

مفهوم کمال در علم النفس ارسطو

حسن عباسی حسین آبادی*

چکیده

مفهوم «کمال» در اندیشه ارسطو به طور کلی با دو واژه «انرگیا» و «انتلخیا» بیان شده است که هر دو در انگلیسی به (Actuality) ترجمه شده است. ارسطو در بحث علم النفس برای تعریف نفس یکبار نفس را به صورت بدن طبیعی تعریف کرده است و در ادامه آنرا به «کمال اول» تعریف کرده است و «کمال نخستین» را در برابر کمال نهایی یا ثانوی قرار داده است. او در تبیین کمال بودن نفس و چرایی «کمال نخستین» برای نفس از آنالوژی تناسب بهره می‌گیرد. پرسش این است چرا در تعریف نفس از صورت به کمال گذر کرده است؟ معنی کمال در تعریف نفس چیست؟ مراد از «اولی» بودن در «کمال» در تعریف نفس چیست؟ چرا ارسطو نفس را کمال نخستین معرفی کرده است؟ مؤلفه‌های کمال نخستین نسبت به کمال نهایی چیست؟ بهره ارسطو از آنالوژی‌ها در تعریف نفس چه بوده است؟ در این نوشتار با بیان آنالوژی‌ها در تعریف نفس در صدد تحلیل این مسئله و پاسخگویی به این پرسش‌ها هستیم.

کلیدواژه‌ها: فعلیت، نفس، آنالوژی، کمال، ارسطو.

۱. مقدمه

بحث نفس و تعریف آن در ارسطو با توجه به واژه‌ای که بنظر می‌رسد ابداع خود ارسطو نیز باشد از بحث‌های مهم در علم النفس ارسطو است. ارسطو در تعریف نفس سه تعریف ارائه می‌دهد تعریف نفس به جوهر صوری، به کمال اول در بدن طبیعی دارای حیات بالقوه و سپس به کمال اول در بدن طبیعی دارای اندام‌ها. در دو تعریف آن از کمال اول سخن می‌گوید. کمال اول را با واژه انتلخیا بیان می‌کند؛ یعنی انتلخیای نخستین. بنظر می‌رسد این

* استادیار فلسفه، دانشگاه پیام‌نور، رشته فلسفه و حکمت اسلامی، abasi.1374@gmail.com
تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۳/۲۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۶/۱۹

واژگان ابداع خود ارسطو است و پیش از او بکار نرفته است. ماده و صورت نیز قوه و فعل در فلسفه ارسطو جایگاه ویژه‌ای دارد که در تعریف نفس نیز از این دو تعبیر، یعنی از صورت و فعلیت بهره گرفته است. بحث ما در این نوشتار بر کمال اول است. اینکه چرا ارسطو نفس را به «کمال اول» تعریف کرده است؟ و اساساً «کمال اول» به چه معناست؟ «کمال اول» چه ارتباطی با قوه دارد و تفاوت آن با «کمال دوم» چیست؟ چرا ارسطو از واژه «کمال نخستین» استفاده کرده است؟ چه خاصیت و ویژگی در «کمال» هست که ارسطو آنرا به «صورت» ترجیح داده است؟ اینها سؤال‌هایی است که در این بحث درصدد پاسخگویی به آنها هستیم.^۱

۲. پیشینه مسئله نفس در یونان

در یونان باستان برای نفس واژگانی مانند پنوما (Pneuma)^۲، بیوس (Bios)^۳، انیما (Anima)^۴، و پسوخه (Psyche) بکار رفته است:

یونانیان باستان همچون برخی اقوام دیگر نفس را چونان نفس تصور می‌کردند، اما پس از شکل‌گیری نخستین بارقه‌های تفکر فلسفی در ایونیا (میلتوس) علم النفس به‌عنوان بخشی از تفکر فلسفی همواره مورد توجه فلاسفه یونان باستان بود. اولین فیلسوفی که همواره در قرون گذشته به عنوان اولین متفکر فلسفی یونان باستان شناخته شده، طالس است ارسطو از طالس نقل می‌کند که وی نفس را چیزی محرک می‌دانست. (Aristotle, De Anima, 405 A 19)

پس از طالس، آناکسیماندر و آناکسیمنس و نیز آناکساگوراس نفس یا حیات را علت حرکت و خود متحرک می‌دانستند. (ارسطو، ۱۳۷۸: ۴۰۴ الف، ۳۰-۵، ۴۰۴ ب، ۱۰-۵)

واژه پسوخه^۵ مرکز و محور فلسفه افلاطون در کتاب فایدون است. افلاطون نفس را جوهری خود متحرک می‌داند که علت حرکت ماده نیز است. علاوه بر این نفس جوهری است که حیات خود را فی‌نفسه داراست و به علتی خارجی برای حیات خود نیاز ندارد. در مجموع افلاطون نفس را حیات و حرکت فی‌نفسه تعریف می‌کند.

(Plato, Phaedo, op.cit., 25 C 4) افلاطون درباره نفس در قوانین ۱۰ چنین استدلال می‌کند هر حرکتی از یک محرکی ناشی می‌شود اگر محرک‌های نامتناهی باشند غیرممکن است، محرک نخستین باید فی‌نفسه متحرک باشد تا به وسیله چیز دیگری به حرکت درآید. و

افلاطون این منبع خود محرک حرکت را با نفس یکسان می‌داند. نفوس مجرد الهی حرکت را به اجسام آسمانی می‌بخشند و بر جهان حاکم هستند. (menn, 1992: 544)

می‌توان گفت معمای آثار ارسطو که پاسخ منسجمی به آن داده نشده این است که چه چیزی اشیاء را در حرکت طبیعی‌شان حرکت می‌دهد؟ ارسطو برای حل این پرسش در مورد موجودات زنده در پنج بخش کتاب درباره نفس را نگاشت و برای حل آن در مورد اشیای بیجان کتاب هفتم و هشتم طبیعیات را با نتایج مشابه نوشت. نظریه نفس به عنوان عامل حرکت پیش از ارسطو مطرح شده است. پیشینیان ارسطو، نفس را به عنوان مبدأ درونی حرکت بدن و ادراک خاص برای حیوان می‌دانستند. (Polansky, 2007: 147)

ارسطو حرکت را با هل دادن و کشیدن معنا می‌کند. می‌گوید نفس چیزی است که حرکت، احساس را در شیء و جسم پدید می‌آورد. نفس علت حرکت است به‌عنوان محرک متحرک. (ارسطو، ۱۳۷۸: ۴۳۳ب۱۲)

ارسطو در تعریفی که برای نفس ارائه می‌دهد آنرا به «فعلیت نخستین» تعریف می‌کند. آنچه مراد از این بحث است تبیین دو واژه «کمال نخستین» یا فعلیت نخستین است. «کمال» نزد ارسطو در بحث نفس به صورت انتلخیای نخستین بیان شده است. اینک به تبیین این مسئله می‌پردازیم.

۳. کمال نخستین

در آثار ارسطو «انرگیا»^۶ همان فعلیت، و «انتلخیا»^۷ کمال تحقق است. واژه‌های «انرگیا» و «انتلخیا» در یونان پیش از ارسطو یافت نمی‌شود. براین اساس یافتن معنای پایه‌ای آن بی‌فایده است. و باید برای فهم آن تماما به خود آثار ارسطو تکیه کرد. بنظر می‌رسد این واژگان ابداع خود ارسطو بوده است. (Blair, 1967:101)

ارسطو برای نفس سه تعریف مختلف ارائه می‌دهد اگرچه این تفاوت‌ها در سنت تفسیری لاتین در یک تعریف واحد جمع می‌شوند:

۱. نفس باید جوهر باشد و نفس صورت بدن طبیعی است که دارای حیات بالقوه است (همان: ۴۱۲الف ۱۸-۱۹)

۲. نفس فعلیت نخستین بدن طبیعی است که دارای حیات بالقوه است. (۴۱۲الف ۲۷).

۳. نفس فعلیت نخستین بدن طبیعی است که دارای ارگان‌هاست. (۴۱۲ب ۴-۵)

تعریف نهایی ارسطو با بیان شرطی چنین است: «اگر قرار باشد ما از تعریف عام که منطبق بر هر نفسی باشد سخن بگوییم، آن کمال اول برای جسم طبیعی آلی خواهد بود» و شرایطی برای حیات معرفی می‌کند: «فکر، ادراک، حرکت مکانی، حرکت مستلزم تغذیه و سرانجام ذبول و رشد است.» بنابراین تعریف نفس برای ارسطو از تعریف نفس به صورت، سپس به فعلیت نخستین بدن طبیعی و سپس به فعلیت نخستین بدن دارای ارگان‌ها تغییر می‌یابد. صورت جوهری به معنای فعلیت نخستین برای جوهر است و در تعریف فعلیت نخستین می‌آید. باید تبیین کرد چگونه نفس می‌تواند فعلیت نخستین نامیده شود؟ (Boer, 2013: 125-126) صورت تمام حقیقت چیز است و فعلیت حالت کمال یافتگی چیز است به گونه‌ای که بتواند آنچه طبیعت از وجود آن قصد کرده است به‌طور کامل به انجام رساند. پس می‌توان کل مرکب از ماده و صورت و یا حتی خود صورت را به تنهایی فعلیت نامید. (قوام صفری، ۱۳۸۷: ۱۹۹-۲۰۰) اگر نفس یک صورت جوهری است ماده آن صورت چیست؟ و در چه معنایی این ماده می‌تواند نسبت به نفس بالقوه باشد؟ «ماده فی‌نفسه و بواسطه خودش، «یک این نیست» ماده فی‌نفسه بدون صورت است؛ اما زمانی صورت داده شود «یک این» و متعین می‌شود. ماده فی‌نفسه تعینی ندارد و تعین آن بستگی به صورتی دارد که به آن تعین می‌بخشد. ماده از طریق صورت و تحت صورت است که موجود می‌شود. ارسطو برنز در یک مجسمه برای ماده و شکل آن مجسمه را صورت آن می‌داند. ارسطو ماده را به قوه و صورت را به فعلیت پیوند می‌زند و در تعریف نفس نیز اهمیت دارد. (Polansky, 2007: 147) ماده نفس، بدنی همراه با اندام‌هاست.^۱ ماده به‌عنوان بدن طبیعی که دارای اندام‌هاست می‌تواند نسبت به نفس بالقوه باشد. (Boer, 2013: 126-127)

صفت آلی که برای جسم آمده است به این معنی است که جسم دارای آلای باشد که هرکدام از آنها برای فعالیت خود دارای غایتی است؛ یعنی جسم مرکب از اجزاء غیرمتشاکلی باشد که هرکدام از آنها عمل خاص خویش را دارد. چنین جسمی آماده برای حیات است؛ بنابراین بدن اجزای (ابزار مانند) متفاوتی دارد که اشکال و نقش‌هایشان متفاوت است؛ یعنی عملکرد متفاوتی انجام می‌دهند و این آن چیزی است که بدن را به فعالیت زندگی پیوند می‌دهد. (Gendlin, 2012: 11)؛ یعنی قابل آن است که بتواند زندگی کند؛ ولی هنوز این استعداد و قابلیت در او ظهور نکرده و به کار نیفتاده است. این معنی همان است که به حیات بالقوه تعبیر می‌شود؛ (داودی، ۱۳۸۹: ۳۴-۳۵) حیات بالقوه یعنی می‌تواند زنده باشد و البته بدن بالفعل زنده هم می‌تواند زنده باشد. (Gendlin, 2012: 9)

درواقع به اصطلاح ارسطو جسم آلی یا جسمی که دارای حیات بالقوه است هر دو به یک معنی است و منظور از حیات هم پیش از این گفتیم. کمال به این معنی است آن شروط مادی که حیات جسم آلی مقتضی آنهاست تحقق یابد و تحقق آنها این حیات بالقوه را فعلیت بخشد. و چون جسم به آن مرحله رسید؛ یعنی حیات در او فعلیت یابد می‌گوییم دارای نفس گردید؛ درواقع جسم آلی تمام اوصاف لازم برای اینکه بتواند واجد حیات گردد دارد و در این اوصاف علاوه بر بدن، که به منزله ماشینی است که آماده به کار افتادن است فقط چیزی را که فاقد است حالت عالی‌تر است که قابلیت به کار افتادن را برای آن حاصل کند و این قابلیت دوم همان است که ارسطو کمال اول جسم می‌نامد و نام نفس بر آن می‌گذارد. (داودی، ۱۳۸۹: ۳۴-۳۵)

ارسطو برای بیان منظور خود و نیز تجسم بخشیدن به تعریف خود از نفس و تبیین «کمال» در تعریف نفس آنالوژی‌هایی بکار می‌برد که در آن تمثیل‌ها تفاوت و تمایز «کمال نخستین» و «کمال دومین» آشکار شده و مراد ارسطو از کمال دانستن نفس برای بدن نیز روشن می‌گردد.

آنالوژی‌ها عبارت‌اند از: ۱. علم و بکار گرفتن علم؛ ۲. خواب و بیداری؛ ۳. بینایی و دیدن. **آنالوژی نخست:** کسی که شناخت را کسب کرده می‌تواند بالفعل بیندیشد یا نیندیشد او زمانی که می‌خورد یا می‌خوابد نیز دارای شناخت است همین‌طور چیز زنده دارای نفس چه زمانی که به فعالیت زندگی مشغول هست و زمانی که نیست دارای نفس است. بنابراین نفس نوعی از فعلیت است که دارای شناخت است. ارسطو سعی می‌کند مفهومی تازه بسازد. این مفهوم از طریق «تناسب» این‌گونه بیان می‌شود:

نسبت نفس به شناخت

مانند

نسبت فعالیت مستمر به اندیشیدن است

بنابراین هرکسی می‌داند زمانی که معرفتی کسب کرده چه زمانی که بالفعل می‌اندیشد و یا در خواب و بیداری است دارای آن معرفت است. ارسطو به وسیله این تناسب ما را به این درک می‌رساند که کمال نخستین نوعی واسطه بین کمال و کامل شدن است که احتمالاً بکار گرفته شود یا بکار گرفته نشود. (Gendlin, 2012:10) واسطه یعنی امری که مابین قوه محض و فقدان است و امری که فعلیت محض است؛ درواقع نوعی به سوی فعلیت رفتن

برای قوه‌ای است که بر وجود داشتن و دارا بودن دلالت دارد که نوعی غایت و نهایت نیز هست؛ اما راه به سوی غایتی دیگر دارد که همان بکار گرفته شدن است. ارسطو در این تناسب درصد تبیین این مسئله است که شخص پیش از اینکه بالفعل بیندیشد دارای مفاهیم کلی، ادراکات و صور است. این قوه و قابلیت باید ابتدا باشد قبل از اینکه فعلیتی اتفاق بیفتد. نوعی از فعلیت (کمال) که شبیه معرفت و نفس است؛ یعنی کمال نخستین. (Gendlin, 2012:10) نفس کمالی از نوع شناخت است. کمالی که حتی زمانی که هیچ اندیشه‌ای نمی‌کند و در حالت خواب و بیداری حاضر است. بنابراین نفس انتلخیای اول است. (Owens & Catan, 1981: 111-112)

آنالوژی دوم: خواب نیز مانند بیداری مستلزم وجود نفس است منتهی بیداری چیزی مانند بکار بردن علم است. خواب مانند داشتن علم بی‌آنکه آنرا به کار ببرد. خواب و بیداری مبتنی بر وجود نفس است و خواب به دارا بودن شبیه است نه به وجود اندیشه، یعنی فعالیت اندیشیدن. کسی که در خواب است حیات او مرحله اول فعلیت را داراست. خوابیده و بیدار با توجه به «دارا بودن» یا «تمرین شناخت» نشان داده می‌شود و «داشتن» مقدم بر «بالفعل بودن» است. نفس به‌عنوان کمال اول تعریف شده است.

در این مثال ارسطو برای تبیین کمال نخستین بودن نفس به این مسئله توجه دارد که خوابیدن مانع از بکارگیری اندیشه است و فعلیت اندیشه در حالت بیداری اتفاق می‌افتد. برای ارسطو هرکسی که تمرین شناخت دارد بالفعل می‌اندیشد مگر اینکه بعضی چیزها مانع این تمرین شوند. استفاده ارسطو از «اول» برحسب تقدم «داشتن» نسبت به «تمرین کردن و بکار گرفتن» در فرایند شناخت است که بیانگر تقدم داشتن زمانی است. از آنجا که موجود زنده حتی به هنگام خواب و نیز همانند هنگام بیداری دارای نفس است باید فعلیتی همچون فعلیت داشتن علم باشد نه مانند فعلیت به کار بستن علم. علم داشتن بر بکار بستن علم تقدم زمانی دارد به این دلیل است که نفس کمال اول جسم طبیعی بالقوه زنده است.

اندیشه به نفس افراد خوابیده و نیز بیدار تعلق دارد. نفس بیدار «می‌اندیشد» است؛ یعنی به‌صورت بالفعل می‌اندیشد؛ نفس خوابیده «دارای علم است» اما بالفعل نمی‌اندیشد. (On Soul, 2,412a,17-26) در اینجا نفس هم صورت است؛ هم واقعیت و هم دارای یک هدف؛ و اعمالش فعالیت درونی است.

هر نفس کمال اول برای بدن ارگانیک طبیعی است که بالقوه دارای حیات است. بدن مرده مدنظر ارسطو نیست. در سرتاسر کتابش از بدن زنده سخن می‌گوید و زمانی ارسطو از مفهوم

«جسم بالقوه زنده» یا بدن و «جسم آلی» سخن می‌گوید تردیدی باقی نمی‌گذارد که مراد او ترکیب بدن با صورت است به‌عنوان کمال نخستین. (Owens & Catan, 1981:111-112)

ارسطو بر وحدت جوهر موجود زنده تأکید داشت و معتقد بود هیچ دو ذات متفاوت بنیادی مانند نفس و بدن وجود ندارد که بطور جوهری بوسیله علتی متحد شده باشند. تنها یک ذات وجود دارد. (Beor, 2013: 19)

آنالوژی سوم: ارسطو برای تبیین تعریف نفس به «کمال نخستین» آنالوژی دیگری آورده مشابه آنالوژی شناخت و اندیشه است. اگر چشم یک مخلوق مستقل و جدا باشد، فعلیتش دیدن خواهد بود؛ زیرا دیدن غایت یا عملکرد چشم است. اما به منظور بالفعل دیدن، باید چشم ابتدا مقدم بر دیدن باشد؛ یعنی چشم بالقوه برای دیدن و بینایی وجود داشته باشد؛ از اینرو بینایی، فعلیت نخستین چشم به‌عنوان مخلوقی است که بالقوه می‌بیند. برای نفس نیز چنین است. جنبه مهم این «فعلیت نخستین» این است که اگرچه آن صورت است، بالقوه جنبه‌ای از صورت نهایی یا فعلیت نهایی نیز هست. (Bechler, 1995:7) صورت نهایی، فعلیت شیء است؛ یعنی نظم و فعلیت خاص به‌عنوان یک شیء.

صورت نزد ارسطو بر دو قسم است: صورتی که جنبه‌ای از قوه را در خود دارد؛ چنانکه در «فعلیت نخستین» یا «کمال نخستین» مراد است؛ و صورتی که صورت نهایی یا کمال نهایی است. مراد صورت نهایی همان تحقق و کاربست شیء است.

ارسطو برای بیان منظور خود آنالوژی دیگری نیز مشابه همین آنالوژی استفاده می‌کند؛ آنالوژی چاقو و بریدن؛ بنابراین بریدن فعلیت چاقو است همان‌طور که دیدن، فعلیت چشم است. (Ibid:9) ارسطو تمامی این آنالوژی‌ها را برای فهم بهتر «کمال نخستین» و «کمال دومین» در تعریف نفس بکار برده است. او برای بیان ویژگی‌های خاص هر یک از این دو «کمال» از تمثیل‌ها بهره گرفته است.

اما بینابین دیدن و بریدن، نوعی قابلیت و دارا بودن و یا توانا بودن برای دیدن و برای بریدن هست. نوعی دارندگی و وجود بینایی و وجود بریدن، یعنی قابلیت برای بریدن، که همان کمال نخستین است.

مراد از آنالوژی در این بحث آنالوژی تناسب^۹ است. این آنالوژی بین دو واقعیت یا دو شیء نیست، بلکه بین دو نسبت است که در نظم مقایسه‌ایی با یکدیگر قرار دارند. نفس کمال برای جسم طبیعی آلی است به همان معنی که قوه بینایی برای چشم و قوه برندگی برای ابزاری مانند چاقو چنین است. بر اساس چنین آنالوژی‌هایی نسبت نفس به شناخت،

مانند نسبت علم به بکارگیری علم است. یا مانند نسبت بینایی و دیدن است؛ و یا نسبت خوابیده و بیدار است. در تمامی این آنالوژی‌ها در بخش اول نسبت، یعنی «علم»، «بینایی»، و «خوابیده» نوعی قابلیت نهفته که بسوی غایتی است و این غایت امری درونی است و بیرون از آنها نیست. جایی که ارسطو «کار» نفس را بطور خاص و دقیق، اندیشیدن می‌داند و در مورد موجود عاقل بکار می‌رود. «کار» در این عبارت به معنای «امر انجام شده» است؛ به معنای «فعالیت درونی». (Blair, 1967, p. 106) اما فعلی یا عملی که هدفی در خود دارد، «پراکسیس» است؛ مثلاً دیدن در چیزی غیر از استفاده از بینایی بدست نمی‌آید هدف دیدن و استفاده از بینایی یکی است و برای اندیشیدن نیز چنین است. (Chen, 1956, p. 63) بنابراین می‌توان گفت «کمال نخستین» از یکسو بر امری که دارای غایتی است دلالت دارد و این امری که دارای غایت است یا غایت او درونی است یا بیرونی. غایت بیرونی همان حرکت است و غایت درونی نوعی فعالیت درونی است و همزمان «پراکسیس» و عمل نیز است و مثال‌های بالا بیانگر این مسئله هستند. و از سوی دیگر بیانگر نوعی «وجود» داشتن است.

۴. تحلیل و بررسی انتلخیا بودن نفس

۱.۴ با تبیین آنالوژی‌ها در تعریف نفس نزد ارسطو دو مسئله روشن می‌شود: ۱. تعریف نفس به کمال اول و نیز مؤلفه‌های «کمال نخستین» و «کمال دومین» در مقایسه با هم؛ ۲. مراتب داشتن کمال.

۲.۴ کمال نزد ارسطو به یک معنای واحد نیست و می‌توان گفت برحسب مراتب مختلف و بطور آنالوژی «کمال» معنای متفاوتی دارد برهمین اساس «کمال نخستین» و «کمال نهایی» مراتبی از این فعلیت هستند و ارسطو از واژگان «انرگیا» و «انتلخیا» برای بیان منظور خود در جایگاه‌های مختلف بهره گرفته است.

۳.۴ درباره جایگاه وجودشناسانه نفس می‌توان گفت نفس باید یکی از دو نقش را داشته باشد یا صورت به عنوان فعلیت بدن موجود زنده باشد یا آن بالقوه و استعدادی و قابلیت برای این فعلیت است. ارسطو ابتدا می‌گوید نفس جوهر صوری بدن طبیعی بالقوه دارای حیات است. (۴۱۲الف ۱۹-۲۱) اما سپس سخن خود را از «جوهر صوری» به «کمال» برتری می‌بخشد و نقش دوم را انتخاب می‌کند او اینرا با این گفته که نفس فعلیت «نخستین» بدن زنده است بیان می‌دارد. اما مراد او از فعلیت نخستین، جنبه بالقوه فعلیت است؛ مشخصه

بالمقوه در این آنالوژی فهمیده می‌شود: شناخت بطور بالمقوه مقدم بر فعلیت اندیشه است و به عبارت دیگر بکاربردن شناخت از شناخت به فعلیت نزدیک‌تر است؛ از اینرو «شناخت» فعلیت نخستین فعلیت غایی یا انرژی‌اندیشه است. (Bechler, 1995:6)

بنابراین مراتبی از فعلیت نزد ارسطو وجود دارد و کمال را نیز به دو قسم تقسیم می‌کند «کمال نخستین» بالمقوه جنبه‌ای از کمال نهایی یا فعالیت است. (Bechler, 1995:8) ارسطو کمال نخستین را به جای واژه صورت می‌گذارد تا تاکید کند که غرض از نفس، تشکل به منظور ایجاد قوه کارکرده است، نه کارکرد بالفعل (مثلاً اندیشیدن یا دیدن بالفعل). مقصود او از کمال، آن است شروط مادی که حیات جسم آلی مقتضی آنها است تحقق یابد و تحقق آنها این حیات بالمقوه را فعلیت بخشد. ارسطو می‌گوید نفس یک «کمال» است؛ چون نفس به جای قوه، فعلیت را نشان می‌دهد و سپس می‌گوید نفس کمال نخستین است که به نظر می‌رسد به قوه نزدیک‌تر است تا فعلیت. و به همین خاطر آنرا «قوه‌ای که تعیین یافته» و «فعلی که بکار نیفتاده است» بیان کردیم.

۴.۴. مراد از نفس به معنای کمال نخستین، به معنی بکارگرفتن و بالفعل کردن نیست، بلکه به معنای «داشتن» است؛ بنابر نوشته‌های ارسطو در مابعدالطبیعه، فعلیت، بودن شیء است. (ثنا، ۱۰۴۷ الف، ۳۰-۳۵) یعنی فعلیت به معنی «وجود» چیز است نه بدان‌گونه که به وسیله «بالمقوه» بیان می‌کنیم؛ به عنوان مثال می‌گوییم تندیس هرمس، بالمقوه در قطعه‌ای از چوب و پاره خط بالمقوه در کل خط است؛ زیرا می‌تواند از آن جدا شود و ما حتی کسی را که تحصیل نکرده اگر قادر به تحصیل باشد دانشمند می‌نامیم آنچه در مقابل هریک از این موارد قرار دارد بالفعل است. (ثنا، ۱۰۴۷ الف، ۳۰-۳۵)

- مفهوم بالمقوه از آن جهت که در مقابل «بالفعل» قرار دارد هرچند فقدان آن فعلیت محسوب می‌شود خود بر صورت معینی دلالت می‌کند؛ چون هر صورت فعلیت است؛ بنابراین هر قوه هر فعلیتی نیز اگر به تنهایی لحاظ شود فعلیت است تنها به لحاظ فعلیت آینده‌ای که ممکن است و می‌تواند داشته باشد قوه است. (قوام صفری، ۱۳۸۷: ۱۸۸-۱۸۹)

- ارسطو در ادامه مثال‌هایی ارائه می‌دهد مشابه مثال‌هایی که برای نفس در تعریف آن به کمال نخستین آورده است، او می‌گوید لازم نیست برای هر چیزی در جستجوی تعریف آن برآیم، بلکه می‌توان از مقایسه و آنالوژی استفاده کرد؛ «چنانکه نسبت بناء به آنچه که می‌تواند بنا شود؛ یا نسبت بیدار به خوابیده، یا نسبت بیننده به آنکه دیدگانش را بسته است؛ اما دارای بینایی است... اکنون یکی از این دو جزء متمایز،

فعلیت و دیگری توانمند یا بالقوه باشد.» (ثتا، ۱۰۴۷ب ۳۵) در این مثال‌ها بیدار و بیننده فعلیت است و خوابیده و کسی که دیدگانش را بسته قوه است، در مثال نفس می‌گوید نفس مانند شناخت است نه بکارگیری شناخت، و فعلیت اندیشه در حالت بیداری است نه در حالت خواب و خواب مانع از تمرین و بکارگیری اندیشه است.

۵.۴ فایده توصیف نفس به عنوان کمال نخستین متناسب با نوع بدن است؛ مثلاً گفتن اینکه x کمال نخستین y است گفتن این است که x هرآن چیزی است که y را کامل می‌کند به گونه‌ای که آنرا قابل حمل به فعالیت‌های مشخص y می‌کند. کمال نخستین جسم طبیعی بالقوه دارای حیات، مانند گفتن تخم یا یک میوه است، دانه درخت بلوط باید قابلیت بلوط شدن را در خود داشته باشد تا آن بالفعل بلوط شود. کمال نخستین هرآن چیزی است که تخم یا میوه را کامل می‌کند تا آنرا یک گیاه یا حیوان زنده بسازد؛ یعنی آنرا قابل حمل فعالیت حیاتی متفاوت کند. (Menn, 2002:105-106) اینکه نفس کمال بدن طبیعی بالقوه دارای حیات است؛ یعنی بدن به این منظور کامل است که بالفعل زنده می‌شود؛ یعنی قابلیت حمل فعالیت حیاتی می‌یابد؛ بنابراین بدن بوسیله نفس کامل می‌شود. و کمال بدن طبیعی تنها کمال بدن طبیعی آلی ارگانیک است. وقتی بدن بالقوه حیات دارد بالفعل حیات ندارد.. (Menn, 2002:110)

۶.۴ ارسطو معتقد است وقتی ما درباره انواع فعلیت سخن می‌گوییم یک معنای واحد از آن نداریم؛ یعنی یک امر مشترکی که در همه موارد فعلیت وجود داشته باشد و ما با تعریف بتوانیم آنرا بدست آوریم؛ بلکه اطلاق فعلیت بر موارد مختلف از طریق تشابه (آنالوژی) است؛ مثلاً وقتی می‌گوییم چیزی خانه‌ای بالفعل است و یا کسی بالفعل خانه می‌سازد ما بالفعل بودن را به نحو یکسان درباره آنها بکار نمی‌بریم؛ انواع مختلف فعلیت مطابق این واژه هستند. آنچه به یک خانه فعلیت داده است صورت آن است. درست همانطور که عمل خانه ساختن به توان موجود در بنا فعلیت می‌دهد. (عسگری، ۱۳۹۲: ۳۲)

۷.۴ وقتی ارسطو کمال نخستین و دومین را متمایز می‌کند می‌خواهد به دارایی و توان انجام برخی کارکردها و استفاده یا عملی کردن آن توان اشاره نماید؛ دارایی و توان همان «کمال نخستین» است و استفاده عملی کردن از آن توان «کمال دوم». در آنالوژی‌هایی که بیان کردیم نیز این مسئله مطرح شد که آنالوژی نفس به شناخت مانند «داشتن علم به بکارگیری آن» است؛ یعنی ما قابلیت شناخت داریم؛ یعنی می‌توانیم بیندیشیم؛ اما بالفعل نمی‌اندیشیم نفس ما در این حالت فعلیت نخستین است. وقتی می‌اندیشیم؛ یعنی وقتی بالفعل توانمان را برای اندیشیدن به کار می‌بریم نفس ما در حالت فعلیت ثانی است. و آنالوژی «خوابیده به بیدار» نیز

مانند بیانگر دارایی و بکار گرفتن است. «خوابیده» دارای نفس است؛ «بیدار» از قوای نفس خود بهره می‌گیرد و آنها را بکار می‌گیرد. و در آنالوژی «بینایی و دیدن» بینایی دارنده قوای دیدن است؛ اما «دیدن» توان بکار گرفتن این دارایی است.

توماس آکوئینی نیز در شرح درباره نفس ارسطو واژه انتلخیا را به «فعل» (act) ترجمه کرده است او میان دو معنای اصطلاح «فعل» تمایز قائل شده است: در یک معنا شناخت یک «فعل» است. در معنای دیگر، اندیشه یک «فعل» است. و تفاوتشان به رابطه فعل‌ها با قوه‌شان بر می‌گردد؛ مثلاً کسی که نحوی‌دان است، فردی که هنوز آنرا نیاموخته بوسیله عادت، یعنی با آموزش به فعلیت می‌رسد. اما این عادت به فعلیت رسیده مادامیکه زمانی که می‌اندیشد این اندیشه بالفعل می‌شود. بنابراین شناخت یک «فعل» است و اندیشه نوع دیگر «فعل». (Aquinas, 1951: Book2, 216) در واقع توماس نیز به این معتقد است فعلیتی که در مرحله شناخت هست تا مادامی که به فعالیت تبدیل نشده یا با فعالیت همراه نشده، مرحله فعلیت نخستین است و زمانی با فعالیت همراه شد به مرحله انتلخیای نهایی می‌رسد. فعلیت در مرحله نخست، همان دارایی است؛ اما فعلیت در مرحله دوم «بکارگیری» آن دارایی است.

۸.۴. برای این اساس و با مقایسه این مثال‌ها می‌توان گفت کمال نخستین در تعریف نفس همان قوه‌ای تعیین یافته و فعل بکار نیفتاده است امری مابین قوه محض و انتلخیای نهایی. بنابراین چهار مرتبه برای فعلیت می‌توان لحاظ کرد: ۱. قوه محض، ۲. قوه به معنای وجود یا دارا بودن که کمال نخستین است. ۳. فعلیت به معنای دارا بودن و بکار بستن که به غایتی نظر دارد (انرگیا). ۴. فعلیت به معنای تحقق تام یا بکار بستن که دوام و استمرار غایت نهایی است و غایتی فراسوی خود ندارد. (کمال نهایی).

- نکته‌ای که لازم به ذکر است و از تحلیل این مباحث بدست آمده این است کاربرد «فعلیت» اعم از کاربرد «کمال» است؛ چرا که فعلیت دارای مراتب چهارگانه است و اقسام کمال زیر مجموعه تقسیم «فعلیت» است.

- در معنایی دیگر نیز «فعلیت» اعم از «کمال» است؛ زیرا «فعلیت» آن است که شیء را آن چیزی که هست می‌سازد؛ یعنی صورت. اما از جهت دیگر، «کمال» اعم از «فعلیت» است؛ زیرا کمال آن غایت و یا کمالی است که موجود در واز طریق آن فعلیت مستمر دارد.

۹.۴. بنابراین آنچه تاکنون گفته شد و در مثال‌ها بیان شد کمال نخستین بودن نفس چنین است:

۱. وجود دانش؛ ۲. وجود خوابیده؛ ۳. وجود بریدن (دارای قابلیت بریدن)؛ ۴. وجود چشم

(دارای بینایی بودن) در واقع کمال نخستین وضعیت‌های شیء است. وضعیت‌ها مانند این هستند که آنها به مالکشان قوای خاص، عملکرد و قابلیتشان را اعطا می‌کند. و بیانگر دارا بودن هستند بدون بکار گرفتن و فعالیت.

- در واقع تمامی این موارد فعلی همراه با قوه هستند. فعلی که به غایتی نظر دارد و رسیدنش به غایت همان تحقق کامل آنهاست. چشمی که بینایی دارد؛ اما چشمانش را بسته است، فعلی است که همراه با قوه دیدن است و با باز کردن چشمان قوه به فعل تبدیل می‌شود و عمل دیدن متحقق خواهد شد. یا چاقو قابلیت بریدن دارد، همین قابلیت داشتن فعلی است همراه با قوه، که بایکارگیری آن چاقو این قابلیت به فعلیت تبدیل می‌شود. بنابراین در تمامی این موارد فعلی که همراه قوه است، بیانگر «کمال نخستین» است.

- و کمال دوم چنین است: ۱. بکاربردن و انجام دادن دانش؛ ۲. وجود بیداری؛ ۳. عمل بریدن؛ ۴. عمل دیدن ۵. بالفعل زنده بودن. اتلخیای دوم فعالیت خاص به آن وضع است.

۵. کمال نخستین و قوه

ارسطو در مابعدالطبیعه کتاب نهم برای رد نظر مگاریان و اثبات دیدگاه خود استدلال‌هایی آورده است یکی از آنها با بحث اتلخیای نخستین در بحث نفس همخوانی دارد. در این استدلال آمده است در معماری و خانه سازی، بنابر نظر مگاریان کسی که در حال ساختن خانه نیست توان خانه سازی ندارد؛ اما بنابر نظر ارسطو کسی که هنر معماری را آموخته باشد تا به جهت علتی آنرا از دست ندهد نمی‌توان گفت آن هنر را ندارد؛ اما اگر کسی هنر معماری را نیاموخته باشد ممکن نیست دارای آن باشد؛ بنابراین بین کسی که هنر معماری ندارد و کسی که این صنعت را دارد؛ اما در حال انجام آن نیست فرق است. بنظر مگاریان هنگامی که بنا مشغول است باید دارای هنر و صنعت معماری باشد و زمانی که مشغول نیست باید فاقد آن باشد؛ درحالیکه گفته شد داشتن صنعتی، مسبوق به آموختن است و از دست دادن آن مسبوق به علتی است. (ثنا، ۱۰۴۶ اب ۳۰-۳۵؛ الف ۱۰۴۷-۵-۲۰) کسی که هنر معماری را آموخته باشد چه آنرا بکار گیرد چه نگیرد دارای آن هنر هست و این دارا بودن بیانگر توانمند بودن و بالقوه بودن است و

بالقوه آن است که برای فعلیت یافتن آن نسبت به آنچه گفته می‌شود که قوه آن را دارد هیچ ناممکنی در آن وجود نداشته باشد. اگر چیزی توانای نشستن است و امکان نشستن دارد هرگاه که در واقع نشسته باشد برای آن ناممکنی وجود نخواهد داشت (ثنا، فصل ۳، ۱۰۴۷ الف ۲۴-۲۹) (Owens, 1978: 307)

ارسطو در کتاب نهم فصل سوم می‌گوید ممکن است چیزی توانای «بودن» باشد؛ اما نباشد و توانای «نبودن» باشد؛ اما باشد. در سایر مقولات نیز کسی که توانای راه رفتن است راه نرود و آنکه توانای راه نرفتن است راه برود. (ثنا، ۱۰۴۷ ب، ۲۵) بنابراین در قوه دو جنبه وجود دارد، توانستن و نداشتن. کودکی که فاقد توانایی تولید مثل است بالقوه به این کار قادر است؛ یعنی هرچند این توانایی را بالفعل ندارد بالقوه واجد است. کودک صورت خاصی ندارد، بلکه عدم آن صورت را دارد و آن خود بر صورت معینی دلالت می‌کند؛ چون هر صورت فعلیت است. (قوام صفری، ۱۳۸۷: ۱۸۸-۱۸۹)

تفاوت میان قوه در این مثال‌ها با کمال نخستین این است قوه به معنای امکان است؛ اما نه از حیث ذهنی بودن، بلکه از این حیث که چیزهایی می‌توانند وجود پیدا کنند اگر وجودش مستلزم تناقض نباشد موجود می‌شوند. وگرنه امکان در اشیاء ظهور پیدا نمی‌کند و مفاهیمی ذهنی و انتزاعی هستند؛ حال آنکه بالقوه امری واقعی است.^۱ کمال نخستین قوه فعلیت است؛ یعنی هم قوه است و هم فعل، قوه تعیین یافته است و فعلی که کار نیفتاده است.

بنابراین قوه در ارسطو معانی متعددی دارد؛ از جمله ۱. قوه فعلیت ۲. قوه امکان؛ ۳. قوه به معنای طبیعت؛ ۴. قوه به معنای ماده جوهر؛ ۵. قوه به معنای یک تحقق و وجود داشتن یعنی بالقوه بودن است. (عسگری، ۱۳۹۱: ۲) قوه به سوی فعلیت، یعنی رو به سوی نهایی دارد که همان بکارگیری آن است.

ارسطو در کتاب دلتا فصل شانزده دو اصطلاح برای نهایت و تمامیت بکار می‌برد (teleiosis) و (teleiotes) که محتوایی شبیه به کاربرد او از کمال دارد. او ویژگی‌هایی برای کامل و نهایت بیان می‌کند که به طور خلاصه چنین است:

۱. کمال به چیزی گفته می‌شود که حتی یک جزء از آن بیرون از آن نباشد؛ مانند زمان که بیرون از آن زمانی نیست؛

۲. در فضیلت و نیکویی از لحاظ جنس چیزی بر آن برتری نیابد؛ مانند زبردستی یک پزشک در کار طبابت؛

۳. هر جوهری کامل است از لحاظ صورت، فضیلت ویژه آن هیچ جزئی از عظمت طبیعی را کم نداشته باشد؛ مانند برآ بودن چاقو برای بریدن؛
۴. حتی در مورد چیزهای بد نیز کامل به کار می‌رود؛ مانند دروغگوی کامل یا دزد کامل؛
۵. چیزهایی که به هدفی عالی و پسندیده هم رسیده‌اند کامل نامیده می‌شوند؛
۶. باز آنجا که هدف از واپسین چیزهاست می‌توان کاربرد آنرا بر چیزهای نکوهیده و بد منتقل کرد؛ در این معنا مرگ پایان زندگی است؛
۷. واپسین «به خاطر آن» نیز یک هدف است. (دلتا، ۱۰۲۱ ب ۱۲ و ۱۰۲۲ الف ۲)

بنابراین تمامیت و کمال هم شامل حدو نهایت می‌شود به نهایت اشاره دارد، هم به هدف و غایت شی که به خاطر آن است. معرفت و اندیشه، هر دو می‌توانند تام لحاظ شوند؛ چون هر دو غایت و هدف دارند. معرفت، کمال نخستین نفس، غایت است به این معنا که دارای غایت است و اشاره به قابلیت دارد که رو به سوی غایت دارد. اندیشه کمال ثانی نفس به معنای غایت بودن است به فعلیتی اشاره دارد که به عنوان غایت عمل می‌کند. (ویسنوسکی، ۱۳۸۹: ۷۲-۷۳) بنابراین شناخت اتمام توانمندسازی است و کمال اندیشه فعلیت بخشی به توان است.

۶. نتیجه‌گیری

- ۱.۶ ارسطو در تبیین کمال بودن نفس و چرایی «کمال نخستین» برای نفس از آنالوژی تناسب بهره می‌گیرد و کمال برای جسم طبیعی آلی را مانند بینایی برای چشم یا بریدن برای تیر دانسته است در این نوشتار با بیان آنالوژی‌ها به نتیجه رسیدیم که «کمال» نزد ارسطو دارای مراتب است و تقسیم «نخستین و دومین» به «دارایی و بکارگیری آن دارایی» نظر دارد و معنای کمال نخستین در تعریف نفس، قوه تعیین یافته‌ای است که بکار نیفتاده است.
- ۲.۶ «فعلیت» همان وضعیت ثابت شیء است که بر نوع دلالت دارد و کاریست آن برای نفس، همان صورت دانستن نفس است که ارسطو در تعریف‌های بعدی از تعریف نفس از صورت به تعریف نفس به «کمال» گذر کرده است. بنابر مراتب کمال، کمال نخستین بر وجود و دارا بودن دلالت دارد و واسطه قوه و کمال نهایی است که به غایت نظر دارد.
- ۳.۶ مراد از نفس صورت بدن طبیعی دارای حیات بالقوه، صورتی که جنبه‌ای از قوه را در خود دارد؛ چنانکه در «فعلیت نخستین» یا «کمال نخستین» مراد است؛ و صورتی که

صورت نهایی یا کمال نهایی همان تحقق و کاربست شیء است که بر انتلخیای نهایی دلالت دارد. براین اساس، «کمال نخستین» قوه فعلیت است بیابین قوه و انتلخیای نهایی است.

۴.۶ بنابر آنالوژی‌های مطرح شده مراد از «نخستین و دومین» در کمال در تعریف نفس، تقسیم براساس «دارایی و کاربردی بودن» است. «دارایی» بر نخستین، و «کاربردی بودن» بر دومین کمال اشاره دارد. کمال نخستین که وجودی بدون بکارگرفتن است و غایتی دارد؛ مانند قوه بینایی که قابلیت دیدن دارد؛ اما چشمانش را بسته است. انتلخیای نهایی کاربست نهایی است که خود غایت است؛ مانند دیدن که غایتی فراتر از خود ندارد.

۵.۶ ماده در حالت بالقوه با جوهر مرتبط می‌شود و صورت در حالت بالفعل. و انتلخیا به معنی فعلیت در برابر قوه‌ای است که جوهر به مثابه ماده را عرضه می‌کند. همان استعدادی است که به مرحله ظهور رسیده است.

۶.۶ دلیل گذار از صورت به کمال در تعریف نفس این است که صورت بیانگر تمام حقیقت چیز است و کمال حالت کمال یافتگی چیز است به گونه‌ای که بتواند آنچه طبیعت از وجود آن قصد کرده است به‌طور کامل به انجام رساند.

پی‌نوشت‌ها

۱. مقاله‌ای با عنوان «ماهیت نفس ارسطویی از دید افلوپین» نیز از اینجانب چاپ شده، که از حیث مفهوم و محتوا با این مقاله بسیار متفاوت است. این مقاله به صورت اختصاصی بحث «کمال» در تعریف نفس را پیگیری می‌کند و نه صرفاً بحث تعریف نفس ارسطو. مراد اصلی تبیین بحث «کمال» در علم النفس ارسطو است و اینکه ارسطو برای تبیین این مسئله از آنالوژی‌هایی بهره گرفته است و همین آنالوژی‌ها تمایز کمال اول و کمال دوم را بهتر بیان می‌کنند و مراد ارسطو از «کمال اول» را روشن می‌نمایند.

۲. واژه Pneuma (πνεῦμα) به معنای جان و دم است. این کلمه در یونان باستان برای «نفس» و در متون دینی برای «روح» و «نفس» بکار رفته است. «پنوما» «هوای در حرکت، و تنفس و باد» که معادل «هوا» در اندیشه آناکسیمنس پیش از سقراط است. «درست مانند نفس ما (پسوخته) هوایی است که نگهدار ماست، همانطور که نفس (پنوما) و هوا کل جهان رو دربرگرفته است»

۳. واژه Bios معنای حیات را می‌توان از آن برداشت کرد.

۴. واژه سوم Anima است اصطلاح لاتینی برای «مبدأ و اصل حیات» بکار می‌رود.

۵. واژه نفس، واژه یونانی پسوخه است که از واژه (ψυχή) گرفته شده است. و در زبان متداول یونان باستان به معنای «نفس»، «تنفس»، «روح» و «منشأ میل، عامل اراده، سبب احساس، مایه اندیشه و حکم» است (Liddell, 1996, Donnegan, 1840: 1404) در ارسطو پسوخه، صورت‌های هر مخلوق زنده‌ای هستند. بنابراین پسوخه داشتن، یعنی زنده بودن. و زنده بودن، یعنی پسوخه داشتن. (Oksenberg & Nussbaum, 1995: 111)

۶. در دیکشنری آکسفورد به معنای کار work، کار مؤثر effect، فعلیت actual آمده است. (۶۵۶ IETTLE, 1988: واژه «انرژی» energia) (ενέργεια) از ergoin گرفته شده؛ یعنی کار معین، متحقق، فرآورده.

۷. در دیکشنری آکسفورد به معنای کمال Perfection و نهایت End آمده است. البته در توضیح آن آورده است در اندیشه ارسطو انتلیخیا برای موردی استفاده می‌شود که امر بالقوه به فعلیتش رسیده باشد. (IETTLE, 1988:663) واژه «انتلیخیا» (ἐντελέχεια) که به لاتین telecheia است به معنای تمامیت و «کامل شدن و رشد کامل و تام» است. (Sachs, 1995: 245) ترجمه دیگری از آن «موجودیت و بودن در یک غایت» است. (Sachs, 1999: 42)

۸. نتیجه خاصی که بدست می‌آید این است که این صورت (دارای یک نفس) در تعریف ماده (بدن با اندام‌ها) بکار برده می‌شود؛ زیرا مطابق با ارسطو آنچه بالفعل زنده است؛ یعنی دارای نفس است، یک بدن یا اندام داشتن نیست. اگر یک خاطر نشان می‌کند مشکل در فهم معانی «صورت» و «ماده» در تعریف نفس از مثال‌هایی که ارسطو برای نشان دادن معنای مفاهیم «ماده» و «صورت» استفاده می‌کند بر می‌خیزد. مثال‌های ارسطو نشان می‌دهد ماده جدای از صورتش است. مثال مجسمه. ماده مجسمه برنز است در حالی که شکل آن مشابهت با بدن سقراط است و آن صورتش است. ماده برنز است و برنز تحت صورتش، یک مجسمه است. صورت همیشه چیزی در ماده است دوم اینکه احتمالاً ماده زیر ایستاده تغییر است و کون و فساد را تحمل می‌کند. اگر یک استدلال می‌کند ما قادر نیستیم ماده‌ای که نفس دارد به عنوان ترکیب صورت را در همان طریقی که ماده برنز در مجسمه بیان کنیم؛ زیرا بدن به عنوان جزء تشکیل دهنده مادی حیوان برای اینهمانی بر موجود زنده‌اش به شکل داده شدن بوسیله نفس و پسوخه نیاز دارد. (Boer, 2013:128)

۹. این آنالوژی به معنای یونانی اصیل و ریشه‌ای آن مستلزم مقایسه دو نسبت یا رابطه است که توماس آکوئینی آنرا آنالوژی «تناسب» می‌نامد؛ به عنوان مثال اصطلاح «اصل و مبدأ» یک اصطلاح آنالوژیکی است، نسبت چشمه که مبدأ رودخانه است با نسبت نقطه که آغاز خط است؛ مستلزم رابطه دو نسبت است؛ یعنی نسبت مبدأ رودخانه و مبدأ خط، دو نسبت قابل مقایسه‌اند که به آنالوژی «تناسب» موسوم است. (Ashworth, 2004: 1-12)

کتابنامه

- ارسطو، (۱۳۸۴). متافیزیک. ترجمه شرفالدین خراسانی. ج ۳. تهران: انتشارات حکمت.
- ارسطو، (۱۳۸۹). سماع طبیعی. ترجمه محمدحسن لطفی. ج ۳. تهران: طرح نو.
- ارسطو، (۱۳۷۸). درباره نفس. علیمراد داوودی. تهران: انتشارات حکمت.
- داوودی، علی مراد. (۱۳۸۹). عقل در حکمت مشاء از ارسطو تا ابن سینا. ج ۲. تهران: حکمت.
- عسگری، احمد. (۱۳۹۲). «معنای دوم دونامیس قوه در کتاب نهم مابعدالطبیعه». حکمت و فلسفه. شماره ۳۳. صص ۲۳-۴۲.
- قوام صفری، مهدی. (۱۳۸۷). نظریه صورت در فلسفه ارسطو. تهران: حکمت. چاپ دوم.
- کاپلستون فردریک. (۱۳۷۰). تاریخ فلسفه یونان و رم. ترجمه سید جلال الدین مجتبیوی. ج ۱. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- مسگری، علی اکبر. عسگری، احمد. (۱۳۹۱). «ماده اولی و تبیین کون و فساد در فلسفه ارسطو». فلسفه: ۵۷-۸۸.
- ویسنوفسکی، روبرت. (۱۳۸۹). متافیزیک ابن سینا. ترجمه مهدی نجفی افرا. تهران: نشر علمی.
- Aquinas, Thomas. (1951). *Sentencia Libri De anima Commentary on Aristote's De Anima*. translated by Kenelm Foster. O.P. and Sylvester Humphries. O.P. html edition by Joseph Kenny. O.P. New Haven: Yale University Press.
- Ashworth, E. Jennifer, (2009). *Medieval Theories of Analogy*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, Copyright. [Http://Plato.stanford.edu/entries/Analogy-medieval/](http://Plato.stanford.edu/entries/Analogy-medieval/) (Substantive revision Fri Sep 11, 2009)
- Bechler, Zev. (1995). *Aristotle's Theory of Actuality*. SUNY Series in Ancient Greek Philosophy Anthony Preus. Editor. State University of New York Press.
- Blair, George, A., (1967). "The Meaning of Energeia and Entelecheia in Aristotle". *International Philosophical Quarterly*. Volume 7. Issue 1. pp 101-117.
- BOER, W. SANDER. (2013). *The Commentary Tradition on Aristotle's De Anima*. (c. 126-c. 1360). LEUVEN UNIVERSITY PRESS.
- Brentano, Franz. (1975). *On Several Senses of Being in Aristotle*. Ed & trans. Rolf George. University of California Press.
- Eugene T. Gendlin. (2012). *Line Commentary on Aristotle's De Anima*. Books 1 & 2, Published by the Focusing Institute. 34 East Ln., Spring Valley, NY 10977.
- LITTLE WILLIAM, H. W. FOWER and JESSIE COULSON. (1988). *THE SHORTER OXFORD ENGLISH DICTIONARY. ON HISTORICAL PRINCIPLES. REVISED AND EDITED BY C.T. ONIONS. VOLUME 1. A-MARKWORTHY*. CLARENDON PRESS. OXFORD.
- Menn, Stephen. (1992). "Aristotle and Plato on as Nous and as the Good". *The Review of Metaphysics*. vol. 45, No. 3, pp 543-573.

- Menn, Stephen.(2002)."ARISTOTLE'S DEFINITION ON SOUL AND THE PROGRAMME OF THE DE ANIMA". Created on 9 January 2002 at 21.47 hours.
- Oksenberg Amelie &Martha C. Nussbaum.(1995).Assays on Aristotle an anima. K. V. Wilkes . Print ISBN 019823600
- Owens Joseph, John R. Catan. (1981). The Collected Papers of Joseph Owens. SUNY Press.
- Owens Joseph.(1978).The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics. Pontifical institute of mediaeval studies Toronto Canada. third edition.
- Plato . Complete Works . editor : J.M . Cooper , Indiana Polis . IN : Hacketl , 1997
- Polansky, Ronald.(2007).Aristotle's De Anima. Cambridge University Press. New York.
- Sachs, Joe. (1999). Aristotle's Metaphysics. a New Translation by Joe Sachs. Santa Fe, NM: Green Lion Books.
- Sachs, Joe. (1995). Aristotle's Physics: a Guided Study. Rutgers University Press.
- Wisnovsky, Robert.(1964).Avicenna's Metaphysics in Context. Cornell University Press. Ithaca. New York.