

مفهوم کمال اول در علم‌النفس ارسطو

حسن عباسی حسین‌آبادی*

چکیده

مفهوم «کمال» در اندیشه ارسطو به‌طور کلی با دو واژه «انرگیا» و «انتلخیا» بیان شده است که هر دو در انگلیسی به actuality ترجمه شده است. ارسطو در بحث علم‌النفس برای تعریف نفس ابتدا نفس را به «صورت بدن طبیعی» تعریف کرده است و در ادامه آن را به «کمال اول» تعریف کرده است و کمال اول را در برابر «کمال نهایی» یا «کمال ثانی» قرار داده است. او در تبیین کمال بودن نفس و دلیل انتخاب مفهوم کمال اول برای این تعریف از آنالوژی تناسب بهره می‌گیرد. پرسش این است که، در تعریف نفس، ارسطو چرا از مفهوم صورت به مفهوم کمال گذر کرده است. معنی کمال چیست؟ مراد از اول بودن کمال چیست؟ چرا ارسطو نفس را کمال اول معرفی کرده است؟ مؤلفه‌های کمال اول و کمال نهایی چیست؟ در این نوشتار با بیان آنالوژی‌های ارسطو درصددیم این مسئله را تحلیل کنیم که او از این آنالوژی‌ها در تعریف نفس چه بهره‌ای برده است؟ و به این ترتیب به پاسخ این پرسش‌ها دست یابیم.

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

۱. مقدمه

تعریف نفس نزد ارسطو، با استفاده از واژه‌ای که به نظر می‌رسد ابداع خود ارسطو نیز باشد، از بحث‌های مهم در علم‌النفس ارسطوست. ارسطو برای نفس سه تعریف ارائه می‌دهد: جوهر صوری؛ «کمال اول» در بدن طبیعی بالقوه زنده؛ کمال اول (انتلخیا اول) در بدن

* استادیار فلسفه، دانشگاه پیام‌نور، رشته فلسفه و حکمت اسلامی، abasi.1374@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۶/۱۹، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۸/۱۳

طبیعی دارای اندام. در دو مورد از این سه تعریف، از کمال اول سخن می‌گوید. به نظر می‌رسد این واژگان ابداع خود ارسطوست و پیش از او به کار نرفته است. ماده و صورت، و قوه و فعل در فلسفه ارسطو جایگاه ویژه‌ای دارد و در تعریف نفس نیز دو تعبیر صورت و فعلیت به کار رفته است. بحث ما در این نوشتار درباره کمال اول است و این که چرا ارسطو نفس را به کمال اول تعریف کرده است. اساساً کمال اول به چه معناست؟ کمال اول چه ارتباطی با قوه دارد و تفاوت آن با «کمال دوم» چیست؟ چرا ارسطو از عبارت کمال اول استفاده کرده است؟ چه خاصیت و ویژگی‌ای در کمال است که ارسطو آن را بر صورت ترجیح داده است؟ این‌ها سؤال‌هایی است که در این بحث درصددیم به آن‌ها پاسخ دهیم.^۱

۲. پیشینه مسئله نفس در یونان

در یونان باستان برای نفس واژگانی مانند پنوما (pneuma)^۲، بیوس (bios)^۳، انیما (anima)^۴، و پسوخته (psyche)^۵ به کار رفته است.

یونانیان باستان هم‌چون برخی اقوام دیگر نفس را چونان نفس تصور می‌کردند. پس از شکل‌گیری نخستین بارقه‌های تفکر فلسفی در ایونیا (میلتوس)، فلاسفه یونان باستان همواره به علم النفس، به منزله بخشی از تفکر فلسفی، توجه داشته‌اند. ارسطو درباره طالس، نخستین متفکر فلسفی یونان باستان، می‌گوید که او 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 خودمحرک می‌دانستند (ارسطو ۱۳۷۸: ۴۰۴ الف ۵-۳۰، ۴۰۴ ب ۵-۱۰).

واژه پسوخته مرکز و محور فلسفه افلاطون در کتاب *فایدون* است. افلاطون نفس را جوهری خودمحرک می‌داند که علت حرکت ماده 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 در *قوانین* درباره نفس چنین استدلال می‌کند که هر حرکتی از محرکی ناشی می‌شود و غیرممکن است که محرک‌ها نامتناهی باشند. محرک نخستین باید فی‌نفسه متحرک باشد تا به وسیله چیز دیگری به حرکت درآید. افلاطون این منبع خودمحرک حرکت را با نفس یکسان می‌داند. نفوس مجرد الهی اجسام آسمانی را به حرکت درمی‌آورند و بر جهان حاکم‌اند (Menn 1992: 544).

می‌توان گفت معمای آثار ارسطو که پاسخ منسجمی به آن داده نشده است این است که چه چیزی اشیا را در حرکت طبیعی‌شان حرکت می‌دهد؟ ارسطو برای حل این مسئله در مورد موجودات زنده کتاب *در باره نفس* را در پنج بخش نگاشت و برای حل آن در مورد اشیا بی‌جان کتاب *هفتم و هشتم طبیعیات* را با نتایج مشابه نوشت. پیش از ارسطو نظریه نفس حرکت را تبیین می‌کرده است. پیشینیان ارسطو نفس را مبدأ درونی حرکت بدن و ادراک خاص برای حیوان می‌دانستند (Polansky 2007: 147). ارسطو حرکت را با هل‌دادن و کشیدن معنا می‌کند. می‌گوید نفس چیزی است که حرکت و احساس را در جسم و شیء پدید می‌آورد. نفس به‌مثابه محرک متحرک علت حرکت است (ارسطو ۱۳۷۸: ۴۳۳ ب ۱۲).

ارسطو در تعریفی که برای نفس ارائه می‌دهد آن را به «فعلیت اول» تعریف می‌کند. «کمال» نزد ارسطو در بحث نفس به‌صورت انتلخیای اول بیان شده است. در ادامه مفهوم «کمال اول» یا «فعلیت اول» را بررسی می‌کنیم.

۳. کمال اول

در آثار ارسطو «انرگیا»^۶ همان فعلیت، و «انتلخیا»^۷ کمال تحقق است. واژه‌های انرگیا و انتلخیا در یونان پیش از ارسطو یافت نمی‌شود و به‌نظر می‌رسد این دو واژه ابداع خود ارسطو بوده است (Blair 1967:101). بنابراین یافتن معنای پایه‌ای آن ممکن نیست و باید برای فهم آن فقط به خود آثار ارسطو رجوع کرد.

ارسطو برای نفس سه تعریف مختلف ارائه می‌دهد که 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 (ارسطو ۱۳۷۸: ۴۱۲ الف ۱۸-۱۹)؛

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

۳. نفس فعلیت نخستین بدن طبیعی است که دارای ارگان‌هاست (همان: ۴۱۲ ب 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 تعریف کمال اول برای جسم طبیعی آلی خواهد بود. او شرایطی برای حیات معرفی می‌کند که عبارت‌اند از: فکر، ادراک، حرکت مکانی،

حرکت مستلزم تغذیه، و سرانجام ذبول و رشد. بنابراین تعریف نفس نزد ارسطو از صورت به فعلیت نخستین بدن طبیعی و سپس به فعلیت نخستین بدن دارای ارگان‌ها تغییر می‌یابد. صورت جوهری به معنای فعلیت نخستین برای جوهر است. حال 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 را طبیعت از وجود آن قصد کرده است به‌طور کامل به‌انجام رساند. پس می‌توان کل مرکب از ماده و صورت یا حتی خود صورت را به‌تنهایی 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 به‌خودی‌خودش، «چیز» نیست. ماده فی‌نفسه بدون صورت است، اما زمانی که صورت داده شود «چیز» 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، در مثال مجسمه، برنز را ماده و شکل مجسمه را صورت آن می‌داند. ارسطو ماده را به قوه و صورت را به فعل پیوند می‌زند و در تعریف نفس نیز مهم می‌داند (Polansky 2007: 147). ماده نفس بدنی دارای اندام است.^۱ ماده که بدن طبیعی دارای اندام است می‌تواند در مقایسه با 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 اجزای غیرمتشاکلی باشد که هرکدام از آن‌ها عمل خاص خویش را دارد. چنین جسمی آماده برای حیات است. بدن اجزای (بزارمانند) متفاوتی دارد که اشکال و نقش‌هایشان متفاوت است، یعنی عملکرد متفاوتی دارند و این آن چیزی است که بدن را به فعالیت زندگی پیوند می‌دهد (Gendlin 2012: 11)؛ یعنی به آن قابلیت این را می‌دهد که بتواند زندگی کند، ولی هنوز این استعداد و قابلیت در او ظهور نکرده است و به‌کار نیفتاده است. این معنی همان است که به حیات بالقوه تعبیر می‌شود (داودی ۱۳۸۹: ۳۴-۳۵). بالقوه زنده یعنی موجودی که می‌تواند زنده باشد و البته بدن بالفعل زنده هم می‌تواند زنده باشد (Gendlin 2012: 9).

باتوجه به این معنای حیات، درواقع نزد ارسطو، «جسم آلی» و «جسمی که دارای حیات بالقوه است»، هر دو، به یک معنی است. کمال به این معنی است که آن شروط مادی‌ای که حیات جسم آلی مقتضی آن‌هاست تحقق یابد و تحقق آن‌ها این حیات بالقوه را فعلیت بخشد و وقتی جسم به آن مرحله رسید، یعنی حیات در او فعلیت یافت، می‌گوییم دارای

نفس شد. در واقع جسم آلی، با داشتن بدن که مانند ماشینی آماده به‌کارافتادن است، تمام اوصاف لازم برای واجد حیات شدن را دارد و تنها چیزی که ندارد حالتی عالی‌تر است که قابلیت به‌کارافتادن 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 تجسم‌بخشیدن به تعریف خود از نفس و تبیین کمال در این تعریف، آنالوژی‌ها یا تمثیل‌هایی به‌کار می‌برد که در آن‌ها تفاوت و تمایز کمال اول و کمال دوم آشکار می‌شود و مراد ارسطو از کمال دانستن نفس برای بدن نیز روشن می‌شود.

آنالوژی‌ها عبارت‌اند از: ۱. علم و به‌کارگرفتن علم (شناخت و اندیشیدن)؛ ۲. خواب و بیدار؛ ۳. داشتن بینایی و دیدن.

آنالوژی نخست: کسی که «شناخت» را کسب کرده است می‌تواند بالفعل بیندیشد یا نیندیشد. او زمانی که می‌خورد یا می‌خوابد نیز دارای شناخت است. همین‌طور موجود زنده دارای نفس، چه زمانی که به فعالیت زندگی مشغول است و چه زمانی که نیست، دارای نفس است. نفس نیز 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.

هرکسی می‌داند اگر معرفتی را کسب کرده است، چه در حالتی که بالفعل می‌اندیشد، چه در حالتی که خواب است، و چه در حالتی که بیدار است، دارای آن معرفت است. ارسطو با مطرح کردن این تناسب ما را به این درک می‌رساند که کمال اول نوعی واسطه بین کمال و کامل شدن است که این واسطه هم احتمال دارد به‌کار گرفته شود و هم این که به‌کار گرفته نشود (Gendlin 2012: 10). واسطه بودن، یعنی مابین قوه محض یا فقدان و فعلیت محض بودن. در واقع نوعی به‌سوی فعلیت رفتن برای قوه‌ای است که بر وجود داشتن و دارا بودن دلالت دارد که هم‌چنین نوعی غایت و نهایت است، اما راه به‌سوی غایتی دیگر دارد که آن غایت به‌کارگرفته‌شدن آن‌چیزی است که داراست. ارسطو در این تناسب درصدد تبیین این مسئله است که شخص، پیش از این که بالفعل بیندیشد، دارای مفاهیم کلی و ادراکات و صور است. این قوه و قابلیت باید ابتدا باشد، قبل از این که فعالیتی اتفاق بیفتد. این نوعی از فعلیت (کمال) است که به معرفت و نفس شباهت دارد، یعنی کمال اول است (ibid.). نفس کمالی از نوع شناخت است، کمالی که حتی درحالتی که هیچ اندیشه‌ای

نمی‌کند و چه در حالت خواب چه در بیداری حاضر است. نفس به این معناست که انتلخیای اول است (Owens and Catan 1981: 111-112).

آنالوژی دوم: خواب نیز مانند بیداری مستلزم وجود نفس است. بیداری چیزی مانند به‌کاربردن علم است و خواب مانند داشتن علم است، بی‌آن‌که آن را به‌کار ببرد. خواب به داشتن اندیشه شبیه است، نه به وجود اندیشه، یعنی فعالیت اندیشیدن. کسی که در خواب است حیات او مرحله نخست فعلیت را دارد. خوابیده و بیدار به ترتیب ناظر به «دارا بودن» شناخت و «تمرین کردن یا به‌کاربردن» شناخت‌اند و «داشتن» مقدم بر «بالفعل بودن» است.

در این مثال ارسطو برای تبیین تعریف نفس به کمال اول به این مسئله توجه دارد که خوابیدن مانع از به‌کارگیری اندیشه است و فعلیت اندیشه در حالت بیداری اتفاق می‌افتد. به‌زعم ارسطو آن کسی که تمرین شناخت دارد بالفعل می‌اندیشد، مگر این‌که بعضی چیزها مانع این تمرین شوند. استفاده ارسطو از «اول» ناظر به تقدم «داشتن» بر «تمرین کردن» و به‌کارگرفتن در فرایند شناخت است، که بیان‌گر تقدم داشتن زمانی است. همان‌طور که موجود زنده حتی هنگام خواب همانند هنگام بیداری دارای نفس است، نفس باید فعلیتی هم چون فعلیت داشتن علم باشد، نه مانند فعلیت به‌کار بستن علم. علم داشتن بر به‌کار بستن علم تقدم زمانی دارد. به همین دلیل است که نفس کمال اول جسم طبیعی بالقوه زنده است. اندیشه هم به نفس افراد خوابیده و هم به نفس افراد بیدار تعلق دارد. نفس فرد بیدار «می‌اندیشد»، یعنی به‌صورت بالفعل می‌اندیشد، نفس فرد خوابیده «دارای اندیشه است»، اما بالفعل نمی‌اندیشد (Aristotle, *On Soul*, 2, 412a, 17-26). در این‌جا نفس هم صورت است، هم واقعیت، و هم دارای یک هدف، و اعمالش فعالیت درونی است.

وقتی ارسطو می‌گوید نفس کمال اول برای بدن ارگانیک طبیعی است که بالقوه دارای حیات است، منظورش بدن مرده نیست. در سرتاسر کتابش از بدن زنده سخن می‌گوید. زمانی که ارسطو از مفهوم «جسم بالقوه زنده» یا بدن و «جسم آلی» سخن می‌گوید تردیدی باقی نمی‌گذارد که مراد او ترکیب بدن با صورت، به‌منزله کمال اول، است (Owens and Catan 1981: 111-112).

ارسطو بر وحدت جوهر موجود زنده تأکید داشت و معتقد بود دو ذات متفاوت بنیاد نفس و بدن وجود ندارد که به‌طور جوهری در علتی متحد شده باشند، بلکه تنها یک ذات وجود دارد (Beor 2013: 19).

آنالوژی سوم: ارسطو برای تبیین تعریف نفس به کمال اول آنالوژی دیگری مشابه آنالوژی شناخت و اندیشه آورده است. اگر چشم یک مخلوق را مستقل و جدا در نظر

بگیریم، فعلیتش دیدن خواهد بود، زیرا دیدن غایت یا عملکرد چشم است. اما برای بالفعل دیدن باید چشم مقدم بر دیدن باشد، یعنی چشم بالقوه برای دیدن و بینایی وجود داشته باشد. از این رو بینایی فعلیت اول چشم به منزله مخلوقی است که بالقوه می بیند. برای نفس نیز چنین است. جنبه مهم این فعلیت نخستین این است که خود صورت است، اما بالقوه جنبه‌ای از صورت نهایی یا فعلیت نهایی است (Bechler 1995: 7). صورت نهایی فعلیت شیء است، یعنی نظم و فعلیت خاص یک شیء.

صورت نزد ارسطو بر دو قسم است: صورتی که جنبه‌ای از قوه را در خود دارد، چنان که در فعلیت نخستین یا کمال اول مراد است؛ و صورتی که صورت نهایی یا کمال نهایی است. مراد از صورت نهایی همان تحقق و به کار بستن عملکرد شیء است.

ارسطو برای بیان منظور خود آنالوژی چاقو و بریدن را نیز مطرح می کند که مشابه آنالوژی بینایی و دیدن است. بنابر آن تمثیل، بریدن فعلیت چاقوست، همان طور که دیدن فعلیت چشم است (ibid.: 9). ارسطو برای تبیین بهتر کمال اول و کمال دوم در تعریف نفس این آنالوژی‌ها را به کار برده است تا ویژگی‌های خاص هر یک از این دو کمال به خوبی فهمیده شود. او به وجود داشتن و دارا بودن بینایی و قابلیت و توانایی برای دیدن اشاره می کند که بر دیدن تقدم دارد، و هم چنین به دارندگی و وجود برندگی و قابلیت و توانمندی برای بریدن اشاره می کند که بر بریدن تقدم دارد که نزد او همان کمال اول است. آنالوژی‌های مطرح شده در این بحث آنالوژی تناسب اند. ^۹ آنالوژی تناسب بین دو واقعیت یا دو شیء نیست، بلکه بین دو نسبت است که در نظم مقایسه‌ای 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 به کارگیری علم، یا مانند نسبت بینایی و دیدن، یا مانند نسبت خوابیده و بیدار است. در این آنالوژی‌ها در بخش نخست نسبت، یعنی علم و بینایی و خوابیده، نوعی قابلیت نهفته است که به سوی غایتی است و این غایت امری درونی است و بیرون از آن‌ها نیست.

ارسطو «کار» نفس را، به طور خاص و دقیق، اندیشیدن می داند که در مورد نفس موجود عاقل مطرح می شود. کار در این عبارت به معنای «امر انجام شده» و به معنای «فعالیت درونی» است (Blair 1967: 106)، اما فعل یا عملی که هدفی در خود دارد «پراکسیس» (πραξις) است، مثلاً دیدن به جز با به کار بستن و استفاده بینایی محقق نمی شود. دیدن و استفاده از بینایی یکی است و در مورد اندیشیدن نیز چنین است (Chen 1956: 63). بنابراین می توان

گفت کمال اول از یک سو بر امر دارای غایت دلالت می‌کند که غایتش یا بیرونی است مانند حرکت، یا درونی است مانند نوعی فعالیت درونی که پراکسیس و عمل است، و از سوی دیگر بیان‌گر نوعی «وجود» داشتن است.

۴. تحلیل و بررسی کمال اول بودن نفس

۱.۴ با بیان آنالوژی‌ها در تعریف نفس ارسطو، مفهوم کمال اول و هم‌چنین مؤلفه‌های کمال اول و کمال دوم در مقایسه با هم تبیین شد و مسئله مراتب داشتن کمال مطرح شد.

۲.۴ کمال نزد ارسطو همه‌جا به یک معنا نیست و می‌توان گفت برحسب مراتب مختلف کمال معنای متفاوتی دارد. کمال اول و کمال نهایی مراتبی از فعلیت‌اند و ارسطو از دو واژه انرژی و انتلیخیا برای بیان منظور خود در جایگاه‌های متفاوتی بهره گرفته است.

۳.۴ درباره جایگاه وجودشناسانه نفس می‌توان گفت نفس باید یکی از این دو نقش را داشته باشد که یا صورت یعنی فعلیت بدن موجود زنده باشد، یا قوه و استعداد و قابلیت برای آن فعلیت باشد. ارسطو ابتدا می‌گوید نفس جوهر صوری بدن طبیعی بالقوه دارای حیات است (ارسطو ۱۳۷۸: ۴۱۲ الف ۱۹-۲۱)، اما سپس سخن خود را از مفهوم جوهر صوری به مفهوم کمال برتری می‌بخشد و نقش دوم را انتخاب می‌کند و چنین بیان می‌کند که نفس فعلیت نخستین بدن زنده است، اما مراد او از فعلیت نخستین جنبه بالقوه فعلیت است. مشخصه بالقوه آن‌جا فهمیده می‌شود که ارسطو مطرح می‌کند شناخت بالقوه مقدم بر فعلیت اندیشه است و به عبارت دیگر اندیشه یا به کاربردن شناخت از شناخت به فعلیت نزدیک‌تر است، از این رو شناخت فعلیت نخستین فعلیت غایی یا انرژی‌ای اندیشه است (Bechler 1995: 6).

بنابراین مراتبی از فعلیت نزد ارسطو وجود دارد و کمال را نیز به دو قسم تقسیم می‌کند. کمال اول همان کمال نهایی بالقوه یا فعالیت است (ibid.). ارسطو کمال اول را به جای واژه صورت می‌گذارد تا تأکید کند که منظور از نفس تشکلی است برای ایجاد قوه کارکرد، نه کارکرد بالفعل (مثلاً اندیشیدن یا دیدن بالفعل). مقصود او از کمال تحقق یافتن شروط مادی‌ای است که حیات جسم آلی مقتضی آن‌هاست تا تحقق آن‌ها این حیات بالقوه را فعلیت بخشد. ارسطو می‌گوید نفس یک کمال است، چون نفس، به جای قوه، فعلیت را نشان می‌دهد. سپس می‌گوید نفس کمال اول است که به نظر می‌رسد این بیان به قوه نزدیک‌تر است تا فعلیت. به همین دلیل گفته می‌شود که نفس «قوه تعیین‌یافته» و «فعل به‌کارنیفتاده» است.

۴.۴ کمال اول برای نفس به معنای به کارگرفتن و بالفعل کردن نیست، بلکه به معنای «داشتن» است. بنابر نوشته‌های ارسطو در *مابعدالطبیعه*، فعلیت همان بودن شیء است (ارسطو ۱۳۸۴: ۱۰۴۷ الف ۳۰-۳۵). نزد او فعلیت به معنای وجود چیزی است اما نه بدان گونه که با واژه بالقوه بیان می‌کنیم. برای مثال می‌گوییم تندیس هرمس بالقوه در قطعه‌ای از چوب هست و پاره خط بالقوه در کل خط هست، زیرا می‌تواند از آن جدا شود و ما حتی کسی را که تحصیل نکرده است، اگر قادر به تحصیل باشد، بالقوه دانش مند می‌نامیم. آنچه در مقابل هریک از این موارد قرار دارد بالفعل است (همان).

- مفهوم بالقوه از آن لحاظ که در مقابل بالفعل قرار دارد، هر چند فقدان فعلیت محسوب می‌شود، خود بر صورت معینی دلالت می‌کند، و چون هر صورت فعلیت است، 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 می‌آورد مشابه مثال‌هایی که برای نفس در تعریف آن به کمال اول آورده است، زیرا به زعم او لازم نیست برای هر چیزی در جست‌وجوی تعریف برآییم، بلکه می‌توان از مقایسه و آنالوژی استفاده کرد. «چنان که نسبت بنا به آن چه می‌تواند بنا شود، یا نسبت بیدار به خوابیده، یا نسبت بیننده به آن که دیدگانش را بسته است، اما دارای بینایی است ... اکنون یکی از این دو جزء متمایز فعلیت و دیگری توان مند یا بالقوه است» (ارسطو ۱۳۸۴: ۱۰۴۷ ب ۳۵). در این مثال‌ها بیدار و بیننده فعلیت است و خوابیده و کسی که دیدگانش را بسته قوه است. ارسطو در مثال نفس می‌گوید نفس مانند شناخت است، نه به کارگیری شناخت، و فعلیت اندیشه در حالت بیداری است، نه در حالت خواب و خواب مانع از تمرین و به کارگیری اندیشه است.

۵.۴ فایده توصیف نفس به کمال اول متناسب با نوع بدن است. مثلاً گفتن این که x کمال اول y است مانند گفتن این است که x هرآن چیزی است که y را کامل می‌کند، به گونه‌ای که آن را بتوان بر فعالیت‌های مشخص y حمل کرد. کمال اول جسم طبیعی بالقوه زنده است، مانند تخم یا دانه. دانه درخت بلوط باید قابلیت بلوط شدن را در خود داشته باشد تا بالفعل بلوط شود. کمال اول هرآن چیزی است که تخم یا دانه را کامل می‌کند تا آن را گیاه زنده کند، به گونه‌ای که بتوان فعالیت حیاتی مختلف را بر آن حمل کرد (Menn 2002: 105-106). این که نفس کمال اول برای بدن طبیعی بالقوه زنده است یعنی بدن برای آن کامل است که بالفعل زنده شود، یعنی قابلیت حمل فعالیت حیاتی یابد؛ بنابراین بدن با

نفس کامل می‌شود و کمال بدن طبیعی تنها کمال بدن طبیعی آلی ارگانیک است. وقتی بدن بالقوه حیات دارد هنوز بالفعل حیات ندارد (ibid.).

۶.۴ ارسطو بر آن است که وقتی درباره انواع فعلیت سخن می‌گوییم معنای واحدی از آن در نظر نداریم، یعنی امر مشترکی نداریم که در همه موارد فعلیت وجود داشته باشد و ما با تعریف بتوانیم به آن امر مشترک اشاره کنیم، بلکه اطلاق فعلیت بر موارد مختلف از طریق تشابه (آنالوژی) است. مثلاً وقتی می‌گوییم چیزی خانه بالفعل است یا کسی بالفعل خانه می‌سازد، بالفعل بودن را یکسان درباره آن‌ها به کار نمی‌بریم. انواع مختلف فعلیت مطابق این واژه وجود دارد. آنچه به 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 اول و کمال دوم را متمایز می‌کند می‌خواهد دارا بودن برخی کارکردها و داشتن توان انجام دادن آن‌ها را از استفاده کردن یا عملی کردن آن توان متمایز کند. دارا بودن و توانمند بودن کمال اول است و استفاده کردن از آن دارایی و توان کمال دوم است. در آنالوژی‌هایی که بیان کردیم نیز این مسئله مطرح شد که نسبت نفس به شناخت مانند نسبت داشتن علم به به‌کارگیری آن است. ما قابلیت شناخت داریم؛ یعنی می‌توانیم بیندیشیم، اما درحالتی که بالفعل نمی‌اندیشیم نفس ما فقط فعلیت نخستین است. وقتی می‌اندیشیم، یعنی بالفعل توانمان را برای اندیشیدن به کار می‌بریم، نفس ما در حالت فعلیت ثانی است. نسبت خوابیده به بیدار نیز بیان‌گر نسبت دارا بودن و به‌کارگرفتن است، بدین ترتیب که خوابیده دارای نفس است، ولی بیدار قوای نفس خود را به کار می‌گیرد. در آنالوژی بینایی و دیدن، بینایی دارا بودن قوای دیدن است، اما دیدن به‌کارگرفتن این قواست.

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 فعل است و در معنای دیگر، اندیشه فعل است. تفاوتشان به ارتباط فعل‌ها با قوه‌شان برمی‌گردد. مثلاً در مورد کسی که نحوی‌دان است، زمانی که هنوز آن را نیاموخته است از طریق عادت یعنی با آموزش به فعلیت می‌رسد، اما بعد از این که با عادت به فعلیت رسید، مادامی که می‌اندیشد اندیشه بالفعل محقق می‌شود. بنابراین شناخت یک فعل است و اندیشه نوع دیگر فعل است (Aquinas 1951: vol. 2, 216). نزد توماس نیز فعلیتی که در مرحله شناخت است، تا به فعالیت تبدیل نشده است یا با فعالیت همراه نشده است، مرحله فعلیت نخستین است و زمانی که با فعالیت همراه شود به مرحله انتلخیای نهایی

می‌رسد. فعلیت در مرحله نخست همان دارا بودن است، اما فعلیت در مرحله دوم به‌کارگیری آن دارایی است.

۸.۴ بیان شد که کمال اول در تعریف نفس همان قوه تعیین‌یافته و فعل به‌کارنیفتاده است، یعنی امری مابین قوه محض و انتلخیای نهایی. بنابراین چهار مرتبه برای فعلیت می‌توان لحاظ کرد: ۱. قوه محض؛ ۲. قوه به‌معنای وجود یا دارا بودن که کمال اول است؛ ۳. فعلیت به‌معنای دارا بودن و به‌کاربستگی که به غایتی نظر دارد (انرگیا)؛ ۴. فعلیت به‌معنای تحقق تام یا به‌کاربستگی که دوام و استمرار غایت نهایی است و غایتی فراسوی خود ندارد (کمال نهایی).

- نکته‌ای که از تحلیل این مباحث به‌دست می‌آید این است که «به‌کاربردن» در «فعلیت» اعم از «به‌کاربردن» در «کمال» است، چراکه فعلیت دارای مراتب چهارگانه است و اقسام کمال زیرمجموعه تقسیم فعلیت است.

- در یک معنا فعلیت اعم از کمال است، زیرا فعلیت است که شیء را چیزی می‌کند که هست، یعنی صورتش است. در معنای دیگر، کمال اعم از فعلیت است، زیرا کمال آن غایت یا کمالی است که موجود در آن و از طریق آن فعلیت مستمر دارد.

۹.۴ بنابر آنچه تاکنون گفته شد و مثال‌هایی که بیان شد، کمال اول بودن مانند این موارد است: ۱. وجود دانش؛ ۲. وجود خواننده؛ ۳. وجود بریدن (دارای برندگی بودن)؛ ۴. وجود چشم (دارای بینایی بودن). درواقع کمال اول وضعیت‌های شیء است. وضعیت‌ها مانند آن است که به مالکشان قوای خاص، عملکرد، و قابلیتشان را اعطا می‌کنند و بیان‌گر دارا بودن بدون به‌کارگرفتن و فعالیت‌اند.

- درواقع تمام این موارد فعلی همراه با قوه‌اند، فعل‌هایی که به غایتی نظر دارند و رسیدنشان به غایت همان تحقق کامل آنهاست. چشمی که بینایی دارد، اما بسته است فعلی است که همراه با قوه دیدن است و با بازکردن چشمان قوه به فعل تبدیل می‌شود و عمل دیدن متحقق می‌شود. چاقو قابلیت بریدن دارد. این قابلیت داشتن فعلی است همراه با قوه، که با به‌کارگیری آن چاقو این قابلیت به فعلیت تبدیل می‌شود. در تمام این موارد، فعل همراه با قوه بیان‌گر کمال اول است.

- کمال دوم مانند این است: ۱. به‌کاربردن دانش و اندیشیدن؛ ۲. بیدار بودن؛ ۳. عمل بریدن؛ ۴. عمل دیدن؛ ۵. بالفعل زنده بودن. انتلخیای دوم فعالیت خاص به آن وضع است.

۵. کمال اول و قوه

ارسطو در کتاب *نهم مابعدالطبیعه*، برای رد نظر مگاریان درباره قوه و فعل و اثبات دیدگاه خود، استدلال‌هایی آورده است. یکی از آن‌ها با بحث انتلخیای نخست در بحث نفس هم‌خوانی دارد.

بنابر نظر مگاریان کسی که درحال ساختن خانه نیست توان خانه‌سازی ندارد، اما بنابر نظر ارسطو کسی که هنر معماری را آموخته باشد، تا به‌علتی آن را از دست نداده است، نمی‌توان گفت آن هنر را ندارد؛ اما اگر کسی هنر معماری را نیاموخته باشد، ممکن نیست دارای آن باشد. بنابراین فرق است بین کسی که هنر معماری ندارد و کسی که این صنعت را دارد، اما درحال انجام‌دادن آن نیست. به‌نظر مگاریان هنگامی که بنا مشغول است دارای هنر و صنعت معماری است و زمانی که مشغول نیست فاقد آن است، درحالی‌که داشتن فن و هنر مسبوق به آموختن است و از دست‌دادن آن مسبوق به علتی است (ارسطو ۱۳۸۴: ۱۰۴۶ ب ۳۰-۳۵؛ ۱۰۴۷ الف ۵-۲۰). کسی که هنر معماری را آموخته باشد، چه آن را به‌کار گیرد چه نگیرد، دارای آن هنر است و این دارا بودن بیان‌گر توان‌مند بودن و بالقوه بودن است. بالقوه آن است که برای فعلیت‌یافتنش هیچ ناممکنی وجود نداشته باشد. چیزی که توانای نشستن است و امکان نشستن دارد، هرگاه درواقع نشسته باشد، برای آن ناممکنی وجود نداشته است (همان، ۱۰۴۷ الف ۲۴-۲۹؛ Owens 1978: 307).

ارسطو در فصل سوم کتاب *نهم مابعدالطبیعه* می‌گوید ممکن است چیزی توانای بودن باشد، اما نباشد، و توانای نبودن باشد، اما باشد. در سایر مقولات نیز کسی که توانای راه‌رفتن است ممکن است راه نرود و آن‌که توانای راه‌رفتن است راه برود (ارسطو ۱۳۸۴: ۱۰۴۷ ب ۲۵). بنابراین در قوه دو جنبه وجود دارد: توانستن و نداشتن. کودکی که فاقد توانایی تولیدمثل است بالقوه به این کار قادر است، یعنی هرچند این توانایی را بالفعل ندارد، بالقوه واجد آن است. کودک صورت خاصی ندارد، بلکه عدم آن صورت را دارد و آن خود بر صورت معینی دلالت می‌کند، چون هر صورتی فعلیت است (قوام صفری ۱۳۸۷: ۱۸۸-۱۸۹).

در این مثال‌ها، تفاوت قوه و کمال اول این است که قوه به‌معنای امکان است، اما نه از حیث ذهنی بودن، بلکه از این حیث که چیزهایی که می‌توانند وجود یابند، اگر وجودشان مستلزم تناقض نباشد، موجود می‌شوند، و گرنه امکان در اشیا ظهور پیدا نمی‌کند و مفهومی ذهنی و انتزاعی می‌شود، حال آن‌که بالقوه امری واقعی است.^{۱۰} کمال اول قوه فعلیت است، یعنی هم قوه است و هم فعل. قوه تعیین‌یافته است و فعل به‌کار نیفتاده است.

بنابراین قوه نزد ارسطو معانی متعددی دارد که از آن جمله است: ۱. قوه فعلیت؛ ۲. قوه امکان؛ ۳. قوه به‌معنای طبیعت؛ ۴. قوه به‌معنای ماده جوهر؛ ۵. قوه به‌معنای تحقق و وجودداشتن یعنی بالقوه بودن (مسگری و عسگری ۱۳۹۱: ۲). قوه رو به‌سوی فعلیت دارد، یعنی به‌سوی نهایی که همان به‌کارگیری آن قوه است.

ارسطو در *مابعدالطبیعه*، کتاب دلتا فصل شانزدهم، دو واژه تلیوسیسی (teleiosis/ τελείωσις) و تلیوتیسی (teleiotes/ τελειότης) را برای نهایت و تمامیت به‌کار می‌برد که محتوایی مشابه به‌کاربردن در بحث کمال دارد. او ویژگی‌هایی برای کمال و نهایت بیان می‌کند که به‌طور خلاصه چنین است:

۱. 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. از لحاظ صورت، فضیلت ویژه آن هیچ جزئی از عظمت طبیعی را کم نداشته باشد، مانند برنده بودن چاقو برای بریدن؛
۴. کامل بودن حتی در مورد چیزهای بد نیز به‌کار می‌رود، مانند دروغ‌گوی کامل یا دزد کامل؛

۵. چیزهایی که به هدفی عالی و پسندیده هم رسیده‌اند کامل نامیده می‌شوند؛
 ۶. از آن‌جا که هدف از واپسین چیزهاست می‌توان کاربرد آن را به چیزهای نکوهیده و بد هم منتقل کرد. در این معنا مرگ پایان زندگی است؛
 ۷. واپسین «به‌خاطر آن» نیز یک هدف است (ارسطو ۱۳۸۴: ۱۰۲۱ ب ۱۲؛ ۱۰۲۲ الف ۲).
- بنابراین تمامیت و کمال هم به حد و نهایت اشاره دارد، و هم به هدف و غایتی که شیء رو به‌سوی آن دارد. معرفت و اندیشه، هر دو، می‌توانند تام لحاظ شوند، چون هر دو غایت و هدف دارند. شناخت، کمال اول نفس، غایت است، به این معنا که دارای غایت است و اشاره به قابلیت دارد که رو به‌سوی غایت دارد. اندیشه، کمال ثانی نفس، غایت است و به فعلیتی اشاره دارد که به‌مثابه غایت عمل می‌کند (ویسنوسکی ۱۳۸۹: ۷۲-۷۳). بنابراین شناخت اتمام‌توان‌مندی است و کمال اندیشه فعلیت‌بخشی به توان است.

۶. نتیجه‌گیری

۱.۶ ارسطو در تبیین کمال بودن نفس و چرایی کمال اول در تعریف نفس از آنالوژی تناسب بهره‌گرفته است و کمال برای جسم طبیعی آلی را مانند بینایی برای چشم یا برندگی

برای تبر دانسته است. در این نوشتار با بیان آنالوژی‌ها به این نتیجه رسیدیم که کمال نزد ارسطو دارای مراتب است و تقسیم کمال به اول و دوم ناظر به دارا بودن و به‌کارگیری آن دارایی است و معنای کمال اول قوه تعیین‌یافته‌ای است که به‌کار نیفتاده است.

۲.۶ فعلیت همان وضعیت ثابت شیء است که بر نوع دلالت دارد و به‌کاربردن آن برای نفس همان صورت دانستن نفس است. ارسطو در تعریف‌های بعدی نفس از مفهوم صورت به مفهوم کمال گذر کرده است. بنابر مراتب کمال، کمال اول بر وجود و دارا بودن دلالت دارد و واسطه‌ای بین قوه و کمال نهایی است که به غایت نظر دارد.

۳.۶ مراد از نفس صورت بدن طبیعی بالقوه زنده است، اما صورتی که جنبه‌ای از قوه را در خود دارد، چنان‌که در فعلیت نخستین یا کمال اول مراد است. صورتی که صورت نهایی یا کمال نهایی است تحقق و به‌کار بستن شیء است. براین اساس کمال اول قوه فعلیت است و بینابین قوه و کمال نهایی جای دارد.

۴.۶ بنابر آنالوژی‌های مطرح‌شده تقسیم کمال به اول و دوم براساس دارا بودن و به‌کاربردن است. دارا بودن کمال اول و به‌کاربردن کمال دوم است. کمال اول، که وجودی بدون به‌کارگرفتن است و غایتی دارد، مانند قوه بینایی فردی است که قابلیت دیدن دارد، اما چشمانش را بسته است. انلتخیای نهایی به‌کاربردن 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. انتلخیا به‌معنای فعلیت دربرابر قوه‌ای است که جوهر به‌مثابه ماده را عرضه می‌کند. همان استعدادی است که به مرحله ظهور رسیده است.

۶.۶ دلیل گذرکردن ارسطو از مفهوم صورت به مفهوم کمال در تعریف نفس این است که صورت بیان‌گر تمام حقیقت چیز است و کمال حالت کمال‌یافتگی چیز است، به‌گونه‌ای که بتواند آنچه را طبیعت از وجودش قصد کرده است به‌طور کامل به‌انجام رساند.

پی‌نوشت‌ها

۱. در این مقاله به صورت اختصاصی بحث کمال در تعریف نفس را پی‌گیری می‌کنیم و نه صرفاً بحث تعریف نفس ارسطو. مراد اصلی تبیین بحث کمال در علم‌النفس ارسطوست و مطرح‌کردن آنالوژی‌هایی که ارسطو برای تبیین این مسئله از آن‌ها بهره گرفته است. این آنالوژی‌ها تمایز کمال اول و کمال دوم را بهتر بیان می‌کنند و مراد ارسطو از کمال نخستین را روشن می‌کنند.

برای پی‌گیری بحث تعریف نفس از نظر ارسطو، بنگرید به مقاله نویسنده با عنوان «ماهیت نفس ارسطویی از دید افلوپین».

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

۳. از این واژه معنای حیات را می‌توان برداشت کرد.

۴. این واژه اصطلاحی لاتینی است که برای «مبدأ و اصل حیات» به کار می‌رود.

۵. واژه نفس در زبان یونانی پسوخته (ψυχή) است و در زبان متداول یونان باستان به معنای «نفس»، «تنفس»، «روح»، و «منشأ میل، عامل اراده، سبب احساس، مایه اندیشه و حکم» است. نزد ارسطو پسوخته صورت‌های هر مخلوق زنده‌ای است. بنابراین پسوخته داشتن یعنی زنده بودن و زنده بودن یعنی پسوخته داشتن (Oksenberg and Nussbaum 1995: 111).

۶. واژه انرژی (Ενέργεια) در دیکشنری آکسفورد به معنای کار (work)، کارمؤثر (effect)، و فعلیت (actual) آمده است (Little 1988: c.v. 'energetic') از ریشه ergon، به معنای کار معین، متحقق، فرآورده، گرفته شده است.

۷. واژه انتلیخیا (ἐντελέχεια) در دیکشنری آکسفورد به معنای کمال (perfection) و نهایت (end) آمده است. البته در توضیح آن آمده است که در اندیشه ارسطو انتلیخیا برای موردی استفاده می‌شود که از قوه به فعل رسیده باشد ('entelechy' Little 1988: c.v.). واژه انتلیخیا در لاتین 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 (ibid.: 42).

۸. یک نتیجه از این سخن این است که این صورت (دارای نفس) در تعریف ماده (بدن یا اندام) به کار می‌رود، زیرا مطابق با نظر ارسطو بالفعل زنده بودن به داشتن نفس است و فقط به داشتن بدن یا اندام نیست. اکریل بر آن است که مشکل در فهم معانی صورت و ماده در تعریف نفس از مثال‌هایی برمی‌خیزد که ارسطو برای نشان‌دادن معنای مفاهیم ماده و صورت استفاده می‌کند. مثال‌های ارسطو نشان می‌دهد ماده از صورتش جداست. در مثال مجسمه، ماده مجسمه برنز است، در حالی که شکل آن مشابه با بدن سقراط است و صورتش به آن شکل است. ماده برنز است و برنز، تحت صورتش، یک مجسمه است. صورت همیشه چیزی در ماده است. نتیجه دوم این است که احتمالاً ماده زیرایستاده تغییر است و کون و فساد را تحمل می‌کند. اکریل استدلال می‌کند که نمی‌توان ماده دارای نفس را، به مثابه ترکیب صورت، مانند ماده برنز در مجسمه دانست، زیرا بدن به منزله جزء تشکیل‌دهنده مادی حیوان، برای این‌همانی با موجود زنده‌اش، به شکلی نیاز دارد که نفس و پسوخته به او می‌بخشد (Boer 2013: 128).

۹. این آنالوژی به معنای یونانی اصیل و ریشه‌ای آن مستلزم مقایسه دو نسبت یا رابطه است که توماس آکوئینی آن را آنالوژی «تناسب» می‌نامد. برای مثال اصطلاح «اصل و مبدأ» یک اصطلاح آنالوژیک است. تناسب نسبت چشمه به رودخانه است با نسبت نقطه به خط مستلزم رابطه دو نسبت است، یعنی نسبت مبدأ به رودخانه با نسبت مبدأ به خط مقایسه‌شدنی‌اند که این قیاس به آنالوژی تناسب موسوم است (Ashworth, 1999: 1-12).

۱۰. بنگرید به Brentano 1975: 27.

کتاب‌نامه

- ارسطو (۱۳۸۴)، *متافیزیک*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران: حکمت.
- ارسطو (۱۳۷۸)، *درباره نفس*، ترجمه علی مراد داوودی، تهران: حکمت.
- داوودی، علی مراد (۱۳۸۹)، *عقل در حکمت مشاء از ارسطو تا ابن سینا*، تهران: حکمت.
- عسگری، احمد (۱۳۹۲)، «معنای دوم دونامیس قوه در کتاب نهم مابعدالطبیعه»، *حکمت و فلسفه*، ش ۳۳.
- قوام صفری، مهدی (۱۳۸۷)، *نظریه صورت در فلسفه ارسطو*، تهران: حکمت.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۷۰)، *تاریخ فلسفه یونان و رم*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبیوی، ج ۱، تهران: علمی و فرهنگی.
- مسگری، علی‌اکبر و احمد عسگری (۱۳۹۱)، «ماده اولی و تبیین کون و فساد در فلسفه ارسطو»، *فلسفه*، س ۴۳، ش ۱.
- ویسنوفسکی، روبرت (۱۳۸۹)، *متافیزیک ابن سینا*، ترجمه مهدی نجفی افرا، تهران: علمی.

- Aquinas, Thomas (1951), *Sentencia Liber De anima Commentary on Aristotle's De Anima*, trans. Kenelm Foster and Sylvester Humphries, New Haven: Yale University Press.
- Ashworth, E. Jennifer (1999), "Medieval Theories of Analogy", in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <Http://Plato.stanford.edu>.
- Bechler, Z. (1995), "Aristotle's Theory of Actuality", in *Ancient Greek Philosophy*, Anthony Preus (ed.), New York: State University of New York Press.
- Blair, George A. (1967), "the Meaning of Energeia and Entelecheia in Aristotle", *International Philosophical Quarterly*, vol. 7, no. 1.
- Boer, W. Sander (2013), *the Commentary Tradition on Aristotle's De Anima*, Leuven: Leuven University Press.
- Brentano, Franz (1975), *On Several Senses of Being in Aristotle*. trans. Rolf George, Berkeley: University of California Press.
- Gendlin, Eugene T. (2012), *Line Commentary on Aristotle's De Anima*, New York: The Focusing Institute.

- Little, William, H. W. Fowler, and Jessie Coulson (1988), *The Shorter Oxford English Dictionary, on Historical Principles*, C. T. Onions (ed.), vol. I, Oxford: Clarendon Press.
- Menn, Stephen (1992), "Aristotle and Plato on *as Nous* and *as the Good*", *the Review of Metaphysics*, vol. 45, no. 3.
- Menn, Stephen (2002), "Aristotle's Definition on Soul and the Programme of the *De Anima*", in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, <<https://philpapers.org>>.
- Oksenberg Amelie and Martha C. Nussbaum (1995), *Essays on Aristotle De Anima*, Oxford: Clarendon.
- Owens Joseph and John R. Catan (1981), *the Collected Papers of Joseph Owens*, New York: State University of New York Press
- Owens Joseph (1978), *the Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Plato (1997), *Complete Works*, J. M., Cooper (ed.), Indiana Polis: Hackett.
- Polansky, Ronald (2007), *Aristotle's De Anima*, New York: Cambridge University Press.
- Sachs, Joe (1995), *Aristotle's Physics: a Guided Study*, New Jersey: Rutgers University Press.