

مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، سال چهل و ششم، شماره پیاپی ۹۲،  
بهار و تابستان ۱۳۹۳، ص ۴۵-۶۶

## عقل فعال در نظر ارسطو:

محمد تقی جان محمدی

دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه شهید بهشتی

Email: janmohammadi@gmail.com

### چکیده

گفته می‌شود که نظریه عقل فعال از مبهم‌ترین و بحث‌انگیزترین موضوعات فلسفه ارسطو است. این ابهام عموماً ناشی از ایجاز و ابهام کلام ارسطو در کتاب درباره نفس دانسته شده است. اما آیا ابهام سخن ارسطو چندان هست که بتوان مانند برخی از تابعان یا شارحان ارسطو عقل فعال منسوب به او را مفارق از نفس و دارای محتوایی شامل همه صور معقول دانست؟ در این مقاله با ارائه بحثی تحلیلی نشان داده شده است که عقل فعال ارسطو نه مفارق از نفس است و نه واجد محتوای پیشینی معقول. بلکه ناظر به جنبه‌ای از توان و کارکرد عقل است؛ عقلی که بسیط و انقسام‌ناپذیر و لذا یک حقیقت واحد است با دو جنبه کارکردی: ۱- پذیرندگی صور معقول (که بدین لحاظ منفعل است) ۲- معقول‌سازی صور بالقوه موجود در ادراک (که بدین لحاظ فعال است).

واژگان کلیدی: ارسطو، عقل فعال، عقل منفعل، صور معقول.

## مقدمه

شاید یکی از مبهم‌ترین و بی‌تردید بحث‌انگیزترین موضوعات فلسفه ارسطو «نظریه مشهور عقل فعال»<sup>۱</sup> باشد (Ross, 1924, 1.cxlili). هر چند که ارسطو خود این عبارت را وضع نکرده است - و این اصطلاح ساخته شارحان و تابعان مشایی او است - ولی در عبارات کوتاهی که در کتاب درباره نفس بدان تخصیص داده است، مدلول آن را می‌پذیرد. اما اختصار و ابهام سخن شانزده سطری او چندان است که در تفسیر آن، تابعان و شارحانش آرای گوناگون و بعضاً متضادی را ابراز داشته و به او نسبت داده‌اند. تفرقه و تنوع آرا در خصوص نظریه عقل فعال (یا بهتر است گفته شود، مدلول مورد نظر ارسطو) به حدی است که برنتانو آن را به لحاظ تفسیر منطبق با متن صعب‌ترین نظریات ارسطو دانسته است (Brentano, 1995, 324). برخی همچون تئوفراستوس و آکوئیناس عقل فعال را متکثر و حال در نفوس انسانی می‌دانند؛ برخی همچون تمستیوس و ابن‌رشد آن را در نفس، ولی برای همگان منفرد و واحد به شمار می‌آورند؛ کسانی همچون اسکندر افرودیسی آن را مفارق از نفس و با خدا یکی می‌انگارند؛ و غالب فیلسوفان مسلمان و در رأس آنها فارابی و ابن‌سینا آن را مفارق و از سلسله عقول که در عالم تحت قمر فاعلیت وجودی دارد محسوب می‌کنند. این تفاوت برداشت‌ها در مورد جایگاه متافیزیکی عقل فعال بالتبع تفاوت برداشت در مورد عقل منفعل و به طور کلی نحوه حصول معقولات و نیز بقای پس از مرگ را نیز به دنبال دارد.

اما در مواجهه با این معرکه آرا، برای پژوهشگر پرسش‌هایی طرح می‌شود: آیا به‌راستی بیان ارسطو چندان ابهام‌آمیز است که می‌توان تفاسیر بعضاً متضاد از او داشت؟ آیا این امکان وجود ندارد که با نظر به نظام فکری ارسطو و متن کتاب درباره نفس برخی از آرای مختلف را اساساً خارج از نظم فکری او قلمداد کرده و عنوانی دیگر غیر از عنوان «تفسیر ارسطو» بر آنها نهاده شود؟ به طور مثال آیا موجه است تلقی سینوی از عقل فعال را فی‌حد ذاته یک تلقی غیرارسطویی قلمداد کرد؟ آیا می‌توان برداشت اسکندر افرودیسی از عقل فعال را نوعی انحراف از نظام ارسطویی به شمار آورد؟

به نظر نگارنده بیان ارسطو هر چند تا حدودی مبهم و ناقص می‌نماید ولی این ابهام چندان نیست که بتوان همه آرای موجود درباره عقل فعال را تفاسیر متفاوت آن به شمار آورد. برخلاف گزارش‌های مرسوم که همه آرای مطروحه - از جمله آرای تئوفراستوس، اسکندر

1. Active reason / Active intellect

افرویدیسی، ثمستیوس، فارابی، ابن سینا، ابن رشد، توماس آکوئیناس و... را فی الجمله تفاسیر مختلف عقل فعال ارسطو می‌دانند، باید توجه کرد که برخی از این دیدگاه‌ها اساساً ارسطویی نیستند؛ و بی‌وجه نخواهد بود که ادعا شود اصطلاح عقل فعال در مورد آنها<sup>۱</sup> در مقایسه با نظریه ارسطویی «اشتراک لفظی» دارد. این مقاله در پی آن است که نشان دهد ارسطو از طرح بحث عقل فعال (اگر بتوان با تسامح این اصطلاح را به او نسبت داد) اساساً به دنبال اثبات هیچ موجود مستقل متافیزیکی نیست، بلکه بحثی منطقی و معرفت‌شناختی را مطرح می‌کند که هدف آن تبیین چگونگی حصول معقولات در عقل است.

### استدلال ارسطو و دیدگاه‌های ناظر بر آن

مباحث ارسطو درباره عقل فعال در فصل پنجم از کتاب سوم درباره نفس متمرکز است. این بخش شامل دو بحث اصلی است: یکی استدلال بر وجود عقل فعال و دیگری فهرستی مجمل از ویژگی‌های آن. استدلال او چنین آغاز می‌شود که در طبیعت در هر مقوله چیزی به مثابه ماده یافت می‌شود که به صورت بالقوه استعداد آن را دارد که همه آن چیزهایی بشود که ذیل آن مقوله واقع است؛ و چیزی یافت می‌شود که «علت مولد»<sup>۲</sup> است و همه انواع ذیل آن مقوله را می‌سازد. به زعم او این تمایز در نفس نیز یافت می‌شود. در نفس عقلی قابل تشخیص است که بالقوه «همه چیز می‌شود» و عقل دیگری که «همه چیز را می‌سازد». عقلی که «همه چیز می‌شود» عقل منفعل و یا هیولانی است؛ و عقلی که «همه چیز را می‌سازد» به عنوان عقل فعال و یا عقل مولد شناخته شده است. مباحث مربوط به عقل منفعل از فصل چهارم کتاب آغاز می‌شود و در فصل پنجم به بحث عقل فعال پیوند می‌خورد. صورت استدلال او به شکل زیر قابل ارائه است (Cohen, 2008, 4):

۱- عقل منفعل، بالقوه همه متعلقات خود است ولی بالفعل واجد هیچ‌یک از آنها نیست (DA, 429a, 16).<sup>۳</sup>

۲- عقل منفعل قادر به اندیشیدن هر چیزی هست (DA, 429a, 18).

۳- بنابراین، عقل منفعل به صورت بالفعل تا زمانی که نیندیشد هیچ چیزی نیست (DA, 429a, 23).

۱. مثلاً نظریه فیلسوفان مسلمان.

2. Productive Cause

۳. در کلیه ارجاعات این مقاله عبارت اختصاری DA به جای عنوان کتاب *De Anima* و یا *On The Soul* ارسطو استفاده شده است.

۴- یعنی عقل منفعل قوه محض است (همچون هیولی) و صرفاً با شروع اندیشیدن فعلیت می‌یابد (DA, 429a, 21-25).

۵- برای اینکه قوه به فعلیت برسد، به عاملی به مثابه علت فاعلی یا مولد نیاز است (DA, 431a, 3).

۶- فعلیت به طور مطلق بر قوه مقدم است (DA, 430a, 20) و لذا عقل منفعل خود نمی‌تواند علت فاعلی تفکر باشد.

۷- پس علت فاعلی عقلی است که هیچ‌گونه انفعالی نداشته باشد، یعنی عاری از هر ماده و نسبت‌های مادی باشد (DA, 430a, 18) که این همان عقل فعال است.

چنین عقلی لاجرم باید مفارق از بدن، نامخلوط با ماده، فاقد عضو جسمانی و ذاتاً بالفعل باشد؛ این عقل چنین نیست که زمانی بیندیشد و زمانی از اندیشه باز ایستد (DA, 430a, 17-22)؛ ملکه اندیشیدن ویژگی بالفعل اوست. این ویژگی‌ها طبیعتاً منجر به نامیرایی خواهد شد. لذا در گزارش ارسطو، عقل فعال ابدی و عقل منفعل فسادپذیر توصیف شده است (DA, 430a, 24).

اما گزارش ارسطو در چند موضع شفاف نیست. این عدم شفافیت و ابهام موجود در گزارش او از همان ابتدا منشأ پرسش و تفاسیر متفاوتی شده است. نخستین کسی که پس از ارسطو به تشریح نظریه عقل فعال او می‌پردازد تئوفراستوس<sup>۱</sup> است. بنا به گزارش تمستیسوس<sup>۲</sup>، تئوفراستوس که از پیشگامان تفکر مشایی و جانشین ارسطو در لوکیوم<sup>۳</sup> است، قائل به دو بخشی بودن عقل (فعال و منفعل) می‌شود. از نظر او عقل فعال حال در نفس انسان است و به همراه عقل منفعل یک عقل واحد را تشکیل می‌دهند که غیرمادی و مقوم انسان است (Brentano, 1995, 313).

اسکندر افرودیسی<sup>۴</sup> نخستین کسی است که اصطلاح عقل فعال را وضع می‌کند. از نظر او عقل آدمی در ابتدای تولد بالقوه است، زیرا واجد هیچ معقول بالفعلی نیست، ولی در نسبت با سایر قوای نفس (احساس و تخیل) قابلیت دریافت معقولات را دارا است. این عقل از آن حیث که پذیرنده صور معقول است، عقل مادی، منفعل و یا هیولانی نام می‌گیرد.<sup>۵</sup> همین عقل

1. Theophrastus

2. Themistius

3. Lyceum

4. Alexander of Aphrodisias

۵. زیرا پذیرندگی ویژگی ماده است؛ و هر آنچه پذیرنده چیزی است نسبت به آن ماده است.

به واسطهٔ تعلیم و عادت و واجد برخی صور معقول شده و به عقل بالملکه بدل می‌شود. عقل بالملکه کمال و صورت عقل هیولانی است. عقل هیولانی از آنجا که از عناصر مادی تشکیل یافته است فانی است. اما عقل مرتبهٔ سومی هم دارد که همان عقل فعال است. این عقل به‌سان علت فاعلی همهٔ معقولات را فعلیت می‌بخشد؛ و این ویژگی تنها به یک علت مفارق و بیرون از نفس قابل اطلاق است. بدین ترتیب او صراحتاً مفارقت عقل فعال از نفس انسان را ادعا می‌کند. عقل فعال از نظر او منحصر به فرد و همان علت نخستین است. او این عقل را با محرک نامتحرک اول و خدا یکی می‌گیرد. این عقل که «علت و اصل وجود هر چیزی است؛ فعال است، بدین معنی که علت وجود همهٔ معقولات است»؛ (Alexander, 1979, 89, 9-10) و عقل انسانی به واسطهٔ آن به فعلیت می‌رسد. از دیگر ویژگی‌های عقل فعال می‌توان به این موارد اشاره کرد: معقول مطلق است، مبدأ اعلی است، غیر منفعل است، مجرد از ماده است و خود را تعقل می‌کند؛ و عقلی که مجرد و همواره خودآگاه باشد فناپذیر خواهد بود (Alexander, 1979, 89, 33-36). ظاهراً اسکندر فناپذیری شخصی را نمی‌پذیرد.<sup>۱</sup>

ثمستیوس با اسکندر در خصوص اینکه عقل فعال مجرد از ماده است توافق دارد ولی آن را موجودی مفارق از نفس انسان نمی‌داند. از نظر ثمستیوس عقل فعال مهم‌ترین وجه ممیزهٔ انسان است (Themistius, 1996, 100, 35-36). نظریهٔ او در واقع نوعی واکنش و تقابل با نظریهٔ اسکندر افروذیسی است. برای او عقل فعال هیچ الوهیتی ندارد، بلکه بخشی از نفس و در درون انسان است؛ با این تفاوت که ممتازترین بخش نفس است (Themistius, 1996, 103, 4-5). البته برای ثمستیوس اگرچه عقل فعال عقل انسانی است ولی عقل شخصی نیست. او تأکید می‌کند که عقل فعال مجرد از ماده است و لذا محملی برای تکثر آن وجود ندارد. این عقل فی-حد ذاته برای همهٔ انسان‌ها یکی و منحصر به فرد است و چنین نیست که به تعداد ابنای بشر عقل فعال وجود داشته باشد؛ ولی همین عقل واحد هنگامی که به بدن مادی انسان‌ها وارد شد، تعدد و تکثر می‌یابد (Themistius, 1996, 103, 20 & 104, 14). نسبت عقل فعال واحد به عقول متکثر موجود در نفوس انسانی، مشابه نسبت نوع به افرادش است. پس عقل فعال نظیر نوع، که با زوال افرادش زائل نمی‌شود، همواره باقی است. به نظر او این تنها راهی است که به واسطهٔ آن می‌توان توجیه کرد که چرا همهٔ انسان‌ها دارای ایده‌های یکسانی هستند. تحلیل اخیر دربارهٔ عقل هیولانی نیز صادق است؛ یعنی عقل هیولانی نیز برای همه واحد و منحصر به فرد

۱. ولی به دلیل آنکه رابطهٔ میان عقل فعال و عقل منفعل نزد او مبهم است نمی‌توان در این خصوص به قطعیت سخن گفت.

است، این عقل نیز مجرد از ماده است. از همین رو او عقل هیولانی را نیز زوال‌پذیر نمی‌داند. در نظر او عقل فعال و هیولانی هر دو فناپذیرند. عقل هیولانی با منضم شدن به عقل فعال جنبه فناپذیر طبیعت آدمی را می‌سازد.

فارابی و ابن‌سینا با تکیه بر نظریه صدور، پس از مبدأ نخستین، سلسله عقول را در جهان-شناسی طولی خویش وارد می‌کنند که آخرین آنها عقل فعال است. ایشان معتقدند که از ذات باری تعالی سلسله‌ای از عقول منفرد صادر می‌شود که واسطه فیض خداوند به عالم مادی‌اند. صدور عقول تا عقل فعال ادامه پیدا می‌کند و عقل فعال خود منشأ صدور عقل و فلک دیگری نیست (ابن‌سینا، *المبدأ و المعاد*، ۸۰). عقل فعال واسطه مجردات با عالم ماده هم هست؛ یعنی تنها علت مجرد بلاواسطه عالم محسوسات است (ابن‌سینا، *التعلیقات*، ۱۹۹). عقل فعال که حاوی کلیات و صور وجودی اشیا است در ایجاد تمام موجودات عالم ماده از پست‌ترین (یعنی هیولا یا ماده اولی) تا کامل‌ترین آنها (یعنی نفس ناطقه انسان که موجودی مجرد غیرتام است) نقش مستقیم دارد. این عقل منحصر به فرد، مجرد از ماده و واهب‌الصور است؛ بدین معنی که صور همه اشیا در او موجود است و او بدان‌ها علم دارد و معطی وجود و صورت‌های موجود در عالم مادی است. نظریه عقل فعال برای ایشان در تبیین وحی و نبوت حائز اهمیت فراوان است. آنها عقل فعال را روح‌القدس و جبرئیل امین معرفی می‌کنند.

ابن‌رشد، برخلاف فارابی و ابن‌سینا که در نظریه خود تحت تأثیر اسکندر افرویدی هستند، از تمستیوس متأثر است (البته نه کاملاً). ابن‌رشد عقل فعال را منفرد و برای همه مشترک می‌داند. این عقل مفارق از نفس نیست بلکه مرتبه‌ای از مراتب نفس و تنها عامل فعلیت یافتن نفس ناطقه است. از نظر او عقل فعال و منفعل دو جوهر مجردند که هر دو مفارق از بدن و متمایز از یکدیگرند. نقش عقل فعال همانا معقول ساختن صور محسوس و انتقال آن به عقل منفعل است. این عقول دوگانه در انسان ابدی هستند در حالیکه سایر قوای مرتبط با اعضای بدن فانی‌اند (Brentano, 1995, 316-317). ابن‌رشد در بحث نامیرایی شخص و نظریه آفرینش، ابن‌سینا را بر حق نمی‌داند. ابن‌سینا قائل به نامیرایی «شخصی» است؛ و از آنجا که عقل فعال را واحد و مفارق می‌داند، لذا نامیرایی شخصی را به عقل منفعل که به تعبیری همان نفس ناطقه مجرد است منسوب می‌کند (ابن‌سینا، *مبحث عن القوی النفسانیة*، ۱۶۸؛ *احوال النفس*، ۱۱۱). ولی ابن‌رشد معتقد است که عقل منفعل فردی در شخص آدمی تحت فعل عقل فعال «عقل مستفاد» می‌شود که به نحوی مستغرق در عقل فعال است (کاپلستون، ۱۳۸۷، ج ۲، ۲۵۸). بدین ترتیب او نامیرایی را می‌پذیرد ولی نامیرایی نه به عنوان یک شخص و موجود

منفرد، بلکه همچون جنبه‌ای از عقل کلی و مشترك نوع انسان است. فعالیت عقلانی از نظر ابن‌رشد به طور کلی در همه یکسان است و لذا اصلی فردی محسوب نمی‌شود. بنابراین در دیدگاه او نامیرایی به طور کلی وجود دارد اما نامیرایی شخصی خیر.<sup>۱</sup>

در قرون وسطای غرب بسیاری از اگوستینیوسیان نظریه عقل فعال ابن‌سینا را در کلیتش پذیرفتند، ولی اکثر آنان به دلیل آنکه نظام عقول دهگانه در جهان‌شناسی‌اشان جای نداشت عملکرد عقل فعال را در خدا قرار دادند و آن را با لوگوس یعنی عقل خدا یکی گرفتند (ایلخانی، ۱۳۸۲، ۳۲۲). البته عده‌ای نیز مانند توماس آکوئیناس<sup>۲</sup> با عقل فعال مفارق مخالفت کرده و آن را همراه با عقل منفعل در نفس انسان تلقی کردند.

توماس به تبع قبول بحث قوه و فعل در عقل، تفکیک عقل به منفعل و فعال را می‌پذیرد. از نظر او صور معقول در عالم خارج متحد با ماده‌اند و این عقل است که به تدریج مفهوم کلی را از جزئیات محسوس انتزاع می‌کند. اما در این انتزاع، عقل منفعل از ماده نیست بلکه فعال است. بنابراین باید به عقل قوه‌ای فعال نسبت داد که معقولی را که واقعیت محسوس به نحو بالقوه شامل آن است معقول بالفعل گرداند. این قوه عقلانی همان عقل فعال یا عقل عامل است که با پرتوافکنی نور و روشنایی خود بر عقل منفعل، صور معقول و مفاهیم کلی را از صورت‌های محسوس منتزع می‌کند. آکوئیناس در رساله درباره وحدت عقل در اثبات نامیرایی نفس در مقابل ابن‌رشد و ابن‌رشدیان لاتینی، که در تفسیری از ارسطو یک عقل یگانه را برای همه انسانها در نظر می‌گیرند، استدلال می‌کند که عقل جوهری متمایز از نفس آدمی و مشترك در میان همه آدمیان نیست، بلکه «مطابق با تعدد بدن‌ها» متعدد است. از نظر آکوئیناس ارسطو اصطلاح «مفارق» را برای عقل، به منظور نشان دادن ویژگی مجرد و غیرمادی بودن آن به کار برده است و نه به عنوان یک جوهر مفارق و متمایز از انسان. توماس معتقد است تفسیرش از عقل فعال همان تفسیر صحیح ارسطو است (Aquinas, 1988, in *The philosophy of* Thomas Aquinas, 141-5).

شروح و تفاسیر متأخر از نظریه عقل فعال نیز غالباً تابع یکی از گزارشات پیش‌گفته است. با این تفاوت که در سنت تفکر اسلامی، عموماً عقل فعال در قالب روایت سینوی آن به عنوان موجودی خارج از طبیعت، منفرد و مفارق از نفس معرفی می‌شود؛ و در سنت تفکر غربی، در

۱. برناتو در مقاله خود درباره عقل فعال ارسطو، گزارش جامعی از نظریه ابن‌رشد ارائه کرده است (بند ۸، صص ۳۲۰-۳۱۶) که در اینجا از برخی مفاد آن استفاده شده است. مشخصات کتابشناختی آن مقاله در فهرست منابع و مأخذ موجود است.

2. Thomas Aquinas

قالب روایت تومیستی و به عنوان مرتبه‌ای از عقل، متکثر و در درون نفس. البته توماس عقل فعال را جوهری متمایز از عقل منفعل می‌دانست ولی در تفاسیر متأخرتر، گرایش مبنی بر نفسی تمایز آن از عقل منفعل و به شمار آوردن آن به عنوان جنبه‌ای از عقل انسان قابل مشاهده است. به نظر نگارنده تفسیر صحیح ارسطو همین دیدگاه اخیر است؛ که در ادامه برای آن شواهدی ارائه خواهد شد.

به طور خلاصه می‌توان گفت تعارض آرا و نظرات پیش‌گفته عمدتاً ناظر به سه مسئله است: ۱- جایگاه متافیزیکی عقل فعال ۲- نحوه کارکرد معرفتی آن ۳- نسبت آن با بحث نامیرایی «شخصی». به نظر می‌رسد در پیدایش این تعارضات و تفاوت‌ها، آموزه‌ها و باورهای دینی فیلسوفان، خواه مسلمان و خواه مسیحی، بسیار مؤثر بوده است. به طوری که مثلاً کسانی مانند فارابی و ابن‌سینا عقل فعال را محملی برای تبیین نبوت و ربوبیت الهی قرار می‌دهند و کسانی مانند توماس آکوئیناس آن را برای اثبات بقای نفوس فردی پس از مرگ به کار می‌گیرند.

### کارکرد و محتوای عقل فعال

ارسطو برای بیان نحوه کارکرد عقل فعال تبیین چندان شفافی ارائه نمی‌دهد. او برای این کار تنها به ارائه دو مثال متوسل می‌شود. در یک مثال به صنعت و نسبت صنعتگر به تولید اشاره می‌کند و در مثال دیگر نسبت نور و رنگ را به میان می‌آورد. در مثال نخست صنعتگر صورتی را در ماده فعلیت بخشیده و محصول مشخصی در نتیجه آن پدید می‌آید؛ و در مثال دوم نور با تابش خود بر رنگ‌های بالقوه آنها را بالفعل می‌سازد. اما این دو مثال به دلیل تفاوتی که در آنها نهفته است می‌تواند مایه بدفهمی شود. موضوع با طرح سؤالی قابل تشریح است: آیا بر طبق این مثال‌ها عمل عقل فعال تحقق بخشیدن به یک صورت معقول است و یا کشف و ظهور آن؟ نگاه «ظاهری و اولیه» به مثال نخست نشان می‌دهد که صنعتگر صورتی را که «از پیش» در ذهن داشته است در ماده اعمال کرده و صورت را در ماده فعلیت بخشیده است. اگر این مثال را بر عملکرد عقل فعال منطبق بدانیم ظاهراً باید پذیرفت که عقل فعال تحقق‌بخش صور معقول است، ولی اگر مثال دوم یعنی مثال نور و رنگ را بر کارکرد عقل فعال منطبق بدانیم آنگاه این ابهام پدید خواهد آمد که: آیا عقل فعال خود صور معقول را «محقق» می‌کند، یا اینکه صور بالقوه معقول را «اندیشدنی» می‌سازد و تعقل آن منسوب به توان خود عقل است؟ به عبارت دیگر و در قالب مثال مذکور، آیا نور «دیدن» رنگ را موجب می‌شود، یا صرفاً رنگ را «مرئی» می‌کند و دیدن منسوب به قوه بینایی چشم است؟ این ابهام ناشی از آن است که ظاهر بیان



ارسطو حکایت از آن دارد که نور خود رنگ‌های بالقوه را بالفعل می‌کند ولی منطق مثال دالّ بر این است که قاعدتاً نور رنگ‌های «بالقوه مرئی» (مثلاً در تاریکی) را «بالفعل مرئی» می‌کند. معنای ظاهری مثال نور وقتی در کنار معنای اولیه مثال صنعت ملاحظه شود، عقل فعال را واجد صور معقول و اعمال‌کننده آن در عقل منفعل معرفی می‌کند؛ ولی این تمام ماجرا نیست چرا که بر اساس قرائن موجود در متون ارسطو وجه منطقی دیگری نیز وجود دارد که عقل فعال را نه واجد صور معقول و اعمال‌کننده آن در عقل منفعل که «معقول‌کننده» صور بالقوه موجود در عقل منفعل معرفی می‌کند.<sup>۳</sup>

برای تبیین معنای اخیر و نیز رفع ابهام از مثال‌های مذکور، لازم است در ادامه بحث، عقل فعال در نسبت با سایر مباحث فلسفه ارسطو، به ویژه بحث قوه و فعل و نیز معرفت و ادراک، مورد بررسی قرار گیرد.

### مسئله قوه و فعل / ماده و صورت

برای ارسطو ضرورت پرداختن به عقل فعال ناشی از نوع تبیین او از طبیعت و از مسئله ثبات و تغییر است. او تصریح می‌کند که در نفس نیز مانند طبیعت می‌توان چیزی را به مثابه ماده (قوه) و چیزی را به مثابه علت فاعلی تشخیص داد که صورت را در آن ماده فعلیت می‌بخشد (DA, 430a, 10-13). اما در فلسفه او نسبت میان ماده و صورت چیست؟ پاسخ به این سؤال در فهم مثال صنعت راهگشا خواهد بود.

به نظر ارسطو ماده قابلیت صرف است و لذا بدون صورت قابل تحقق نیست؛ و هر ماده و صورتی که تشکیل یک شیء می‌دهند خود ماده‌ای برای صورت بعدی‌اند. بنابراین ماده به معنای نخست با ماده به معنای دوم متفاوت است. ماده در معنای دوم، خود ترکیبی از ماده و صورتی فعلیت‌یافته است که به تعبیر ارسطو چون بالفعل «این» نیست و بالقوه «این» است، ماده محسوب می‌شود، هرچند که خود در حال حاضر چیزی است و به این لحاظ می‌توان گفت صورت است (Metaphysics, 1042a, 26-28). اما چنین نیست که این ماده اخیر قابلیت تبدیل به همه صور را داشته باشد. بلکه هر چیزی ذیل مقوله‌ای که در آن واقع است و در محدوده‌ای مشخص می‌تواند صورت دیگری را کسب کند. او در متافیزیک به این نکته اشاره

۳. ما در اینجا قصد ارزشیابی فلسفی معنای یادشده را نداریم؛ چه آنکه ارزشیابی فلسفی منوط به اتخاذ یک رویکرد فلسفی خاص است که با توجه به هدف این مقاله در اینجا موضوعیت ندارد و سیر بحث را از مسیر خود خارج خواهد ساخت. به طور مثال روشن است که در رویکرد سینوی چنین تلقی‌ای از اساس غیرقابل پذیرش خواهد بود. ما در اینجا در پی نزدیک شدن به مراد ارسطو آنگونه که خود بر آن بوده است هستیم، و نه مراد شارحان و یا تابعینش.

می‌کند که هر نوع متفاوت ماده با فعلیت (صورت) خاصی تناسب دارد و چنین نیست که هر صورتی در هر ماده‌ای امکان تحقق داشته باشد (Metaphysics, 1043a, 12-13). به طور مثال سنگ نمی‌تواند صورت آب یا نبات بپذیرد، ولی می‌تواند خاک شود. بنابراین فعلیت یافتن صورت جدید منوط به وجود قوه (ماده) متناسب با آن است. ارسطو قوه را به دو معنا به کار می‌برد: نخست، قوه به معنای قابلیت که تغییر و حرکت را به طور کلی ممکن می‌سازد و ناشی از ماده اولیه یا هیولا است؛ و دوم قوه به معنای امکان و استعداد تحقق یک صورت خاص، که این یکی منسوب به ماده به معنای دوم است. هیولا چیزی نیست جز قوه و قابلیت محض که مطلق حرکت را ممکن می‌کند، ولی اینکه به طور مثال هسته خرما پذیرای چه صورتی است، فی‌نفسه ربطی به هیولا ندارد. اینکه هسته خرما قادر به اخذ صورت سنگ یا آب یا درخت سیب نیست، ولی بالقوه نخل است، مربوط به فعلیت هسته خرما است که اقتضای طبیعی‌اش صورت نخلی را به مثابه غایت درونی برای او پدید می‌آورد. نخل غایت طبیعی هسته خرما است که به مثابه صورتی که مقصد حرکت هسته است علت صیوروت هسته قرار می‌گیرد. به همین دلیل می‌توان نتیجه گرفت که در تغییر یک چیز به چیز دیگر اساساً صورت جدید از خارج بر ماده (ماده به معنای دوم)<sup>۴</sup> وارد نمی‌شود، بلکه صورت جدید «بالقوه» در ماده آن بوده است و طبیعت شیء و عوامل مساعد تحقق آن را در پی داشته‌اند. در اینجا توجه به مسئله علل چهارگانه و تحلیل ارسطو برای تبیین صیوروت اشیا با توسل به آنها می‌تواند راهگشا باشد.

در بیان ارسطو علت فاعلی، علت غایی و علت صوری به مثابه علل درونی شیء دارای نوعی اتحاد می‌شوند. این بازگرداندن چهار علت به دو علت مادی و صوری در امور طبیعی نمود برجسته‌تری دارد و با تحلیل آنها مراد ارسطو روشنای بیشتری خواهد یافت. به طور مثال «دانه» به مثابه یک شیء طبیعی اتحادی از ماده و صورت است؛ «فعلیت» دانه «صورت» آن است. اما در عین حال «گیاه» غایت «دانه» است. «گیاه» در معنای ارسطویی آن «صورت» است، ولی اکنون فعلیت ندارد. این صورت، بالقوه است. یعنی دانه «امکان» گیاه شدن دارد؛ در عین حال به اقتضای طبیعتش به سوی گیاه شدن حرکت می‌کند. یعنی صورت گیاه که غایت دانه است علت صیوروت و ایجاد میل و شوق درونی به تغییر و حرکت دانه می‌شود. بنابراین صورت بالقوه گیاه به مثابه غایت، علت حرکت و رشد دانه تا مرحله اخذ صورت گیاهی

۴. در تمام این مقاله، مراد ما از ماده، ماده به معنای دوم است (یعنی شیء بالقوه که خود ترکیبی از ماده و صورت فعلیت‌یافته‌ای است و برای صورت بالقوه بعدی به مثابه ماده است). هر جا که ماده به معنای نخست منظور نظر باشد با عنوان هیولا به آن تصریح می‌شود.

است. ملاحظه می‌شود که صورت بالقوه، یعنی علت صوری، به عنوان غایت و علت فاعلی وحدت می‌یابند؛ و هر سه علت به دلیل آنکه غایت شیء امری درونی است، به مثابه علل درونی شیء از سوی ارسطو معرفی می‌شوند. توجه به این نکته ضروری است که «درونی بودن غایت» به معنای «حضور بالفعل» آن در ماده (مثلاً در دانه که خود ترکیب بالفعل یک صورت و ماده است) نیست، بلکه به معنای آن است که در شرایط مساعد، اقتضای طبیعی شیء آن غایت (یعنی صورت بالقوه) را بدون نیاز به منبع بیرونی محقق خواهد ساخت.

بالقوه بودن صورت از نظر ارسطو به معنای «امکان» تحقق است و برای اینکه این امکان به فعلیت برسد به محرک نیاز است. ارسطو به عنوان متفکری غایت‌گرا، اقتضای طبیعی هر شیء را حرکت به سوی غایت شیء می‌بیند و این حرکت را به میل طبیعی و اشتیاق درونی تفسیر می‌کند. در واقع غایت فی‌نفسه عامل حرکت است. غایت شیء طبیعی نیز امری بیرون از شیء طبیعی نیست؛ غایت که در واقع همان صورت است امری درونی است. این طرز تلقی در تمام فلسفه ارسطو حاکم است و مفسران در اینکه تحلیل فلسفی ارسطو ناظر بر این تبیین است متفقند. اما این تبیین در جاهایی که ارسطو به ذکر مثال متوسل می‌شود، به ویژه زمانی که قرار است در مورد صناعت و ساخته‌های بشری سخن گوید، ناسازگار می‌نماید. زیرا در ساخته‌های بشری علت فاعلی یعنی شخص سازنده منفک از ماده است. در بحث مقاله حاضر نیز مثال صنعت و صنعتگر مشمول همین مسئله است. این ناسازگاری را چگونه می‌توان پاسخ داد؟

باید توجه داشت که در این موارد، عامل اقتضای طبیعی شیء (یعنی ماده) را تحت تأثیر فعل خود قرار می‌دهد. اما در این تأثیرگذاری چنین نیست که بتواند هر صورتی را در آن ماده فعلیت بخشد، بلکه آن ماده باید امکان تغییر یافتن به آن را داشته باشد و عامل به عنوان محرک آن را تمهید نماید. ضمناً برای مثال با تغییر یافتن سنگ به مجسمه که مجسمه‌ساز آن را در سنگ اعمال می‌کند، اقتضای حرکت طبیعی سنگ در غایت خود تغییری نمی‌کند. سنگ همچنان سنگ است. این شکل سنگ است که تغییر کرده و نه صورت آن. اقتضای طبیعی سنگ همچنان آن است که به خاک تبدیل شود و اخذ شکل مجسمه تغییری در نهایت آن ایجاد نخواهد کرد. نکته دیگر آنکه باید توجه داشت، صورت غایی هر چیز مادام که به فعلیت نرسیده است، تنها به صورت بالقوه در فعلیت پیشین مندرج است نه در ماده از آن جهت که ماده است. در مثال مجسمه‌ساز، سنگ قابلیت تغییر شکل به مجسمه را دارد؛ ولی اینکه گفته شود سنگ صورت مجسمه به خود گرفته است از روی تسامح است. این نکته حائز اهمیت

است که بدانیم در فلسفه ارسطو میان «شکل» و «صورت» تمایز وجود دارد. صورت مجسمه پیش‌تر در ذهن مجسمه‌ساز فعلیت یافته است و کار مجسمه‌ساز حک و یا تصویر کردن آن در روی چیزی مانند سنگ است. البته در اینجا نکات و ظرائف دیگری وجود دارد که ما به آنها ورود نمی‌کنیم. تلاش ما فهم اجمالی نظریه ارسطو در قالب بیان متافیزیکی اوست. اگر بخواهیم مثالی چون مجسمه و مجسمه‌ساز را در قالب بافت بیان متافیزیکی ارسطو تحلیل کنیم به چنین تحلیلی خواهیم رسید. ولی اگر بخواهیم به خود مثال فارغ از تحلیل فلسفی صریح ارسطو اعتنا کنیم، ابهامات فراوانی رخ خواهد نمود. بر پایه تعمیم تحلیل فلسفی ارسطو به مثال یادشده، نباید تصور کرد که سنگ ماده صورت مجسمه است. بلکه سنگ قابلیت اخذ شکل مجسمه را دارد، ولی صورت مجسمه خود در ذهن سازنده آن فعلیت یافته و ماده آن از سنخ امور فیزیکی نیست. به لحاظ فلسفی، مثال تا آنجا اعتبار دارد که بتواند به گویایی بیان اصلی کمک کرده و ابهام آن را کاهش دهد؛ و اگر خود مثال از برخی جهات ابهام‌آمیز باشد مفسر مجاز به تعمیم ابهام آن به اصل تحلیل فلسفی نیست. زیرا مثال‌ها از وجهی ذهن را به مقصود نزدیک می‌کنند ولی از وجهی دیگر ممکن است به عکس باشند. بی‌شک کسی که در بیان خود به مثال متوسل می‌شود به وجه نزدیک‌کننده آن توجه دارد. بنابراین مخاطب و یا مفسر او ضروری است مثال را بر اصل تحلیل او عرضه کرده و از ناهمخوانی‌های آن پرهیز کند.

ارسطو در کتاب *درباره نفس* در جایی که برای بحث عقل و حصول صور معقول در ذهن مثال می‌آورد خود صراحتاً بیان می‌کند که در نفس مطابق آنچه که در طبیعت و امور طبیعی قابل تشخیص است می‌توان چیزی را به مثابه ماده و چیزی را به مثابه فاعل تشخیص داد. پس بیان مثالی او درباره صنعت و صنعتگر باید ذیل بیان فلسفی او درباره امور طبیعی مورد فهم قرار گیرد. همانگونه که اشاره شد، از نظر ارسطو در شیء طبیعی مثلاً در مورد دانه، فعلیت که همان صورت است با ماده متحد است، زیرا هیچ صورتی بدون ماده امکان فعلیت نخواهد یافت. در عین حال صورت غایی شیء (گیاه) به واسطه میل درونی و حرکتی که منشأ آن از درون شیء (ماده به معنای دوم) است صیوروت یافته و کمال خود یعنی صورت غایی را به دست می‌آورد. هیچ عامل بیرونی معطی این صورت نیست. عوامل و شرایط بیرونی اگر تأثیر داشته باشند در جهت هموار کردن و رفع موانع تحقق و فعلیت درونی آن صورت است و نه بیشتر. پس در مورد ساخته‌های بشری، عامل بیرونی (صنعتگر) تنها یک عامل محرک برای تغییر شکل ماده بیرونی است و نه صورت‌بخش آن. بنا به تصریح ارسطو، صورت هر چیز ماده متناسب خود را می‌طلبد (*Metaphysics, 1043a, 12-13*)؛ و چنین نیست که صورت ذهنی،

بتواند ماده فیزیکی داشته باشد. ولی در عین حال، این بیان منطقی محذوری برای این امر پدید نمی‌آورد که فیلسوف برای مقاصد خود و در ذیل تحلیلش از تمثیل صنعت بهره بگیرد. این تحلیل نشان می‌دهد که مثال ارسطو درباره عقل فعال و نحوه فعلیت یافتن صور معقول در ذهن که به تحلیل فلسفی او نزدیک باشد، همان مثال نور و رنگ است و مثال صنعت را باید در پرتو و در ذیل آن تفسیر و فهم کرد. به علاوه، خود مثال نور و رنگ نیز به دلیل آنکه ارسطو آن را به مثابه مثالی برای قلمداد کردن نفس از زمره امور و اشیای طبیعی به کار گرفته است، باید در ذیل تحلیل فلسفی و بیان متافیزیکی او در مورد اشیای طبیعی مورد کنکاش قرار گیرد. به بیان بهتر اصالت مثالها منوط به میزان نزدیکی و قرابت آنها با متافیزیک ارسطو است. بر این اساس اگر بنا باشد نقش عقل فعال منطبق بر این راهبرد تبیین شود، باید عقل فعال را واجد و خالق صور معقول ندانیم، بلکه فعلیت بخش آنها بدانیم؛ فعلیت بخش به صورتی که در عقل منفعل در جزئیات حسی و خیالی به صورت بالقوه موجودند. تحلیلها و مطالب صفحات آتی این نظر را تصریح خواهند کرد.

### چگونگی حصول معرفت

افلاطون معرفت حقیقی را نه شناخت محسوسات که شهود مثل یا صور مفارق، از طریق تذکر و تعقل مثال اشیا می‌دانست (افلاطون، جمهوری، ۵۰۷؛ تیمائوس، ۳۷-۲۸). اما ارسطو با انگاره مثل مفارق مخالفت می‌کند؛ زیرا از نظر او مفارقت ذات یک شیء از خودش به هیچ روی موجه نیست. البته تمایزی که او میان ماده و صورت شیء قائل می‌شود بی‌تردید متأثر از نظریه افلاطون است، اما تأکید می‌کند که به لحاظ وجودی، صور در اشیای محسوس قرار دارند و نه در عالم بالا و مفارق از آنها. حال که برای او، صورت به لحاظ وجودی منضم به ماده و در اشیای محسوس است، پس معرفت بدان شیء نیز باید در ارتباط با خود همان شیء محسوس حاصل شود و نه منبعی بیرون و مفارق از شیء. اما در اینجا مسأله‌ای وجود دارد و آن اینکه برای ارسطو، تحت تأثیر افلاطون، متعلق معرفت صورت کلی شیء است (DA, 417b, 23). حال آنکه محسوس که صورت در آن مندرج است همواره امری جزئی است و جزئی نمی‌تواند متعلق معرفت قرار گیرد. پس چگونه حصول چنین معرفتی ممکن می‌شود؟ ارسطو در اینجا نیز تقابل دیگری را با افلاطون ترتیب می‌دهد. او برخلاف افلاطون - که حصول معرفت را به شهود کلیات موجود در بیرون و تطابق با آنها نسبت می‌داد و ادراک حسی را مفید به معرفت حقیقی نمی‌دانست - با توسل به نظریه قوه و فعل، پاسخ را در قوه

ناطقه نفس و یا عقل آدمی جُست: ادراک حسی فی نفسه گمراه‌کننده نیست بلکه سرآغاز معرفت است؛ گمراهی و خطا نیز نه ناشی از ادراک حسی که ناشی از تصورات و حکم است (*posterior Analytics*, 71b-72a & 100b).

ارسطو منکر وجود هر گونه ایده فطری در انسان است. انسان معرفت خود را با احساس امر جزئی آغاز می‌کند؛ این احساس قوه ناطقه را بالقوه واجد آن مفهوم کلی می‌کند و قوه ناطقه مفهوم کلی را که در آن احساس مندرج است فعلیت می‌بخشد (*posterior Analytics*, 71a). در همین نقطه است که ارسطو به اقتضای شیوه تحلیلی‌اش ناگزیر می‌شود مشخص کند که چگونه و تحت تأثیر چه عاملی عقل امری را که در صور محسوس به صورت بالقوه وجود دارد به صورت معقول بالفعل تعقل می‌کند؟ فاعلی که معقول بالقوه را به معقول بالفعل تبدیل می‌کند کدام عنصر است؟

برای ارسطو فرآیند حصول معرفت دو مرحله‌ای است. او میان ادراک و معرفت مفهومی تمایز قائل است (*DA*, 427b, 26). در مرحله ادراک، نفس از طریق تجربه، واجد صور محسوس و جزئی می‌شود، ولی این صور بدون فرآیندی که عقل بر روی آنها انجام دهد هیچ معرفتی را حاصل نخواهد کرد. چرا که صور حاصل از تجربه حسی صرفاً توده‌ای از جزئیات است که بدون نیروی عقل هرگز از آنها صورت کلی حاصل نخواهد آمد. اما از سوی دیگر عقل نیز بدون این محتوای فراهم‌آمده از جزئیات قادر به تولید «کلی» نیست. به تعبیر کانتی، عقل بدون ادراک تهی است.

در اینجا ریشه‌های بخشی از نظریه معرفت کانت قابل ردیابی کرد. کانت نیز عقل را محتاج ادراکات تجربی می‌دانست و از این جهت از ارسطو متأثر است؛ ولی تفاوت این دو فیلسوف در آن است که ارسطو مانند کانت عقل را دارای صور پیشینی و یا ساختاری که بر ادراکات اعمال شود نمی‌داند. از نظر ارسطو آنچه عقل درمی‌یابد بدون هیچ تحریف و اعوجاجی همان است که در خارج واقع شده است. بنابراین هر چند که هر دو ایشان میان ادراک و فهم تمایز قائلند و عقل را بدون داده‌های ادراکی ناتوان از فهم می‌دانند ولی به خلاف کانت، برای ارسطو چنین نیست که ذهن ساختاری داشته باشد که با اعمال آن در ادراکات فهم را حاصل کند.

این سخن بدان معنی است که از نظر ارسطو عقل به خودی خود فاقد محتوا است و محتوای خود را اصالتاً از صور جزئی موجود در نفس دریافت می‌کند، ولی در عین حال واجد «توانی» است که به واسطه آن، صورت کلی بالقوه موجود در ادراک را به حالت بالفعل درآورده و به عقل منفعل منتقل می‌کند.

این تمایز میان ادراک و معرفت عقلی است که تمایز میان عقل فعال و عقل منفعل را پدید می‌آورد. از نظر ارسطو نسبت عقل فعال به عقل منفعل مانند نسبت صورت به ماده است و چنانکه اشاره شد، صورت و ماده هرگز بدون یکدیگر تحقق نخواهند داشت. عقل فعال گویای آن جنبه از عقل است که می‌تواند صور بالقوه را از صور جزئی انتزاع کند. بنابراین محتوای عقل از خارج می‌آید و تا پیش از ورود آنها عقل مانند «لوحی نانوشته» است (DA, 430a, 1). از این تعبیرات می‌توان استنباط کرد که برای ارسطو میان احساس و توان عقل برای انتزاع کلیات رابطه‌ای ضروری برقرار است. نه عقل به خودی خود واجد محتوایی است که به واسطه آن چیزی را من‌عندی به عقل منفعل بدهد و نه احساس می‌تواند صورت بالقوه را به بالفعل تبدیل کرده و اندیشیدنی سازد. این سخن بدان معنی است که عقل فعال را نمی‌توان موجودی محتوی صور معقول دانست.

اما این ادعا که عقل فعال از نظر ارسطو فاقد محتوا است را می‌توان با دلایل دیگری نیز تقویت کرد. اگر فرض شود که عقل فعال واجد محتوا است لازم است تبیین شود که محتوای آن از کجا حاصل آمده است. با فرض اینکه عقل فعال عنصری درونی است، آنگاه ادعای محتوا داشتن آن به معنای پذیرش ایده‌های فطری از طرف ارسطو خواهد بود؛ حال آنکه وی صراحتاً عقل را مانند لوحی نانوشته می‌داند که حصول معرفت برای او در ابتدا ضرورتاً با احساس امر جزئی مرتبط است. او در این راستا نظریه تذکر افلاطون را نیز رد می‌کند. بنابراین در فرض درونی بودن عقل فعال اساساً محتوا داشتن آن منتفی خواهد بود. اما با فرض بیرونی بودن عقل فعال چطور؟ در این فرض نیز ادعای محتوا داشتن عقل فعال مردود است؛ چرا که پذیرش آن متضمن پذیرش وجود مفارق برای کلیات و صور معقول است. اگر ارسطو به صراحت وجود کلیات مفارق از امور جزئی را انکار می‌کند پس چگونه ممکن است که قائل به اصل مفارقی باشد که صوری مفارق در آن مستقرند.

### مسئله مفارقت عقل فعال از نفس

استدلال اخیر را می‌توان با این بحث پی گرفت که اساساً در چارچوب اندیشه ارسطو بحث مفارقت عقل فعال نمی‌تواند قابل قبول باشد. یکی از دلایل مهم برای رد ادعای مفارقت عقل فعال از نفس، همین ردیه ارسطو بر نظریه مثل افلاطونی است. این مسئله به قدری دارای اهمیت است که توماس آکوئیناس اظهار می‌کند که اساساً طرح نظریه عقل فعال توسط ارسطو به دلیل تقابل و مخالفت او با نظریه مثل است. اما به نظر نگارنده دلیل مهمتری نیز می‌توان

ارائه کرد.

مهمترین ویژگی فلسفه ارسطو «طبیعت‌گرایی اکید» آن است (Wedin, 1998: 194)؛ لذا در تفسیر مباحثی نظیر عقل فعال، که ارسطو آنها را به ابهام رها کرده است، باید دقت داشت که تفسیر مؤکداً وجهی طبیعت‌گرایانه داشته باشد. مایکل ودین<sup>۵</sup> معتقد است که آن دسته از تفاسیر درباره عقل فعال که آن را عنصری مفارق از نفس تلقی می‌کنند، فلسفه ارسطو را از طبیعت-گرایی اکید خود دور می‌کند و لذا نمی‌تواند در قالب فلسفه ارسطو مورد پذیرش قرار گیرد. چنین برداشتی را می‌توان از شاگرد بلافصل ارسطو یعنی تئوفراستوس نیز سراغ گرفت. تئوفراستوس معتقد بود عامل محرک عقل را باید به خود آن نسبت داد چرا که عقل طبیعتاً متکی بر خود تعقل می‌کند. به نظر ودین از آنجا که بیان ارسطو درباره عقل فعال شاهد چندانی بر قرائت غیرطبیعت‌گرایانه مهیا نمی‌کند لذا مفسر مجاز به اعراض از تفسیر طبیعت‌گرایانه عقل فعال نخواهد بود (Wedin, 1998: 178-9 & 189-190).

افزون بر این، نکته دیگری نیز در اینجا قابل اشاره است: اساساً نحوه بیان ارسطو و عباراتی که به کار می‌برد به گونه‌ای است که از عقل انسان (و نه موجودی مستقل) حکایت دارد. او عقل فعال را «در نفس» (DA, 430a, 10-15) می‌داند و در ادامه وقتی می‌خواهد از نامیرایی سخن بگوید از عبارت «وقتی که عقل جدا شد» (DA, 430a, 20-25) بهره می‌گیرد که نشان می‌دهد عقل در نفس انسان است و نه خارج از آن (چرا که اگر اینگونه نباشد سخن از «جدا شدن» آن سخنی بیهوده خواهد بود). اما فارغ از ظاهر الفاظ و عبارات او، که ممکن است دوپهلوی باشند و یا موارد ناسازی هم به ظاهر در میان آنها موجود باشد، باید لایه زیرین بیانات او آشکار شوند.

شاید طرح این سؤال مفید باشد که ارسطو بحث عقل فعال را در چه موضعی از کتاب درباره نفس مطرح می‌کند؟ نگاهی به متن کتاب حاکی از آن است که ارسطو در اثنای تبیین چگونگی احساس و ادراک و سپس چگونگی تعقل است که وارد این بحث می‌شود. بنابراین موضع او در اینجا کاملاً یک موضع تبیینی از نحوه حصول معرفت است. اساساً بیان او چنان نیست که بتوان آن را اثبات موجودی متافیزیکی تلقی کرد. تبیین او یک تبیین کارکردی است؛ یعنی عقل را به مثابه یکی از قوای نفس مورد مطالعه قرار داده و کارکردهای آن را بر می‌شمارد. یکی از این کارکردها توان عقل در پذیرش صور معقول و دیگری توان عقل در

5. Michael Wedin



انتزاع صور معقول و «اندیشیدنی کردن» صورت‌های بالقوه موجود در صور جزئی است. در واقع او به عقل فعال به مثابه جنبه‌ای از کارکرد و توان عقل نگاه می‌کند. بحث مفارقت و عدم مفارقت اساساً بحثی مربوط به مفسران است تا خود ارسطو؛ این موضوع برای ارسطو چندان مطرح نیست چه اینکه اگر بود مجال بیشتری بدان اختصاص می‌داد.

باید توجه داشت که فرض مفارقت عقل فعال در تاریخ فلسفه به دو گونه مطرح شده است که به نظر نگارنده نسبت دادن هر دو آنها به ارسطو ناموجه است: یکی مفارقت و یکی گرفتن آن با خدا (نظر اسکندر افرودیسی) و یا عقول فلکی (نظریه فارابی و ابن‌سینا) و دیگری قائل شدن هویتی واحد و مستقل برای آن در نسبت با همه نفوس انسانی (نظریه شمس‌تیوس و ابن‌رشد). از میان این دو دیدگاه، دیدگاه نخست قطعاً هیچ نسبتی با دیدگاه خود ارسطو ندارد؛ چرا که با توجه به پذیرش نوعی فاعلیت مستقیم برای عقل فعال از طرف ارسطو، با یکی گرفتن آن با خدا و یا عقول فلکی قائل به مداخله و تأثیرگذاری علی و مستقیم خداوند در جهان طبیعت و نفس انسان شده‌ایم، امری که در فلسفه ارسطو به هیچ روی پذیرفتنی نیست؛ زیرا از نظر ارسطو تأثیرگذاری محرک نامتحرک در طبیعت، به مثابه علت غایی و به صورت غیرمستقیم و صرفاً به واسطه متعلق میل و شوق قرار گرفتن آن از طریق افلاک است و نه فاعلیت مستقیم محرک نامتحرک. نظر دوم نیز به نوبه خود آن قدر مبهم است که ابهامی را از نظریه ارسطو کم نخواهد کرد: اگر این عقل مستقل از نفوس انسانی تحقق ندارد، پس چگونه می‌تواند در عین تکرار انسان‌ها واحد باشد و اگر مستقل از نفوس انسانی نیز تحقق دارد آنگاه موجودی موهوم را بدون توجیه به عالم اضافه می‌کند، در حالی که نیازی به آن نیست (یادآوری انتقاد ارسطو به افلاطون در مورد مضاعف کردن بیهوده عالم از طریق قائل شدن به عالم مثل مؤید این معنا خواهد بود).

با توجه به اینکه به تصریح ارسطو عقل فعال فاعلیتی نسبت به نفس داشته و صور بالقوه معقول را فعلیت می‌بخشد، بر موارد فوق می‌توان این استدلال را نیز افزود: اگر عقل فعال ارسطویی مفارق از نفس باشد، آنگاه برای تبیین نحوه ارتباط آن با نفس و یا عقل منفعل راهی جز پذیرش «اشراق» عقل فعال بر عقل منفعل نخواهد بود؛<sup>۶</sup> حال آنکه روشن است که اشراق عمودی یک عامل خارجی بر نفس در هیچ روایتی از ارسطو نمی‌گنجد و اساساً «نظریه اشراق» با فکر طبیعی و افقی ارسطو ناسازگار و غریبه است.

۶. راهی که فیلسوفان مسلمان آن را در پیش گرفته‌اند.

تذکر یک نکته در اینجا مفید است: مسلماً فیلسوفانی که قائل به مفارقت عقل فعال و یا نظریه اشراق هستند، خواهند گفت که مثال نور و رنگ به نوعی می‌تواند تأییدی بر مفارقت و یا اشراق عقل فعال باشد. ولی باید توجه داشت که این تلقی، تلقی سازگار با تحلیل متافیزیکی ارسطو نیست. همانطور که پیش‌تر گفته شد، مثال‌های ارسطو در ذیل بیان متافیزیکی و رهیافت کلان فلسفی او به‌درستی قابل تفسیرند. تفسیر فیلسوفان بعدی چه در غرب و چه در سنت فلسفه اسلامی نه مبتنی بر دیدگاه ارسطو که مبتنی بر دیدگاه فلسفی و اشراقی خود آنها است. ارسطو صاحب تفکری اکیداً طبیعت‌گرایانه است و امروزه هیچ ارسطوشناسی او را به مثابه متفکری اشراقی نمی‌شناسد. مخالفت او با عناصر اشراقی و با موجودات مفارق ماورای طبیعت که مستقیماً در طبیعت مؤثر باشند، در تقابلی که با متافیزیک افلاطون ترتیب می‌دهد هویدا است.

### مسئله ویژگی‌های عقل فعال

اما اگر عقل فعال مفارق از نفس نیست، پس ویژگی‌هایی نظیر مفارقت، فعلیت بالذات، عدم تغیر، فعالیت دائمی، نامنفع‌بودن، الوهیت و ابدی بودن آن را چگونه می‌توان تفسیر کرد؟ ارسطو در حین تبیین وجه فعلی کارکرد عقل، برخی ویژگی‌های آن را نیز بر می‌شمارد. این ویژگی‌ها ناظر به سازگار کردن کارکرد عقل فعال با کلیت فکر فلسفی او درباره ماهیت عقل و تعقل است.

روشن است که از نظر ارسطو عقل برترین موجودات و تعقل برترین افعال است. او حتی در جایی که به توصیف محرک نامتحرک می‌پردازد، جوهر آن را اندیشیدن و او را فکرِ فکر می‌خواند. محرک اول عاری از فعالیت بوده و ارسطو برای آن خصوصیتی از جمله فعلیت تام، فناپذیری و اندیشیدن دائمی را مطرح می‌کند (*Metaphysics, 1072b & 1074b*). از این‌رو عقل انسان نیز که به تعبیر او از خارج بر انسان وارد شده است باید ویژگی‌های آن را دارا باشد.

در تمام تفاسیری که از ارسطو ارائه می‌شود روشن است که عقل موجودی مفارق از ماده است که هیچ‌گونه عضو جسمانی ندارد، بنابراین با از بین رفتن بدن از بین نمی‌رود. همین ویژگی غیرمادی بودن عقل است که سبب می‌شود مستقیماً نتواند با اشیای جزئی و مادی نسبت برقرار کند. عقل با ادراکات موجود در نفس نسبت برقرار می‌کند و صور معقول را از آنها انتزاع می‌کند و نه مستقیماً از اشیای مادی. برای ارسطو «احساس» اهمیت دارد و نه خود

امر محسوس. جهانی که عقل از معقولات می‌سازد، جهانی مستقل از جهان مادی است و بدین معنا الوهی و فسادناپذیر است. نامنفع‌بودن عقل نیز به همین معنا اشاره دارد. اما اینکه عقل فعلیت دائمی دارد به این معنا نیست که ابتدائاً و بالفعل واجد همه صور معقول است؛ بلکه بدین معنا است که تعقل ویژگی ذاتی عقل است و هرگز نمی‌توان تعقل را از عقل جدا کرد. عقل چیزی نیست جز معقولاتی که با تعقل به دست می‌آورد. این معقولات وقتی در عقل مستقر شدند برای عقل مستقل هستند و با از بین رفتن و یا غیبت شیء جزئی از بین نمی‌روند. دائمی بودن فعالیت عقل معنای دیگری نیز دارد و آن اینکه موضوع عقل به خلاف موضوع حس همواره حاضر است و لذا تعقل نیز همواره خواهد بود. ابدی بودن عقل فعال به دلیل ابدی بودن معقولات آن است. البته باید توجه داشت که نامیرایی و تعالی عقل فعال، هر چند که به لحاظ متافیزیکی مهم است ولی از آنجا که به لحاظ معرفت‌شناختی برای ارسطو چندان اهمیتی ندارد در اینجا (یعنی در فصل پنجم کتاب سوم درباره نفس) به آن نمی‌پردازد.

### نتیجه

تفسیری که در اینجا می‌توان از عقل فعال و منفعل ارائه کرد این است که عقل فعال و منفعل هر دو یک واقعیت واحد به نام عقل را تشکیل می‌دهند؛ اما این عقل از آن جهت که پذیرنده معقولات است عقل منفعل و از آن جهت که واجد توانی است که با ادراک نسبتی برقرار کرده و صورت بالقوه موجود در آنها را انتزاع می‌کند عقل فعال است. توان عقل فعال در معقول کردن صور موجود در احساس از طریق انتزاع است.

بنابراین تمایز میان عقل فعال و منفعل در ارسطو، بیانی در مقام تحلیل منطقی کارکرد عقل است و نه در مقام تمایز وجودی میان آنها. او عقل را دو گونه و یا دو پاره مجزا نمی‌داند. عقل یک وجود واحد و غیرمرکب دارد. پس عقل فعال ارسطویی نمی‌تواند موجودی مفارق و یا متمایز از عقل منفعل باشد، بلکه یکی از کارکردهای عقل است؛ عقلی که کارکرد دیگرش پذیرش معقولات و اتحاد با آنها است. توجه به نوع بیان ارسطو در فصل چهارم و پنجم کتاب سوم درباره نفس نیز شاهدی بر این ادعا است. او در آنجا حتی نامی از عقل فعال نمی‌آورد، بلکه صرفاً به کیفیت کارکرد و تبیین کارکردهای عقل اشاره می‌کند. اگر چنین است پس اساساً در بافت تفکر ارسطو قائل شدن به محتوا برای آن نیز وجهی ندارد. هم قائل شدن به محتوا و هم موجود مفارق و مستقل دانستن عقل فعال در روایت ارسطو نمی‌گنجد. ارسطو نگاهی

طبیعت گرایانه دارد؛ او در تبیین هر چیزی ولو تبیین قوای انسان و یا نفس ناطقه از همین الگوی تبیین طبیعی بهره می‌گیرد. برای او انسان موجودی است طبیعی که در تعامل با سایر موجودات طبیعت، ادراکاتی به دست می‌آورد و سپس با قوه خاصی که مختص اوست جهانی از معقولات را می‌سازد که مقرر آنها ذهن یا نفس است. همین نگاه طبیعت‌گرایانه است که او را بدان سوق می‌دهد که برای «حس» در فرآیند حصول معرفت نوعی علیت قائل شود.

فکر ارسطویی با نظریه‌ای همچون نظریه اشراق بیگانه است، بنابراین بی‌وجه نخواهد بود که حکم شود اساساً برداشت‌هایی نظیر برداشت فلاسفه مسلمان از بحث عقل فعال نه یک تفسیر ارسطویی که بحثی مستقل از ارسطو است و به برداشت و نظام فلسفی خاص ایشان مربوط است. چه اینکه حتی نظریه معرفت ایشان نیز با ارسطو متفاوت است. برای مثال در شرایطی که ارسطو برای حس در حصول تفکر نقش علی در نظر می‌گیرد، ابن‌سینا ادراک حسی و خیالی را تنها معدن نفس برای اتصال به عقل فعال می‌داند.<sup>۷</sup> (ابن‌سینا، *الاشارات و التنبيهات*، ۳۶۸-۳۶۷)؛ نظریه‌ای که قطعاً برای ارسطو غریبه و بیگانه است. این سخن در مورد سایر برداشت‌هایی که عقل فعال را مفارق و موجودی مستقل می‌داند و یا برای آن قائل به محتوای پیشینی معقول هستند نیز صادق است.<sup>۸</sup>

## منابع

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، *التعلیقات، الطبعة الاولى*، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
- \_\_\_\_\_، *الاشارات و التنبيهات*، ج ۲، الطبعة الاولى، قم، نشر بلاغت، ۱۳۷۵.
- \_\_\_\_\_، *الشفاء النفس*، محقق: ابراهیم مدکور، الطبعة الاولى، مصر، الهيئة المصرية، ۱۹۷۵ م.
- \_\_\_\_\_، *احوال النفس*، به اهتمام احمد فؤاد الاهوانی، قاهره، دار البیبلون، ۱۹۵۲ م.

۷. و یا فارابی جایگاه آن را به مرتبه‌های مادون و حداقلی فرو می‌کاهد.

۸. برای مخاطب فارسی‌زبان، که به اقتضای فضای فکری سنت ما، آموزه‌های ارسطویی را ذیل عنوان «حکمت مشاء» عموماً در بیان سیتی آن آموخته و موجه یافته است، ممکن است در نگاه نخست همراهی با برخی تحلیل‌های مقاله حاضر پذیرفتنی جلوه نکند. ولی باید پذیرفت که تفکر سیتی، تکرری اصیل و مربوط به فلسفه اسلامی است. این اندیشه اصیل و عظمت ابن‌سینا و نیز فارابی است که می‌تواند معضلات نظریه ارسطو را دریابد و در نظام فلسفی خویش آنها را بازسازی کند؛ به نحوی که در برخی موارد، از جمله همین نظریه عقل فعال میان نظریه ایشان و ارسطو تنها اشتراک لفظی باقی بماند. به نظر نگارنده، رفع اشکالات دیدگاه متافیزیکی ارسطو با توسل به دیدگاه سیتی و سپس انتساب نظریه اصلاح‌شده به خود ارسطو نوعی اجحاف در حق اساطین فلسفه اسلامی است؛ که موجب می‌شود ایشان فیلسوفانی غیراصیل و تنها شارح ارسطو معرفی شوند. واقعیت امر آن است که دیدگاه ارسطویی درباره عقل و نحوه حصول معقولات و نیز نقش حس در فرآیند حصول معرفت و برخی موارد دیگر دارای نقائص و اشکالات بنیادینی است که تنها با بیان سیتی قابل رفع است. نگارنده بر آن است که ابن‌سینا و فارابی برخلاف تصور برخی، هر چند که از فلسفه ارسطو بهره‌ها برده‌اند ولی مفسران ارسطویی نیستند. ایشان فیلسوفانی اصیل و مبتکر و صاحب نظام فلسفی خاص خودند. نظریه اشراقی ابن‌سینا و فارابی درباره عقل فعال که آن را مفارق و واجب‌الصور معرفی می‌کند به جز شباهت نام عقل فعال با ارسطو (که اساساً همین لفظ مشترک را نیز ندارد) و تابعان مشابهی او (که واضع این لفظند) هیچ نسبت مشترکی ندارد. این نظریات درخشان و راهگشا را در عالی‌ترین سطح خود تنها در فارابی و ابن‌سینا می‌توان پی‌جو بود. این مقاله مجال پرداختن به این بحث را ندارد، ولی بی‌تردید پایان آن می‌تواند نقطه آغاز پژوهش درباره چنین ادعاهایی باشد.

\_\_\_\_\_، مبحث عن القوى النفسانية، به ضمیمه احوال النفس، به اهتمام احمد فؤاد الاهوانی، قاهره، دار البیبلون، ۱۹۵۲ م.

ارسطو، متافیزیک (مابعدالطبیعه)، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، چاپ چهارم، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۵.

\_\_\_\_\_، درباره نفس، ترجمه علیمراد داودی، چاپ پنجم، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۹.  
افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، چهار جلد، چاپ سوم، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۰.

ایلخانی، محمد، تاریخ فلسفه قرون وسطی و رنسانس، چاپ اول، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۸۲.  
داودی، علیمراد، عقل در حکمت مشاء، چاپ اول، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۷.  
کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه: یونان و روم، ترجمه جلال‌الدین مجتبوی، ج ۱، چاپ دوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶.

\_\_\_\_\_، تاریخ فلسفه: قرون وسطی، ترجمه ابراهیم دادجو، ج ۲، چاپ اول، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷.

Aristotle, *Complete Works*. Jonathan Barnes, Princeton, Princeton University Press, 1991.

Aquinas, *the philosophy of Thomas Aquinas, Introductory Readings*, Selected & Edited by Christopher Martin, London & New York, Routledge, 1988.

Alexander of Aphrodisias, *The De Anima of Alexander of Aphrodisias*, trans. by Athanasios P. Fotinus, Washington D.C. university press of America, 1979.

Brentano, Franz, "Nous poi tikos: Survey of Earlier Interpretations", in *Essays on Aristotle's De Anima*, ed. Amélie Oksenberg Rorty & Martha C. Nussbaum, eBook version pp. 313-329, 1995.

Caston, Victor, "Phantasia and Thought", in *A Companion to Aristotle*, Edited by Georgios Anagnostopoulos, Blackwell, pp. 322-334, 2009.

Cohen, Marc, "AristotleThinking", in *Lecture Note on Philosophy of Aristotle*, University of Washington:

<http://faculty.washington.edu/smcohen/433/AristotleThinking.pdf>

Davidson, Herbert, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on intellect*, New York & Oxford, oxford university press, 1992.

Hammond, W. A., "The Significance of the Creative Reason in Aristotle's Philosophy", *the Philosophical Review*, Vol. 11, No. 3, pp. 238-248, 1902.

Ross, W. D., edition of Aristotle's "*Metaphysics*", Oxford, oxford university press, 1924.

Ross, W. D., "*Aristotle*", 5th edn. London, Methuen, 1949.

Themistius, *Themistius: On Aristotle's On the Soul*, trans. By Robert B. Todd, Ithaca, Cornell University Press, 1996.

Wedin, M. V., *Mind and Imagination in Aristotle*, New Haven, Yale University Press, 1988.