

بررسی جایگاه انرگیا و انتلخیا در اندیشهٔ ارسطو

مستانه کاکائی^۱

حسن عباسی حسین آبادی^۲

چکیده

مفهوم کمال، در اندیشهٔ ارسطو و در مابعدالطبیعه، با کلماتی مانند انرگیا و انتلخیا بیان می‌شود که هر دو در انگلیسی به *actuality* ترجمه شده است. ارسطو در مباحث مختلف از «انرگیا» و «انتلخیا» سخن گفته است: در مابعدالطبیعه در بحث صورت، قوه و فعل و علل چهارگانه، در علم النفس در تعریف نفس و در طبیعیات در بحث حرکت و در اخلاق بحث در سعادت به نوعی از «کمال» و «فعلیت» استفاده کرده است. پرسش این است که معنای دو واژهٔ انرگیا و انتلخیا چیست و چه نسبتی میان معانی آنها در این مباحث مختلف وجود دارد؟ چرا ارسطو از دو واژه برای بیان مقصود خود استفاده کرده است؟ آیا این دو واژه به هم قابل تحویل هستند؟ ارسطو برای انرگیا و انتلخیا تعریف واضح و صریحی ارائه نکرده است و در قالب مثال‌ها تمایز آن دو را بیان کرده است.

❖ تاریخ دریافت: ۹۶/۵/۹؛ تاریخ پذیرش: ۹۶/۷/۲۴

۱. دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی (نویسنده مسئول)، Mastaneh.kakaiy@gmail.com

۲. دانشیار فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه پیام نور، Abasi.1374@yahoo.com

تفاوت میان انرگیا و انتلخیا بسیار ظریف است؛ انرگیا به معنای «کار معین» و انتلخیا به معنای «کمال و تمامیت» است. در این نوشتار در پی آن هستیم که ضمن تبیین معنای انرگیا و انتلخیا در اندیشه ارسطو، در مباحث مختلفی که او از آنها سخن گفته است به تحلیل جایگاه و تفاوت این دو واژه دست یابیم. به این منظور انرگیا را در چهار معنا، که همگی به همدیگر قابل تحویل هستند و انتلخیا را در دو معنا، که به هم قابل تحویل نیستند آوردیم و به این نتیجه رسیدیم که «انرگیا» معنایی مقدماتی برای معنای «انتلخیا» است.

واژگان کلیدی: انرگیا، انتلخیا، فعلیت، کمال، صورت، حرکت.

مقدمه

ارسطو از دو کلمه «انرگیا» و «انتلخیا» در مباحث مختلف مابعدالطبیعی، علم النفسی و طبیعیات بهره برده است. «انرگیا» کلمه‌ای از ریشه «ارگون» به معنای «کار» است. این واژه منشأ کلمه «انرژی» در دوران مدرن است؛ اما با نگاه مدرن به این واژه نمی‌توان مراد ارسطو از آن را فهمید. این کلمات در یونان پیش از ارسطو یافت نمی‌شود. بر این اساس یافتن معنای پایه‌ای آن بی‌فایده است و برای فهم آن باید تماماً به خود آثار ارسطو تکیه کرد.

ارسطو برای فهم این دو واژه از مثال‌هایی بهره می‌گیرد. «انرگیا» در جاهای متفاوتی از آثار ارسطو آمده است؛ در حالی که او از انتلخیا، در مقایسه با آن، کمتر استفاده کرده است. وی از انتلخیا در طبیعیات (کتاب سوم و هشتم) و درباره نفس (کتاب دوم و بخش اول کتاب سوم) و نیز متافیزیک (زتا و ثتا) به کار برده است. هرچا که انتلخیا به کار رفته، انرگیا نیز آمده است. بنابراین به نظر می‌رسد که این دو از هم متمایز باشند. فهم و دریافت معنای این دو واژه وابسته به دریافت نسبت و مقایسه آنها با مفاهیم مرتبط است؛ مانند قوه و فعل، حرکت، صورت، غایت و «هکزیس»؛ چرا که تبیین این مسئله به مباحث زیادی مرتبط می‌شود. خصوصاً اینکه در انگلیسی این دو واژه معمولاً به معنی «فعلیت» است. حال معنای آنها و تفاوت و کاربردشان در فلسفه ارسطو چیست؟ در این نوشتار ابتدا درباره معنای انرگیا و سپس معنای انتلخیا و جایگاه هر کدامشان در مابعدالطبیعه، علم النفس، طبیعیات و اخلاق ارسطو بحث می‌کنیم؛ سپس به تحلیل و ارزیابی این دو واژه می‌پردازیم تا به نتیجه معقولی دست یابیم.

۱. معنای انرگیا

در آثار ارسطو، اغلب، از «انرگیا» و «انتلخیا» برای بیان مفهوم «کمال» و نیز «فعلیت»

استفاده شده است که آن را در زبان انگلیسی به فعلیت^۱ ترجمه کرده‌اند (ارسطو، ۱۳۸۴، ۱۰۴۳ الف)؛ یعنی کمال برای ارسطو بیانگر فعلیت است و فعلیت نیز در آثار او با دو واژه انرژی و انتلیخیا آمده است. به نظر می‌رسد این واژه‌ها ابداع خود ارسطو بوده است (Blair, 1967, p. 101). فرهنگ لغتی که در یافتن معنای «بنیادی» این دو واژه کمک کننده باشد در دسترس نیست و فهم معنای آن دو تماماً متکی بر آثار ارسطو درباره آنهاست.

واژه «انرژی» از «ارگون»^۲، به معنی کار معین، متحقق و فرآورده، گرفته شده است و گاهی «بودن- در- کار» معنا می‌شود که برای تأکید بر مفهوم فعالیت^۳ است. از حیث لغت‌شناسی نیز به معنی همان «فعلیت» است (Blair, 1967, p. 105).

انرژی در فلسفه ارسطو در معانی متفاوتی به کار رفته است: ۱. «فعلیت» که در نسبت با قوه لحاظ می‌شود، ۲. «موجود کامل» که در نسبت با حرکت مطرح می‌شود. حرکت ناقص است، ولی انرژی کامل است؛ یعنی تفاوت این دو در نقص و کمال است، ۳. صورت و علت صوری و نیز در تعریف نفس. ارسطو نفس را محرک مخلوقات زنده و فعلیت نخستین آنچه بالقوه زنده است می‌داند (Bechler, 1995, p. 5)، ۴. در تعریف خیر، در معنای اخلاقی آن. دست یافتن به خیر برای انسان، همان سعادت است و سعادت انسان در فعلیت نفس آن در مطابقت با فضیلت است. در ادامه به شرح این معانی چهارگانه می‌پردازیم.

۱-۱. انرژی به معنای فعلیت در نسبت با قوه

تمایز قوه و فعلیت از عناصر اصلی در طبیعیات و مابعدالطبیعه ارسطوست (ارسطو، ۱۳۸۴، ۱۰۱۹ الف ۱۵-۳۰). ارسطو در کتاب «دلتا» مابعدالطبیعه (همان، ۱۰۱۹ الف ۱۵-۱۵)

^۱. actuality

^۲. (ενέργεια) ergon =energia

^۳. activity

۲۵) معانی قوه را بیان می‌کند و در کتاب «ثتا» این معانی را به یک نوع برمی‌گرداند و می‌گوید «توانمندی‌هایی که از این نوع‌اند، همه نوعی مبادی‌اند و در اضافه به یک نخستین نوع توانمندی گفته می‌شوند که مبدأ دگرگونی در چیز دیگری یا (در همان چیز) چونان چیز دیگری است» (همان، ۱۰۴۶ الف ۹-۱۲).

ارسطو برای تبیین قوه به فعلیت نیاز دارد و برای تبیین فعلیت نیز به قوه نیازمند است. بر این اساس از هرکدام که آغاز کنیم، دیگری نیز به دنبال آن خواهد آمد. موجود بالقوه جز با کمک مفهوم فعلیت نمی‌تواند یافت شود؛ زیرا فعلیت در مفهوم و در ذات و نیز در زمان بر قوه مقدم است (همان، ۱۰۴۹ اب ۱۵-۲۰). یک جوهر، بالقوه چیزهای بسیاری است، اما بالفعل فقط یک چیز است. ذهن بالقوه می‌تواند به همه چیز بیندیشد؛ اما در یک زمان، تنها به یک چیز می‌تواند بالفعل بیندیشد (Dale, 2004, p. 20). بر این اساس امر بالفعل، امری محصل و محقق را به ذهن متبادر می‌کند؛ در مقابل امر بالقوه، که امری مابین نیستی و متحقق شدن است.

ارسطو، در بحث از معانی «موجود»، اقسامی برای موجود برمی‌شمارد که یکی از آنها موجود بالقوه و بالفعل است (همان، ۱۰۱۷، ۱۰۱۷ ب ۱). در قوه دو جنبه وجود دارد؛ توانستن و نداشتن. کودکی که توانایی تولید مثل ندارد، 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 صورت فعلیت است (قوام صفری، ۱۳۸۷، ص. ۱۸۸-۱۸۹).

قوه محض غایتش را در بر دارد و نمی‌تواند جدای از فعلیت وجود داشته باشد (Bechler, 1995, p. 12). امر بالقوه آن است که در خودش مبدای دارد که قادر یا توانایش می‌کند تا به چیزی بهتر یا بدتر دگرگون شود. اگر چیزی این توانایی را نداشته باشد، حرکتش غیرممکن است (قوام صفری، ۱۳۸۷، ص. ۱۸۶). همیشه برای دگرگون شدن به چیزی معین، صورت معینی لازم است؛ صورتی که قدرت دگرگون شدن به آن چیز معین، در آن نهفته است (قوام صفری، ۱۳۸۷، ص. ۱۸۶). صورت در اندیشه ارسطو

فعلیت است. بر این اساس دگرگونی امر بالقوه به چیزی معین، به صورت یا فعلیت نیاز دارد.

انرگیا در این معنا در نسبت با قوه معنا می‌شود و به معنی «موجود بالفعل شده» یا موجود کامل شده است. در این معنا، انرگیا موضوعی برای هست شدن یا بودن است. در اندیشهٔ ارسطو ماده تمایل طبیعی به سوی بالفعل شدن و متعین شدن دارد. تعین بالفعل برای ماده، هدف آن است. زمانی که ماده به هدف خود می‌رسد و بالفعل می‌شود، قوه‌اش به فعلیت می‌رسد و موجود کامل می‌شود. همین موجود کامل، انرگیاست.

چنانکه پیش از این گفتیم، واژه «انرگیا» از «ارگون» گرفته شده است؛ یعنی کار معین، متحقق، فراآورده. انرگیا، بودن شیء است (ارسطو، ۱۳۸۴، ۱۰۴۷ الف، ۳۰-۳۵). یعنی انرگیا به معنی وجود چیز است نه بدان گونه که به وسیلهٔ «بالقوه» بیان می‌کنیم. به‌عنوان مثال می‌گوییم تندیس هرمس بالقوه در قطعه‌ای از چوب، و پاره خط بالقوه در کل خط است؛ زیرا می‌تواند از آن جدا شود. ما حتی کسی را که تحصیل نکرده است، اگر قادر به تحصیل باشد، دانشمند می‌نامیم. آنچه در مقابل هریک از این موارد قرار دارد بالفعل است (همان، ۱۰۴۷ الف ۳۰-۳۵). کلمه‌ای که ارسطو در این فقره برای فعلیت، به کار می‌برد «انرگیا» است که در زبان یونانی از «ارگون» مشتق شده است و به معنی کار و کنش و فعالیت و کارکرد است (قوام صفری، ۱۳۸۷، ص. ۱۹۹).

ارسطو دربارهٔ اینکه فعلیت (انرگیا) چیست تعریفی واضح به ما نمی‌دهد و درصدد تعریف این کلمه نبوده است؛ بلکه آن را در مثال‌هایی معرفی می‌کند و یا با سلب قوه از آن، به تعریف سلبی از فعلیت می‌پردازد. در ثنا (۱۰۴۷ الف)، در تعریف فعلیت، می‌گوید: «فعلیت» یک شیء زمانی است که آن «بالقوه» نباشد. به‌عنوان مثال شکل هرمس در یک چوب، به‌صورت بالقوه وجود دارد؛ از همین رو ما کسی را، حتی زمانی که به چیزی نمی‌اندیشد، «شناسنده» می‌نامیم؛ زیرا او قابلیت اندیشیدن دارد. قوه در مقابل فعلیت است.

ارسطو در مورد انرگیا مثال‌هایی می‌آورد. مثلاً اگر بخواهیم «در» را تعریف کنیم، می‌گوییم چوبی یا سنگی که چنین و چنان قرار گرفته است، یا دربارهٔ یک خانه می‌گوییم آجرها و آلواری که چنین و چنان قرار گرفته‌اند، یا همچنین یخ را آبی که منجمد است یا به چنین و چنان صورتی فشرده شده تعریف می‌کنیم (ارسطو، ۱۳۸۴، ۱۰۴۳ الف ۱۰-۱۵). او در جایی دیگر این مثال را می‌آورد: «چنانکه نسبت بنا به آنچه می‌تواند بنا شود، یا نسبت بیدار به خوابیده، یا نسبت بیننده به آنکه دیدگان خود را بسته است، اما دارای بینایی است. اکنون یکی از این دو جزء متمایز فعلیت است و دیگری قوه است» (همان، ۱۰۴۸ ب، ۵). از این مثال‌ها می‌توان فهمید اگر چیزی در واقعیت کامل وجود داشته باشد، فعل است و قوه، فاقد وجود در واقعیت است.

جایی که ارسطو «کار» نفس را، به‌طور خاص و دقیق، اندیشیدن می‌داند و در مورد موجود عاقل بکار می‌برد، «کار» به معنای «امر انجام‌شده» است؛ از این رو کار بست «انرگیا»، به معنای «فعالیت درونی»، بر آن صدق می‌کند (Blair, 1967, p. 106).

در جوهرهای محسوس، فعلیت چیست؟ پاسخ این است: آنچه در جوهرها محمول ماده می‌شود، فعلیت (انرگیا) است (ارسطو، ۱۳۸۴، ۱۰۴۳ الف ۵-۱۰). در اینجا مراد از جوهر محسوس از یک سو ماده است و از سوی دیگر فعلیت و صورت، و سومین آن مرکب از این دو است (همان، ۱۰۴۳ الف، ۳۰). موجود بالقوه با مفهوم ماده مرتبط می‌شود؛ درحالی‌که موجود بالفعل با صورت محض یا فعلیت یافتن به‌وسیلهٔ صورت. (Brentano, 1975, p. 27).

می‌توان نسبت فعلیت به قوه را با نسبت صورت به ماده در یک آنالوژی بیان کرد: ماده برای صورت مانند قوه برای فعل است. همهٔ چیزهایی که گفته می‌شود، در طریق یکسان، بالفعل موجود نیستند؛ اما تنها به‌وسیلهٔ آنالوژی نسبت می‌توان نسبت این فرایند را بیان کرد. مراد از فعلیت در جوهرهای محسوس نیز انرگیا است. یگر معتقد است «زوج ترکیبی قوه و فعل عبارت دیگری از زوج ماده و صورت است». در یک قطعه چوب، تندیس هرمس به‌صورت بالقوه موجود است و همچنین در ذهن معمار، خانه به‌صورت

بالقوه وجود دارد و خانه‌ای که در عالم خارج محقق شود، فعلیت است (یگر، ۱۳۹۲، ص. ۲۸۹-۲۹۴).

اما فعلیت این قوه محض چیست؟ دو امکان وجود دارد: فعلیت یا انتلخیای نهایی است یا چیزی در میان آن و قوه محض یا واقعی. ارسطو فعلیت (انرگیا) را چیزی در بین، یعنی حرکتی از قوه محض به انتلخیای نهایی آن، می‌داند. آیا این قوه فی‌نفسه از هر دو قوه پیشین آن و صورت فعلی بعدی آن (یعنی صورت تغییریافته‌ای که به‌دنبال آن حاصل شده است) متمایز است؟ ارسطو این بحث را در ارتباط بین قوه و حرکت تبیین می‌کند (Bechler, 1995, p. 9). بر این اساس از قوه تا انتلخیا مراتبی لحاظ شده است. مرتبه نخست قوه است و مرتبه دوم انرگیا، یعنی فعلیتی که همراه با قوه است، سپس انتلخیا که کمال تحقق موجود یا شیء است، بدون هیچ حرکتی و هدفی بالاتر از خود.

۱-۲. انرگیا به معنای «کامل» در نسبت با حرکت

این معنای انرگیا در نسبت با حرکت بر مبنای «کمال و نقص» است. انرگیا بر «موجود کامل شده» و حرکت بر امر ناقص و ناکامل دلالت دارد.

ارسطو در عبارتی در *مابعدالطبیعه* می‌گوید گمان می‌رود فعلیت (انرگیا) بیش از هر چیز حرکت است (ارسطو، ۱۳۸۴، ۱۰۴۷ الف ۳۰). از آنجاکه او در بیان منظور خود معمولاً به‌جای تعریف از مثال بهره می‌گیرد، خصوصاً در بحث قوه و فعل، در این بحث نیز تفاوت حرکت و فعلیت (انرگیا) را با مثال‌هایی بیان می‌کند؛ لاغر شدن، آموختن، راه رفتن و بنا کردن حرکات هستند و هر حرکتی در واقع ناتمام است (همان، ۱۰۴۸ ب ۳۵). در مثال راه رفتن، «راه می‌رود» و «راه رفته است» یکی نیستند؛ زیرا راه می‌رود بیانگر حرکت است؛ چون به‌سوی غایتی در حرکت است؛ اما «راه رفته است» بیانگر فعلیت است؛ زیرا حرکت متحقق شده است. در مثالی دیگر «بنا» می‌کند، یعنی در حال بنایی است، حرکت است؛ اما «بنا کرده است» یعنی عمل بنایی متحقق شده است. باید توجه داشت «حرکت می‌کند» با «حرکت کرده است» متفاوت است؛ پس موارد دوم فعلیت، یعنی انرگیا، است و موارد نخست، که ناتمام است، حرکت است.

حرکت عبارت است از فعلیت آنچه بالقوه است، از آن جهت که بالقوه است. حرکت «فعلیت یافتن امر بالقوه است». ماهیت حرکت این است که در آن امر بالقوه هنوز بالقوه بودنش را تماماً از دست نداده و بالفعل نشده است (Ross, 1995, p. 84).

ارسطو می‌گوید حرکت یا کنسیس^۱ یک فعلیت پایان‌نیافته است. چنین چیزهایی، مانند «یادگرفتن، راه رفتن، ساختن»، فعلیت پایان‌نیافته هستند که به غایتشان نرسیده‌اند. آنها با امر پایان‌یافتنی‌ای که خارج از آنها وجود دارد، یعنی معلم شدن، سلامتی و یک خانه محقق، هم‌زمان نمی‌توانند وجود داشته باشند. فعلیت، به‌طور خاص، فعلیتی پایان‌یافته است (ارسطو، ۱۳۸۴، ۱۰۴۸ ب ۲۲-۲۳). هر جا که سخن از فعلیتی است که به «کنسیس» موسوم است، مراد فعلیتِ پایان‌نیافته است؛ زیرا قوه‌ای است که فعلیتش به پایان نرسیده است (ارسطو، ۱۳۸۹، ۲۰۱ ب ۳۳). ساختمان فعلیت امری است که قابلیت ساخته شدن داشته است و فعلیت آن فرایند ساختن است؛ اما وقتی یک خانه وجود دارد، قابلیت ساختن ادامه ندارد (همان، ۲۰۱ ب ۱۳) (Bechler, 1995, p. 10).

درواقع حرکت را نه مطلقاً قوه می‌توان تلقی کرد و نه فعلیت؛ زیرا نه شیئی که فقط استعداد داشتن اندازه معینی را دارد در حال تغییر است و نه چیزی که بالفعل دارای اندازه معینی است. از سوی دیگر حرکت نوعی فعلیت است، ولی فعلیت ناقص؛ زیرا شیء بالقوه‌ای که حرکت فعلیت آن است ناقص است و هنوز کمال نیافته است (ارسطو، ۱۳۸۹، ۲۰۱ ب).

ارسطو در کتاب یازدهم فصل نهم، می‌گوید چیزی فقط بالفعل وجود دارد و چیزی بالقوه؛ اما چیزی [هم هست که] هم بالقوه و هم بالفعل وجود دارد (ارسطو، ۱۳۸۴، ۱۰۶۵ ب ۵-۶). بنابراین آنچه در تفاوت این دو، یعنی حرکت و انرگیا، مهم است این است که ارسطو در متافیزیک بر فعلیت ناقص بودن حرکت اذعان دارد و

^۱. κίνησις

تأکید می‌کند که حرکت هدفی بیرونی دارد که خارج از حرکت است و هدفی در خود ندارد. مثلاً انسانی که هدفش لاغر شدن است، زمانی به هدف خود می‌رسد که لاغر شده باشد؛ بر این اساس برای این هدف حرکت می‌کند. همهٔ حرکت‌ها چنین هستند و ناقص‌اند؛ اما فعلی یا عملی که هدفی در خود دارد «پراکسیس» است. مثلاً دیدن در چیزی غیر از استفاده از بینایی به دست نمی‌آید. هدف دیدن و استفاده از بینایی یکی است. این امر دربارهٔ اندیشیدن هم درست است. این موارد دوم انرژی و فعلیت هستند؛ اما مورد نخست همگی حرکت و ناقص هستند (Chen, 1956, p. 63).

در این معنا انرژی از دو حیث با حرکت متفاوت است: ۱. انرژی فعلیت است و در نسبت با حرکت، که ناقص و ناکامل است، موجودی کامل شده است. تأکید بر کمال و نقص است. ۲. انرژی با پراکسیس، عملی که هدفی در خود دارد، یکی دانسته می‌شود و در مقابل حرکت، که هدفی بیرون از خود دارد، قرار دارد و تأکید بر هدف داشتن در این دو، یعنی انرژی و حرکت، است. هدف در انرژی در خود، و در حرکت در بیرون از خود است. ۳. حرکت، فعلیت ناقص است؛ آن نوع فعلیت یافتنی که متضمن نقص خویش و حضور پیوسته بالقوه بودن است و انرژی فعلیت کامل است. در هر لحظه از فعلیت، بالقوه بودن تماماً باطل می‌شود و به فعلیت تبدیل می‌گردد؛ اما در حرکت این تبدیل شدن کامل نمی‌شود مگر اینکه پایان پذیرد. ۴. حرکت کند و تند می‌شود؛ اما انرژی این تغییرات را ندارد.

۱-۳. معنای انرژی در نسبت با صورت و نفس

در میان علل چهارگانهٔ مادی، صوری (ایدوس که ارسطو آن را انرژی می‌گوید)، فاعلی و غایی (تلوس)، مراد ارسطو از علت صوری انرژی است. ارسطو فعلیت را برای علت صوری و قوه را برای علت مادی به کار برده است. او در *طبیعیات* (ارسطو، ۱۳۶۳، ۱۹۸ ب ۴) گفته است «ارگون تلوس است»؛ پس انرژی تلوس است؛ اما چون دوباره گفته تلوس صورت است، بنابراین انرژی صورت است (قوام صفری، ۱۳۸۷، ص. ۱۹۹)؛ به این دلیل که خود ارسطو نیز همیشه فعلیت را با صورت یکی می‌داند (ارسطو، ۱۳۷۸،

۴۱۲ الف ۹). 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، به طور 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، ص. ۱۹۹-۲۰۰).

درواقع از دو حیث انرژی «صورت» است: این که غایت است و هرغایتی صورت است؛ و دوم این که صورت فعلیت است و انرژی نیز فعلیت است؛ پس انرژی صورت است. همه کاربردهای «انرژی» در آرای ارسطو مبتنی بر معنای «فعلیت» است که به معنای همان «فعلیت» است. (Blair, 1967, p. 109).

اما انرژی در تعریف نفس به صورت نیز به کار رفته است. ارسطو در کتاب درباره نفس، نفس را صورت و صورت را کمال می‌داند (ارسطو، ۱۳۷۸، ۴۱۲ الف ۱۰). ارسطو در این بحث که نفس صورت و فعلیت بدن موجود زنده است یا بالقوه و استعداد و قابلیت برای این فعلیت است، تصمیم می‌گیرد نقش دوم را انتخاب کند. او این نظر را با این عبارت که نفس فعلیت «نخستین» یا «پیشین» بدن زنده است بیان می‌کند. جنبه مهم این «فعلیت نخستین» این است که اگرچه آن صورت است، همچنین بالقوه جنبه‌ای از صورت نهایی یا فعلیت نهایی نیز هست؛ اما مراد او این است که امر بالقوه جنبه‌ای از انرژی است. در نتیجه این حقیقت آشکار می‌شود که او قوه را «هکسیس»^۱ می‌نامد.

مشخصه بالقوه (هکسیس) در این آنالوژی، که او به منظور تبیین این مفهوم ارائه کرده است، روشن می‌شود: شناخت به طور بالقوه مقدم بر فعلیت تأمل است و از این رو شناخت، فعلیت نخستین فعلیت غایی یا انرژی اندیشه است. بنابراین نفس، فعلیت نخستین بدن طبیعی است که حیات بالقوه دارد (Bechler, 1995, p. 7). اندیشه به نفس افرادی که خوابیده‌اند و نیز افراد بیدار تعلق دارد. نفس بیدار «می‌اندیشد» است؛ یعنی به صورت بالفعل می‌اندیشد؛ نفس خوابیده «دارای شناخت است»، اما بالفعل

^۱. Hexis

نمی‌اندیشد (ارسطو، ۱۳۷۸، ۴۱۲ الف، ۱۷-۲۶). در اینجا نفس هم صورت است، هم واقعیت و هم دارای یک هدف، و اعمالش فعالیت درونی است.

صورت نهایی فعالیت شیء است؛ یعنی نظم و فعلیت خاص به‌عنوان یک شیء. بنابراین بریدن فعلیت چاقو است؛ همان‌طور که دیدن، فعلیت چشم است. این فعلیت یا انرژی قوه‌ای نسبت به آن دارد. هکسیس بخشی از آن فعلیت است. نه تنها حیوان دو جنبه ماده و صورت دارد، بلکه صورت آن نیز فی‌نفسه چنین است و دو جنبه بالقوه، هکسیس یا نفس، و انرژی یا فعلیت دارد. در هر صورت، فعلیت یا انرژی جنبه‌ای از قوه دارد که همان هکسیس آن است که با وجود این بخشی از آن فعلیت است. رابطه بین هکسیس و انرژی، یا فعلیت نخستین و فعلیت نهایی، که در آن صورت حیوانی باقی می‌ماند، کمتر روشن شده است (Bechler, 1995, p. 7).

می‌توان گفت فعلیت دو مرحله دارد. مرحله اول آن مانند علمی است که برای شخص حاصل می‌شود، ولی هنوز به کار نمی‌رود؛ اما اگر چنین علمی به کار افتد، یعنی مثلاً شخص عالم تفکر علمی‌ای را که قادر به آن و واجد آن است آغاز کند و به کار اندازد، به درجه کامل‌تر و بالاتری از فعلیت می‌رسد. مرحله اول فعلیت همان است که در تعریف ارسطو با نام کمال اول یا فعلیت نخستین آمده است و به معنی فعلی که به کار نیفتاده باشد است. به این ترتیب نفس فعل اول یا کمال اول برای جسم زنده است و همان انرژی است.

در این تعریف فعلیت ثانوی نیز آمده است که همان به کار رفتن قوای کمال ثانوی یا فعل اکمل آن است. کسی که در خواب است، حیات او مرحله اول فعلیت را داراست؛ یعنی چنین کسی دارای نفس است، منتها قوای نفس او غیر از قوه نباتی در حال سکون است. کمال اولیه یعنی یک ماده به فعلیتش می‌رسد و کمال ثانویه یعنی کاربردی که برای آن شیء متصور است. مثلاً تبر در وهله نخست صفت تیزی و بُرندگی دارد. این صورت، اولین کمال برای ماده آن محسوب می‌شود؛ ولی تبر علاوه بر تیزی و بُرندگی، کاربردهای دیگری مانند بریدن درختان و شکستن اشیاء دارد و یا حتی برای

کشتن انسان دیگری به کار می‌رود. اینها کمال ثانی تبر محسوب می‌شوند که این مرحله «انتلخیا» است. می‌توان گفت فعلیت نخستین، انرگیاست و فعلیت ثانوی انتلخیا، که کاربرد و تحقق کامل است. در واقع انرگیا پیش از انتلخیاست و مرحله پیش از تحقق نهایی است. «انتلخیا» در این بخش معنای «کاربرد» دارد و با معنای انرگیا، در مقایسه با حرکت، که «پراکسیس» بود، همخوانی دارد.

۴-۱. انرگیا به معنای سعادت در بحث اخلاقی

در *اخلاق نیکوماخوس*، کتاب دهم، انرگیا برای لذت و سعادت (ائودایمونیا) به کار رفته است. خوشی انرگیای بدن و ذهن انسان است. ارسطو میان لذت و فعالیت ارتباط برقرار می‌کند و مراد او ربط دادن لذت و خوشی به فعالیت است. او به فعالیت آگاهی نفس اشاره دارد: دیدن، دانستن، احساس کردن و لذت در آگاهی ما از کمال رخ می‌دهد؛ زیرا ما لذت را زمانی تجربه می‌کنیم که احساس می‌کنیم طبیعت ما در راه درست و حق توسعه یافته است. لذت چیزی فراتر از فعالیت نیست؛ بلکه یک کمال از توسعه خیر فعالیت آگاهی است (Landazuri, 2012, Issue. 2). سعادت کامل‌ترین غایت هر چیزی است و کامل‌ترین سعادت برای انسان فعلیت عقل مطابق با حکمت است. نقش انرگیا در اخلاق، فعلیت دانایی عقل است (Chen, 1956, p. 59).

ارسطو با توجه به عملکردهای انسان می‌گوید سلامتی یک بدن به این است که تمام اعضایش سالم باشند و برای کمال نیز باید همه فضایل غیرفردی را دارا باشد. کلمه «کمال» در هر دو رساله نیکوماخوس (ائودایمونیا) به معنای کامل شدن یا به غایت رسیدن است؛ اما او در تعریف سعادت در رساله نیکوماخوس بر تمامیت تأکید دارد؛ در حالی که در ائودوموس بر جامعیت تأکید دارد (Kenny, 2002, p. 24-25).

۲. معنای انتلخیا

واژه «انتلخیا»^۱ که به لاتین entelecheia است (Sachs, 1995, p. 245) به معنای «تمامیت» است. این واژه مرکب از دو کلمه «انتلس»^۲ و «هکزیس»^۳ است. «انتلس» به معنای «کامل شدن و رشد کامل و تام» و «هکزیس» به معنای «طریق خاصی که وسیله تداوم برای حفظ آن شرایط» است. انتلخیا ماندگاری در رسیدن به غایت را بیان می‌کند و به معنای تمامیت و کمال است. در واقع انتلخیا «موجودیت در کار و ماندن در همان» (Sachs, 1995, p. 245) یا «موجودیت و بودن در یک غایت» است (Sachs, 1999, p. 42).

انتلخیا یا تمامیت و کمال هر چیزی، در بودن آن چیز در آن کار، یعنی انرگیا، است. در آثار ارسطو «انرگیا» همان فعلیت و «انتلخیا» کمال تحقق است. بنابراین انتلخیا «بودن مستمر در کار یا انرگیا و کامل شدن کار» است. می‌توان گفت معنای هر دو کلمه یکی است. بستگی به این تصور دارد که هر چیزی شیئیتش نوعی از کار است؛ طریقه خاص از «بودن در حرکت» است. همه موجوداتی که اکنون هستند، موجودی بالقوه نیستند، بلکه موجودی در کار هستند. موجود در کار، انرگیاست و ماندگاری موجود در کار، انتلخیاست.

۲-۱. انتلخیا به معنای کامل در نسبت با حرکت

گفتیم «انتلخیا» مرکب از دو کلمه است: «انتلس» به معنای «کامل شدن و رشد کامل و تام» و «هکزیس» به معنای «طریق خاصی که وسیله تداوم برای حفظ آن شرایط است». انتلخیا از «فعل» مشتق می‌شود که درهم پیوستگی (هکسیس) با «کمال تحقق» است (ارسطو، ۱۳۸۴، ۱۰۴۷ الف ۳۰). بنابراین انتلخیا دو جنبه دارد: هکسیس و کامل شدن، و به سوی غایت رفتن. به آنچه وجودش در غایتش است اصطلاحاً «انتلخیا» گفته می‌شود.

^۱. ἐντελέχεια

^۲. entelēs (ἐντελής)

^۳. echein = hexis

درواقع وجود آن در چیزی است که به غایتش رسیده باشد.

ارسطو درحقیقت چنین روشی را در بحث از حرکت مکانی طبیعی در پیش می‌گیرد. مکان نخستین، فقیرترین وجود را داراست که شیء در خودش همه شرایط ضروری درونی برای به غایت رسیدن را دارد. بنابراین فعلیت نهایی جایگاه انتلخیا، دربردارنده وجود قبلی قوه‌اش در مکان نخستین است؛ یعنی وقتی به مرحله انتلخیا رسید، تمام مراحل پیشین را در خود دارد. مانند دانه درخت بلوط که قابلیت بلوط شدن را در خود دارد؛ زیرا آن دانه بالفعل بلوط می‌شود (Bechler, 1995, p 8). مراد از «انتلخیا»، «بودن در یک هدف» یا کامل بودن است. ارسطو در هیچ جا به تعریف صریحی از «انتلخیا» نمی‌پردازد (Blair, 1967, p. 110). کلمه مرکب انتلخیا^۱ (کاری که هدف خاص یک چیز است) غایت‌شناسی نیز هست.

فعلیت مقدم بر قوه است؛ به این علت که هر موجودی به سوی یک مبدأ و هدف در حرکت است. مبدأ همانا «به خاطر آن» است، اما پیدایش به خاطر هدف یا غایت^۲ است. هدف همانا فعلیت است، و به این دلیل توانمندی به دست می‌آید؛ زیرا برای داشتن بینایی نیست که جانداران می‌بینند، بلکه بینایی دارند برای اینکه می‌بینند (ارسطو، ۱۳۸۴، الف ۱۰۵۰-۵-۱۰-۱۵). همچنین ماده بالقوه وجود دارد؛ زیرا می‌تواند به صورت برسد؛ اما هرگاه فعلیت یابد یا بالفعل شود، آن‌گاه در صورت وجود دارد. فعلیت در این عبارت به معنای کار و کنش و فعالیت به کار می‌رود (همان، الف ۱۰۵۰-۲۲). کار هدف است. کار فعلیت (انرگیا) نیز هست. به همین علت نام «فعلیت» به حسب «کار یا فعل»^۳ گفته می‌شود و به سوی «کمال تحقق یا تحقق کامل» یا «هدف یافتگی و کمال یافتگی» (انتلخیا) می‌گراید (همان، الف ۱۰۵۰-۲۰-۲۵). اگر فعلیت هدف است و هر فعلیتی هدفی

۱. بعضی عقیده دارند که اصطلاح ارسطو در آثار ادبی برای انتلخیا، به معنی اثبات، پایداری و تدوام و پابندگی است (قوام صفری، ۱۳۸۷، ص. ۱۹۹).

۲. telos

۳. ergon

در خود دارد، پس اشیایی که قوه هستند و فعلیت نیستند، در واقع یعنی هدف دارند، اما هدفشان در خودشان نیست.

به نظر می‌رسد «actuality» ترجمه خوبی برای این دو کلمه ارسطو نیست و در تبیین بیان ارسطو از «فعل» نارساست. مراد ارسطو «انجام دادن چیزها به‌طور درونی» و معانی دیگر «غایت درونی داشتن» است (Blair, 1967, p. 114). بنابراین پیش از این نیز گفتیم که انرژی بودن-در-کار، و در معنایی داشتن هدف در خود است و آن را با حرکت نیز مقایسه کردیم که هدفش بیرون از خودش است. انتلیخیا ادامه انرژیست؛ به این معنا که هدفی که در خود دارد، تحقق کامل یافته است. کمال تحقق و هدف-یافتگی، نهایی‌تر از داشتن هدف در خود است. بر این اساس انتلیخیا تحقق کامل هدفی است که انرژیست.

ارسطو در ثنا می‌گوید در برخی موارد آنچه هدف است کاربرد است، و مثالی که می‌آورد، مثال بینایی برای دیدن است؛ چون کار بینایی دیدن است و جز دیدن کاری از بینایی بر نمی‌آید. بر این اساس کار یا عملی دیگر در کنار فعلیت، که همان دیدن است، وجود ندارد. در این موارد فعلیت حاضر در خود عامل است؛ مانند دیدن، که در بیننده وجود دارد. بنابراین جوهر و صورت فعلیت است؛ اما مواردی هم هست که در آن چیزی پدید می‌آید؛ مثلاً به‌وسیله هنر معماری علاوه بر بنا کردن، خانه نیز پدید می‌آید. عمل «خانه‌سازی» در خانه ساختن ظاهر می‌شود؛ یعنی هم‌زمان با «خانه» پدید می‌آید. در این موارد «خانه» غیر از کاربرد، یعنی «بنا کردن»، است؛ بنابراین فعلیت در چیز ساخته-شده، یعنی «خانه»، وجود دارد (ارسطو، ۱۳۸۴، الف ۲۵-۳۵ و ۱۰۵۰ اب ۵). در این مثال انرژی و انتلیخیا بر هم منطبق می‌شوند؛ زیرا آنچه بر «انتلیخیا»، به معنی «کمال تحقق»، دلالت می‌کند، بر انرژی نیز دلالت دارد.

از طرفی می‌توان گفت تفاوت انرژی و انتلیخیا در مثال‌هایی که ارسطو برای بیان مقصود خود به کار می‌گیرد، بسیار ظریف است. همچنین هر دوی این کلمه‌ها بعضاً به معنای «کمال» و در واقع هم‌معنی هستند. گویا ارسطو از دو واژه برای تبیین مقصود خود

از معنایی واحد بهره گرفته است. هر مثالی از انتلخیا، کاربرستی از انرگیا نیز هست که دقیقاً موازی با آن است.

در کتاب نهم *مابعدالطبیعه* (ثتا) آمده است:

نام «فعلیت» (انتلخیا)^۱ که در هم‌بستگی با «کمال تحقق»^۲ قرار دارد، از حرکت‌ها به‌ویژه به چیزهای دیگر منتقل شده است؛ زیرا گمان می‌رود که فعلیت بیش از همه و به‌ویژه حرکت است. بدین علت است که «جنبدن» را به چیزهای «ناموجود» نسبت نمی‌دهند، بلکه مقولاتی را برای آنها به کار می‌برند؛ مثلاً می‌گویند که «ناموجودها» اندیشیدنی یا آرزوکردنی‌اند؛ اما نه اینکه متحرک‌اند. این از آن روست که (ارسطو، ۱۳۸۴، الف ۱۰۴۷، ۳۰-۳۵) هرچند آنها بالفعل «موجود نیستند»، یک زمان بالفعل وجود خواهند داشت؛ زیرا برخی از «ناموجودها» بالقوه «هستند»، اما با وجود این «نیستند»؛ زیرا در تحقق کامل نیستند (همان، ۱۰۴۷ ب ۵). هر جوهری گونه‌ای «تحقق کامل» و طبیعتی منفرد است (همان، ۱۰۴۴ الف، ۱۰).

پیش از این نسبت انرگیا با حرکت را بیان کردیم. اکنون اگر انتلخیا را «تحقق کامل» معنا کنیم، آنچه تحقق کامل بیابد وجود دارد و بالفعل موجود است و آنچه بالفعل موجود نیست، تحقق کامل ندارد؛ بنابراین بالقوه است. از سوی دیگر، حرکت به امور «موجود» تعلق می‌گیرد نه امور ناموجود؛ از این رو حرکت به اموری تعلق می‌گیرد که موجودیت یافته‌اند. حال باید پرسید که این امور قائم بر خودند یا وابسته به امر دیگری هستند؟ ارسطو حرکت را در مقولات مکان، کم و کیف می‌داند که اعراض هستند و وجودشان وابسته به وجود جوهر است. بنابراین از این حیث نیز حرکت به

۱. قوام صفری در کتاب *نظریه صورت در فلسفه ارسطو*، در واژه‌نامه یونانی-فارسی کتاب، فعلیت را با انرگیا، و انتلخیا را با کمال تحقق یکی دانسته است. بر این اساس مراد او از فعلیت همان انرگیا و از انتلخیا کمال تحقق است؛ اما در متون انگلیسی برای هر دو واژه انرگیا و انتلخیا *Actuality* آمده است.

۲. entelécheia

برخی اعراض تعلق می‌گیرد. حال انتلخیا مربوط به امر بالفعل و متحقق است و جایگاه امر بالفعل و متحقق در آرای ارسطو جوهر، صورت و غایت است. بنابراین فعلیت در سایه حرکت نشان داده می‌شود و آن‌گاه اشیاء و موجودات در دو حد قوه محض و فعلیت محض قرار می‌گیرند و این سرآغاز کیهان‌شناسی ارسطوست. از ترکیب قوه و فعل، فوزیس ایجاد می‌شود که در آن فعلیت محض و قوه محض وجود ندارد. در طبیعت اشیایی وجود دارد که مبدأ حرکت را در قوه دارند و حرکت معروض اشیاء متحرک است. شیء طبیعی دارای حرکت است و فعلیت محض فاقد حرکت است. بنابراین فعلیت محض در طبیعت نیست؛ پس باید الهی باشد که در لامبدأ از آن بحث می‌شود. به نظر می‌رسد انتلخیا در این بحث اخص از انرگیاست و علاوه بر انرگیا، هکسیس و دوام و ماندن در انرگیا را نیز شامل می‌شود.

۲-۲. معنای انتلخیا در نسبت با صورت

در یک معنا انتلخیا جایگزینی برای «ایدوس»^۱ افلاطون است و معادل انگلیسی آن actuality است؛ اما میان ایدوس افلاطون و انتلخیای ارسطو فاصله بسیار است. افلاطون و ارسطو، هر دو، فلسفه را علم به کلیات می‌دانند؛ اما ارسطو کلیات را در اشیای محسوس جزئی، که موسوم به ذوات اشیاء هستند، یافت؛ درحالی‌که به نظر افلاطون کلیات جدای از اشیای جزئی وجود دارند و الگو و نمونه‌ای برای اشیای محسوس هستند. درواقع ایدوس افلاطون عبارت از حقیقت معقول شیء و آنچه شیء به واسطه ارتباط و اتصال با آن شیء می‌شود و شیئیت شیء به آن است بود که این وجه محسوس نیست، بلکه معقول است و شیء فقط در یک حرکت صعودی می‌تواند به آن واصل شود.

چنان‌که در تعریف نفس در بحث انرگیا دیدیم، فعلیت دوم همان انتلخیاست و انتلخیای ارسطو عبارت از کاربرد و نوع فعالیت شیء است. از نظر افلاطون صورت

^۱. eidos

صندلی یک صورت حقیقی مفارق است؛ در حالی که در نظر ارسطو صورت صندلی عبارت از استفاده و کاربرد صندلی است. صورت ارسطو کاربرد و کاربرت شیء را بیان می‌کند. او می‌خواهد حقیقت معقول افلاطون را حفظ کند و جنبه کاربردی به آن بدهد. ارسطو در بحث جوهر چیزهای محسوس، چونان فعلیت، از انرگیا استفاده می‌کند. انتلیخیا مساوی با کمال، فعلیت محض و صورت محض است و نقطه مقابل آن دونامیس است که مساوی با قوه محض است. اگرچه در فقره‌ای از *مابعدالطبیعه*، ارسطو به جای اینکه انتلیخیا را که وجودی در حال کمال تحقق است، در مقابل دونامیس یعنی وجود بالقوه بیاورد، آن را در مقابل هولیکوس می‌آورد که به معنای ماده است (قوام صفری، ۱۳۸۷، ص. ۲۰۴).

کمال یعنی استعدادی که به مرحله ظهور رسیده است. ماده یا استعداد محض و فقدان است. معنای هستی‌شناختی ماده عبارت است از فقدان صورت و موجودی که محروم است و درعین حال برخوردار از استعداد برای صورت بعدی است. اگر کمال نقطه پایانی و تمام لحاظ شود به معنای تعیین و تحقق صرف به کمال تحقق و تعیین است. در اندیشه ارسطو ماده برابر با قوه و صورت برابر با فعل، یعنی کمال، است؛ اما ماده برای تحقق عینی خارجی به صورت نیاز دارد و نسبت ماده و صورت به نحوه موجود شدن و هستی اشیاء ارتباط می‌یابد. بنابراین «فعلیت» در نظر ارسطو «فعلیت صورت» است. صورت هر هستی‌ای، فعلی است که خود فعلی ندارد (ژیلسون، ۱۳۸۵، ص. ۳۲۰)؛ اما قوه برای فعل به فرایندها و حالات نیاز دارد.

از طرفی «انرگیا» اعم از انتلیخیا است؛ چرا که هم بر حالت تحقق یافته اطلاق می‌شود و هم بر فعالیتی که به آن حالت می‌انجامد. هم برای به غایت رسیدن و هم در راه وصول به غایت بودن از «انرگیا» استفاده می‌شود.

^۱ «هستی دو صورت دارد، و نه تنها در حالت کمال تحقق، بلکه به عنوان ماده نیز وجود دارد» (مو، ۳، ۱۰۷۸ الف

۳. تحلیل و بررسی

انرگیا در چهار جایگاه و انتلخیا در دو جایگاه بررسی شد.

۱. واژه‌های انرگیا و انتلخیا، هر دو، در انگلیسی به فعلیت ترجمه شده‌اند؛ اما آنچه مراد از انرگیا است بیشتر فعلیت است و مراد از انتلخیا کمال تحقق است. در واقع انرگیا صورت، تلوس و فعلیت است. انتلخیا کامل شدن و تحقق نهایی شیء است که با تلوس همخوانی دارد. ارسطو معمولاً از «فعلیت» و «انتلخیا» به‌طور تبادلی پذیرای استفاده می‌کند و انتلخیا را در جایی به کار می‌برد که به معنای کمال است. از یک جهت انرگیا اعم از انتلخیاست؛ زیرا انرگیا فعلیتی است که شیء را آن چیزی که هست می‌سازد؛ یعنی صورت، و از جهت دیگر انتلخیا اعم انرگیاست؛ زیرا انتلخیا آن غایت و یا کمالی است که موجود در آن و از طریق آن فعلیت مستمر دارد.

۲. از میان علل چهارگانه نیز علت صوری و صورت انرگیاست؛ اما صورت خود 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 از صورت نهایی همان تحقق و کاربست شیء است. بر این اساس «کمال نخستین» انرگیا و کمال نهایی انتلخیاست. انتلخیای ارسطو نیز عبارت از کاربرد و نوع فعالیت شیء است. بنابراین صورت نهایی همان کاربرد و کاربست شیء است و با انتلخیا یکی است.

۳. تفاوت میان انرگیا و انتلخیا بسیار ظریف است. انرگیا بر کار دلالت دارد که با قوه و حرکت همراه است؛ اما انتلخیا حرکت تمام‌یافته و فعلیت محض است و هیچ‌گونه قوه‌ای ندارد. در بررسی حرکت و نفس انرگیا این نتیجه به دست می‌آید که انرگیا واقعی است که یک هدف در خود دارد و به این معنا، بالفعل یا فعلیت است؛ فعلیتی که در خود با قوه همراه است. انرگیا در این معنا بین قوه محض و انتلخیای نهایی و در واقع حرکتی به‌سوی انتلخیای نهایی است. به این اعتبار است که ارسطو در عبارتی در *مابعدالطبیعه* می‌گوید گمان می‌رود فعلیت بیش از هر چیز، حرکت است.

۴. انرگیا در اندیشه ارسطو، در مبحث حرکت بر تمایز میان تمامیت و نقص مبتنی است و در مبحث علم النفس بر تمایز فعلیت نخستین و ثانوی یا نهایی. تمایز میان تمامیت و نقص، به یک نوع فعلیت قابل اطلاق است که «هدفی دارد». این هدف یا در خود است، که همان انرگیاست، یا هدفی بیرون از خود است، که حرکت است. تمایز اول و ثانی نیز بر نوع دیگری از فعلیت اطلاق می شود که در مورد نفس به کار می رود. فعلیت نخستین همان انرگیاست و فعلیت دوم انتلیخیاست؛ چون فعلیت دوم در معنای کاربردی است و کاربرد در مورد انتلیخیا تبیین شد.

درباره این دو نحوه تمایز در بحث حرکت و نفس، می توان دو دیدگاه عرضه کرد:

الف- هر چیزی که بتواند موضوع برای تمامیت و نقص باشد، می تواند موضوع برای تمایز اول و ثانی واقع شود؛ اما چنین نیست که هر چیزی که موضوع برای تمایز اول و ثانی قرار بگیرد، بتواند موضوع برای تمامیت و نقص و تمایزات اول و ثانی هم قرار بگیرد؛ اما نفس فقط موضوع برای اول و ثانی است، نه موضوع برای تمایز تمامیت و نقص. ب- هر آنچه موضوع برای تمایز اول و ثانی باشد، موضوع برای تمامیت و نقص هم خواهد بود؛ اما چنین نیست که هر آنچه موضوع برای تمامیت و نقص باشد، موضوع برای تمایز اول و ثانی هم باشد. مثلاً نفوس هم موضوع برای اول و ثانی هستند و هم موضوع برای تمامیت و نقص؛ اما حرکت فقط موضوع برای تمایز تمامیت و نقص است (ویسنوفسکی، ۱۳۸۹، ص. ۵۹-۶۰).

۵. تنها تمایزی که ارسطو آشکارا در مبحث نفس بین فعلیت نخستین و فعلیت دوم قائل می شود، تمایز میان توانمندی و به کارگیری توانایی است. در این تمایز، انرگیا مرحله مقدماتی برای انتلیخیا تلقی می شود. حرکت یک انرگیای ناقص است.

۶. نکته دیگر این که در مبحث نفس، کمال نخستین همان انرگیا است و کمال نهایی، کمال تحقق شیء است، که همان انتلیخیاست. ارسطو در علم النفس، برای تعریف

نفس، از کمال نخستین یا فعلیت نخستین بهره می‌گیرد که مرادش انرگیاست و در اخلاق نیز سعادت را غایت هر چیزی می‌داند، که مرادش همان انرگیاست؛ چون به نوعی حرکت مستمر به سوی سعادت و نیک‌بختی اشاره دارد. هر جا گذار به سوی غایت و کمال مدنظر باشد، کاربست «انرگیا» کارگشاست و هر جا تحقق کامل که بالاتر از آن غایتی برای شیء نیست موضوع بحث باشد، «انتلخیا» کاربرد دارد.

۷. اگر در نسبت‌های چهارگانه نسبت انرگیا و انتلخیا را بیان کنیم، انرگیا نسبت به انتلخیا عموم و خصوص مطلق است؛ یعنی هر انتلخیایی انرگیا را نیز در خود دارد، اما هر انرگیایی انتلخیا نیست؛ چرا که برای تحقق کامل یافتن، به نوعی دوام و پایداری نیاز است که در ترکیب واژگان انتلخیا نیز آمده است؛ «رشد کردن»+ «دوام و پایداری داشتن»؛ در حالی که انرگیا از ارگون، به معنای «کار»، گرفته شده است و معنای آن موجودی در کار است. زمانی که کاری دوام داشته باشد و به فعلیت و تحقق کامل بدون هیچ قوه‌ای برسد، انتلخیاست.

۴. نتیجه‌گیری

۱. یکی از نتایجی که از این نوشتار به دست می‌آید، نارسا بودن ترجمه انگلیسی واژه -های انرگیا و انتلخیا به Actuality است. معادل Actuality همه معانی ذکر شده برای «انرگیا» و «انتلخیا» را منعکس نمی‌کند. برای معانی چهارگانه انرگیا، یعنی فعلیت (موجود در کار یا بودن در کار)، موجود کامل، صورت، و سعادت، معادل انگلیسی Actuality، ترجمه رسا و کاملی نیست و همه معانی نهفته در این واژه را بیان نمی‌کند. این معادل انگلیسی درباره «انتلخیا» نیز، که دو معنای «تحقق کامل» و «فعلیت دوم» را که معنای کاربردی صورت است دارد، رسا نیست و هیچ‌یک از این معانی در ترجمه مذکور بیان نمی‌شود. بنابراین ترجمه یادشده، در انگلیسی برای این دو واژه نارساست و فهم منظور ارسطو از این واژگان را پیچیده و مبهم می‌سازد.

۲. ارسطو از «انرگیا» برای تبیین مقدماتی معنای «کمال» بهره می‌گیرد؛ چنانکه در

تعریف نفس به فعلیت نخستین، انرگیا جنبه‌ای از قوه را در خود دارد و به عنوان واقعیتی که در خود هدف درونی دارد لحاظ می‌شود؛ حال آنکه «انتلیخیا» فعلیت دوم است که در آن نفس به تحقق کامل می‌رسد. ارسطو برای فعلیت دوم از یک سو مختصات ثبات و تغییرناپذیری را، که بیانگر صور افلاطونی است، لحاظ می‌کند و از سوی دیگر با به کار بردن علم در مثال برای بیان فعلیت دوم در تعریف نفس، به کاربردی بودن معنای انتلیخیا اذعان می‌کند. درواقع ارسطو در واژه «انتلیخیا» صورت ثابت و تغییرناپذیر افلاطون را کاربردی می‌کند.

۳. استفاده ارسطو از دو واژه، در تبیینی که آمد، بیانگر این است که معانی متفاوت انرگیا همگی به یکدیگر قابل تحویل هستند. معنایی که می‌توان مشترک میان چهار معنای انرگیا دانست، موجود در کار و موجود دارای هدف در خود است. این معنای مشترک، در معنای انرگیا در نسبت با قوه و هم در انرگیا به معنای موجود کامل در نسبت با موجود ناقص و بحث حرکت، و هم در تبیین انرگیا به معنای صورت در تعریف نفس، وجود دارد؛ چراکه در همه آنها انرگیا همراه با قوه بوده و واقعیتی دارای هدف است. اما معانی انتلیخیا قابل تحویل به هم نیستند؛ چراکه در یک معنا تحقق کامل را بیان می‌کند و از آن معنای استاتیک به ذهن متبادر می‌شود، و از سوی دیگر به کاربردی بودن معنای «کمال» یا «فعلیت» یا «انتلیخیا» در تعریف نفس و فعلیت دوم می‌انجامد.

منابع

- ارسطو. (۱۳۸۴). *متافیزیک*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی. تهران: انتشارات حکمت، چاپ سوم.
- _____. (۱۳۸۹). *سماع طبیعی*، ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: طرح نو، چاپ سوم.
- _____. (۱۳۷۸). *در باره نفس*، ترجمه علیمراد داوودی. تهران: انتشارات حکمت.
- _____. (۱۳۶۳) *طبیعیات*، ترجمه مهدی فرشاد، تهران: امیرکبیر.
- راس، دیوید. (۱۳۷۷). *ارسطو*. تهران: فکر روز، چاپ اول.
- ژیلسون، اتین. (۱۳۸۵). *هستی در اندیشه فیلسوفان*، ترجمه حمیدرضا طالب‌زاده؛ با همکاری محمدرضا شمشیری و مقدمه کریم مجتهدی. تهران: حکمت، چاپ اول.
- قوام صفری، مهدی. (۱۳۸۷). *نظریه صورت در فلسفه ارسطو*. تهران: حکمت، چاپ دوم.
- ویسنوفسکی، روبرت. (۱۳۸۹). *متافیزیک ابن سینا*، ترجمه مهدی نجفی افرا. تهران: نشر علمی، چاپ اول.
- یگر، ورنر. (۱۳۹۲). *ارسطو؛ مبانی تاریخ تحول اندیشه وی*، ترجمه حسین کلباسی اشتری. تهران: امیرکبیر، چاپ دوم.
- 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*. Volume7.Issue1. pp 101-117.
- Brentano, Franz. (1975). *On Several Senses of Being in Aristotle*. Ed& trans. Rolf George. University of California Press.

- Chung-Hwan Chen. (1956). "Different Meanings of the Term Enegeia in the philosophy of Aristotle". *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. 17, No. 1 (Sep), pp 56-65.
- Dale, Jacquette.(2004). *The Cambridge Companion to Brentano*. cambridge university press.
- Hamlyn, D. W. (1968). *Aristotle's De anima*. Book2 and3 (with certain Passages from book1). translation and notes. Clarendon Aristotle Series. Oxford.
- Joseph, Owens. (1978). *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*. Pontifical institute of mediaeval studies Toronto Canada. Third edition.
- Kenny, Anthony.(2002). *Aristotle on perfect life*. Oxford England: Clarendon Press. Oxford. New York: Oxford University Press.
- little william. h. w. fower and jessie coulson. (1988). *the shorter oxford english dictionary*. on historical principles. revised and edited by c.t.onions, volum1.a-markworthy. clarendon press. oxford.
- Menn, Stephen. (1992). *Aristotle ant Plato on as Nous and as the Good*. The Review of Metaphysics. vol. 45, No. 3, pp 543-573.
- Manuel c. Ortiz de Landazuri. (2012). "Aristotle on Self-Perfection and Pleasure". *Journal of Ancient Philosophy*. Vol. VI . Issue2.
- Ross, David. (1995). *Aristotle*, with an introduction by hohn l. ackrill sixth edition. routledge taylor& francis group. london and new york.

- Sachs, Joe. (1999). *Aristotle's Metaphysics*, A New Translation by Joe Sachs. Santa Fe. NM: Green Lion Books.
- _____. (1995). *Aristotle's Physics: a Guided Study*. Rutgers University Press.
- Wisnovsky, Robert. (1964). *Avicenna's Metaphysics in Context*. Cornell University Press. Ithaca. New York.