

دو فصلنامه علمی - تخصصی علامه

سال یازدهم - شماره پیاپی ۳۰

بهار و تابستان ۹۰

موضع میانی یوحنا نحوی نسبت به اسکندر افرویدیسی و ابن رشد در تفسیر نظر ارسطو در باب عقل منفعل*

** حسن فتحی

*** بیان کریمی

چکیده

عقل منفعل در تفکر ارسطو نخست در تمایز با سایر قوای نفس مطرح می‌شود. این عقل، عقلی پذیرنده و یکی از قوای نفس است که نامخالط با بدن و مفارق از آن است و از غیر خودش انفعال نمی‌پذیرد. عقل منفعل نزد فیلسوفان مسلمان عقل هیولانی خوانده می‌شود. متعاقب چگونگی تلقی مفارقت و عدم مخالطت عقل منفعل بحث وحدت یا کثرت عقل منفعل مطرح شده است. یوحنا، ابن رشد و اسکندر از مهم‌ترین مفسران کتاب درباره نفس ارسطو هستند که هر کدام در این باره عقایدی مطرح کرده‌اند. اسکندر این عقل را مخالط با بدن، مادی و معلول بدن دانسته است. ابن رشد عقل منفعل را مفارق، فناپذیر و نامخالط می‌داند. در این میان یوحنا نحوی موضعی میانه را اتخاذ کرده است.

واژگان کلیدی: ارسطو، یوحنا نحوی، ابن رشد، اسکندر، نفس، عقل، عقل منفعل

تاریخ پذیرش: ۹۰/۳/۲۴

* تاریخ دریافت: ۸۹/۱۲/۱۰

fathi@tabrizu.ac.ir

** دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تبریز

karimibaian@yahoo.com

** کارشناسی ارشد فلسفه محض دانشگاه تبریز

مقدمه

کتاب *دربارۀ نفس ارسطو (Aristotle)* نخستین تکنگاری در باب نفس است و از زمان خود وی تا امروز تفاسیر متعددی بر آن نوشته‌اند.^۱ این کتاب از سه دفتر تشکیل شده است. ارسطو در دفتر اول به گزارش و بررسی آرای پیشینیان در باب نفس و تعریف آن پرداخته است. در دفتر دوم به تعریف نفس و معرفی قوای آن پرداخته و در دفتر سوم بحث قوا را پی می‌گیرد. در همین دفتر اخیر ارسطو فصول ۴ تا ۸ کتاب *دربارۀ نفس* را به بحث عقل اختصاص داده است.^۲ وی در این فصول به بررسی عقل منفعل (یا عقل بالقوه)، عقل فعال (یا عقل فاعل) و عقل عملی پرداخته است. بررسی عقل یکی از بحث‌انگیزترین و دشوارترین مباحث مطرح در فلسفۀ ارسطو است.^۳ ارسطو در *مابعدالطبیعه* (۱۰۷۴ب ۱۵-۱۶) و *تکون حیوانات* (۷۳۶ب ۸-۵) به دشواری و پیچیده بودن این موضوع و در *دربارۀ نفس* (۴۱۳ب، ۲۵-۲۷) به ابهام آن اشاره کرده است. مهم‌ترین علت بحث‌انگیزی سخنان ارسطو در باب عقل را باید رویکردهای متفاوت وی به عقل در نوشته‌هایش دانست. وی در *تکون حیوانات* (۷۳۶ب ۲۲-۲۸)، *مابعدالطبیعه* (۱۰۷۰الف ۲۶-۳۲)، *کون و فساد* (۳۱۸الف ۵)، *طبیعیات* (ارسطو، ۱۳۶۳: ۲۷۴)، و نهایتاً *اخلاق نیکوماخوس* (۱۱۷۷ب ۱-۳۳)، هر بار با ویژگی و رویکرد جدیدی عقل را بررسی کرده است. «هیچ جنبه‌ای از فلسفۀ ارسطو نیست که به اندازه طرز تلقی او از عقل بحث‌انگیز باشد» (Gollop, 1988: 101).

در کتاب *دربارۀ نفس* هم اگرچه فصول ۴ تا ۸ به عقل اختصاص دارد، اما ارسطو از همان آغاز دغدغه طرح این موضوع را داشته است.^۴ فصل چهارم این کتاب با «عقل منفعل»^۵ آغاز می‌شود. در طول تاریخ فلسفه، بحث‌ها در باب عقل فعال فراوان بوده، ولی پیرامون عقل منفعل چندان بحث نشده است. ضرورت طرح این مسئله هنگامی روشن می‌شود که ارسطو پس از تشبیه تعقل به احساس، به متمایز کردن و ذکر فصول

ممیز این عقل پرداخته است. به عبارت دیگر، ضرورت طرح عقل منفعل در تمایز آن با سایر قوای نفس مشخص می‌شود. ارسطو در اهمیت این جزء از نفس می‌گوید: «اینک در آن جزء از نفس نظر کنیم که نفس به وسیله آن می‌شناسد و می‌فهمد، اعم از اینکه این جزء مفارق باشد، یا اینکه مفارقت آن، نه از لحاظ امتداد مکانی، بلکه تنها از لحاظ منطقی باشد. باید دید که این قسمت [از نفس] را چه فصل ممیزی هست و بالأخره تعقل چگونه حاصل می‌شود^۶» (۴۲۹الف ۱۰-۱۳).

ارسطو در این فصل پس از بررسی تشبیه تعقل به احساس به بررسی ویژگی‌های عقل منفعل پرداخته است تا بدین وسیله فصول ممیز این عقل را نسبت به سایر قوای نفس بررسی کند و به عبارت دیگر عقل را جدا از آن‌ها تلقی کند. سخن ارسطو در این باره چنین است: «باید دید که این قسمت از نفس را چه فصل ممیزی است» (۴۲۹الف ۱۳). از جمله صفاتی که ارسطو برای این عقل برشمرده است، مفارقت بدن، عدم مخالطت با آن و عدم انفعال می‌باشد^۷. به تبع طرح مفارقت و عدم مخالطت و یا شقوق مخالف این دو، ویژگی وحدت و کثرت عقل منفعل مطرح می‌شود. ارسطو در دربارهٔ نفس مسئلهٔ وحدت یا کثرت عقل منفعل را، به صراحت مطرح نمی‌کند، اما با تورقی در دیگر آثار او در حد طرح مسئله، به این موضوع برخورد می‌کنیم. ارسطو در کتاب دوازدهم *مابعدالطبیعه* به این مسئله اشاره کرده است و شاید دلیل طرح این موضوع از سوی ابن رشد همین سخن ارسطو باشد. اگرچه ارسطو در این جا به این نکته اشاره نکرده است که منظور وی کدام عقل است، در هر صورت می‌توان از آن عقل منفعل را نیز تفسیر کرد. ارسطو در فصل دوم کتاب دوازدهم *مابعدالطبیعه* در جواب به این سؤال که چرا بی‌پایان چیزها پدید آمده‌اند و نه یکی؟ در جواب می‌گوید «زیرا عقل یکی است، چنانکه اگر ماده هم یکی بود آن چیزی بالفعل می‌شد که ماده آن

بالتوجه بود» (۱۰۶۹ اب ۳۲-۳۴). غرض ارسطو در این جا هر چه بوده باشد در ظاهر بحث یکی بودن و وحدت عقل (منفعل یا فعال) را از آن می توان استنباط کرد. هر کدام از مفسران ارسطو به تبع تفسیر این دو ویژگی مفارقت و عدم مخالطت و شقوق معکوس آن، موضع خود را اعلام کرده اند. بر همین اساس سه رأی را جهت مقایسه برگزیده ایم. این سه رأی از آن اسکندر افرودیسی (Alexander of Aphrodisias، یوحنا نحوی^۱ John Philoponus) و ابن رشد هستند. پس از طرح آرای این مفسران، به ارزیابی و مقایسه این سه موضع می پردازیم تا به این نتیجه دست یابیم که موضع یوحنا موضعی میانی را بین این دو مفسر به خود اختصاص داده است.

دو دیدگاه مخالف درباره عقل منفعل

اکنون به بررسی عقیده ابن رشد (۵۲۰ هـ / ۱۱۲۶ م - ۵۹۵ هـ / ۱۱۹۸ م) و اسکندر افرودیسی (قرن سوم میلادی)، در باب عقل منفعل می پردازیم. از یک طرف اسکندر افرودیسی عقل منفعل را مخالط با بدن و در نتیجه معلول آن و مادی تلقی کرده، و از طرف دیگر ابن رشد علاوه بر اینکه آن را نامخالط با بدن تلقی کرده به مفارقت آن از بدن و حتی نفس اشخاص نیز تصریح کرده است؛ و این دو صفاتی هستند که اسکندر برای عقل فعال در نظر گرفته است. ابن رشد اگرچه در نظرات اولیه خود در باب عقل منفعل تابع اسکندر بوده است، اما در شرح کبیر، که آخرین نتیجه گیری های وی درباره عقل است، به رد سخن وی پرداخته است. او در جای جای این کتاب از اسکندر انتقاد کرده و به اشتباه قبلی خویش نیز اعتراف نموده است. و حالا آرای این دو مفسر را در این باب اندکی مفصل تر گزارش می کنیم.

اسکندر در ابتدای مقاله درباره عقل، عقل را از نظر ارسطو سه قسم می‌داند: عقل هیولانی، عقل بالفعل (بالمکه) و عقل فعال. وی نخست مانند ارسطو عقل هیولانی را به حس تشبیه کرده است. اسکندر در توصیف و نه تعریف عقل هیولانی می‌نویسد: «...به عقلاً موضوعاً ممکناً آن یصیر کاملاً مثل الهیولی...» (اسکندر، ۱۹۸۶: ۳۱-۳۲). به نظر وی این عقل تعین خاصی ندارد و می‌تواند صورت هر معقولی را بپذیرد. این عقل در نفس ناطقه - که مخصوص انسان است - حضور دارد و از طریق ادراک معقولات فعلیت می‌یابد. عقل هیولانی از طرفی از هر فعلیتی خارج است و از طرف دیگر قابلیت قبول صور معقولات را دارد. عقل هیولانی تعین خاص ندارد، اما می‌تواند صورت هر معقولی را بپذیرد و از این جهت شبیه احساس است. اسکندر عقل هیولانی را مرتبط با بدن و حتی معلول بدن می‌شمارد. عقل هیولانی قابلیت محض و قابل صور است و عقل بالمکه حافظ صور و جامع آنهاست (همان: ۳۱-۳۳).

بنابراین اسکندر ابتدای مقاله خود در باب عقل را با تعریف هیولی آغاز نموده و نفس را مرتبط با بدن و حتی معلول بدن می‌شمارد و سپس هیولی را - مانند سلف خود ارسطو - فاقد هستی واقعی می‌شمارد. و از آنجا که عقل هیولانی قابلیت محض و قابل صور است، و عقل بالمکه "حافظ صور و جامع" آنهاست و این دو عقل، جواهری مستقل نیستند پس باید قائل به عقل فعال گردید که از خارج، این دو عقل را فعلیت می‌بخشد و به عبارتی این دو عقل، قائم به عقل فعال هستند. پس عقل هیولانی اگر مادی، فناپذیر و معلول بدن است، پس از مرگ همراه قوای دیگر نفس از بین می‌رود. در این جا همچنان که نفس کثیر است یعنی هر شخصی دارای نفس فردی است، عقل منفعل نیز به تبع آن کثیر و هر فردی آن را دارا است. بنابراین فناپذیری در باب نفوس فردی امکان‌پذیر نیست. آنچه باقی می‌ماند عقل فعال است که همان خداست و واحد است.

پس اسکندر افرویدی علاوه بر اینکه ویژگی‌های مذکور در فصل چهارم را در خصوص عقل منفعل به گونه‌ای خاص تقسیم می‌کند و آن را مادی، مخالط و فناپذیر می‌شمارد، همچنین به تبع همین مسئله به کثرت عقل منفعل قائل می‌شود.

موضوع عقل در تفکر ابن‌رشد یکی از مهم‌ترین و بحث‌انگیزترین زمینه‌های تفکر فلسفی اوست. او در این باب در مسیر سنت ارسطو و تقویت‌کننده آن سنت بوده است، ولی گاهی بستر و نظام فکری‌ای که در آن پرورش یافته است، باعث شده که وی از خط سیر ارسطویی منحرف شود. نظریات ابن‌رشد درباره عقل را می‌توان در دو اثر جستجو کرد: تلخیص کتاب نفس و تفسیر بزرگ بر درباره نفس. اما وی آخرین نتیجه‌گیری‌هایش را در تفسیر بزرگ درباره نفس آورده است. ابن‌رشد در تفسیر بزرگ که در آن به تفصیل به تفسیر سه دفتر ارسطو پرداخته است، در ذکر اقوال خود مطابق النعل بالنعل اقوال ارسطو پیش رفته است. به جرأت می‌توان گفت تلاشی که ابن‌رشد در تفسیر بزرگ درباره نفس صرف تبیین عقل منفعل کرده است به مراتب بیشتر از تلاش او درباره عقل فعال است. همچنین در میان مفسران اسلامی نیز او نخستین فیلسوفی است که تا این حد به عقل منفعل توجه کرده است.^۹ «مسئله عقل منفعل نزد اسلاف مسلمان ابن‌رشد از اهمیتی برخوردار نبود و آن‌ها علاقه چندانی به بحث پیرامون عقل منفعل نداشتند» (Davidson, 1992: 222).

ابن‌رشد به تبع ارسطو پس از طرح شباهت تعقل به احساس به تعریف عقل هیولانی^{۱۰} می‌پردازد تا در این راستا فصول ممیز این عقل را مورد مذاقه و بررسی قرار دهد. وی می‌گوید: «عقل هیولانی نه جسم است، نه صورتی در جسم و نه ترکیبی از آن دو، پس اصلاً آمیخته با ماده نیست» (ابن‌رشد، ۲۰۰۷: ۲۳۱). ابن‌رشد معتقد است که این عین سخن ارسطوست. پس در این جا روشن می‌شود که ابن‌رشد به عدم

مخالطت عقل هیولانی اشاره کرده است. وی بر این عقیده است که تنوفاستوس و تامسپیوس هم عدم مخالطت عقل هیولانی را پذیرفته‌اند.

ابن رشد خاطر نشان می‌کند که ارسطو سه ویژگی، عدم مخالطت، مفارقت و بساطت را به عقل هیولانی نسبت داده است و بنابراین اختصاص این سه ویژگی به عقل هیولانی، ما را از توضیح سخن نابه‌جای برخی از مفسران، مبنی بر کون و فساد عقل منفعل، بی‌نیاز می‌سازد. در این جا عمده توجه ابن رشد به اسکندر افرویدیسی است، زیرا اسکندر عقل منفعل را کائن و فسادپذیر می‌دانست. به همین دلیل ابن رشد با به کارگیری عین سخنان ارسطو سعی در ابطال سخن اسکندر دارد (همان: ۲۳۲).

ابن رشد سپس با طرح سخن اسکندر در شرح کبیر درصدد است تا ویژگی‌های جدید دیگری نیز به عقل هیولانی نسبت دهد. از دید وی، اسکندر معتقد است که عقل هیولانی کائن و فاسد است و ذکر این اقوال در مقاله وی در باب عقل آمده است. وی در این مقاله سخنان ارسطو را مبنی بر فناپذیری این عقل رد می‌کند. اما ابن رشد بر این عقیده است که با پیش رو داشتن سخنان ارسطو، ابطال عقاید اسکندر را می‌توان نتیجه گرفت؛ زیرا خود ارسطو در درباره نفس گفته است که عقل هیولانی مفارق، بسیط، نامخالط و انفعال‌ناپذیر است. علاوه بر این، ستایش از آناکساگوراس در باب اینکه نخستین کسی بود که عدم مخالطت عقل را با بدن مطرح کرد، دلیل دیگری بر اثبات قبول این ویژگی‌ها از جانب ارسطوست (همان: ۲۳۵-۲۳۸).^{۱۱}

بنابراین در این مسئله شکی نیست که ابن رشد عقل هیولانی را بسیط، نامخالط با بدن، انفعال‌ناپذیر و مفارق از نفس دانسته است. به تبع ویژگی مفارق بودن عقل منفعل ابن رشد به وحدت این عقل اشاره کرده است. نظریه‌ای که پیرامون آن در میان متألهان قرون وسطی، مشاجرات و مناظرات فراوانی صورت گرفت. مهم‌ترین متفکری که در این دوره با این نظریه مخالفت کرد توماس آکویناس (Thomas Aquinas) است که

حتی کتاب *وحدت عقل در رد آرای ابن‌رشدیان* را در رد آن نوشت. وی در این کتاب هم با مفارقت و هم با وحدت عقل منفعل مخالفت کرده است و با استناد به سخنان ارسطو، سخن مفسران یونانی و مسلمان و دلایل عقلی در رد این نظریه تلاش کرده است. از دیدگاه وی نه تنها این عقیده با مبانی دینی ناسازگار است، بلکه با مبانی عقلی نیز هم‌خوانی ندارد (۵۱-۹۱)^{۱۲}.

ابن‌رشد عقل هیولانی را برای تمام افراد بشر یکی می‌داند و آن را فناپذیر و تباهی‌ناپذیر می‌داند. او بر این عقیده است که ارسطو هم به این دو ویژگی عقل منفعل اذعان کرده است. از دید ارسطو عقل منفعل فردی و جزئی نیست. ابن‌رشد همچنین در مسئله اتصال انسان به عقل فعال نقش بسیاری برای عقل منفعل قائل است و اتصال افراد را به واسطه همین عقل امکان‌پذیر می‌داند. در واقع عقل هیولانی برای کل بشر واحد است و به تبع همین عقل است که نوع بشر ازلی و جاودانی است. وی در این باره می‌گوید: «ما معتقدیم که عقل هیولانی در همه انسان‌ها یگانه و یکی است. و بنابراین معتقدیم که نوع انسان جاویدان و ابدی است. همچنین لازم است که عقل هیولانی هرگز از اصول بدیهی و مشترک میان همه نوع انسان عاری نباشد، یعنی از قضایا و مفاهیم اولیه جزئی مشترک میان همه انسان‌ها. معقولات از جهت پذیرش واحدند و از جهت معنی پذیرش کثیرند» (همان: ۲۴۴).

ابن‌رشد نه تنها در شرح کبیر بلکه در *تهافت التهافت* نیز به یگانگی و وحدت عقل منفعل نزد ارسطو اشاره کرده است. وی در این کتاب گفته است که فیلسوف [ارسطو] به این مهم اشاره کرده و به صراحت عقل منفعل را ازلی و برای نوع بشر مشترک و واحد پنداشته است (ابن‌رشد، ۱۳۸۷: ۴۸۹). همان‌طور که از عبارات فوق استنباط می‌شود، ابن‌رشد عقل هیولانی را بر حسب نوع و عدد، واحد و یگانه دانسته و در نتیجه آن را معروض کون و فساد به شمار نیاورده است. در نتیجه آنچه معروض

کون و فساد واقع نشود واحد، بسیط و ازلی است و قائم به شخص یا فرد خاصی نیست. پس ابن‌رشد در عین پذیرش صفات مفارقت، عدم مخالطت و فناپذیری عقل منفعل به وحدت آن نیز اشاره کرده است.

نظریه حقیقی ابن‌رشد درباره وحدت عقل و نسبت این نظریه با معتقدات دینی در باب زندگی پس از مرگ را نمی‌توان به‌آسانی و یک‌سویه تفسیر کرد. بی‌شک ابن‌رشد هرگز به وجود یک عقل یگانه در همه افراد انسان باور نداشته است، چنانکه او وجود یک روان یا نفس کلی مشترک میان همه افراد را نفی کرده و معتقد بوده است که هر فردی نفس ویژه خود را دارد. در خود گفته‌های وی این عقیده را می‌توان به اثبات رساند. وی معتقد بوده است که نه خود استعداد عقلی چونان یکی از فعالیت‌های اندیشه‌ای انسانی، نزد همه انسان‌ها یگانه و یکی است، بلکه مهم‌تر از آن، محتواهای ادراک و اندیشه انسانی، یعنی مدرکات عقلی که وی آن‌ها را گاه عقل بالفعل و گاه عقل مکتسب می‌نامد، در واقع برای همه افراد انسانی یگانه و از یک گونه‌اند، زیرا همه با ادراک موجودات و ماهیت آن‌ها سروکار دارند. و همچنین از یک سو همه انسان‌ها به وسیله همان محتواها یا صورت‌های عقلی می‌اندیشند و از سوی دیگر سرچشمه و انگیزه محتواها و معانی‌ای که شناخت انسانی را تشکیل می‌دهد، یک اصل یگانه و مشترک میان همه آن‌ها، یعنی واقعیت جهان بیرونی است.

دیدگاه میان‌ی یوحنا‌ی نحوی

یوحنا در ابتدای تفسیر درباره عقل می‌گوید که ارسطو پس از بحث از نفس نباتی، حساسه و همچنین تخیل و تفکر به نفس ناطقه یا عقل می‌پردازد. وی معتقد است که ارسطو در ابتدا به دنبال بررسی سه مسئله اساسی است: آیا نفس ناطقه مستقل از بدن

است یا نه؟ چه تفاوتی میان احساس و تعقل است؟ و در نهایت تعقل چگونه حاصل می‌شود و حد و اندازه فهم ما کجاست؟ (Philoponus, 1991: 27-33).

سپس یوحنا به تبع ارسطو ابتدا به بیان تفاوت‌ها و شباهت‌های تعقل و احساس می‌پردازد. از دیدگاه وی اگرچه تعقل و احساس شبیه هستند، اما تفاوت‌های اساسی دارند که عقل را قوه متمایز و مستقل از سایر قوای نفس می‌سازد. یوحنا به بررسی ویژگی‌های عقل منفعل می‌پردازد. وی تمام صفاتی را که ارسطو برای عقل برشمرده، پذیرفته است. از نظر وی ارسطو پس از آنکه این عقل را پذیرنده صور دانسته، ویژگی انفعال‌ناپذیری را برای آن به کار برده است. عقل بالقوه انفعال‌ناپذیر است و همچنین با اینکه بالفعل خود آن صورت نیست، ولی بالقوه همان است. یعنی این عقل اگرچه پذیرنده صور است، ولی این بدان معنا نیست که بالفعل همه آن صورت‌هاست، بلکه تنها به نحو بالقوه آن است. همچنان‌که حس هیچ‌کدام از اشیاء محسوس نیست، عقل هم نباید هیچ‌کدام از اشیاء معقول باشد. ویژگی دیگر عقل منفعل، عدم مخالفت آن با بدن است. وی در این باره با ارسطو موافق است و سخن مفسرانی را که این عقل را مادی و مخالط با بدن می‌دانند، رد می‌کند. از دید وی ستایش ارسطو نسبت به آناکساگوراس (Anaxagoras) در باب عدم مخالفت عقل با بدن، تفسیر ناروای مفسران ارسطو را رد می‌کند. از سوی دیگر چون این عقل همه اشیاء معقول را می‌اندیشد، نباید مخالط باشد.

بنابراین از نظر یوحنا اینکه عقل با ماده مخالط ندارد، یعنی اینکه قوه ناطقه نفس از بدن جداست و به همین سبب بعد از بدن باقی می‌ماند. از نظر وی این عقل، عقلی است که ما به وسیله آن، نه تخیل، بلکه فکر می‌کنیم و اعتقاد می‌یابیم. وی سپس خود دلایل ارسطو را در عدم مخالفت عقل با بدن آورده است. اگر عقل با بدن مخالط بود، می‌بایست کیفیتی محسوس برای آن قائل شویم. در حالی که هیچ‌گونه خاصیت مادی

مانند گرمی و یا سردی در عقل مؤثر نمی‌افتد. همچنین عقل دارای هیچ آلت جسمانی نیست. و نه تنها عقل با آن مخالط نیست، بلکه حتی از تخیل هم متمایز است، یوحنا معتقد است خود سخن ارسطو یعنی اینکه به آن جزء از نفس می‌پردازیم که عقل نام دارد، به خاطر تمایز آن از تخیل است. و سپس به شبهه‌ای اشاره می‌کند که دیگران آن را دستاویز قرار می‌دهند که عقل منفعل را دارای آلت جسمانی تلقی کنند. آن‌ها می‌گویند آن‌جا که ارسطو گفته است به وسیله آن (عقل) نفس می‌اندیشد و اعتقاد می‌یابد، منظور از «به وسیله» قید ابزارمندی برای عقل است. در حالی که منظور ارسطو ابزار نیست، بلکه منظور وی این است که به خاطر آن (یا به سبب آن) نفس می‌اندیشد. وی سپس به موافقت ارسطو با افلاطون اشاره می‌کند که نفس را مقرر مثل و صور دانسته است. البته ارسطو خاطر نشان می‌کند که منظور وی در این جا نفس ناطقه است که صور را می‌پذیرد. این صور به نحو بالقوه و نه بالفعل جای دارند (Ibid:35-39).

همچنین در تفسیر سخن ارسطو در باب اینکه این عقل انفعال‌ناپذیر است و البته حس هم انفعال‌ناپذیر است، می‌گوید که در تفسیر نحوه انفعال‌ناپذیری حس و عقل تفاوت هست و همین ما را باز به ویژگی عدم مخالطت عقل با بدن سوق می‌دهد. مثالی که یوحنا در تفسیر سخن ارسطو می‌آورد نگاه کردن به خورشید است. وی می‌گوید اگر ما به خورشید نگاه کنیم به دلیل شدت نور، وقتی سرمان را برگردانیم و به کاغذی نگاه کنیم تا مدتی چیزی نمی‌بینیم. همچنین در مورد تمام حواس دیگر این مسئله صدق می‌کند، ولی عقل هنگام تفکر معقولات قوی تعقلش به معقولات ضعیف کم نمی‌شود. وی دلیل این مطلب را در این می‌داند که حواس از طریق بدن و به وسیله آن ادراک می‌کنند. ولی عقل دارای ابزار و آلات جسمانی نیست و در حقیقت کاملاً محض و نامخالط است (Ibid: 35- 42).

یوحنا بر این عقیده است که نه تنها عقل فعال، بلکه حتی عقل منفعل نیز فناپذیر است و برای اثبات عقیده خود عین سخن ارسطو را بیان می‌کند. از نظر وی ارسطو بیش از یکبار، عقل را فناپذیر و ازلی خوانده است. و دلیل این مسئله را از همان ابتدا در این که ارسطو عقل را متمایز از جسم و بدن دانسته، می‌توان دریافت. علاوه بر این و در تأکید مکرر فناپذیری و جاودانگی عقل (منفعل و فعال)، یوحنا سخن خود ارسطو را شاهد می‌آورد. ارسطو می‌گوید: «در آنچه مربوط به عقل و قوه نظری است هنوز چیزی آشکار نیست: معذک چنان به نظر می‌رسد که آن جنس دیگری از نفس باشد و تنها آن بتواند جدا از بدن وجود داشته باشد، بر همان قیاس که شیء ازلی و فسادناپذیر از شیء فسادپذیر جدا می‌گردد» (۱۳ع ۲۴-۲۷). یوحنا با ذکر عبارات مذکور در صدد است که ویژگی فناپذیری عقل را در ارسطو نشان دهد. و از همه مهم‌تر این که منظور ارسطو را به هر دو عقل (منفعل و فعال) نسبت دهد تا سخن مفسرانی را که به شیوه دیگر ارسطو را تفسیر کرده‌اند، تکذیب کند (Ibid: 56-59).

همان‌طور که مشاهده کردیم تفسیر یوحنا از عقل منفعل در ارسطو تفسیری ضد اسکندری است. و وی مانند ابن‌رشد سعی می‌کند که با برشمردن تمام ویژگی‌های مذکور فصول ممیز عقل منفعل را نسبت به سایر قوای نفس نشان دهد. بنابراین، این قوه مختص انسان است و فصل ممیز وی نسبت به تمام جانداران دیگر شمرده می‌شود. اما نکته جدیدی که به نظر می‌رسد یوحنا نسبت به ارسطو افزوده است، این مطلب مهم است که وی به وجود پیشینی عقل نیز قائل است و این صفت را در کنار سایر صفات از خصوصیات عقل به شمار می‌آورد. این ویژگی یوحنا را به افلاطون نزدیک می‌کند و از ارسطو دور می‌سازد. در نظر او، مفارقت، عدم مخالفت، انفعال‌ناپذیری،

فنانا پذیری و وجود پیشینی عقل فصول ممیز عقل منفعل نسبت به سایر قوای نفس هستند.

انفعالنا پذیری، عدم مخالطت و در نتیجه مفارقت عقل منفعل فصول ممیزی هستند که از نظر یوحنا، ارسطو برای عقل برشمرده است. اما مهم ترین و بحث انگیزترین خصوصیتی که یوحنا مدعی است ارسطو به عقل منفعل نسبت داده است، فنانا پذیری و جاودانگی این عقل پس از مرگ است. وی اسکندر را به دلیل برشمردن ویژگی های مادی برای عقل بالقوه سرزنش می کند. بنابراین، او از یک سو با ابن رشد در پذیرش فصول ممیز مذکور برای عقل منفعل موافق است و از طرفی با کثرت عقل منفعل در اسکندر موافقت کرده که به تبع آن به فنانا پذیری نفوس و عقول شخصی نیز اذعان کرده است. البته او در این مسئله از دین مسیحیت که طرفدار فنانا پذیری شخصی است، پیروی کرده است.

بنابراین همان طور که مشاهده کردیم یوحنا نسبت به ابن رشد و اسکندر موضعی میانه پیرامون عقل منفعل برگزیده است. به این معنا که از یک طرف در فنانا پذیری، عدم مخالطت و غیرمادی بودن این عقل با ابن رشد هماواز بوده و هر دو مفسر به ترتیب در تفسیر درباره عقل و شرح کبیر تفاسیر ضد اسکندری ارائه داده اند؛ و از طرف دیگر به دلیل اینکه یوحنا قائل به وجودی مفارق از نفس برای عقل منفعل نبوده است و این عقل را حال در نفس دانسته است، به تبع پذیرش نفس فردی برای هر شخص، به کثرت این عقل نیز قائل شده است.

علل اختلاف نظر شارحان درباره وحدت و کثرت عقل منفعل

اما در باب طرفداری وحدت یا کثرت عقل منفعل هر کدام از شارحان فوق انگیزه ها و دلایل خاص خود را داشته اند. ارسطو در درباره نفس نظر صریحی درباره

وحدت عقل منفعل ارائه نکرده است، و ما نخستین بار در *مابعدالطبیعه* ارسطو با این مسئله مواجه هستیم. ارسطو در آن جا می‌گوید: «.....عقل یکی است، چنانکه اگر ماده هم یکی بود آن چیزی بالفعل می‌شد که ماده آن بالقوه بود» (۱۰۶۹ب ۳۲-۳۴).

اگرچه مفسران مذکور تا حدی به این مسئله اشاره کرده‌اند. ولی هر کدام از آن‌ها نه با استناد به این کتاب بلکه به تبع پذیرش و عدم پذیرش عدم مخالفت و مفارقت که در *درباره نفس* مطرح شد به این مسئله اشاره کرده‌اند. اسکندر به تبع این مسئله که عقل منفعل غیرمادی و نامفارق است به کثرت آن اذعان کرده است و همانند نفس آن را برای تمام اشخاص کثیر می‌داند. علاوه بر این باید به این نکته اشاره کرد که اسکندر اگرچه عقل منفعل را فانی تلقی کرده است، اما هرگز این به معنای عدم اعتقاد به فناپذیری نیست. وی به عقل فعال بسیار اهمیت داده است و پس از مرادف خواندن آن با خدای ارسطویی به فناپذیری عقل آن اذعان کرده است. او وحدت را در باب همین عقل اخیر طرح کرده است و شاید یکی از دلایل عدم پذیرش فصول ممیز عقل منفعل و وحدت آن در اسکندر اهمیت زیاد او به عقل فعال باشد. زیرا وی هم ویژگی‌های مذکور و هم وحدت این عقل را پذیرفته است.

ابن‌رشد علاوه بر این که به *مابعدالطبیعه* ارسطو توجه کرده است، چون عقل منفعل را نامخالط با بدن و مفارق از نفس می‌داند، در نتیجه به وحدت عقل منفعل نیز رسیده است. دلیل عقیده به وحدت عقل منفعل و مفارقت آن از نفس در ابن‌رشد را در نظریه ارسطو در باب تناظر «بدن و نفس» با «ماده و صورت» باید جستجو کرد. ماده و صورت ترکیب اتحادی با هم دارند، انسان یک موجود واحد است که بدن ماده و نفس صورت آن است. دو تا با هم یکی است و امکان جدایی این دو وجود ندارد. کسی که عقل منفعل را جدا از نفس می‌داند یعنی وحدت وجود آدمی را به‌عنوان یک

موجود طبیعی نمی پذیرد و می گوید آدمی یک عنصر ماوراءطبیعی الهی هم دارد و اگر آدم این جهانی از بین رفت جنبه الهی او باقی می ماند.

علاوه بر این، از دلایل مهم ابن رشد در وحدت عقل منفعل و همچنین در پذیرش صفات فناپذیری و مفارقت، به عقیده دیگر وی، یعنی مسئله اتصال، باید اشاره کرد. وی فیلسوفان قبل از خود را نکوهش کرد که چون ویژگی های مذکور را برای عقل منفعل نپذیرفته اند، هیچ کدام به شیوه مطلوبی نتوانسته اند اتصال عقل منفعل به عقل فعال را توصیف کنند. وی در شرح کبیر که حاوی آخرین نتیجه گیری هایش در باب مسئله اتصال است، معتقد است که کسانی که به همبستگی این دو عقل به درستی توجه می کنند به نقش عمده و بنیادی عقل هیولانی آگاه می شوند و به آسانی درمی یابند که بدون این عقل از اتصال و استمرار امور نمی توان سخن به میان آورد. اما دیگران چون نتوانستند ماهیت عقل هیولانی را به درستی بررسی کنند، در بررسی مسئله اتصال دچار تناقض شدند. وی در این باره می گوید: «اسکندر و ابن باجه معتقد بودند که عقل هیولانی مفارق و مستقل نیست، در نتیجه با تباهی نفس، عقل هم از بین می رود. در نتیجه چون این عقل را مادی فرض کردند، نتوانستند مسئله اتصال را تبیین کنند» (همان: ۳۰۰ و ۲۹۲).

اما یوحنا در باب این موضوع موضع، میانه ای اتخاذ کرده است. وی عقل منفعل را حال در نفس می داند و به همین دلیل به کثرت آن اذعان کرده است. اما به تبع موضع دینی خویش به فناپذیری فردی اعتقاد داشته است.

نتایج این سه دیدگاه در باب بقای نفس

یکی از نتایج مهم که مسئله وحدت و کثرت عقل منفعل خواهد داشت در باب بقای نفس است. هر کدام از این نگرش ها در خصوص فناپذیری شخصی نتیجه سلبی

یا ایجابی خاصی خواهد داشت. ابن رشد همواره حفظ فناپذیری شخصی را داشته است، زیرا وی در یک چهارچوب دینی پرورش یافته و همواره دغدغه حفظ آرای دینی برای او مهم بوده است. اعتقاد به فناپذیری شخصی در مفسران مسیحی نیز از دغدغه‌های جدی است که در جهت حفظ آن تلاش فراوان کرده‌اند. اما سؤالی که در این جا در باب ابن رشد مطرح می‌شود و از دورنما نوعی تناقض را در فلسفه وی به بار می‌آورد این مسئله است که آیا وحدت عقل منفعل (و حتی وحدت عقل فعال) برای نوع بشر پیامدهای غیر دینی به دنبال نخواهد داشت؟ و ابن رشد چگونه از یک سو خود را پای‌بند به حفظ معتقدات دینی می‌داند و از سوی دیگر به وحدت عقل منفعل که پیامد آن انکار بقای نفوس شخصی است، می‌پردازد؟

در پاسخ باید گفت که ما وقتی در سطح کثرات هستیم وحدت عقل با کثرت افراد منافات دارد، اما به مرحله‌ای می‌توانیم رسید که آن جا این تناقض و تعارض از بین می‌رود. ابن رشد کثرت نفوس و عقول آدمیان را در ساحت دین می‌پذیرد و وحدت آن را در ساحت فلسفی. و در واقع بحث عقل فعال و عقل منفعل متناظر است با بحث او مثلاً در *فصل المقال* که در آن جا نیز در یک ساحت وحدت میان دین و فلسفه است و در یک ساحت مغایرت این دو. این‌ها منافاتی ندارند، برای جماعتی کثرت درست است و برای جماعتی وحدت. بنابراین از این روح عرفانی - محیی‌الدینی این فیلسوف مشایی خالص نباید غافل بود. ابن رشد اگرچه خیلی عقلی و بسیار ارسطویی است، ولی با وحدت عرفانی هم غریبه نبوده است.

وی در این باره در *تهافت التهافت* می‌گوید: «آنچه در شریعت ما آمده است بیش‌تر از سایر شریعت‌ها بر کارهای نیکو تشویق می‌کند. به همین دلیل تمثیل معاد به امور جسمانی برای آن‌ها بهتر از تمثیل به امور روحانی است..... [ابن رشد، در رد بر غزالی که فیلسوفان را به سبب انکار معاد جسمانی تکفیر کرده بود، معتقد است که] آیات

معاد احتمال دارد، و بر خاصه واجب است که بدانچه تأویل ایشان را بدان رهنمون می‌شود اعتقاد داشته باشند، ولی بدانچه معتقدند تصریح نکنند» (ابن رشد، ۱۳۸۷: ۴۹۸-۴۹۹). بنابراین تفسیر ابن رشد در باب معاد و فناپذیری نفوس بشری در رابطه با عوام و خواص متفاوت است. وی اعتقاد به معاد جسمانی را برای عوام واجب می‌داند و حتی در تفسیر مابعدالطبیعه به احتمال آیات معاد تصریح می‌کند. ولی درباره خواص بر این عقیده است که نباید به ظاهر امر تکیه کنند (ابن رشد، ۱۳۷۷: ۱۶۱۲-۱۶۱۳).

اما اسکندر افرودیسی که به فناپذیری و مادی بودن عقل منفعل و به تبع آن به کثرت عقل منفعل برای افراد قائل بوده است، در باب بقای نفس چه موضعی اتخاذ کرده است؟ اسکندر که می‌گوید عقل منفعل حال در نفس است و نفس هم با بدن متحد است باید دیدگاه عقل فعال را با جریان استکمال جسم طبیعی به سوی آدمی هماهنگ کند. بنابراین وی در این جا از فناپذیری و بقای عقل فعال سخن گفته است و به تبع وحدت عقل فعال تنها از فناپذیری این عقل، که در تفکر وی با محرک نامتحرک ارسطو یکی است، سخن گفته است. در واقع می‌توان گفت از این حیث عقل فعال جنبه اقلومی و خارجی به خود می‌گیرد (همان: ۳۱-۳۲).

یوحنا نیز به تبع عقاید مسیحی خویش به مسئله بقای نفوس شخصی اعتقاد داشته است. او در اینجا نیز موضعی میانه میان اسکندر و ابن رشد اتخاذ کرده است. وی در همان ابتدای تفسیر درباره عقل ارسطو به این مهم اشاره کرده است. و از آن جا که عقل منفعل و فعال را دو جنبه از یک عقل پنداشته است، عدم مخالفت و فناپذیری را بر هر دو عقل اطلاق کرده است. همچنین از آنجایی که وی عقل را حال در نفس دانسته است به فناپذیری نفوس شخصی و به کثرت عقل منفعل اعتقاد داشته است (Ibid: 56-59).

نتیجه گیری

هر کدام از مفسران مذکور با توجه به گرایشات شخصی، فلسفی و دینی‌ای که در آن قرار داشته‌اند به توصیف و تبیین عقل منفعل پرداخته‌اند. تمام عقاید مطرح، چه در تناقض با هم و چه در هماهنگی با هم، اشکال بسط‌یافته‌ی آرای ارسطو هستند. وارثان علم ارسطو با توجه به ایجاز مخلی که در باب موضوع عقل منفعل در تفکر وی وجود داشته است، هر کدام به نحوی به بررسی و تفسیر آن پرداخته‌اند. بدین ترتیب ملاحظه می‌کنیم که یوحنا‌ی نحوی در تفسیرِ نظر ارسطو در باب عقل منفعل، به طور کلی موضعی میانی نسبت به مواضع اسکندر آفرودیسی و ابن‌رشد اتخاذ کرده است.^{۱۳}

پی‌نوشت‌ها

- ۱- در میان مفسران یونانی ارسطو کسانی چون اسکندر افرودیسی، تامس‌سطیوس، سیمپلیکیوس و یوحنا نحوی بر کتاب درباره نفس ارسطو تفاسیری نگاشته‌اند. برای اطلاع بیشتر به اهمیت تفاسیر مفسران یونانی ارسطو رک به: (Miira, 2009: 159-160). در قرون وسطی از توماس آکوینی باید نام برد و در جهان اسلام ابن رشد شرح مفصل و تلخیصی کوتاه بر آن نگاشته و سایر مفسران مسلمان نظیر کندی، فارابی و ابن سینا همگی شرح‌هایی بر آن نوشته و یا حداقل رئوس مطالب را بر آن مبتنی ساخته‌اند.
- ۲- شایان ذکر است که فصل‌بندی‌های این اثر (و بلکه همه آثار ارسطو) از ویراستاران آثار اوست.
- ۳- بیشتر مفسران ارسطو به اهمیت تفسیربرانگیزی و دشواری موضوع عقل اشاره کرده‌اند. دیوید راس آن را نقطه اوج روانشناسی ارسطو می‌داند (راس، ۱۳۷۷: ۲۳۰). بارنز آن را مبهم‌ترین موضوع می‌شمارد (بارنز، ۱۳۹۰: ۱۴۸) و در نهایت خراسانی نیز به دشواری این موضوع اذعان کرده است (خراسانی، ۱۳۷۵، ج ۷: ۵۸۹).
- ۴- مثلاً وی در دفتر اول می‌گوید: «هرگاه بعضی از اعمال نفس حقیقتاً خاص خود او باشد، نفس را وجودی جدا از بدن تواند بود» (۴۰۳ الف ۱۱-۱۰). همچنین فقره‌های (۴۱۳ الف ۵)، (۴۱۳ ب، ۲۵-۲۷) و (۴۱۴ ب، ۱۶-۱۸) حاکی از دغدغه این موضوع در تفکر ارسطو است.
- ۵- به جای «عقل منفعل»، از اصطلاحات مشابه با آن نیز استفاده شده است. از جمله این اصطلاحات می‌توان به عقل قابل (receptive intellect)، عقل بالقوه (potential intellect)، عقل ممکن (possible intellect) و عقل هیولانی (material intellect) اشاره کرد. یوحنا نحوی به جای عقل منفعل «عقل بالقوه» و اسکندر افرودیسی و ابن رشد به جای آن «عقل هیولانی» گفته‌اند. در این مقاله به جای تمام این اصطلاحات «عقل منفعل» را به کار برده‌ایم. عنوان «عقل منفعل» را ویراستاران آثار ارسطو به این فصل داده‌اند؛ و با توجه به اینکه انفعال‌پذیر بودن یا نبودن عقل در این مرحله محل بحث و مورد اختلاف میان شارحان است، استفاده از عنوان‌های دیگر مناسب‌تر به نظر می‌آید.
- ۶- گاتری هدف ارسطو از طرح بحث عقل منفعل را پاسخ به چند پرسش اساسی می‌داند: عقل از بدن مستقل است یا نه؟ تفاوت عقل با حس در چیست و در این میان ویژگی‌های خاص

عقل چیست؟ تعقل چگونه حاصل می‌شود؟ و بالأخره مهم‌ترین پرسش یعنی مفارقت و عدم مفارقت این عقل است (Guthrie, 1981: 316).

۷- اما اینکه عقل منفعل انفعال‌ناپذیر است به چه معناست؛ یعنی عدم انفعال از غیر خودش. باید به این نکته توجه کرد که ارسطو انفعال را دو گونه دانسته است (۱۷ب۲-۵). اشتراک عقل بالقوه با متعلق آن در این است که عقل قادر است که با فعلیتی که استعداد خاص خود آن حاصل می‌کند به صورت متعلق خود درآید؛ بدین ترتیب انفعال عقل استعدادی است که خود آن برای فعلیت یافتن دارد.

۸- جان فیلوپونوس فیلسوف، دانشمند و متکلم مسیحی است که زمان حیات او را ۴۹۰ تا ۵۷۰ میلادی دانسته‌اند. وی بیشتر به خاطر تفاسیرش بر آرای ارسطو شناخته شده است. از تفاسیر مهم بر آرای ارسطو همان تفسیر او درباره عقل است. «افکار یوحنا ابتدا در جهان اسلامی، و نه در قلمرو مسیحیت، جذب شد و ادامه یافت» (Sorabji, 1987:1).

۹- فلاسفه مسلمان چون کندی، فارابی و ابن‌سینا از عقل منفعل یا بالقوه تنها به‌عنوان پل عبور برای طرح عقل فعال بحث کرده‌اند. بیشتر تفاسیر این مفسران پیرامون عقل فعال صورت گرفته است و آن‌ها فقط اشاره‌گذاری به عقل منفعل کرده‌اند.

۱۰- چنانکه پیش‌تر نیز اشاره شد، درباره اصطلاح «عقل هیولانی» با مشکلی که در خصوص نامفعل بودن «عقل منفعل» مطرح شد، مواجه نخواهیم بود. لذا هر کدام از این تعبیرها مزایای خاص خودش را خواهد داشت.

۱۱- ناگفته نماند که عقیده اولیه ابن‌رشد درباره عقل هیولانی تابع نظر اسکندر است. وی در تلخیص کتاب نفس، تعریف عقل هیولانی و همچنین فسادپذیری آن را می‌پذیرد و حتی در صحت آن دلایلی نیز می‌آورد (ابن‌رشد، ۱۹۹۴: ۱۲۳).

۱۲- مترجم وحدت عقل در رد ابن‌رشدیان در ترجمه این کتاب از بخش‌بندی پدر کیلر استفاده کرده است. ما نیز در ارجاع به سخنان توماس به جای ذکر صفحه از علامت داخل پرانتز (که ناظر بر آن بخش‌بندی است) استفاده کرده‌ایم.

۱۳- معمولاً موضع میانی را آن کسی اتخاذ می‌کند که با دو موضع متخالف مقدم بر خویش مواجه شده باشد. اما در اینجا یوحنا بسیار جلوتر از ابن‌رشد زندگی می‌کرده است و سخن گفتن ما از موضع میانی وی نباید باعث غفلت از زمان زندگی‌اش شود.

منابع

- آکویناس، توماس (۱۳۸۹)، *درباره وحدت عقل در رد ابن رشدیان*، ترجمه بهنام اکبری، چاپ اول، تهران: انتشارات حکمت.
- ابن رشد، ابوالولید محمد (۲۰۰۱)، *الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو*، نقله من اللاتينه الى العربيه الاستاذ ابراهيم الغربى، المجمع التونسى للعلوم و الأدب الفنون ((بيت الحكمة)).
- _____ (۱۳۷۷)، *تفسیر مابعدالطبیعه*، ج ۳، چاپ اول، تهران: انتشارات حکمت.
- _____ (۱۹۹۴)، *تلخیص کتاب النفس*، تحقیق و تعلیق الفرد، ل. عبری، القاهره: دارالکتب.
- _____ (۱۳۸۷)، *تهافت التهافت*، ترجمه حسن فتحی، چاپ اول، تهران: انتشارات حکمت.
- ارسطو (۱۳۸۵)، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ دوم، تهران: طرح نو.
- _____ (۱۳۷۸)، *درباره نفس*، ترجمه و تحشیه علی مراد داودی، چاپ چهارم، تهران: انتشارات حکمت.
- _____ (۱۳۷۷)، *در کون و فساد*، ترجمه اسماعیل سعادت، چاپ اول، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- _____ (۱۳۶۳)، *طبیعیات*، ترجمه و مقدمه مهدی فرشاد، چاپ اول، تهران: انتشارات امیرکبیر
- _____ (۱۳۶۶)، *متافیزیک*، ترجمه شرف الدین خراسانی (شرف)، چاپ اول، تهران: نشر گفتار.
- افرودیسی، اسکندر (۱۹۸۶)، «مقاله فی العقل»، *شروح علی أرسطو مفقوده فی اليونانیه و الوسائل أخرى*، عبدالرحمن بدوی، دارالمشرق، بیروت.

- بارنز، جاناتان (۱۳۹۰)، *ارسطو*، ترجمه محمد فیروزکوهی، چاپ اول، تهران: انتشارات بصیرت.

- موسوی بجنوردی، کاظم (۱۳۷۵)، *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۷، تهران: مؤسسه فرهنگی انتشارات حیان.

- خراسانی، شرف‌الدین (۱۳۷۵)، «ارسطو» در موسوی بجنوردی، ۱۳۷۵، ج ۷: ۵۶۸-۵۹۳.

- راس، دیوید (۱۳۷۷)، *ارسطو*، ترجمه مهدی قوام صفری، چاپ اول، تهران: انتشارات فکر روز.

- Davidson, H. A. (1992), *Alfarabi, Avicenna, And Averroes, on Intellect*, Oxford University Press, New York.
- Furely, D. (1988), *Routledge History of Philosophy*, vol 2, from Aristotle to Augustine, Routledg.
- Gallop, D. "Aristotle: Aesthetics and philosophy of mind" in *Routledge History of Philosophy*, vol 2, pp. 76-108.
- Guthrie, W. K. C (1981), *A History of Greek Philosophy*, volume 6, *Aristotle*, Cambridge University Press.
- *hilosophy*, volume 6, *Aristotle*, Cambridge University Press.
- Philoponus, J. (1991), *on Aristotle On the Intellect*, translated by Ch, William. Cornell University Press , Itahaca, New York.
- Sorabji, R. R. K. (ed.) (1987), *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, Duckworth, London.
- Tuominen, M. (2009), *The Ancient Commentators on Plato and Aristotle*, Acumen publishing.