارقات / جدا ۴۱۴، ۳۲۸، ۴۲۰	۳۲۰، ۳۲۲، ۳۷۰، ۳۸۱، ۳۹۴، ۴۲۱، ۴۲۴
۴۲۳، ۴۳۵، ۴۴۶، ۴۸۲، ۴۹۲، ۵۰۱، ۵۰۲	۴۳۱، ۴۵۱، ۴۵۳، ۴۶۶، ۴۹۱، ۵۰۷
۵۰۴، ۵۰۶، ۵۱۱، ۵۱۳، ۵۱۶، ۵۱۸، ۵۲۲	مهر ۳۵، ۳۶، ۴۷، ۴۸، ۸۸، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۲۸
۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۷، ۵۶۹	۳۸۱، ۴۹۴
مفروض / مفروضات ۱۲۹	نابرابر ۳۹۳، ۴۴۲
مقولات ۵۵۵	ناتوانی / عجز ۱۹۸، ۱۹۹
مقیاس ۳۷۸، ۳۸۰، ۳۹۷	ناقص ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۲۵، ۲۲۶، ۴۴۰، ۴۴۴
ملکه ۲۱۵، ۲۱۷، ۲۱۹، ۳۸۴، ۳۹۰، ۳۹۱	نامتحرک ۳۲، ۹۰، ۱۰۴، ۱۱۶، ۱۴۹، ۱۷۷، ۲۴۰
۴۰۰، ۴۲۲	۴۴۴، ۴۴۷، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۸۳، ۴۸۵، ۴۹۹
ممنوع / ناممکن ۶۲، ۶۵، ۷۹، ۹۳، ۱۰۹	نامتعین ۵۲، ۱۳۹، ۲۰۵، ۳۵۹، ۵۴۳، ۵۶۸
۱۵۷، ۱۶۱، ۱۹۹، ۳۰۲، ۳۴۸، ۳۵۰، ۳۵۲	نامتناهی ۴۱، ۷۵، ۷۹، ۱۰۳، ۱۱۶، ۱۳۸
۳۶۹، ۳۹۲، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۳، ۵۰۱، ۵۰۴	

واحد بالذات ١٧٨_١٨٣، ١٩٠، ٢٧١	٢٤٩، ٢٢٤، ٣٨١، ٣٧٧، ٣٥٤، ٢٥٥، ١٥٢
وجود ١٤٥، ١٨٨، ٢٢٩، ٢٧١، ٣٩٤، ٤٥٥	٤٥٢، ٥٣٧، ٥٣٠، ٤٨٥، ٤٨٣، ٤٥٢
٤٥٥، ٥٧٠	٥٦٣، ٥٥٤
وحدة ١٢٩، ١٨٩، ٢٢٤، ٢٦٧، ٣١٠، ٣٢٨	٢٩٦، ٢٩٢، ٢٩١، ٢٨٧، ٢٧٧، ١٥٧
٢٢٧، ٣٨٥، ٣٩٤، ٤٠٢، ٤٢٢، ٤٥٧، ٤٦١	٣١٠، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٢٤، ٣٤٥، ٣٦٣، ٥٠٤
٤٦٦، ٤٩٦، ٥٣٦، ٥٦٥	٥٥٥
	نیک ٣٥
خات ٢٩، ٤٨، ٧٢، ٨٦، ٩٠_٩٢	
١٥٤، ١٦٧_١٦٩، ٢٥٩_٢١١، ٢٢٥، ٢٤٨	واحد ٢٥، ٣١_٣٣، ٣٦، ٣٩_٤٢، ٤٤، ٤٥
٣٢٢، ٣٥٥، ٣٥٦، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٦٦، ٣٨٨	٤٨، ٤٩، ٥١، ٥٢، ٥٦_٥٩، ٦٢، ٦٥، ٨٨
٤٣٦، ٤٣٨، ٤٤٢، ٤٨٥، ٤٨٨، ٤٩٢، ٤٩٣	٩٣، ٩٢، ١٠٠_١٠٢، ١٠٥_١١٤، ١١٦
١٨٧، ١٨٩، ١٩٠، ٢٠٦، ٣٨٥، ٣٨٦	١١٧، ١٢٣_١٢٦، ١٢٨_١٣٠، ١٣٢، ١٣٣
٣٨٩، ٤٤٥، ٤٥٧	١٣٥_١٣٩، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٥، ١٤٦، ١٥٠
خات ١٩٢، ٢٧٨	١٥١، ٢٥١، ٢٥٥