

The Meanings of Dunamis in Aristotle's Philosophy

Rogayeh Sohrabnavi¹  | Hassan Fathi²  | Majid SadrMajles³  | Masoud Omid⁴ 

1. Corresponding Author, PhD Candidate in Greek Philosophy, University of Tabriz, Tabriz, Iran. E-mail: sohrabnavi.philosophy@gmail.com
2. Associate Professor, Department of Philosophy, University of Tabriz, Tabriz, Iran. E-mail: hfathi42@yahoo.com
3. Associate Professor of Philosophy Department, University of Tabriz, Tabriz, Iran. E-mail: sadremajles@tabrizu.ac.ir
4. Professor of Philosophy, University of Tabriz, Tabriz, Iran. E-mail: Masoud_omid1345@yahoo.com

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 22 July 2026

Received in revised form 02

September 2026

Accepted 11 September 2026

Published online 14 July 2026

Keywords:

Dunamis, Aristotle, Analogical Commonality, Actuality, Capacity, Possibility.

ABSTRACT

The word "dynamis" in ancient Greek philosophy began with physical power and political authority, evolved in Plato's thought into the capacity to affect or be affected, and became a central concept in Aristotle's system. This research examines its diverse applications in Aristotle's physics, psychology, ethics, and logic to demonstrate its significance and address the fundamental question: despite evident differences in instances (natural potentiality of bodies, psychic faculties, and logical possibility), what accounts for the unity of these applications—and is this unity gradational (mushakkik) or univocal? The answer is that the basis of unity lies not in a third objective entity, but in the primary meaning of "principle of change"—a single conceptual core present in all applications, yet realized at different existential levels in each domain. In physics, potentiality is the principle of motion and rest; in psychology, the perceptual and motive faculties are principles of voluntary and cognitive actions; and in logic, possibility is the principle of the truth-relation in propositions. This single "principlehood," despite conceptual unity, manifests with varying existential intensity and gradation; hence, the commonality of meanings is gradational, not univocal, and the diversity of applications expresses different modalities of a single reality in facing various actualities. This analysis enables precise differentiation between natural potentiality, psychic faculties, and logical possibility, and prevents common interpretive confusions.

Cite this article: Sohrabnavi, R.; Fathi, H.; SadrMajles, M. & Omid, M. (2026). The Meanings of Dunamis in Aristotle's Philosophy. *Journal of Philosophical Investigations*, 20 (55), 577-596. <https://doi.org/10.22034/jpiut.2025.68267.4153>



© The Author(s).

Publisher: University of Tabriz.

* Derived from PhD dissertation of Roghayeh SohrabNavi, titled as 'An Examination of the Doctrine of Potentiality and Actuality in Aristotle's Philosophy and Its Applications in His Philosophical System,' supervisor: Dr. Hassan Fathi and Dr. Majid SadrMajles, advisor Dr. Masoud Omid University of Tabriz, (2025).

Extended Abstract

The concept of *dynamis* (δύναμις) in ancient Greek philosophy initially signified physical power and political authority, later evolving in Plato's thought into the capacity to affect or be affected, and ultimately becoming a foundational pillar of Aristotle's philosophical system. This study undertakes a comprehensive examination of the diverse applications of *dynamis* across Aristotle's major works, including his physics, psychology, ethics, politics, and logic. The primary aim is twofold: first, to demonstrate the centrality of this concept within Aristotle's framework, and second, to address the fundamental question of whether these varied usages share a unified meaning or constitute disparate, unrelated notions. Against those interpretations, exemplified by Sajjadi's dictionary-based approach, that treat *dynamis* as a purely homonymous term with entirely distinct meanings, this research argues, through rigorous lexical, etymological, and philosophical analysis, that the concept of *dynamis* in Aristotle's corpus is neither univocal, in the sense of a single meaning applied identically to all instances, nor purely equivocal, but rather exhibits what is known in the Islamic philosophical tradition as a "gradational common meaning" (*mushakkik*). This term denotes a concept that applies to multiple instances in a single sense, yet with varying degrees of existential intensity and perfection. The basis of this unity, as the study demonstrates, is not a subjective mental abstraction but an objective referent in the external world: the "principle of change" (*archē kinēseōs*), which Aristotle explicitly identifies in Book Delta of the *Metaphysics* as the primary and foundational meaning of *dynamis*. This principle, however, is not realized uniformly across all domains. In physics, it appears as the principle of motion and rest in natural bodies, both as the active cause of change, the efficient aspect, and as the receptive capacity for being affected, the material aspect. In psychology, it manifests as the various faculties of the soul, nutritive, sensitive, appetitive, and intellectual, which are simultaneously receptive of external influences and active in producing cognition, movement, and life processes. In ethics, *dynamis* appears as the innate capacity for virtue, which remains merely potential until it is actualized through habituation, rational guidance, and deliberate practice, a process that transforms raw potential into stable character dispositions (*hexeis*). In politics, Aristotle extends this framework to the threefold powers of the state, the legislative, the executive (administrative), and the judicial, each of which exists as a potentiality that requires proper interaction, balance, and the common good to become actual and effective. In logic, finally, *dynamis* appears as possibility, understood as the openness between being and non-being, without any logical necessity toward either side, a meaning that is not tied to any material potentiality or internal principle but denotes the mere absence of impossibility. Despite their evident diversity in application and existential realization, all these meanings are connected through the core notion of being a "principle of change." However, this connection is not one of univocal identity, as if each meaning were identical in every respect, nor is it mere homonymy, as if they shared nothing in common. Rather, it is a gradational connection (*tashkīk*), in which the same conceptual core is realized with varying degrees of existential intensity and in different ontological levels. This means that in lifeless matter, *dynamis* appears as mere passivity and receptivity; in plants and animals, as active faculties of growth, perception, and movement; and in humans, as rational and voluntary agency that combines both receptivity and spontaneity. The study critically engages with Sajjadi's position, which treats *dynamis* as a homonymous term, arguing that his

approach overlooks the underlying conceptual unity that Aristotle himself explicitly affirms. It also draws on Brentano's interpretation, which emphasizes the primacy of the active principle of change as the foundational meaning to which all other uses are systematically related. Moreover, the research clarifies that this gradational unity is of the specifically philosophical type (*tashkīk-e khāṣṣī*), which preserves the independent reality and multiplicity of instances while affirming their conceptual coherence, as opposed to the mystical type (*tashkīk-e akhaṣṣī*), which reduces all multiplicity to mere manifestations of a single reality. This philosophical gradation allows for a precise differentiation between natural potentiality, psychic faculties, ethical capacities, political powers, and logical possibility, thereby preventing the common interpretive confusion that arises from conflating these distinct levels. Ultimately, the study concludes that the concept of *dynamis* in Aristotle's philosophy is not a sign of conceptual fragmentation or terminological looseness but rather embodies a dynamic, hierarchical structure of "being in the process of becoming" that permeates all levels of reality, from inanimate matter and biological life to ethical character, political order, and the very structure of rational thought. This understanding not only reveals the profound inner consistency of Aristotle's philosophical system but also provides a powerful analytical tool for interpreting his works without falling into reductive or misleading readings. Thus, the research demonstrates that *dynamis*, far from being a peripheral or ambiguous term, is a central organizing principle that articulates the fundamental relationship between potentiality and actuality across the entire spectrum of Aristotelian philosophy, offering a coherent framework for understanding change, development, and perfection in nature, the soul, society, and thought.



معانی دونامیس در فلسفه ارسطو*

رقیه سهراب‌نوی^۱ ✉ | حسن فتحی^۲ | مجید صدر مجلس^۳ | مسعود امید^۴

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری فلسفه یونان، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. رایانامه: sohrabnavi.philosophy@gmail.com

۲. دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. رایانامه: hfathi42@yahoo.com

۳. دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. رایانامه: sadremajles@tabrizu.ac.ir

۴. استاد گروه فلسفه، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. رایانامه: Masoud_omid1345@yahoo.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۳۱ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۶/۱۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۲۰ تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۴/۲۴ کلیدواژه‌ها: دونامیس، ارسطو، مشترک معنوی، مشکک، فعلیت، توانمندی، امکان	واژه «دونامیس» در فلسفه یونان باستان از معنای قدرت جسمانی و اقتدار سیاسی آغاز شد و در اندیشه افلاطون به توانایی اثرگذاری یا اثرپذیری تحول یافت، اما در نظام ارسطو به مفهومی محوری تبدیل شد. این پژوهش کاربردهای متنوع دونامیس را در طبیعیات، علم النفس، اخلاق و منطق ارسطو بررسی می‌کند تا از یک سو اهمیت آن را نشان دهد و از دیگر سو به این پرسش بنیادین پاسخ گوید که با وجود تفاوت آشکار مصادیق (قوه طبیعی اجسام، قوای نفسانی، امکان منطقی در قضایا)، چه عاملی موجب وحدت این کاربردها می‌شود و آیا این وحدت از سنخ اشتراک معنوی مشکک است یا متواطی؟ پاسخ آن است که جهت وحدت و وجه مشابهت این معانی، نه به یک امر ثالث عینی، بلکه به معنای نخستین «مبدأ تغییر» بازمی‌گردد؛ معنایی که در تمام کاربردها به‌عنوان هسته مفهومی واحد حضور دارد، اما در هر حوزه به مرتبه‌ای وجودی خاص تحقق می‌یابد. در طبیعیات، قوه مبدأ حرکت و سکون است؛ در علم النفس، قوای مدرکه و محرکه مبدأ افعال ارادی و ادراکی‌اند و در منطق، امکان مبدأ نسبت صدق و کذب در قضایاست. این مبدأیت واحد، در عین وحدت مفهومی، در هر حوزه به شدت و ضعف وجودی متفاوتی ظاهر می‌شود (مراتب تشکیکی)؛ از این رو اشتراک معانی دونامیس از نوع مشکک است، نه متواطی، و تنوع کاربردها نه گسست مفهومی، که بیانگر شئون متفاوت یک حقیقت واحد در مواجهه با فعلیت‌های گوناگون است. این تحلیل، امکان تفکیک دقیق قوه طبیعی، قوای نفسانی و امکان منطقی را فراهم می‌آورد و از خلط‌های تفسیری رایج جلوگیری می‌کند.

استناد: سهراب‌نوی، رقیه؛ فتحی، حسن؛ صدر مجلس، مجید و امید، مسعود. (۱۴۰۵). معانی دونامیس در فلسفه ارسطو، پژوهش‌های فلسفی، ۲۰ (۵۵)، ۵۹۶-۵۷۷.

<https://doi.org/10.22034/jpiut.2025.68267.4153>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه تبریز.

* برگرفته از رساله دکتری رقیه سهراب‌نوی با عنوان «بررسی آموزه قوه و فعل در فلسفه ارسطو و کاربردهای آن در نظام فلسفی وی» به راهنمایی دکتر حسن فتحی و دکتر مجید صدر مجلس و مشاوره دکتر مسعود امید، دانشگاه تبریز (۱۴۰۴).

مقدمه

در سنت فلسفی یونان باستان، واژگان صرفاً ابزاری برای انتقال معنا نبودند، بلکه بنیان‌های مفهومی‌ای را تشکیل می‌دادند که ساختار اندیشه را شکل داده و مسیر تکوین نظام‌های نظری را تعیین می‌کردند. این واژگان غالباً دارای لایه‌های معنایی سیال و درهم‌تنیده بودند و در بافت‌های مختلف، دلالت‌هایی متفاوت می‌یافتند. در مقایسه با ترجمه‌های واژگان فنی و اصطلاحات فلسفی یونان به زبان‌های دیگر که گرایش به معنای دقیق و محدود دارند، خود واژگان یونانی باستان انعطاف‌پذیری گسترده‌ای در بار مفهومی خود نشان می‌دادند و همین امر امکان شکل‌گیری پرسش‌های بنیادین و تحلیل‌های پیچیده را در فلسفه فراهم می‌ساخت. بنابراین، فهم درست فلسفه یونان باستان بدون واکاوی ظرایف معنایی واژگان آن ممکن نیست.

نمونه‌ای روشن از این دگرگونی معنایی را می‌توان در واژه «پولیس» مشاهده کرد؛ واژه‌ای که در یونان باستان طیفی از معانی مرتبط با «شهر» را دربر می‌گرفت، از مکان و بناها گرفته تا مردم، قواعد زندگی جمعی، قوانین، نهادهای حکمرانی و حتی نوع حکومت، اما معنای امروزی آن معمولاً به نیروی انتظامی محدود شده است. نمونه دیگر، واژه «انرگیا» است که در فلسفه طبیعی ارسطو به معنای «فعلیت» بود، اما امروزه «انرژی» عمدتاً به توان تولید نیرو اشاره می‌کند و از دلالت فلسفی پیشین فاصله زیادی دارد. چنین فاصله‌های معنایی سبب شده‌اند که تفسیر متون یونانی، به‌ویژه آثار ارسطو، با دشواری همراه باشد. محدود شدن به یکی از معانی یا ناتوانی در بازنمایی دامنه گسترده معنای اصلی، بارها زمینه‌ساز برداشت‌های نادرست و تحریف‌های مفهومی شده است.

در این میان، واژه «دونا میس» از بنیادی‌ترین واژگانی است که منشأ ابهام‌های فراوان بوده است. این واژه در ظاهر به معنای «قدرت»، «توان» یا «نیرو» است، اما در دستگاه ارسطویی به مفهومی چندوجهی بدل می‌شود که در منطق، طبیعیات و مابعدالطبیعه، نقش‌ها و دلالت‌های متفاوتی دارد؛ به‌ویژه نسبت آن با امکان، فعلیت، فاعلیت و انفعال. همین تنوع کاربرد، پرسش مهمی را پیش روی پژوهشگران گذاشته است: آیا ارسطو واژه دونا میس را در سراسر نظام فکری خود به یک معنا به کار می‌برد یا معانی پراکنده و تفکیک‌شده‌ای دارد؟

مسئله اصلی پژوهش حاضر همین پرسش است. در برابر دیدگاهی که میان حوزه‌های مختلف اندیشه ارسطو جدایی می‌نهد و قوه را مفهومی چندپاره می‌داند، این پژوهش بر پایه تحلیل واژگانی و فلسفی نشان می‌دهد که معنای قوه در آثار ارسطو «مشترک معنوی مشکک» است، اما تأکید بر هسته معنایی واحد در اینجا به هیچ‌روی به معنای اکتفا به یک انتزاع ذهنی نیست؛ بلکه فهم درست این اشتراک معنوی، اقتضا دارد که آن معنی مشترک به مرجعی عینی و خارجی بازگردد. این مرجع خارجی، همان «مبدأ تغییر» است که در فلسفه ارسطو به مثابه یک حقیقت وجودی در عالم خارج تحقق دارد. این مبدأیت برای تغییر، در عرصه خارج، به‌گونه‌ای تشکیکی و ذومراتب ظاهر می‌شود: در طبیعیات به‌عنوان مبدأ حرکت و سکون در اجسام، در علم‌النفس به‌عنوان مبدأ افعال ارادی و ادراکی، و در منطق به‌عنوان مبدأ نسبت صدق و کذب در قضایا. بدین ترتیب، وحدت معنای قوه نه یک برساخت ذهنی محض، بلکه بازتابی از یک واقعیت عینی واحد است که در سطوح متفاوت هستی، مراتب گوناگون شدت و ضعف را به خود می‌گیرد؛ از این‌رو، تنوع کاربردها نه گسست مفهومی، که بیانگر شئون متفاوت یک حقیقت واحد در مواجهه با فعلیت‌های گوناگون است.

این پژوهش با تحلیل ریشه‌شناختی و بررسی صورت‌های اسمی و فعلی «دونا میس» آغاز می‌شود، سپس طیف کامل کاربردهای آن در آثار ارسطو بازسازی و مقایسه می‌گردد تا نشان داده شود که چگونه این واژه با وجود تنوع ظاهری، بر محور

یک معنای مشترک و با پشتوانه‌ای عینی، سامان یافته است. هدف نهایی، فراهم آوردن زمینه‌ای برای فهم عمیق‌تر انسجام درونی فلسفه ارسطو و پیشگیری از خطاهای تفسیری‌ای است که از چشم‌پوشی بر این وحدت معنایی ریشه‌دار در واقعیت، ناشی می‌شود.

۱. معنای لغوی واژه دونامیس و استعمال آن در نزد پیشارسطویی

واژه δύναμις در زبان یونانی باستان، اسمی مؤنث از صرف سوم (ἡ δύναμις) است که از فعل δύναμαι مشتق می‌شود. این فعل در زمره افعال وجهی^۱ است و همراه با فعلی دیگر یا مصدر آن به کار می‌رود تا حالتی از امکان یا توانایی را بیان کند. در آثار ارسطو، این واژه افزون بر صورت اسمی، در قالب‌های گوناگون فعلی و وصفی نیز دیده می‌شود، از جمله:

- مصدر: δύνασθαι توانستن و صورت منفی آن ἀδυνατεῖν نتوانستن،
- اسم: δύναμις توان و صورت منفی آن ἀδυναμία ناتوانی،
- صفت فعلی: δυνατός توانا و مقابل آن ἀδύνατος ناتوان.

بر اساس فرهنگ لیدل-اسکات-جونز این واژه در متون فلسفی، ادبی، سیاسی و نظامی معانی چندگانه دارد که همگی به محور کلی «قدرت یا توان ایجاد پذیرش اثر» بازمی‌گردند. مهم‌ترین این معانی عبارت‌اند از:

۱. **توانایی یا قدرت جسمانی و ذهنی؛** به معنای داشتن نیروی لازم برای انجام کاری؛ مانند «می‌توانم بنویسم». این توانایی گاه بار اخلاقی یا حقوقی دارد (داشتن حق یا اختیار انجام کاری) و گاه ناظر بر شهامت و جرئت است. در برخی کاربردها، فعل δύναμαι از نوع افعال deponent است؛ یعنی از نظر صرفی حالت مجهول دارد، اما معنای فاعلی می‌دهد، مشابه واژه «موجود» در فارسی که بر وزن مفعول ولی به معنای فاعلی است.

۲. **معادل بودن یا هم‌ارز بودن با چیزی؛** مثلاً «یک درهم توان سی ریال را دارد» یعنی معادل آن است. گاهی این معنا به «نتیجه داشتن یا پیامدی در پی آوردن» توسعه یافته است؛ مانند «این کار توان هیچ چیزی را ندارد» یعنی هیچ اثری نمی‌گذارد. در ریاضیات نیز دونامیس به معنای توان در اصطلاح امروزی است؛ توان دوم برابر سطح (مربع) و توان سوم برابر حجم (مکعب) است.

۳. **امکان به معنی جواز وقوع؛** به معنای امکان ذاتی یا منطقی وقوع امری؛ مثلاً «فردا می‌تواند ببارد یا نبارد». این معنا در فلسفه ارسطویی به امکان ذاتی برخاسته از ماهیت شیء دلالت می‌کند، نه صرفاً امکان تصادفی.

۴. **قدرت اقتصادی و اجتماعی؛** در برخی متون اقتصادی و حقوقی، δύναμις به معنای قدرت مالی، دارایی یا ارزش مبادله‌ای پول است؛ ظرفیتی که چیزی برای ایجاد اثر اقتصادی یا اجتماعی دارد (لیدل-اسکات-جونز، ۱۹۹۶، ۴۶۸). در آثار افلاطون، گستره کاربرد واژه دونامیس به نحو چشمگیری افزایش می‌یابد و به حوزه‌های انتزاعی‌تری چون شناخت، زبان، سیاست و اخلاق وارد می‌شود:

- در محاوره *ثائیتوس*، «دونامیس» در زمینه ریاضیات به کار می‌رود، جایی که سقراط و ثائیتوس درباره تعریف دانش گفتگو می‌کنند. در این بخش، واژه به معنای «توان عددی» یا قابلیت مقایسه‌ای نسبت میان اعداد (قدرت مربع عددی) در مفاهیم هندسی؛ مانند جذر و مساحت مربع به کار می‌رود (ثائیتوس، ۱۴۷).

^۱ modal verbs

- در *کراتیلوس*، افلاطون از «دونا میس» در زمینه زبان و معنا استفاده می‌کند. واژه به توانایی یا قدرت واژگان برای دلالت بر معانی اشاره دارد؛ به‌ویژه در بحث درباره نسبت میان نام‌گذاری و چیزهای نامیده‌شده. این یکی از نخستین تلاش‌ها برای تحلیل فلسفی رابطه واژه و معناست (*کراتیلوس*، ۳۹۴).
 - در جمهوری افلاطون از واژه دونا میس در زمینه توصیف قوه طبیعی مردان و زنان برای نگرهبانی و فرمانروایی سخن می‌گوید. او می‌پرسد که آیا زنان هم می‌توانند «طبیعتاً» همان دونا میس را داشته باشند که مردان در نگرهبانی دارند (*جمهوری*، ۴۵۸). به عبارت دیگر دونا میس به توانایی‌های طبیعی برای ایفای نقش‌های سیاسی و اخلاقی اشاره دارد؛ افلاطون بحث می‌کند که آیا زنان نیز می‌توانند واجد چنین قوه‌ای برای حکومت‌داری و نگرهبانی باشند.
 - در *سوفسطائی*، واژه دونا میس به معنای «توانایی» به کار رفته است؛ توانایی‌ای که هم شامل اثرگذاری و هم اثرپذیری می‌شود. در *سوفسطائی* افلاطون یکی از دقیق‌ترین و در عین حال بنیادی‌ترین تعاریف از «هستی» را ارائه می‌دهد. در این بخش، افلاطون از زبان فیلسوفی بیگانه از الئا، تعریفی را پیشنهاد می‌کند که با متافیزیک سنتی کاملاً متفاوت است. او صراحتاً اعلام می‌کند که «به‌نظر می‌رسد که هستی چیزی نیست جز توانایی برای اثرگذاری یا اثرپذیری». و «بر پایه این توانایی است که می‌توان به‌درستی از وجود و هستی سخن گفت» (*سوفسطائی*، ۲۴۷-۲۴۸).
- این دو نقل‌قول، بنیان اصلی تعریف هستی در این اثر را تشکیل می‌دهند و به‌وضوح نشان می‌دهند که افلاطون در این مرحله، «هستی» را نه صرفاً به عنوان وجود ثابت یا مشخص یا صورت مثالی ایستا و لایتغیر بلکه همچنین همثابه توانایی اثرگذاری یا تأثیر درک می‌کند.
- پس در *سوفسطائی*، دونا میس به معنای توانایی اثرگذاری یا اثرپذیری درک می‌شود؛ افلاطون این مفهوم را اساس تعریف هستی می‌گذارد، به گونه‌ای که بودن هر چیز مستلزم داشتن قابلیت تأثیر یا تأثر است.
- در این افق، توانایی شرط لازم برای هر نوع بودن است. موجودی که هیچ‌گونه توانایی نداشته باشد، نه منشأ اثر خواهد بود و نه پذیرنده اثر؛ و چنین چیزی، از حیث وجودی، در حکم «نبودن» است. به همین دلیل، افلاطون با طرح دونا میس، نشان می‌دهد که هستی به معنای واقعی کلمه همواره در نسبت است؛ نسبتی که در آن موجود یا اثر می‌گذارد، یا اثر می‌پذیرد، و در بیشتر موارد هر دو وجه را توأمان دارد.
- افلاطون در اینجا سه نکته بنیادین را آشکار می‌کند:
- ویژگی ذاتی بودن، اثرگذاری یا اثرپذیری است. تصور موجودی که نه اثر بگذارد و نه اثری بپذیرد، به معنای نفی وجود آن است.
 - حرف «یا» در تعبیر «اثرگذار یا اثرپذیر» مانعه‌الجمع نیست، بلکه «مانعه‌الخلو» است؛ یعنی محال است موجودی از هر دو حالت تهی باشد. اشیاء طبیعی و مصنوعی معمولاً هر دو وجه را دارند، اما در سطوح مختلف هستی، یکی از دو جنبه می‌تواند غالب باشد: در مرتبه خورا یا پذیرنده، جنبه تأثیر برجسته‌تر است؛ در مرتبه صورت و مثال، جنبه تأثیر علی و الگویی غلبه دارد.
 - غلبه یکی از این دو جنبه به معنای فقدان دیگری نیست. خورا «هست» چون اثر می‌پذیرد و «نیست» چون ذاتاً هیچ تعین مشخصی ندارد. تنها مثال خیر، به عنوان مبدأ یگانه، استثناست؛ زیرا او صرفاً اثرگذار است و از هرگونه تأثیر منزله. دیگر مثل، هم تأثیر از مافوق دارند و هم تأثیر بر مادون خود.

از منظر افلاطون، مثال خیر فعلیت تام و سرچشمه هر نوع بودن است و موجودات دیگر تا جایی که در شبکه اثرگذاری و اثرپذیری قرار می‌گیرند، بهره‌ای از بودن دارند. در این معنا، دوناامیس بیانگر این حقیقت است که هستی همواره در نسبت است و هر موجود به میزان حضورش در این نسبت سهمی از واقعیت دارد.

به نظر می‌رسد تلقی افلاطون از دوناامیس یکی از مهم‌ترین زمینه‌های شکل‌گیری برداشت ارسطو از این مفهوم بوده است. افلاطون در تفسیر خود، مبدأ تغییر و حرکت را هم در وجه فاعلی، یعنی اثرگذاری، و هم در وجه قابل، یعنی اثرپذیری، لحاظ می‌کند و از این راه، نسبت‌های متقابل میان موجودات را به سطحی وجودشناختی ارتقا می‌بخشد. از دیدگاه او، دوناامیس صرفاً نیرویی فیزیکی یا تجربه‌پذیر نیست، بلکه بیانگر وجه بنیادی بودن است؛ موجود تا جایی موجود است که بتواند در شبکه‌ای از تأثیر و تأثر جای گیرد.

چنین نگاهی، راه را برای بسط و ژرفای معنایی این مفهوم در فلسفه ارسطویی هموار کرد؛ جایی که دوناامیس نه صرفاً به‌عنوان نیرویی طبیعی، بلکه به‌عنوان وجه بنیادی هستی و نسبت‌های آن فهمیده شد. در افلاطون، دوناامیس نشانه «بودن در نسبت» است و در ارسطو این نسبت در قالب تمایز قوه و فعل دقیق‌تر صورت‌بندی می‌شود؛ بی‌آنکه از افق وجودشناختی خود دور شود.

۲. واژه دوناامیس در اندیشه ارسطو

ارسطو کتاب دلتا از *مابعدالطبیعه* را به توضیح حدود سی واژه کلیدی اختصاص داده است. در فصل دوازدهم این کتاب، او مفهوم دوناامیس و چند واژه هم‌خانواده آن را بررسی می‌کند. بر اساس ترجمه شرف‌الدین خراسانی خلاصه معانی اصلی دوناامیس چنین است:

الف: مبدأ حرکت یا تغییر در چیز دیگر، مانند ساختن خانه توسط معمار، یا در همان چیز، اما به اعتبار ویژگی‌ای دیگر، مانند پزشکی که خود را معالجه می‌کند اما به اعتبار این که پزشک است، نه به اعتبار این که بیمار است. در این معنا، دوناامیس مبدأ فعل است.

ب: مبدأ حرکت یا تغییر به واسطه تأثیر چیزی دیگر، مانند ساخته شدن خانه به دست معمار، یا به وسیله خود چیز اما باز هم به اعتبار چیزی دیگر، مانند پزشکی که خودش درمان می‌شود، اما این بار به اعتبار این که بیمار است، نه پزشک. در این معنا، دوناامیس مبدأ انفعال است.

ج: توانایی انجام کار به نیکی و مطابق انتخاب و قصد آگاهانه؛ مثلاً کسی که صرفاً راه می‌رود، اما نه درست و ماهرانه، یا کسی که حرف می‌زند اما نه به‌خوبی، از دید ارسطو فاقد دوناامیس واقعی راه‌رفتن یا سخن گفتن است.

د: همین معنا در مورد پذیرش فعل نیکی نیز به کار می‌رود؛ یعنی قوه پذیرش به شکل شایسته.

ه: این واژه همچنین درباره خصلت‌های پایدار و مقاوم اشیاء نیز گفته می‌شود؛ برای مثال، استحکامی که در برابر شکستن، فرسودگی، خمیدگی یا فساد مقاومت می‌کند (*مابعدالطبیعه*، ۱۰۱۹ الف).

شرف‌الدین خراسانی در همه این موارد، دوناامیس را به معنای «قوه» یا «توانمندی» ترجمه کرده است.

ارسطو پس از بررسی معانی مفهوم قوه نهایتاً تصریح می‌کند که در برابر هر توانایی ناتوانایی به عنوان متقابل آن وجود دارد خواه توانایی به حرکت آوردن به نحو کلی باشد خواه توانایی به حرکت درآوردن وجود امر نیکو سپس در ادامه می‌افزاید برخی چیزها در برابر امر توانا، ناتوانا خوانده می‌شوند و برخی امور در برابر امر ممکن، ممتنع خوانده می‌شوند (*مابعدالطبیعه*، ۱۰۱۹ ب).

ارسطو در کتاب *تتا* از مابعدالطبیعه معانی قوه را گسترش می‌دهد و کاربردهای عملی آن را در کنار بعد نظری تحلیل می‌کند؛ او معنای سودمندی را نیز اضافه می‌کند و آن را به صورت گسترده‌تری تبیین می‌کند. به نظر نگارنده، مراد ارسطو از واژه «سودمند» در این سیاق آن است که قوه، علاوه بر داشتن جنبه نظری، در قلمرو عمل نیز کاربردهایی دارد؛ با این حال، ارسطو معنای اصلی قوه را همان مبدأ دگرگونی می‌داند و سایر معانی را به‌عنوان معانی سودمند و تبعی در نظر می‌گیرد (مابعدالطبیعه، ۱۰۴۶ الف). ارسطو در *تتا* این نکته را نیز می‌افزاید که برخی قوه‌ها عاری از عقل هستند و بنابراین تنها یک اثر را پدید می‌آورند؛ برخی قوه‌ها صاحب عقل هستند و بنابراین آثار متضادی دارند (مابعدالطبیعه، ۱۰۴۶ ب) و این معنا مخصوصاً در علم‌النفیس باید مدنظر باشد و با این توصیف ارسطو برحسب معانی متعدد دونا میس را در حوزه‌های مختلف به کار می‌گیرد که بر حسب کارکرد هر کدام بر مصادیق متفاوت دلالت دارد و در ادامه بر هر یک از این موارد پرداخته می‌شود:

۲-۱. دونا میس به مثابه مبدأ تغییر (حرکت)

در حوزه طبیعیات، ارسطو دونا میس را در نخستین و بنیادی‌ترین تعریف خود، به‌مثابه «مبدأ تغییر» معرفی می‌کند. او در کتاب دلتای مابعدالطبیعه می‌گوید: «قوه، مبدأئی است برای تغییر در چیز دیگر یا در همان چیز، از آن حیث که چیز دیگری است» (مابعدالطبیعه، ۱۰۱۹ الف). این تعریف، در نگاه نخست، دو سویه را در بر دارد:

- **وجه فاعلی** که قوه را نیرویی آغازگر تغییر و اثرگذار در دیگری می‌داند،
 - **وجه قابلی** که قوه را به‌سان آمادگی یا پذیرندگی تغییر از عامل بیرونی توصیف می‌کند.
- با این حال، ارسطو در معنای نخستین و اصیل، قوه را پیش از هر چیز مبدأ فعال تغییر می‌نگرد، نه صرفاً آمادگی برای تأثیر. او در همین زمینه تصریح می‌کند:

قوه، نخستین و اصلی‌ترین معنایش این است که مبدأئی در چیزی باشد که در آن توانایی ایجاد حرکت یا سکون در چیز دیگر هست (مابعدالطبیعه، ۱۰۴۶ الف).

بنابراین، در معنای بنیادین، دونا میس نیرویی است که تغییر را پدید می‌آورد؛ عاملی درونی و علی که خود فاعل است و اثر می‌گذارد، نه این که صرفاً امکان تأثیر داشته باشد.

این تأکید بر جنبه فاعلی، از آن روست که هرچند تأثیر نیز وجهی از تغییر است، اما نقش اصلی در تحقق دگرگونی، از آن عامل آغازگر آن است. با این همه، اثرپذیری نیز نقشی کلیدی در فرایند تغییر ایفا می‌کند و نمی‌توان آن را نادیده گرفت؛ چه، تغییر یا دگرگونی خود امری دو سویه است و بدون آغازگر تغییر و بدون پذیرنده تغییر، دگرگونی معنا نمی‌یابد. نسبت نفس نباتی، حیوانی و انسانی با خویشتن، نیز متضمن هر دو معنی اثرگذاری و اثرپذیری است، زیرا پدیده دگرگونی همواره مستلزم علل اثرگذار و اثرپذیر است. در کتاب *درباره پیدایش حیوانات* نیز نطفه واجد قوه‌ای دانسته می‌شود که حرکت تکوینی را آغاز می‌کند، نه صرفاً چیزی که منتظر تأثیر بیرونی باشد (پیدایش حیوانات، ۷۳۶ ب و ۷۳۷ الف).

با این نگاه دو سویه، باید توجه داشت که در اشیای بی‌جان، تنها جنبه انفعالی نقش کلیدی دارد؛ زیرا این اشیا فاقد هر گونه نفس‌اند، از این رو تنها توانایی پذیرش اثر را دارند و نمی‌توانند خود اثرگذاری داشته باشند. بنابراین، دونا میس در اینجا نه به معنای مبدأ تغییر فاعلی، که به‌مثابه توانایی انفعال به کار می‌رود. این تفاوت، اما نه به معنای گسست مفهومی، بلکه بیانگر مرتبه‌ای نازل‌تر از تحقق همان «مبدأ تغییر» در سطوح فروتر هستی است؛ امری که با رویکرد تشکیکی پژوهش حاضر، یعنی بازگشت همه معانی به یک مرجع عینی واحد، هماهنگی کامل دارد.

۲-۲. دونامیس به مثابه توانایی انفعال (استعداد)

در معنای دوم «دونامیس» در فلسفه ارسطو، یعنی استعداد، پیوندی مفهومی با معنای نخست آن، یعنی مبدأ تغییر و حرکت دارد، اما جایگاه هستی‌شناختی‌اش اساساً متفاوت است. در معنای نخست دونامیس یک مبدأ علی فعال است؛ یعنی نقشی مؤثر و فاعلانه در ایجاد یا هدایت تغییر دارد؛ اما در معنای دوم، تأکید کاملاً بر پذیرای و آمادگی برای تحقق غایت است، حتی اگر هنوز هیچ فعلی واقع نشده باشد. در این معنا، دونامیس دیگر به عنوان علت فاعلی مطرح نیست، بلکه صرفاً نشانه‌ای از امکان تأثر و قابلیت پذیرش است و علت مادی است که در ژرفای اجسام هست و یا علت مادی به عنوان اجسام (ماده ثانوی). برای نمونه: چوب تنها قابلیت سوختن دارد، اما خود به‌طور خودکار و فاعلانه آتش نمی‌گیرد. این استعداد سوختن، در ذات چوب نهفته است، ولی تا زمانی که علت بیرونی یعنی آتش، به آن نرسد، این قابلیت هرگز به فعلیت تبدیل نمی‌شود. بنابراین، قوه سوختن در چوب، به معنای دقیق کلمه، صرفاً پذیرنده و منفعل است. چوب هیچ میدای درونی برای آتش زدن خویش ندارد؛ بلکه نیازمند یک عامل بیرونی است که تغییر را بر آن تحمیل کند.

موم نیز مثالی روشن برای استعداد صرف تأثیرپذیری است. موم تنها پذیرنده شکل مهر است، اما خود مبدأ شکل دادن یا تولید صورت نیست. مهر وقتی بر موم نهاده می‌شود، موم شکل مهر را می‌گیرد، بی‌آن که در این روند نقشی فعال داشته باشد. موم، به تعبیر ارسطو، تنها یک پذیرنده صورت است، نه سازنده یا جهت‌دهنده به آن. این نمونه‌ها دقیق‌ترین بیان از استعداد در معنای دوم دونامیس‌اند: ظرفیتی درونی برای پذیرش، بدون هیچ ابتکار یا فاعلیت در تغییر. ارسطو در *مابعدالطبیعه* قوه را چنین تعریف می‌کند:

توانمندی‌ای درونی برای فعلیت یافتن، حتی اگر هنوز شرایط مناسب فراهم نشده باشد (*مابعدالطبیعه*، ۱۰۴۸ب).

این تعریف نشان می‌دهد که چنین قوه‌ای تنها در نسبت با یک عامل بیرونی یا زمینه‌ای مساعد به فعلیت می‌رسد. به همین دلیل، او در همان اثر میان قوه‌ای که مبدأ فعال تغییر است و قوه‌ای که صرفاً استعداد پذیرش دارد، تمایز می‌گذارد و تأکید می‌کند که این نوع دوم قوه «نه فاعل بلکه بالقوه متأثر است» (*مابعدالطبیعه*، ۱۰۴۷الف).

بدین‌سان، در معنای دوم دونامیس، استعداد همیشه امری پذیرنده و منفعل است؛ ظرفیتی درونی که بدون حضور علت فاعلی اثرگذار، آموزش، یا شرایط مناسب، هرگز به مرحله فعلیت نمی‌رسد. این معنا نشان می‌دهد که استعداد در فلسفه ارسطو، در این سطح، هیچ‌گاه عامل تحقق نیست، بلکه تنها امکان و آمادگی درونی برای پذیرش تغییر و کمال است.

در دستگاه فلسفی ارسطو، استعداد منفعل محض به قابلیت اطلاق می‌شود که تنها امکان تغییر از بیرون را فراهم می‌کند، بدون آن که خودش مبدأ یا جهت دهنده تغییر باشد. برای نمونه، موم صرفاً صورت مهر را می‌پذیرد، و چوب تنها قابلیت سوختن دارد؛ هیچ‌یک به‌خودی‌خود حرکتی آغاز نمی‌کنند یا علتی درونی برای تغییر ندارند. ارسطو در *مابعدالطبیعه*، ۱۰۴۸الف، این معنا از دونامیس را ناظر به وجه کاملاً منفعل و اثرپذیر قوه می‌داند که به علت بیرونی وابسته است. در مقابل، نوعی استعداد آگاهانه یا همراه با اراده در موجودات ذی‌نفس پدیدار می‌شود که لایه‌ای فعال‌تر دارد. برای مثال، قوه بینایی هرچند برای فعلیت یافتن نیازمند نور و شیء مرئی است، اما خود نیز در ادراک و شناخت نقش مبدأ دارد. یا عقل بالقوه، که در ابتدا صرفاً پذیرنده صور معقول است، هنگامی که با عقل فعال متحد می‌شود، خود به مبدأ شناخت بدل می‌گردد (*درباره نفس*، ۴۳۰الف).

باین‌حال، موضوع ما در این بحث تنها و تنها استعداد منفعل محض است؛ همانند مثال موم یا چوب که بدون علت بیرونی هیچ فعلیت و اثرگذاری ندارند. در این معنا، قوه یا قابلیت منفعلانه همواره به‌صورت کامل به علت فاعلی وابسته است و هیچ

نقش ایجابی در آغاز تغییر ندارد. البته در سطوح بالاتر نفس، دونا میس شکلی ترکیبی پیدا می‌کند که هم پذیرندگی و هم اثرگذاری را دربرمی‌گیرد، اما این سطح دوم دیگر به معنای «پذیرندگی محض» تعلق ندارد، بلکه ناظر به معنای سوم و پیچیده‌تری از قوه است که در ادامه مراتب بررسی می‌شود.

۳-۲. دونا میس به مثابه قوا

برخلاف دو معنای پیشین که هر یک بر یکی از دو سویه فعل یا انفعال تأکید داشتند، معنای سوم افقی جامع‌تر دارد و دونا میس را به صورت قوا مطرح می‌کند؛ توانش‌هایی که در بستر حیات طبیعی و اجتماعی، هم پذیرنده‌اند و هم اثرگذار. ارسطو در کتاب تتا نیز در این مورد بیان کرده است که قوه‌ایی که همراه عقل است هرگاه به عملی میل کند که قوه‌اش را دارد و میل متناسب با قوه باشد آن عمل را به جا خواهد آورد ولی این موجود هنگامی قوه عمل دارد که موضوع پذیرای انفعال حاضر باشد و در حالتی معین باشد و گرنه قادر به عمل نخواهد بود (مابعد/طبیعه، ۱۰۴۸ الف).

بنابراین این معنا از دو جهت با دو معنای قبلی تفاوت اساسی دارد:

الف: در معنای سوم، تأثیرپذیری و تأثیرگذاری از یکدیگر جدا نیستند، بلکه در نسبتی دوسویه و درهم‌تنیده عمل می‌کنند. قوا نه صرفاً منفعل‌اند و نه صرفاً فاعل، بلکه توانش‌هایی‌اند که در تعامل با جهان و دیگر قوا، هر دو جهت را در خود جمع می‌کنند.

ب: این معنا بیش از آن که حالتی ایستا داشته باشد، کارکردی و پویا است؛ قوا در نفس و در سیاست، سازوکارهایی زنده‌اند که در نسبت متقابل با محیط تعریف می‌شوند.

ارسطو حتی این پذیرندگی را در حوزه‌های اخلاق و سیاست نیز نشان می‌دهد. در اخلاق/ئودوموسی، فضیلت در آغاز صرفاً دونا میس است؛ یعنی ظرفیتی منفعل برای پذیرش هدایت و تربیت عقلانی. اگر این ظرفیت از تعلیم و عادت مناسب بی‌بهره بماند، خنثی می‌ماند یا به رذیلت تبدیل می‌شود (اخلاق/ئودوموسی، ۱۲۲۰ ب).

در اخلاق نیکوماخوسی، او تصریح می‌کند که داشتن قوه‌ای چون خشم یا محبت، به‌خودی‌خود ارزشی اخلاقی ندارد؛ تنها زمانی که این عواطف با راهنمایی عقل و عادت درست شکل بگیرند، به منش بالفعل تبدیل می‌شوند (اخلاق نیکوماخوسی، ۱۱۰۵ الف). بنابراین در این سطح، استعداد اخلاقی صرفاً قابلیت تأثیر است، نه منش فعال.

در سیاست نیز، این خصلت پذیرندگی و وابستگی به شرایط بیرونی روشن است. ارسطو انسان را حیوان ناطق می‌نامد، یعنی موجودی با استعداد نطق و مشارکت در زندگی مدنی (سیاست، ۱۲۵۳ الف)؛ اما این استعداد به‌خودی‌خود بالفعل نمی‌شود، بلکه تنها در بستر جامعه و از طریق تعلیم و گفت‌وگوی عقلانی به فعلیت می‌رسد.

حتی در درباره نفس، مراتب قوا همین‌گونه توضیح داده می‌شوند: تغذیه، ادراک و تعقل هر یک تنها آمادگی برای پذیرش کنش خاصی را در موجود زنده فراهم می‌کنند (درباره نفس، ۴۱۳ ب). در کتاب سوم همان اثر، قوه عقلانی صراحتاً به‌عنوان توانش پذیرش صور معقول معرفی می‌شود که در آغاز کاملاً بالقوه و منفعل است و تنها در پرتو عقل فعال به فعلیت می‌رسد (درباره نفس، ۴۲۹ الف).

در این معنای سوم، قوه نفس نه صرفاً مبدأ فعال تغییر است چنان‌که در مابعد/طبیعه ۱۰۱۹ الف و ۱۰۴۶ ب آمده است و نه صرفاً قابلیت پذیرش منفعلانه تغییر؛ بلکه نفس ساختاری وجودی است که هم‌زمان دو وجه فاعلی و قابلی را در خود دارد؛ هم پذیرنده تأثیر بیرونی است و هم مبدایی برای کنش و شناخت.

ارسطو در درباره نفس نفس را «صورت یک بدن طبیعی آلی» می‌داند (درباره نفس، ۴۱۳ الف) و بر این اساس، سه حوزه اصلی قوا را شرح می‌دهد:

- **قوه نباتی^۱**. این قوه از بیرون تأثیر می‌پذیرد، زیرا برای رشد و تغذیه نیازمند مواد خارجی است، اما خود نیز مبدأ رشد، تغذیه و تداوم نوع محسوب می‌شود:

هر موجود زنده باید بتواند تغذیه کند، رشد کند و نوع خویش را استمرار دهد و این نخستین قوه نفس است (درباره نفس، ۴۱۵ الف).

- **قوه حسی و خیالی^۲**. این قوه در آغاز تنها پذیرنده صور محسوس است، اما پس از ادراک، مبنای حرکت و کنش حیوان می‌شود: «حس قوه‌ای است که می‌تواند صورت محسوس را بدون ماده دریافت کند» (درباره نفس، ۴۲۴ الف). بنابراین، بینایی برای فعلیت یافتن به نور و شیء مرئی وابسته است، اما در عین حال مبدأ ادراک و حرکت است.
- **قوه عقلانی^۳**. عقل بالقوه در ابتدا صرفاً پذیرنده صور معقول است^۴، اما وقتی با عقل فعال^۵ متحد می‌شود، خود مبدأ شناخت و صورت‌بخشی می‌گردد:

عقل بالقوه از این حیث که می‌تواند همه‌چیز بشود، پذیرنده است؛ اما عقل فعال که همه‌چیز را می‌سازد، همچون نوری است که صور را بالفعل می‌کند (درباره نفس، ۴۳۰ الف).

بنابراین در حوزه نفس، دونا میس به معنای قوه، دیگر نه مبدأ مکانیکی تغییر است و نه صرفاً استعداد منفعل، بلکه میانجی دوسویه اثرپذیری و اثرگذاری است:

- قوه نباتی از بیرون اثر می‌پذیرد، اما خود رشد و استمرار حیات را ممکن می‌کند.
- قوه حسی از محسوسات اثر می‌گیرد، اما خود مبنای حرکت و واکنش است.
- قوه عقلانی صور معقول را می‌پذیرد، اما سپس تولید معرفت و تدبیر عملی می‌کند. به تعبیر ارسطو، نفس «اصل و مبدأ^۶ حرکت و شناخت در موجود زنده» است (درباره نفس، ۴۱۵ ب).

استعداد منفعلانه در معنای دوم مفعول محض بود، قوه نفس در معنای سوم، فاعل - مفعول است: پذیرنده و اثرگذار هم‌زمان. این وجه ترکیبی تنها در موجودات زنده، و به‌ویژه در انسان، تحقق می‌یابد، زیرا نفس به‌عنوان صورت بدن، مبدأ درونی حیات، حرکت و معرفت است.

در امتداد معنای سوم دونا میس، که آن را به‌مثابه ساختاری دوسویه و پویا در حوزه نفس معرفی کردیم، اکنون می‌توانیم به تبیین آن در عرصه سیاست پردازیم. ارسطو در کتاب چهارم سیاست (فصل‌های ۱۴ و ۱۵) قوای سه‌گانه حکومت را نیز به‌عنوان توانایی‌های در نظر می‌گیرد؛ توانایی‌هایی که بدون فعلیت‌یافتگی نمی‌توانند سامان‌دهنده حیات سیاسی باشند (سیاست، ۱۲۹۷ ب). این سه قوه عبارت‌اند از:

^۱ θρεπτικόν

^۲ αἰσθητικόν / φανταστικόν

^۳ νοητικόν

^۴ νοῦς παθητικός

^۵ νοῦς ποιητικός

^۶ ἀρχή

• قوه قانون‌گذاری^۱ که وظیفه تعیین قواعد کلی، اصول عدالت و جهت‌گیری‌های بنیادین زندگی سیاسی را بر عهده دارد. این قوه به منزله عقل نظری شهر است که راهبردها و قواعد عام را تدوین می‌کند.

• قوه اجرایی یا اداری^۲ که مسئول اجرای قوانین، تدبیر امور عمومی و اداره زندگی روزمره شهروندان است. این قوه، حکم قوه محرکه یا عملی شهر را دارد و امکان اجرا و حصول اصول و قواعد را فراهم می‌کند.

• قوه قضائیه^۳ که وظیفه داوری درباره دعاوی، حل اختلافات و تضمین عدالت در نسبت‌های میان افراد و میان افراد و حکومت را بر عهده دارد. این قوه در حکم حافظ تعادل و نظم درونی نظام سیاسی است.

از این‌رو، دونا میس در حوزه سیاست به معنای ظرفیت بالقوه‌ای است که ذاتاً وابسته به شرایط بیرونی و تعامل درونی است. قوه قانون‌گذاری بدون فعلیت یافتن در قانون عادلانه، قوه اجرایی بدون پیوند با قانون، و قوه قضائیه بدون تحقق اصول عدالت، هیچ‌کدام به‌تنهایی ضامن حیات سیاسی نیستند. آن‌ها همچون قوه عقلانی بالقوه در نفس‌اند که تنها با عقل فعال (در اینجا عدالت و خیر عمومی) به فعلیت می‌رسند.

به بیان دیگر، همان‌گونه که در معنای سوم دونا میس، قوه نفس ساختاری فاعل-منفعل بود که هم اثر می‌پذیرفت و هم اثر می‌گذاشت، قوای سیاسی نیز چنین‌اند:

- قانون‌گذاری از سنت و عقل جمعی تأثیر می‌پذیرد، اما در عین حال منشأ نظم و جهت‌گیری کلی است.
- قوه اجرایی از قانون تأثیر می‌گیرد، اما خود تحقق‌بخش و محرک حیات سیاسی است.
- قوه قضائیه از قواعد و دعاوی تأثیر می‌پذیرد، اما خود ضامن عدالت و حفظ تعادل است.

بنابراین، دونا میس در سیاست، نه مبدأ مکانیکی تغییر است و نه صرفاً آمادگی منفعلانه، بلکه میانجی دوسویه اثرپذیری و اثرگذاری است؛ ساختاری که تنها در تعامل با سایر قوا و در پیوند با غایت دولت، یعنی خیر مشترک، معنا می‌یابد.

اکنون می‌توانیم معنای دونا میس را در سه افق اصلی اندیشه ارسطو، یعنی نفس، اخلاق و سیاست، به‌صورت یکپارچه درک کنیم:

- **در سطح نخست (نفس و موجود زنده).** دونا میس به معنای توانایی است که هم پذیرنده است و هم منشأ اثرگذاری. قوه نباتی از بیرون تغذیه می‌پذیرد اما خود رشد و استمرار حیات را پدید می‌آورد؛ قوه حسی از محسوسات تأثیر می‌گیرد اما مبنای حرکت و واکنش است؛ و قوه عقلانی صور معقول را دریافت می‌کند اما سپس تولید معرفت و تدبیر می‌کند. در اینجا دونا میس ساختاری فاعل-منفعل دارد؛ هم متأثر است و هم مؤثر.
- **در سطح دوم (اخلاق).** دونا میس در آغاز به‌منزله ظرفیتی منفعل برای پذیرش هدایت و تربیت عقلانی فهمیده می‌شود. فضیلت در ابتدا صرفاً استعداد اخلاقی است که اگر تعلیم و عادت نیک دریافت نکند، خشی می‌ماند یا به رذیلت تبدیل می‌شود، اما وقتی این ظرفیت با عقل و عادت درست هماهنگ می‌شود، به منش بالفعل تبدیل می‌گردد. بنابراین در اخلاق، دونا میس پلی است میان امکان اخلاقی و تحقق عملی آن.
- **در سطح سوم (سیاست).** قوای سه‌گانه حکومت قوه قانون‌گذاری، اجرایی و قضائی نیز در آغاز اموری بالقوه هستند که تنها در تعامل عادلانه و هماهنگ، به فعلیت می‌رسند. همان‌گونه که در نفس، قوا بدون عقل فعال بالفعل نمی‌شوند،

^۱ νομοθετική δύναμις^۲ ἐπιτακτική δύναμις^۳ κριτική δύναμις

در سیاست نیز این قوا تنها در پرتو عدالت و خیر مشترک تحقق می‌یابند. دولت همچون یک موجود زنده است و قوای سیاسی آن ساختاری دوسویه دارند: هم از شرایط و سنت‌ها تأثیر می‌پذیرند و هم منشأ نظم، حرکت و عدالت‌اند. به این ترتیب، در هر سه حوزه، دونا میس هیچ‌گاه یک معنای ایستا یا صرفاً منفعلانه ندارد. در سطح پایین‌تر، ممکن است فقط آمادگی برای پذیرش باشد (مانند چوب برای سوختن یا نفس بالقوه برای ادراک)، اما در سطح بالاتر، به‌ویژه در موجود زنده، در اخلاق و در سیاست، دونا میس همیشه رابطه‌ای دیالکتیکی میان پذیرش و اثرگذاری است.

- در یک نگاه کلی، ارسطو با مفهوم دونا میس نشان می‌دهد که:
- هیچ قوه‌ای، چه طبیعی، چه اخلاقی و چه سیاسی، به‌تنهایی ضامن فعلیت نیست؛ بلکه برای تحقق، نیازمند شرایط بیرونی و هماهنگی درونی است.
 - هر امر بالقوه‌ای، اگر درست سامان یابد، می‌تواند به فعلیت برسد و منشأ حیات، حرکت و خیر شود؛ اما اگر رها شود یا نادرست به کار رود، یا خنثی می‌ماند یا به فساد می‌گراید.
 - موجود زنده، شخصیت اخلاقی و دولت، همگی ساختارهایی زنده‌اند که دونا میس در آن‌ها به‌صورت پیوسته و دوسویه عمل می‌کند.

برادی در کتاب *اخلاق با ارسطو* نشان می‌دهد که در فلسفه ارسطو، تغییر و حرکت به سوی کمال صرفاً نتیجه فشار علل خارجی نیست، بلکه از ساختار درونی خود موجود ناشی می‌شود. برای مثال، یک دانه بلوط صرفاً به دلیل تأثیر آب و نور به درخت تبدیل نمی‌شود، بلکه در درون خودش اصلی نهفته است که آن را به سمت درخت‌بودن سوق می‌دهد. این اصل درونی همان دونا میس است؛ ظرفیتی که می‌تواند به سوی کمال خاص خویش حرکت کند. از این‌رو، برادی تأکید می‌کند که دونا میس منفعل نیست؛ هرچند می‌تواند از بیرون تحریک شود، اما ماهیتش یک استعداد پویا و خودجهت‌مند برای شدن و فعلیت‌یافتن است (برادی، ۲۰۰۰، ۱۲۰-۱۲۴).

همین اصل در اخلاق ارسطویی نیز برقرار است. نفس انسانی یک ظرف خالی برای پذیرش فضایل از بیرون نیست، بلکه به‌طور درونی ظرفیتی دارد که می‌تواند فضیلت را شکوفا کند (نیکوماخوسی، ۱۱۰۳ الف). فضیلت در این معنا، همان به‌فعلیت‌رساندن قوای بالقوه خاص انسان است. برادی این نکته را چنین خلاصه می‌کند: قوه یا ظرفیت انسانی صرفاً پذیرندگی در برابر تأثیرات بیرونی نیست؛ بلکه توانایی فعالی است برای رسیدن به کمالی که خود آن را جهت می‌دهد (برادی، ۲۰۰۰، ۱۲۴).

۲-۴. دونا میس به مثابه امکان

ارسطو دونا میس را از دو جهت معنا می‌کند: نخست، در نسبت با فعل، به معنای توانمندی که می‌تواند به فعلیتی خاص منتهی شود؛ (اعم از این اینکه مبدا حرکت باشد یا اثری را پذیرفته باشد و یا هر دو را همزمان داشته باشد) دوم، در نسبت با ضرورت و امتناع، به معنای امکان و گشودگی میان بودن و نبودن است، بی‌آنکه ضرورتی برای هیچ‌یک از دو حالت وجود داشته باشد. در کتاب *تتا از مابعدالطبیعه*، آغاز فصل سوم، ارسطو توضیح می‌دهد که ممکن بودن نه به معنای ضرورت تحقق، بلکه به معنای توان بودن یا نبودن است؛ یعنی چیزی ممکن است اگر بتواند باشد و بتواند نباشد، بدون هیچ الزام طبیعی یا منطقی برای یکی از دو حالت (*مابعدالطبیعه*، ۱۰۴۶ الف وب). این معنا در ادامه همان کتاب، به‌روشنی میان ضرورت و امتناع قرار می‌گیرد: اگر چیزی ممکن است، یعنی نه بودنش ضروری است و نه نبودنش، بلکه هر دو حالت گشوده‌اند (*مابعدالطبیعه*، ۱۰۴۷ الف). این معنای امکان، که یک افق عام و منطقی است، نباید با معنای محدودتر استعداد یا قوه درونی خلط شود، زیرا هر قوه‌ای نوعی امکان

است، اما هر امکانی قوه نیست؛ به عنوان نمونه واجب‌الوجود به عنوان امکان عام یا همان محرک‌نامتحرک ارسطو فاقد هر گونه قوه است.

در معنای محدودتر، دونا میس به معنای استعداد یا قابلیت تحقق یک کمال خاص است. برای مثال، چشم استعداد بینایی دارد، اما این استعداد فقط در شرایطی معین، یعنی در حضور نور و سلامت عضو، بالفعل می‌شود (مابعد/طبیعه، ۱۰۴۸ الف) یا چوب استعداد سوختن دارد، اما اگر آتشی به آن نرسد، هرگز نخواهد سوخت. همین معنا در طبیعیات، کتاب دوم، با مثال دانه گندم مطرح می‌شود که قابلیت تبدیل شدن به خوشه را دارد، اما تنها در صورتی که در زمین مناسب و با شرایط بیرونی یاری‌کننده قرار گیرد (طبیعیات، ۱۹۴ ب). در این معنا، قوه همواره معطوف به یک فعل خاص است و بدون آن تعریف نمی‌شود؛ استعداد چوب برای سوختن یا استعداد طبیب برای درمان، همگی جهت‌مندی روشنی دارند.

در سطحی عام‌تر، امکان معنایی فراتر از قوه دارد. در تحلیلات/اولی، ارسطو تأکید می‌کند که ممکن بودن در مورد گزاره‌ها یعنی صادق یا کاذب بودن آنها بدون الزام منطقی به یکی از دو حالت (تحلیلات/اولی، ۲۵ الف). این همان معنای امکان است که نه به یک استعداد درونی متکی است و نه به مبدأ تغییر، بلکه به ساختار منطقی گشودگی میان بودن و نبودن اشاره دارد. ارسطو حتی در در عبارت می‌گوید: چیزی ممکن است رخ دهد، بی‌آنکه تحققش الزام داشته باشد (در عبارت، ۱۸ ب). در تحلیلات ثانوی دوباره همین معنا تأکید می‌شود: ممکن است چیزی باشد یا نباشد و این صرفاً یعنی عدم ضرورت در هر دو جهت (تحلیل ثانوی، ۳۵ ب).

بدین ترتیب، امکان در معنای نهایی و بنیادی‌اش نزد ارسطو یعنی حالتی که میان ضرورت و امتناع قرار دارد. این معنا نه صرفاً یک مفهوم ذهنی یا منطقی، بلکه یک واقعیت هستی‌شناختی است که پیش‌شرط هر تغییر و هر فعلیتی را فراهم می‌کند. همان‌طور که ارسطو در مابعد/طبیعه، فصل ششم تأکید می‌کند، امکان پیش‌شرط هر فعلیت است و بدون آن هیچ قوه و هیچ مبدأ تغییری معنا نمی‌یابد (مابعد/طبیعه، ۱۰۴۷ ب). بنابراین، هر قوه نوعی امکان است، اما هر امکانی قوه نیست؛ زیرا امکان حتی درباره گزاره‌های نظری یا اشیای فاقد نیروی درونی نیز صدق می‌کند.

این تفکیک بنیادین میان امکان در مقابل ضرورت و امتناع و امکان به معنای استعداد یا قوه، بعدها در فلسفه اسلامی نیز توسعه یافت. فیلسوفان مسلمان، به‌ویژه در حکمت مشاء و حکمت متعالیه، از چند نوع امکان سخن گفتند:

۱. **امکان عام**؛ سلب ضرورت از جانب مخالف (نفی امتناع) است لذا چیزی که ممکن به امکان عام است یا واجب است یا ممکن.

۲. **امکان خاص یا امکان ماهوی**؛ که همان امکان ذاتی است و در برابر ضرورت و امتناع قرار دارد. هر ماهیتی از آن حیث که ذاتش نسبت به وجود و عدم لاقتضا است، ممکن‌الوجود است. این همان چیزی است که ابن‌سینا در *الهیات شفاء*، مقاله اول، فصل چهارم می‌گوید: «الماهیه من حیث هی لیست الا هی، لا موجوده و لا معدومه»؛ یعنی ماهیت از حیث ذاتش نه موجود است و نه معدوم، بلکه نسبتش به وجود و عدم یکسان است.

۳. **امکان اخص استعدادی**؛ این نوع امکان به صورت یک وصف وجودی از کیفیات مادی است که ماده به واسطه آن فعلیت‌های گوناگون می‌پذیرد فرق بین آن و امکان خاص آن است که این امکان نسبت به فعلیت، شدت و ضعف و قرب و بعد می‌پذیرد و با فعلیت شی آن وصف زائل می‌شود برخلاف امکان خاص که به معنی عقلی شدت و ضعف و قرب و بعد در آن معنایی ندارد و موضوع آن ماهیت است و از آن جدایی نمی‌پذیرد اعم از آن که مکاهیت موجود باشد یا معدوم

۴. امکان استقبالی یا زمانی؛ که درباره وقایع آینده و نسبت آنها با زمان مطرح می‌شود. این معنا به گشودگی رخدادهای آینده اشاره دارد،

۵. امکان فقری در حکمت متعالیه صدرالمتألهین؛ که بیانگر فقر وجودی ممکنات نسبت به واجب‌الوجود است و ریشه در همان امکان ذاتی دارد ولی در سطح وجودی تحلیل می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ۳ و طباطبائی، ۱۳۹۲، ۱۰۸-۱۱۰)^۱ در این تقسیم‌بندی، امکان ذاتی یا ماهوی دقیقاً همان است که در بحث فعلی ما مدنظر است: یعنی امکان به معنای لاقضائی بودن ذات نسبت به وجود و عدم، که در مقابل ضرورت و امتناع قرار می‌گیرد، نه امکان استعدادی که ناظر به قوای طبیعی و گرایش‌های درونی به یک فعلیت خاص است. امکان ذاتی به معنای فقدان هرگونه اقتضا نسبت به وجود و عدم است، درحالی‌که امکان استعدادی به ماده و قوه‌های طبیعی مربوط است. بنابراین، وقتی می‌گوییم ممکن است انسان موجود شود، مراد این نیست که ماده‌ای خاص قوه انسانی شدن دارد، بلکه مراد این است که ماهیت انسان از حیث ذاتش نه واجب است و نه ممتنع، بلکه ممکن است.

بنابراین، مراد ما در اینجا امکان ذاتی است، نه امکان استعدادی، یعنی همان گشودگی و لاقضائی که میان ضرورت و امتناع قرار دارد و نه قابلیت که به مبدای طبیعی یا قوه درونی نسبت داده شود. خلط این دو معنا سبب شده است برخی گمان کنند هر ممکن‌الوجودی لزوماً باید دارای یک استعداد مادی پیشینی باشد، درحالی‌که امکان ذاتی از هرگونه تعلق به ماده و قوه فراتر است و حتی درباره موجودات مجرد نیز صادق است، زیرا ذات آنها نسبت به وجود و عدم لا بشرط است.

۳. کثرت و وحدت در قوه: تحلیلی بر مشکک بودن آن

اکنون به پرسش بنیادین پژوهش می‌رسیم: آیا معانی گوناگون «قوه» در آثار ارسطو، از سنخ اشتراک لفظی‌اند یا اشتراک معنوی؟ برای پاسخ، نخست باید این دو اصطلاح را دقیقاً از هم بازشناخت. ابن‌سینا در رساله عیون/الحکمه، تقسیمی سه‌گانه ارائه می‌دهد: لفظی که بر چند چیز به یک معنا دلالت دارد، «متواطی» است؛ لفظی که بر معانی کاملاً متباین دلالت کند، «مشتکر لفظی» نام دارد؛ و لفظی که بر چند چیز به معنایی واحد دلالت کند، اما این دلالت بر همه با یک میزان نباشد، از سنخ «مشتکر معنوی مشکک» است (ابن‌سینا، بی‌تا، ج ۱، ۱۷).

با مراجعه به کاربردهای قوه در نظام ارسطو، به روشنی درمی‌یابیم که قوه نمی‌تواند متواطی باشد، زیرا بر معانی یکسان دلالت ندارد و خود ارسطو نیز میان «توانایی» و «امکان» در متافیزیک تمایز قائل شده است، اما آیا این تنوع معانی، قوه را به مشترک لفظی بدل می‌کند؟ سجادی در فرهنگ علوم عقلی چنین گمان کرده و پنج معنا برای قوه برشمرده است: ۱. قوتِ مقابل ضعف (توانایی جسمانی)، ۲. مبدأ امکان حصول (استعداد)، ۳. مبدأ تغییر (فعل یا انفعال)، ۴. مبدأ غیرمنفعل شیء (صورت نوعیه به‌اعتبار مبدأیت آثار)، ۵. مبدأ فعل ارادی (توانایی انجام فعلِ مثبتی در مقابل عجز) (سجادی، ۱۳۶۱، ۵۶۲). او این معانی را متباین می‌داند و قوه را مشترک لفظی می‌شمارد.

این دیدگاه، از منظر فلسفی و بر اساس شواهد موجود در متون خود ارسطو، قابل پذیرش نیست. نخست آنکه خود ارسطو در کتاب دلتای مابعدالطبیعه، تصریح دارد که همه کاربردهای قوه، به یک معنای نخستین بازمی‌گردند: «قوه، مبدأ تغییر است» (مابعدالطبیعه، ۱۰۱۹ الف). دوم آنکه معانی برشمرده‌شده توسط سجادی، هرچند در ظاهر متفاوت‌اند، همگی در این هسته معنایی

^۱ همچنین به اسفار جلد ششم صفحه ۲۷۹ مراجعه شود.

واحد اشتراک دارند: از نیروی فیزیکی و استعداد حصول تا مبدأ حرکت و فعل ارادی، هیچ کدام خارج از مفهوم «مبدأ بودن برای تغییر» نیستند. تفاوت آن‌ها در شدت و ضعف وجودی این مبدأیت است، نه در گسست مفهومی.

به‌ویژه، سجادی از یک نکته اساسی غفلت کرده است: این معانی، گرچه در حوزه مصداق و مرتبه وجودی با یکدیگر تفاوت دارند، اما همگی به «مبدأ تغییر» به مثابه یک مرجع عینی خارجی بازمی‌گردند. این مرجع، چیزی جز وجود متغیر در عالم نیست که در هر موضعی، جلوه‌های خاص از مبدأیت خود را نشان می‌دهد. در اشیای بی‌جان، مبدأ تغییر به صورت پذیرندگی اثر (انفعال) ظاهر می‌شود؛ در نباتات و حیوانات، به صورت قوای محرکه و مدرکه؛ و در انسان، به صورت فعل ارادی و مشیته. همه این مراتب، حکایت از یک حقیقت واحد دارند که در سطوح گوناگون هستی، به مراتب شدت و ضعف وجودی تحقق می‌یابد (مراتب تشکیکی). از این رو، آنچه سجادی به خطا «اشتراک لفظی» پنداشته، در حقیقت از نوع «اشتراک معنوی مشکک» است؛ زیرا نه معانی اش کاملاً بیگانه و متباین‌اند (چنانکه در مشترک لفظی است) و نه برابری محض در معنا دارند (چنانکه در متواپی است)، بلکه همگی در یک مفهوم واحد، یعنی «مبدأ تغییر»، اشتراک دارند، اما این اشتراک به صورت تشکیکی و ذومراتب تحقق می‌یابد؛ به گونه‌ای که هر مرتبه، جلوه‌ای از شدت و ضعف همان حقیقت واحد است. بنابراین، تنوع کاربردهای قوه، نه گسست مفهومی، که بیانگر شئون متفاوت یک واقعیت عینی در مواجهه با فعلیت‌های گوناگون است و این دقیقاً همان رویکردی است که انسجام درونی فلسفه ارسطو را آشکار می‌سازد و از خلط تفسیرهای رایج (مانند یکسان‌انگاری قوه طبیعی با امکان منطقی) جلوگیری می‌کند.

نگارنده برای تأیید تفسیر بالا به گفته برنتانو تمسک می‌جوید؛ برنتانو در تفسیر فلسفی و هستی‌شناختی خود از مفهوم «قوه» در نظام ارسطو نشان می‌دهد که از میان چهار معنای اصلی برای واژه دونا میس، معنای نخستین، یعنی «مبدأ دگرگونی در چیز دیگر، از آن حیث که چیز دیگر باشد»، مبنای مفهومی و هستی‌شناختی همه معانی دیگر است (برنتانو، ۱۳۹۵، ۳۱).

برنتانو تأکید می‌کند که سایر کاربردهای قوه (از قوه اخلاقی و عقلانی گرفته تا قابلیت ماده برای صورت) همگی به این معنای بنیادین بازمی‌گردند، اما این بازگشت نه از سنخ اشتراک لفظی^۱ و نه اشتراک معنوی متواپی^۲ است، بلکه از نوع «اشتراک معنوی تشکیکی» است. بدین سان، حتی وجه قابل، هرچند واقعی است، اصالت وجودی خود را از وجه فاعلی می‌گیرد و بدون آن فاقد تأثیر است. به بیان برنتانو، همه این معانی به نوع نخست قوه، یعنی مبدأ دگرگونی در چیز دیگر، به نحو تشکیکی^۳ بازمی‌گردند (برنتانو، ۱۳۹۵، ۳۱).

این تحلیل توضیح می‌دهد که چرا معانی گوناگون دونا میس در آثار ارسطو، با وجود تفاوت‌های کاربردی، در نسبتی با معنای اصیل آن قرار دارند؛ نسبتی که نه یگانگی مفهومی است و نه صرف اشتراک لفظی، بلکه نوعی تناسب میان نسبت‌هاست. در نتیجه، با توجه به تحلیل‌های خود ارسطو و بازخوانی برنتانو، روشن می‌شود که مبدأ تغییر، در معنای دقیق و بنیادی، همواره فاعل اثرگذار است و صرفاً در ذیل این وجه است که استعداد منفعلانه نیز مبدأ تغییر شمرده می‌شود قابلیت در واقع «زمینه» است، و از این حیث نقش علی دارد. این ساختار قیاسی، ضمن حفظ پیوند مفهومی میان معانی، از خلط و هم‌ارز گرفتن آن‌ها جلوگیری می‌کند و نشان می‌دهد که اصالت مبدأ تغییر نزد ارسطو، بر وجه فعال مبتنی است، نه بر وجه انفعالی.

برخی معتقدند قوه به معنای «امکان» (مفهومی منطقی) و به معنای «توانایی و استعداد» (مفهومی فلسفی) دو معنای جداگانه هستند. اما با دقت بیشتر روشن می‌شود که «امکان» هرچند در منطق به کار می‌رود، معقول ثانی فلسفی است، نه منطقی؛ زیرا

^۱ equivocal

^۲ univocal

^۳ اصطلاح تشکیک در ترجمه واژه analogous آورده شده است برای این واژه فلسفی در متون کلاسیک فلسفه اسلامی لفظ تشکیک گاهی عبارت بالمقدم و تاخر به کار می‌رود. در متون ترجمه اخیر مماثل، تشابه، بالقیاس و أمثال آنها نیز به کار می‌رود.

مفهوم توانایی و استعداد (مانند استعداد دانه بلوط برای تبدیل به درخت) هرچند در ذهن بر موضوع حمل می‌شود، اما اتصاف عینی موضوع به این استعداد در خارج تحقق دارد؛ از این رو، این مفهوم ناظر به واقعیت خارجی است و شرط صدق آن، تحقق عینی همان استعداد است. بنابراین هر دو معنای قوه از سنخ معقول ثانی فلسفی‌اند و نمی‌توان یکی را منطقی و دیگری را فلسفی دانست. پس اگرچه مصادیق این دو معنا متفاوت است، این تفاوت نه به اشتراک لفظی می‌انجامد و نه به اشتراک معنوی متواطی؛ بلکه با توجه به بازگشت همگی به یک معنای نخست یعنی «مبدأ تغییر»، می‌توان آن‌ها را مشترک معنوی مشکک دانست. همچنین مفهوم قوه به دلیل پیوند با حقیقت وجود، از ویژگی تشکیک بهره‌مند است؛ چنان که در فلسفه صدرایی، مفهوم وجود مشترک معنوی است و بر همه موجودات به یک معنا حمل می‌شود، هرچند با مراتب شدت و ضعف. علامه طباطبائی در *نهایه الحکمه* با استناد به سخن صدر المتألهین، تصریح می‌کند:

اشتراک معنوی وجود در میان تمام ماهیات، از بدیهیات است (طباطبائی، ۱۳۹۲، ۲۸).

از آنجا که مفهوم «قوه» نیز یکی از شوون و معانی وجود است، بالطبع از همین حکم پیروی کرده و همچون نور، حقیقت مشککی دارد که در مراتب مختلف، شدت و ضعف می‌پذیرد. البته باید توجه داشت که در تحلیل این تشکیک، دچار خلط مبحث نشویم. نباید تصور کرد که این تشکیک لزوماً از نوع «تشکیک اخصی» (عرفانی) است؛ زیرا مفهوم وجود از جهات متعددی قابلیت اتصاف به تشکیک را دارد. کرجی در کتاب *اصطلاحات فلسفی و تفاوت آن‌ها با یکدیگر*، دو رویکرد اصلی را در این باب تفکیک می‌کند:

۱. **تشکیک خاصی (فلسفی):** این قسم بر پایه وحدت در عین کثرت استوار است. در اینجا کثرات، اگرچه در حقیقت وجود مشترک‌اند، اما هر یک دارای هویت و استقلال وجودی خویش هستند (مانند تفاوت مادی و مجرد، یا محسوس و معقول). در این دیدگاه، نگاه هستی‌شناسانه، حرکتی از کثرات هستی به سوی مبدأ است.

۲. **تشکیک اخصی (عرفانی):** در این نگاه، وجود منحصر در یک حقیقت است و کثرات چیزی جز ظهورات و نمادهای آن یگانه نیستند؛ به طوری که بدون استناد به وجود واحد، کثرات هیچ‌گونه بهره‌ای از واقعیت ندارند. این دیدگاه، ناظر به رابطه «بود» و «نمود» است و مسیر شناخت در آن از مبدأ به سمت ظهورات (هستی) تعریف می‌شود (کرجی، ۱۳۸۱، ۷۶-۷۷). با توجه به این تمایز، تشکیک در مفهوم «قوه»، از سنخ تشکیک خاصی است. این رویکرد با معانی مختلف «دونامیس» ارسطویی هم‌خوانی دارد. ارسطو «دونامیس» را در معانی متعددی به کار می‌برد که کلیدی‌ترین آن‌ها عبارتند از: دونامیس به مثابه مبدأ تغییر، دونامیس به مثابه استعداد، دونامیس به مثابه قوا و دونامیس به مثابه امکان. این معانی، همگی در چارچوب «تشکیک خاصی» قابل درک هستند؛ چرا که میان این مراتب، وحدتی در اصل «قابلیت فعلیت یافتن» یا «مبدأ تغییر» وجود دارد، اما خود این مراتب و تحقق آن‌ها، در عالم واقع، دارای کثرت و استقلال نسبی هستند.

تسری این معانی چهارگانه «دونامیس» به حوزه‌های مختلف، نشان می‌دهد که مفهوم «قوه» به عنوان یک اصل بنیادین، ابزاری کارآمد برای درک کثرت واقعی و مراتب وجودی پدیده‌هاست. در هر یک از این ساحت‌ها (اخلاق، طبیعیات، منطق، سیاست)، با توانایی‌ها، استعدادها، امکانات، و نیروهای متعددی روبرو هستیم که همگی در اصل «قابلیت فعلیت یافتن» یا «بستر تغییر» مشترک‌اند (وحدت)، اما در ماهیت، چگونگی تحقق، و درجه خود، مستقل و متمایز از یکدیگر بوده و در مراتب گوناگونی قرار دارند (کثرت). این همان ویژگی تشکیک خاصی است که در آن، وحدت معنایی «قوه» با کثرت مستقل مصادیق و مراتب آن، در هم تنیده است. درک مشکک از قوه، به مثابه مبدأ حرکت، استعداد، امکان، و قوا، به ما کمک می‌کند تا پویایی، تحول و تفاوت‌های واقعی موجود در جهان پیرامون و درون انسان را عمیق‌تر بشناسیم.

نتیجه‌گیری

واژه «دونا میس» در گستره آثار ارسطو، از طبیعیات و نفس تا اخلاق، سیاست و منطق، هرگز نه به‌سان لفظی مشترک با معانی کاملاً بیگانه از هم ظاهر می‌شود و نه چنان مفهومی متواطی که معنی‌ای واحد بر همه مصادیق به یکسان حمل گردد. آنچه این کاربردهای به‌ظاهر ناهمگون را پیوند می‌دهد، نه اشتراک لفظی تصادفی است (چنانکه سجادی پنداشته است) و نه وحدت تحقیقی ماهوی، بلکه نوعی «وحدت تشکیکی» است که ریشه در بازگشت همه معانی به یک معنای بنیادین دارد: «مبدأ تغییر» (خواه به وجه فاعلی، خواه به وجه قابل، خواه به صورت ترکیبی از هر دو، و خواه در گستره منطقی امکان). این معنا، همچون محوری عمل می‌کند که شدت و ضعف، نقص و کمال، فعلیت و قوه هر یک از کاربردها را سامان می‌دهد، بی‌آنکه استقلال وجودشناختی آن‌ها را نفی کند.

این هسته معنایی واحد، صرفاً یک انتزاع ذهنی نیست؛ بلکه به مرجعی عینی و خارجی بازمی‌گردد: همان «مبدأ تغییر» که در فلسفه ارسطو به‌مثابه یک حقیقت وجودی در عالم خارج تحقق دارد. این مبدأیت برای تغییر، در عرصه خارج، به‌گونه‌ای تشکیکی و ذومراتب ظاهر می‌شود: در طبیعیات به‌عنوان مبدأ حرکت و سکون در اجسام، در علم‌النفس به‌عنوان مبدأ افعال ارادی و ادراکی، و در منطق به‌عنوان مبدأ نسبت صدق و کذب در قضایا. بدین ترتیب، وحدت معنای قوه نه یک برساخت ذهنی محض، بلکه بازتابی از یک واقعیت عینی واحد است که در سطوح متفاوت هستی، مراتب گوناگون شدت و ضعف را به خود می‌گیرد. از این‌رو، تلقی تشکیکی از «دونا میس»، از نوع «تشکیک خاصی» (فلسفی) نه «اخصی» (عرفانی)، تنها راهکاری است که هم کثرت مستقل معانی و مصادیق را حفظ می‌کند، هم پیوند معنایی آن‌ها را در چارچوبی منسجم نشان می‌دهد. این درک، نه تنها از افتادن در دام اشتراک لفظی (که انسجام درونی نظام ارسطو را نادیده می‌گیرد) بازمی‌دارد، بلکه از ساده‌انگاری حمل متواطی (که تفاوت‌های واقعی مراتب قوه را محو می‌کند) نیز فرامی‌رود. بدین‌سان، مفهوم قوه در فلسفه ارسطو، نه یک نقص یا پراکندگی، بلکه نماد ساختاری پویا و ذومراتب از «بودن در راه شدن» است که تمامی ساحت‌های هستی، از ماده بی‌جان تا عقل فعال و مدینه فاضله را در بر می‌گیرد و این، همان انسجام درونی نظام ارسطویی است که پژوهش حاضر، در پی آشکارسازی آن بوده است.

منابع

- ابن‌سینا. (۱۳۸۳). *مبدأ و معاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.
- ابن‌سینا. (بی‌تا). *رسائل*، ج. ۱، قم: بیدار
- ارسطو. (۱۳۷۸). *درباره نفس*، ترجمه و تحشیه علیم‌راد داوودی، تهران: حکمت.
- ارسطو. (۱۳۷۰). *مابعدالطبیعه*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: نشر نی.
- ارسطو. (۱۳۷۸). *منطق ارسطو (ارگانون)*: مقوله‌ها، در پیرامون گزارش، آناکاریک نخست، آناکاریک دوم، جایگاه‌های بحث، در پیرامون *ابطال‌های سوفیستی*، ترجمه شمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران: انتشارات نگاه.
- ارسطو. (۱۳۹۸). *سماع طبیعی*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: نشر مرکز.
- ارسطو. (۱۳۹۹). *اخلاق نیکوماخوس* ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: انتشارات طرح نو
- ارسطو. (۱۴۰۰). *سیاست*، ترجمه حمید عنایت، تهران: چاپخانه سپهر.
- افلاطون. (۱۳۸۰). *دوره آثار*، ترجمه محمد حسن لطفی، چاپ سوم، تهران: انتشارات خوارزمی.
- سجادی، جعفر. (۱۳۶۱). *فرهنگ علوم عقلی (اصطلاحات فلسفی، کلامی، منطقی)*، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران

طباطبائی، محمد حسین. (۱۳۹۲). *نهایت فلسفه (ترجمه نهاییه الحکمه)*، ترجمه مهدی تدین، تهران: بوستان کتاب.
 کرجی، علی. (۱۳۸۱). *اصطلاحات فلسفی و تفاوت آن‌ها با یکدیگر*، ویرایش دوم، قم: بوستان کتاب قم

References

- Aristotle. (1988). *Metaphysics* (S. Khorasani, Trans.). Tehran: Goftar. (in Persian)
- Aristotle. (1991). *Metaphysics* (M. H. Lotfi, Trans.). Tehran: Nashr-e Ney. (in Persian)
- Aristotle. (1995). *Complete works of Aristotle: A revised Oxford translation* (J. Barnes, Ed.). Princeton University Press. (Original work published 1984)
- Aristotle. (1999). *Aristotle's Logic (Organon): Categories, On Interpretation, Prior Analytics, Posterior Analytics, Topics, Sophistical Refutations* (S. A. Adib Soltani, Trans.). Tehran: Negah Publications. (in Persian)
- Aristotle. (1999). *On the Soul* (A. Davoudi, Trans.). Tehran: Hekmat. (in Persian)
- Aristotle. (2019). *Physics* (M. H. Lotfi, Trans.). Tehran: Markaz Publishing. (in Persian)
- Aristotle. (2020). *Nicomachean Ethics* (M. H. Lotfi, Trans.). Tehran: Tarh-e Now Publications. (in Persian)
- Aristotle. (2021). *Politics* (H. Enayat, Trans.). Tehran: Sepehr Printing House. (in Persian)
- Avicenna (Ibn Sina). (2004). *Mabda' wa Ma'ad* (A. Norani, Ed.). Tehran: Institute of Islamic Studies, University of Tehran. (in Persian)
- Avicenna (Ibn Sina). (n.d.). *Rasa'il* (Vol. 1). Qom: Bidar. (in Persian)
- Brentano, F. (1975). *On the several senses of being in Aristotle* (R. George, Ed. & Trans.). London, Los Angeles.
- Broadie, S. (2002). *Ethics with Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, esp. pp. 120–125 on potentiality as an active capacity.
- Karaji, A. (2002). *Philosophical Terms and Their Differences* (2nd ed.). Qom: Bustan-e Ketab. (in Persian)
- Knuuttila, S. (2018). Medieval approaches to future contingents. *Roczniki Filozoficzne*, 66(4), [Online English version]. <https://doi.org/10.18290/rf.2018.66.4-5en>
- Liddell, H. G., Scott, R., Jones, H. S., & McKenzie, R. (1940). *A Greek-English lexicon* (9th ed.). Oxford University Press.
- Plato. (2001). *The Complete Works* (M. H. Lotfi, Trans.) (3rd ed.). Tehran: Kharazmi Publications. (in Persian)
- Sajjadi, J. (1982). *Dictionary of Rational Sciences (Philosophical, Theological, and Logical Terms)*. Tehran: Islamic Association of Wisdom and Philosophy of Iran. (in Persian)
- Tabatabai, M. H. (2013). *The Ultimate Philosophy (Translation of Nihayat al-Hikmah)* (M. Tadayyun, Trans.; S. H. Khosrowshahi, Ed.). Tehran: Bustan-e Ketab. (in Persian)