

سه‌م صور خیال، اراده و عقل در حصول مفهوم عقلی با تکیه بر فلسفه‌ی نفس ارسطو

رضا برنجکار**

مه‌دی مطهری*

چکیده

تبارشناسی و فهم دقیق آرای بسیاری از فیلسوفان در باب ادراکات، بدون توجه به نظریه‌ی عقل ارسطو، به‌خصوص در باب چگونگی حصول مفهوم عقلی، ممکن نیست. این نوشتار در تلاش است با تکیه بر بازخوانی متن آثار ارسطو و نیز محور قراردادن نفس‌شناسی ارسطو، تفسیری نو از مسأله ارائه کند: الف) مفهوم عقلی حاصل دستگاه شناختی انسان است نه قوه‌ی عاقله‌ی محض؛ ب) در این دستگاه، عامل فعلیت‌بخش معقولات بالقوه نه عقل بیرونی است نه عقل درونی محض، بلکه هریک از بخش‌های مختلف دستگاه شناختی انسان (حس، خیال، اراده و عقل) به‌نحوی در بالفعل‌شدن معقول بالقوه نقش دارند؛ ج) فرایند شکل‌گیری ادراکات از الگوی طولی واحدی پیروی نمی‌کند، بلکه کارکردهای بخش‌های مختلف دستگاه شناختی درهم تنیده‌اند، به‌طوری که نمی‌توان مرز مشخصی میان قوای حسی، خیالی و عقلی و نیز میان کارکردهایشان ترسیم کرد. از منظر ارسطو، با همان ادراکی که شیء جزئی محسوس را درمی‌یابیم، ذات کلی و خالص آن را نیز درمی‌یابیم.

واژه‌های کلیدی: ۱. ارسطو، ۲. فلسفه‌ی نفس، ۳. خیال، ۴. عقل فعال، ۵. مفهوم عقلی.

۱. مقدمه

ارسطو بی‌تردید یکی از تأثیرگذارترین فیلسوفان در تاریخ فلسفه است؛ تأثیری که ریشه در نوع نگاه وی به انسان، در مقایسه با سوفسطایی‌ها از سویی و افلاطون از سوی دیگر، دارد؛

motahari.mahdi@gmail.com

berenikar@ut.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۹۴/۹/۲۳

* کارشناس ارشد فلسفه دانشگاه تهران

** استاد گروه فلسفه دانشگاه تهران

تاریخ دریافت: ۹۴/۱/۲۳

نگاهی که هنوز هم می‌تواند مرجع بسیاری از موضوع‌های فلسفی باشد. دو اثر ارسطو در دو گستره‌ی اخلاق و فلسفه‌ی نفس، بیش از هفده قرن بر مجامع فکری و فلسفی حاکم بوده است و هنوز هم حرف‌هایی برای گفتن دارد. مسأله‌ی ادراکات در فلسفه‌ی نفس ارسطو، به‌جز تبیین‌های فیزیولوژیک آن، که اعتبار خود را از دست داده است، هنوز هم در مراکز فکری و فلسفی دست‌به‌دست شده، در کانون توجه قرار می‌گیرد.^۱ این توجه بیشتر به این دلیل است که ریشه‌یابی بسیاری از مباحث بارز در حوزه‌ی ادراکات به‌خصوص در باب نسبت میان حس و عقل و نیز فرایند شکل‌گیری ادراکات، بدون عنایت به دیدگاه‌های ارسطو، به فرجام روشنی نمی‌رسد. شرح و تفسیرهای دو هزار و پانصد ساله بر نظریه‌ی عقل ارسطو بهترین گواه بر این نکته است. بدون داشتن درکی روشن از نظریه‌ی عقل ارسطو، از جمله چگونگی حصول مفهوم عقلی، زوایای پنهان آراء بسیاری از فیلسوفان موافق و مخالف پس از وی در این باب آشکار نخواهد شد.

ابهام و اجمال کلمات ارسطو درباره‌ی عقل و نیز ویژگی روش‌شناختی مسأله‌ی عقل نزد ارسطو را که در مرز میان طبیعیات و مابعدالطبیعه قرار دارد، می‌توان از عوامل مؤثر در برپایی نزاع میان شارحان دانست. این نوشتار درصدد است: ۱. به‌خلاف پژوهش‌های انجام‌شده، که درصدد تقریر یا دفاع از تفسیری خاص و یا جمع میان تفسیرها بوده‌اند، بر تحلیل متن آثار ارسطو متمرکز شود،^۲ اگرچه تفسیرهای گوناگون شارحان ارسطو پیش روی نگارندگان بوده است و در صورت نیاز، بدان‌ها اشاره خواهد شد؛ ۲. رویکردی نفس‌شناسانه داشته باشد و صفحه‌ی بحث‌های مفصلی همچون تعریف، تجربه و استقرا را، که به رویکرد شناخت‌شناسانه نیازمند است و ارسطو بیشتر در فصل ۱۹ از دفتر دوم *تحلیلات ثانی* (۱۵: ۱۵۹ب- ۱۷الف، ۱۷۱۰۰ - ۱۷۱۰۰ب) بدان پرداخته، ننگشاید تا از بسیاری خلط‌های روش‌شناسانه اجتناب شود. نفس‌شناسی ارسطو در طبیعیات پرورش می‌یابد و در پایان با مسأله‌ی عقل به مرز مابعدالطبیعه می‌رسد.^۳

از منظر ارسطو، انسانی که تعقل می‌کند چه اتفاقی برایش می‌افتد یا چه تغییری و حرکتی^۴ در او رخ می‌دهد؟ با طرح چند پرسش، می‌توان این مسأله را بررسی کرد: ماهیت فکر و تعقل در نفس‌شناسی ارسطو چگونه تبیین شده است؟ اگر به‌معنای انفعال است عامل فعلیت آن چیست؟ صور خیال و اراده چه نقشی در فعلیت‌یافتن معقولات بالقوه دارند؟ آیا قوه‌ی عاقله سهمی در فعلیت‌بخشی دارد؟ ماجرای عقل فعال چیست؟ وحدت قوای نفس چگونه با کارکردهای مختلف حس، خیال و عقل سازگار است؟ در این نوشتار، پس از اشاره به ماهیت فکر، ابتدا جداگانه به هریک از مؤلفه‌های مؤثر در فعلیت‌یافتن معقولات بالقوه خواهیم پرداخت؛ اما به‌تدریج، با الهام از درهم‌تنیدگی کارکرد قوای نفس، بررسی آن‌ها نیز درهم‌تنیده

سهم صور خیال، اراده و عقل در حصول مفهوم عقلی با تکیه بر فلسفه‌ی نفس ارسطو ۹۳ خواهد شد. به نظر می‌رسد در اندیشه‌ی ارسطو صور خیال، عقل و اراده هر یک به نحوی، اما به صورت درهم‌تنیده، در فعلیت‌بخشی به معقولات بالقوه ایفای نقش می‌کنند.

۲. ماهیت فکر

فکر انفعال^۵ کمال‌بخش است. این شرح طبیعت‌شناسانه^۶، نه منطقی^۷ ارسطو از فکر است. او برای تبیین ماهیت فکر، از مقایسه‌ی آن با احساس سود می‌جوید. این تبیین بر ایده‌ی قوه و فعل استوار است. ارسطو بر آن است که: ۱. «تغییر فعلیت یافتن امر بالقوه است از آن حیث که بالقوه است» (۱۵: ۲۰۱ب؛ ۲۸الف - ۳۳، ۲۰۱ب۶)؛ ۲. امر بالقوه در دو مرحله فعلیت می‌یابد که از آن به کمال اول و کمال ثانی یاد می‌کند (کمال اول مانند داشتن علم است و کمال دوم مانند به‌کاربردن آن علم) (۱۵: ۴۱۲الف - ۱۰ - ۱۱ و ۲۲ - ۲۳، ۴۱۲ب ۲۷ - ۴۱۳الف ۱، ۴۱۷ب ۳۰ - ۳۴، ۴۱۷الف ۲۲ - ۱ب)؛ ۳. «استحاله» تغییری است که شیء کیفیتی متضاد با کیفیت پیشین خود پیدا می‌کند و «انفعال» تغییری است که سبب کمال خود موضوع می‌شود (۱۵: ۴۱۷ب ۲ - ۶ و ۱۵ - ۱۶، ۴۱۷ب ۳۴ - ۴۱۸الف ۳)؛ ۴. در احساس، تغییر رخ داده استحاله نیست، بلکه انفعال است، چراکه قوه‌ی حسی با تأثیر شیء بیرونی کیفیتش تغییر نمی‌کند، بلکه مانند کسی که علم خود را به کار می‌بندد، ارتقا و کمال می‌یابد (۱۵: ۴۱۷ب ۲۰). به نظر ارسطو، فکر نیز «خاصیتی انفعالی است» (۱۵: ۴۲۹ب ۲۲) و «درست نیست گفته شود که انسان متفکر هنگامی که فکر می‌کند استحاله پذیرفته است» (۱۵: ۴۱۷ب ۷ - ۸). پس فکر انفعال کمال‌بخش است. به بیان ابن‌رشد، انفعال دو نوع است: مفسد و متمم. انفعال عقل انفعال متمم است، چراکه با انفعال پذیرفتن از معقول و علم‌پیدا کردن به آن، فاسد نمی‌شود، بلکه تام و کامل می‌گردد (۱، ص: ۳۷۶).

فکر یا تعقل چگونه رخ می‌دهد؟ ارسطو درباره‌ی احساس، از فعل شیء محسوس و فعل قوه‌ی حسی یاد می‌کند (۱۵: ۴۲۶الف ۹ - ۱۰ و ۱۵ - ۱۶). آیا فکر نیز حاصل فعل شیء معقول و فعل قوه‌ی عاقله است؟ چه تفاوت‌هایی میان نحوه‌ی کار ادراکی حس و عقل وجود دارد؟ منشأ این تفاوت‌ها چیست؟ پاسخ به این پرسش‌ها بدون پرداختن به نقش صور خیال در فعلیت‌بخشی به معقولات بالقوه ممکن نیست.

۳. نقش صور خیال در فعلیت‌بخشی به معقولات بالقوه

تخیل دارای دو نقش ادراکی و تحریکی^۸ است، که این‌جا جنبه‌ی ادراکی‌اش مورد بحث است. از سویی، فکر وابسته به احساس است، چراکه «هیچ‌کس نمی‌تواند بدون حس، چیزی را بیاموزد یا بفهمد» (۱۵: ۴۳۲الف ۷) و از سوی دیگر، تخیل (فانتاسیاً) حرکتی است ناشی از بالفعل‌شدگی قوه‌ی حس. آیا صور خیال، که در اندام‌های حسی باقی می‌مانند و محتوایی

مشابه صور حسی دارند (۱۵: ۴۲۹ الف ۲ و ۵ - ۶) در فعلیت‌بخشی به معقولات بالقوه نقش دارند؟

ارسطو در جملاتی آورده است:

فعل شیء محسوس و فعل قوه‌ی حسی یک فعل‌اند (۱۵: ۴۲۶ الف ۱۵ - ۱۶).

نسبت عقل به معقول باید همچون نسبت حس به محسوس باشد (۱۵: ۴۲۹ الف ۱۷).

تفکر اگر شبیه احساس است، یا باید فرایند متأثرشدن نفس از شیء معقول باشد یا فرایند

دیگری مشابه این (۱۵: ۴۲۹ الف ۱۳ - ۱۴).

وجود آن‌ها [مفاهیم اولیه] مستلزم وجود صور خیال است (۱۵: ۴۳۲ الف ۱۴).

قوه‌ی عاقله در بستر صور خیال به صورت‌ها می‌اندیشد (۱۵: ۴۳۱ ب ۲).

وقتی عقل از چیزی آگاه می‌شود، آن آگاهی باید همراه با صورتی خیالی باشد (۱۵:

۴۳۲ الف ۷ - ۸).

از این کلمات استفاده می‌شود که ۱. احساس محصول دو فعل حاس و محسوس است؛ ۲. همان نقشی که شیء محسوس نسبت به حس دارد شیء معقول هم نسبت به عقل دارد؛ ۳. شیء محسوس چیزی است که بالقوه دارای صورت حسی است، پس شیء معقول (صوری خیالی) نیز چیزی است که بالقوه دارای صورت عقلی باشد؛ ۴. صورت‌های خیالی منشأ وجودی مفاهیم عقلی‌اند، یعنی کسی که صورت خیالی نداشته باشد مفهوم عقلی هم ندارد؛ ۵. صورت‌های خیالی بستر تفکرند، بدین‌معناکه عقل در خلأ کار نمی‌کند، بلکه صور خیال هنگام تفکر و شکل‌گیری مفهوم عقلی همراه عقل است. عقل بدون همراهی صور خیال کاری از پیش نمی‌برد.

بنا بر کلمات و برداشت‌های فوق، صور خیال نه‌تنها حامل معقول بالقوه، بلکه در بالفعل‌شدن آن و حصول مفهوم عقلی نیز به عقل کمک می‌کند، چراکه برای تعقل به دو فعل نیاز است: فعل شیء معقول (صورت خیالی) و فعل عقل؛ بنابراین صور خیال در فعلیت‌بخشی به معقول بالقوه فعال‌اند. صورت خیالی چگونه در این فعلیت‌بخشی ایفای نقش می‌کند؟

باز از کلمات و برداشت‌های فوق می‌توان فهمید که صورت خیالی به دو طریق در بالفعل‌کردن معقول بالقوه ایفای نقش می‌کند:

(۱) صورت‌های خیالی بستر تفکرند و به‌کارافتادن عقل باید همراه با صورت‌های خیالی باشد. بدین‌معنا که در فرایند حصول ادراکات، بی‌درنگ از صورت‌های خیالی به مفهوم عقلی نمی‌رسیم، بلکه این فاصله به تدریج طی می‌شود. فرایند تعقل دفعی نیست، بلکه عقل پس از حصول صورت‌های خیالی (معقول بالقوه)، فرایند تعقل را آغاز می‌کند. عقل تا به‌دست‌آوردن مفهوم محض عقلی در بستر صورت‌های خیالی، به کار خود ادامه می‌دهد. محصول عقل در

این فاصله آمیخته با صورت‌های خیالی است. عقل تا وقتی که مفهوم محض «انسان» را به دست نیاورده، نمی‌تواند از صورت‌های خیالی این و آن انسان دست بکشد.

ممکن است اشکال شود که متعلق عقل کلی است پس چگونه به جزئی‌ها می‌پردازد؟ فرقی با خیال چیست؟ پاسخ آن است که عقل جزئی‌ها را به دست نمی‌آورد، بلکه فراتر از آن، با جزئی‌های حاصل‌شده، برای به‌دست‌آوردن صورت عقلی و نه یک صورت خیالی مرکب، کار می‌کند^{۱۱}؛ کاری که از قوه‌ی خیال بر نمی‌آید. خیال هرچه با صورت‌های بسیط کار کند، هیچ‌گاه نخواهد توانست به مفهوم عقلی دست یابد. پس نخستین نقش صورت‌های خیالی در بالفعل‌شدن معقول بالقوه این است که بستر لازم را برای کارکردن عقل فراهم می‌کند. آیا تنها عقل است که فعل انجام می‌دهد یا از طرف خیال نیز فعلی انجام می‌شود؟

۲) پاسخ به این پرسش، نقش دوم صورت‌های خیالی (و یا خیال که اکنون با صورتش متحد شده است) را نشان خواهد داد. صور خیال (شیء معقول) دارای فعل‌اند، زیرا بنا بر آنچه از ارسطو در بالا نقل شد، الف) تفکر «فرایند متأثرشدن نفس از شیء معقول» است؛ ب) نسبت شیء معقول (صور خیال) به عقل مانند نسبت شیء محسوس به حس است؛ ج) احساس ناشی از فعل شیء محسوس و فعل قوه‌ی حسی است. در نتیجه، شیء معقول همچون شیء محسوس، دارای فعل و نقش علی است. البته شیء وقتی می‌تواند دارای فعل باشد که خودش امر بالفعل باشد. آیا صور خیال بالفعل‌اند؟ قوه‌ی حسی به‌طور کلی (که خیال هم بخشی از آن است)، پس از کسب صور محسوس هم دارای کمال اول است و هم کمال دوم (۱۵: ۴۱۲ الف ۱۱ و ۲۲ - ۲۳، ۴۱۲ ب ۲۷ - ۲۹). «کمال» همان فعلیت‌یافتن امر بالقوه است^{۱۲}؛ بنابراین ما اکنون دستگاه حسی بالفعل شده داریم، که می‌تواند دارای فعل باشد.

این فعل درونی چگونه انجام می‌شود؟ آیا خیال به قوه‌ی عاقله صورت عقلی می‌بخشد؟ به‌یقین چنین توانایی در آن نیست. لکن بر اساس همانندی نحوه‌ی کار عقل به حس در دستگاه شناختی انسان، می‌توان گفت که فعلش مانند فعل شیء محسوس است. شیء محسوس نمی‌تواند صورت حسی به قوه‌ی حسی ببخشد، چرا که آنچه دارد صورت خارجی است نه صورت ذهنی. فعل شیء محسوس این است که سبب شود قوه‌ی حسی به کار افتد و به‌مثابه‌ی یک مبدل، صورت خارجی را به صورت حسی تبدیل کند. صورت خیالی نیز فعلش این نیست که صورت عقلی به قوه‌ی عاقله ببخشد، بلکه سبب می‌شود عقل به کار افتد تا کار خاص خود (تعقل) را انجام دهد؛ یعنی خود عقل (بدون نیاز به عقل فعال بیرونی) صور خیالی را به صور عقلی تبدیل کند.

بنابراین ۱. وجود مفاهیم عقلی وابسته به وجود صور خیال است؛ ۲. صور خیال از دو طریق در فعلیت‌بخشی به معقولات بالقوه ایفای نقش می‌کند: الف) عقل در بستر و همراه با

صور خیال تعقل می‌کند؛ ب) صور خیال خود دارای فعل‌اند؛ فعلی که سبب می‌شود عقل بتواند فعل خاص خودش را انجام دهد.

۴. نقش قوه‌ی عاقله در پیدایش مفاهیم عقلی

قوه‌ی عاقله چگونه فعل خاص خودش را انجام می‌دهد؟ به‌دیگرسخن، عقل چگونه معقولات بالقوه را بالفعل می‌کند؟ تلاش خواهد شد به‌گونه‌ای به این پرسش پاسخ داده شود که موضع این نوشتار در برابر تفسیرهای گوناگونی که از نظریه‌ی عقل ارسطو، به‌ویژه در باب عقل فعال ارائه شده است، روشن باشد؛ تفسیرهای مفصلی که ذکر آن‌ها در این مجال نمی‌گنجد.

۴.۱. ماجرای عقل فعال^{۱۳}

ارسطو در *متافیزیک* تأکید می‌کند که «همیشه امر بالفعل از امر بالقوه به‌وسیله‌ی موجودی بالفعل پدید می‌آید» (۱۵: ۱۰۴۹ب ۲۴ - ۲۵). او در *درباره نفس* کتاب ۳ فصل ۵ آورده است «ما در هر گروه از اشیاء، از آن‌جا که در طبیعت به‌مثابه‌ی یک کل وجود دارد، دو عامل دخیل را می‌یابیم: ماده‌ای که بالقوه تمام اشیاء مندرج در آن گروه است [و] علتی که مولد است؛ یعنی سازنده‌ی همه‌ی آن‌هاست (دومی نسبت به اولی همچون هنر نسبت به ماده‌اش است)» (۱۵: ۴۳۰الف ۱۰ - ۱۳). او معتقد است که «این مؤلفه‌های متمایز باید درون نفس نیز یافت شوند». ازیک‌سو، عقلی هست که ارسطو توضیحش را در فصل ۴ داد و مشخصه‌اش آن است که «تمام معقولات می‌گردد» و ازسوی‌دیگر، عقلی هست با این مشخصه که «همه‌ی معقولات را می‌سازد» و ملکه‌ای است همچون نور در بالفعل کردن بالقوه‌ها (۱۵: ۴۳۰الف ۱۳ - ۱۶). ارسطو در فصل ۴ از کتاب ۳ گفت که عقل بالقوه به همه‌چیز تبدیل می‌شود و بالقوه همانی است که متعلق‌های بالفعل هستند و وقتی بالفعل شد، به آن‌ها، یعنی صور، تبدیل می‌شود؛ اما برای بالفعل شدن نیاز به عقل بالفعل دارد؛ بنابراین باید دو عقل در کار باشد (۲۱، ص: ۱۴۰).

آکویناس توضیح می‌دهد که ارسطو به‌دلیل رد نظریه‌ی افلاطون، ناچار بود که مسأله‌ی عقل فعال را به میان بکشد. افلاطون بر آن بود که ذوات اشیاء محسوس، جدا از ماده، در حالت معقولیت بالفعل وجود دارند، بنابراین نیازی به عقل فعال نبود؛ اما ارسطو که ذوات اشیاء محسوس را موجود در ماده و دارای معقولیت بالقوه می‌داند، باید در پی عاملی در خود ذهن بگردد تا این ذوات را معقول بالفعل گرداند (۱۴، ص: ۷۳۱).

از این عبارت ارسطو که «این مؤلفه‌های متمایز باید درون نفس نیز یافت شوند» استفاده می‌شود که آن عقل در نفس جای دارد. آیا این تفسیر را همه‌ی مفسران ارسطو پذیرفته‌اند؟

اگر چنین است، چرا همواره این پرسش‌ها مطرح بوده است که از منظر ارسطو، آیا این عقل در نفس انسانی جای دارد یا بیرون از آن؟ اگر در نفس است آیا وجودی مستقل از عقل منفعل دارد یا آن‌ها دو جنبه از امر واحدند؟ اگر بیرون از انسان است، آیا خداست یا موجودی فروتر از آن و فراتر از انسان؟ این مسأله تا آن‌جا منشأ اختلافات شد که حتی شاگردان بلافصل ارسطو، همچون تئوفراستوس و اودموس، نیز در برداشت خود از عقل فعال توافق نداشتند. تئوفراستوس بدون هیچ تردیدی عقل فعال را متعلق به طبیعت انسانی می‌داند. از سوی دیگر، اودموس عقل فعال را با خدا یکی می‌داند. پس بزرگ‌ترین شاگردان ارسطو که این تعلیم را بی‌واسطه از استاد گرفته‌اند نیز در همان موضوعی اختلاف دارند که تا به امروز شدیدترین نزاع را میان مفسران برانگیخته است (۱۷، ص: ۳۱۳)؛ نزاع در مسأله‌ای که ارسطو تنها شانزده سطر را در فصل ۵ از کتاب ۳ درباره نفس به آن اختصاص داده است. این اقوال و استنادات آن‌ها در آثار مختلف به تفصیل بیان شده است.^{۱۴}

در تفسیر ارائه‌شده در این نوشتار، از بخش‌نگری در آثار ارسطو اجتناب خواهد شد و به روح کلی اندیشه‌ی ارسطو و ارائه‌ی مستندات در سایه‌ی مبانی وی تکیه خواهیم کرد.

۲.۴. وحدت و فردیت قوه‌ی عاقله

از نظر ارسطو، انسان یک عقل دارد که همان قوه‌ی عاقله است و ایجاد دوگانگی میان عقل فعال و عقل منفعل فقط در مقام تحلیل است نه واقع. برای اثبات این ادعا، از آن‌جایی که ارسطو بر مسأله‌محوری تأکید دارد (۷، صص: ۸۵ - ۸۹) باید ببینیم مسأله‌ی اصلی او در این‌جا چیست؟

درست است که ارسطو نظریه‌ی قوه و فعل را در تبیین فرایند انفعالی عقل وارد ساخت، اما مسأله‌ی او در فصل ۵ از کتاب ۳ درباره نفس، این نبود که چون در طبیعت و صنعت فاعل جداگانه‌ای داریم پس در تعقل هم باید فاعل مستقلی داشته باشیم و سپس از خود بپرسد که آن فاعل جداگانه در تعقل چیست. او خود می‌داند که باید «درون نفس» این فاعل را جست‌وجو کند (۱۵: ۴۳۰الف ۱۳) و چون به وحدت قوای نفس معتقد است، نمی‌تواند از دو عقل مستقل سخن بگوید. مسأله‌ی اصلی وی در آن فصل در واقع از ۴۳۰الف ۱۶ شروع می‌شود. او در این فکر است که عقل انسانی «مفارقت‌پذیر» (۱۵: ۴۳۰الف ۱۷) را اکنون (در پایان طبیعیات)، پس از کمال‌یافتن از طریق حصول معقولات، چگونه پرواز دهد و از انسان مرکب از نفس و بدن جدا کند و به ابدیت بسپارد؛ جایی که دیگر هیچ بالقوگی در کار نیست و «بالذات فعلیت است» (۱۵: ۴۳۰الف ۱۸) و «فناناپذیر و جاودانه است» (۱۵: ۴۳۰الف ۲۴). ارسطو در درباره نفس می‌خواهد انسان طبیعی را در فرایندی استکمالی به جایی برساند که از آن‌پس، دیگر موضوع طبیعیات نباشد و سخن از او را مابعدالطبیعه و اخلاق به عهده گیرد.

کتاب درباره نفس پلی است که ارسطو از طبیعیات به مابعدالطبیعه و اخلاق می‌زند. درباره نفس گزارش فرایند استکمالی انسان طبیعی است برای تبدیل شدن به موجودی مابعدالطبیعی و اخلاقی؛ بنابراین مسأله‌ی ارسطو در فصل ۵ وقتی شروع می‌شود که سازوکار پیدایش ادراکات انسانی به مرحله‌ی پایانی خود رسیده است؛ یعنی تعقل انجام شده است. تا این جای اثر، که عرصه‌ی طبیعیات محض بوده است، سخن گفتن ارسطو از عقل، که در مرز مابعدالطبیعه قرار دارد، نابجا می‌نمود و اکنون جای طرح آن است. البته دلیلی وجود ندارد که به عقل فعال مستقل اذعان کند. بنابراین می‌توان گفت که نیاز به عقل فعال مستقل را برخی شارحان ارسطو به دلیل تلقی خاص از مسأله‌ی اصلی ارسطو و مقایسه‌ی سطحی عقل به حس وارد صحنه کرده‌اند.

به‌دیگر سخن، ما از ابتدا چیزی به نام عقل بالقوه در مقابل عقل فعال نداریم و آنچه ارسطو تنها در یک جا با نام «عقل منفعل» (۱۵: ۴۳۰الف ۲۵) یاد می‌کند چیزی به‌جز معقولات بالقوه (محصولات نهایی حس) نیست؛ محصولاتی که «فسادپذیرند» و پس از مرگ، قابل‌یادآوری نیستند (۱۵: ۴۳۰الف ۲۵ - ۲۶). از همین روست که کودک تازه‌به‌دنیاآمده با آن‌که به اقتضای انسان بودنش قوه‌ی عاقله دارد، عقل بالقوه ندارد، زیرا عقل بالقوه، به فرض که وجودش را بپذیریم، چیزی به‌جز همان معقولات بالقوه نیست و این کودک هنوز دارای معقولات بالقوه نیست، چراکه وجود معقول بالقوه تابع وجود صور خیال است و وجود صور خیال تابع وجود احساس است و این کودک هنوز تجربه‌ی حسی نداشته است. بنابراین نمی‌توان حتی از دو جنبه‌ی عقل سخن گفت، چه رسد به این که دو عقل مستقل را بپذیریم. ممکن است اشکال شود که اگر هنگام تولد، تنها چیزی که داریم قوه‌ی عاقله است و هنوز معقول بالقوه‌ای در کار نیست، پس چرا ارسطو قوه‌ی عاقله را جایگاه مثال‌ها و صور بالقوه می‌داند (۱۵: ۴۳۰الف ۲۶ - ۲۸)؟ پاسخ آن است که بالقوگی صور معقول پیش از حصول صور خیال، مانند بالقوگی پیش از حصول علم است و بالقوگی آن‌ها پس از حصول صور خیال مانند بالقوگی پیش از به‌کار بستن علم. قوه‌ی عاقله در بدو تولد، دارای معقولات بالقوه‌ی خام است؛ مانند کودکی که مستعد سرداری است یا مانند کسی که هنوز علمی حاصل نکرده است، اما پس از حصول صور خیال، دارای معقولات بالقوه‌ی می‌شود که پس از طی فرایندی، اکنون پخته شده‌اند و آماده‌ی بالفعل شدنند؛ مانند فرد بالغی که مستعد سرداری است یا کسی که علم را حاصل کرده و آماده‌ی به‌کار بستن آن است. بالقوگی معقولات نیز مانند بالقوگی عقل، دارای مراتب است، بنابراین پیش از حصول صور خیال، سخن گفتن از «مقر مثال‌ها و صور بالقوه»، به یک معنا، سخنی افلاطونی است و با مبانی ارسطو سازگار نیست.

نتیجه آن که ما از بدو تولد دارای یک عقل یا قوه‌ی عاقله‌ایم و عقل دیگری در فرایند پیدایش مفاهیم عقلی در کار نیست. اکنون پرسش این است که قوه‌ی عاقله بدون این که خود هنوز بالفعل شده باشد، چگونه می‌تواند فعلیت‌بخش معقول بالقوه باشد؟

۳.۴. فعلیت قوه‌ی عاقله

تشبیه قوه‌ی عاقله به لوح (۱۵: ۴۳۰الف) برخی از زوایای پنهان اندیشه‌ی ارسطو درباره‌ی عقل را آشکار می‌کند. همان‌طور که لوح، فی‌حدنفسه، فعلیت دارد و در مقایسه با نانوشته‌ها بالقوه است، قوه‌ی عاقله نیز خود فعلیت نخستین دارد و در قیاس با معقولات، بالقوه است. پس قوه‌ی عاقله یک قوه‌ی محض بی‌تعیین نیست. این سخن که ارسطو قوه‌ی عاقله را صرفاً همان معقولات بالقوه می‌داند، لوازمی دارد که ارسطو نمی‌تواند به آن‌ها ملتزم باشد. از جمله این که اگر انسانی، به هر دلیل، هیچ صورت خیالی در ذهن نداشت و بنابراین معقولات بالقوه نداشت، آیا می‌توان گفت که او قوه‌ی عاقله ندارد؟ آیا کودکی که تازه به دنیا آمده است و هنوز احساسی حاصل نکرده تا معقول بالقوه‌ای داشته باشد قوه‌ی عاقله ندارد؟ اگر بگوییم هنوز قوه‌ی عاقله ندارد، بدین معناست که هنوز نفس ناطقه ندارد و اگر هنوز نفس ناطقه ندارد پس هنوز به دنیا نیامده است. این نکته آن قدر مهم است که می‌تواند کلید حل مشکل عقل فعال در کلمات ارسطو باشد. اگر بتوانیم همین مقدار فعلیت را پیش از تفکر برای قوه‌ی عاقله قائل شویم، دیگر چه نیازی به امر بالفعل بیرونی (عقل فعال) داریم؟

این برداشت وقتی واضح‌تر می‌شود که قوه‌ی عاقله را با قوه‌ی بینایی مقایسه کنیم. ارسطو داشتن قوه‌ی بینایی را، که به هر حال آن نیز یکی از قوای نفس است، کمال اول و به‌کاربردن آن را کمال ثانی می‌داند. کمال مساوق با فعلیت است و کمال اول فعلیت نخستین (۱۱، ص: ۲۹۶؛ ۱۵: ۴۱۲الف و ۲۲ - ۲۳، ۴۱۲ب ۲۷ - ۲۹). اگر قوه‌ی بینایی کمال اول است، قوه‌ی عاقله، به‌مثابه‌ی بلندمرتبه‌ترین قوه‌ی انسان، به‌طریق اولی کمال اول (فعلیت نخستین) است؟ حاصل آن که قوه‌ی عاقله نسبت به خودش بالفعل است، اما نسبت به معقولات بالقوه هنوز بالقوه است. آیا نظر ارسطو این است که بنابراین عقل به‌نحو پیشینی صورت‌های عقلی را در خود دارد و آن‌ها را بر مواد حسی می‌نشاند؟

۴.۴. نحوه‌ی کار قوه‌ی عاقله

عقل دارای صور عقلی پیشینی نیست، زیرا اولاً همان‌طور که گفتیم، بنابر مبنای ارسطو، تا صور خیالی حاصل نشود، حتی از صور عقلی بالقوه نیز خبری نیست، چه رسد به صور عقلی بالفعل. ثانیاً ارسطو کار عقل را به نور تشبیه می‌کند (۱۵: ۴۳۰الف ۱۶). نور نه خود رنگ دارد و نه رنگ‌ها را می‌آفریند، بلکه به آن‌ها روشنایی می‌بخشد تا فعلیت یابند. عقل نیز نزد خود

معقولی ندارد، بلکه بر معقولات بالقوه‌ی موجود در صور حسی پرتو می‌افکند و جلوه‌ی عقلی آن‌ها را آشکار می‌کند.

تا این‌جا به دست آمد که قوه‌ی عاقله از وحدت، فردیت و فعلیت برخوردار است و بدون این‌که دارای صور عقلی بالفعل باشد، با پرتوافکنی بر معقولات بالقوه، آن‌ها را بالفعل می‌کند. اکنون پرسش این است که آیا قوای عاقله‌ی افراد عملکرد یکسانی دارند؟ به‌دیگرسخن، تمایز قوای عاقله‌ی افراد به چیست؟ آنچه سبب تمایز می‌شود همان چیزی است که بر قوه‌ی عاقله تأثیر می‌گذارد و آن را به فعلیت‌بخشی وامی‌دارد.

۴.۵. نقش اراده در فعلیت‌بخشی قوه‌ی عاقله

چند شاهد در آثار ارسطو می‌توان یافت که نشان می‌دهد وی بر تأثیر اراده در کارکرد قوه‌ی عاقله تأکید داشته است. ۱. ارسطو در مقام مقایسه‌ی احساس و علم، به فرق عامل فعلیت قوای حسی و عامل فعلیت قوه‌ی عاقله و نقش داشتن یا نداشتن اراده در آن‌ها اشاره کرده است. او معتقد است عامل فعلیت قوای حسی خارجی است چراکه «آنچه احساس بالفعل ادراک می‌کند جزئیات است» (۱۵: ۴۱۷ب۲۳) اما عامل فعلیت عقل درونی است، چراکه علم به کلیات تعلق می‌گیرد و کلیات به معنایی درون خود نفس‌اند. «از همین روست که انسان وقتی می‌تواند فکر کند که اراده کند، لکن احساسش دست خودش نیست و باید شیء محسوس در کار باشد» (۱۵: ۴۱۷ب۲۵ - ۲۶)، بنابراین می‌توان گفت که اراده به نحوی در فعلیت‌بخشی به قوه‌ی عاقله دخالت دارد.

۲. او عقل را به‌مثابه‌ی امر فعلیت‌بخش، «ملکه»‌ای (نوعی حالت اثباتی) شبیه به نور می‌داند (۱۵: ۴۳۰الف۱۶). تعبیر «ملکه» ما را به یاد تشبیه مشهور ارسطو در مراتب فعلیت و کمال می‌اندازد. او مرتبه‌ی نخست را به حصول علم و مرتبه‌ی دوم را بر به‌کار بستن آن تشبیه کرد. داشتن قوه‌ی عاقله همچون داشتن علم و بنابراین ملکه است و به‌کار بردن آن همچون به‌کار بستن علم. ویژگی مرتبه‌ی دوم این است که عالم «وقتی می‌تواند علم خود را به‌کار بندد که اراده کند» (۱۵: ۴۱۷الف۲۲ - ۴۱۷ب۲)؛ بنابراین اگر ۱. عقل ملکه و دارای فعلیت نخستین است و ۲. بالقوگی قوه‌ی عاقله به معقولات بالقوه همچون بالقوگی انسان برای به‌کار بستن علم است و ۳. اراده در به‌کار بستن علم نقش ایفا می‌کند، پس ۴. از نظر ارسطو، اراده در فعلیت‌بخشی قوه‌ی عاقله به معقولات بالقوه نیز ایفای نقش می‌کند.

حاصل آن‌که قوه‌ی عاقله که خود از وحدت، فردیت و فعلیت برخوردار است، با کمک اراده و قبلاً نیز گفتیم که با کمک صور خیال، معقولات بالقوه را فعلیت می‌بخشد. تا این‌جا، در مقام تحلیل، مؤلفه‌های مؤثر در فعلیت معقولات بالقوه جداگانه بررسی شد، اما آیا در مقام واقع نیز این مؤلفه‌ها جداگانه عمل می‌کنند؟

۵. وحدت قوا و تمایز حس و عقل

تمایز میان کارکردهای حس، خیال و عقل چگونه با وحدت قوای نفس سازگار است؟ در پاسخ باید گفت که این تفکیک‌ها در مقام تحلیل است نه در مقام واقع. چراکه نفس و قوای آن، همان‌طور که در جای خود تبیین شده است، در واقع وحدت دارند.^{۱۵} آیا وحدت قوای نفس مستلزم آن نیست که متعلق حس و عقل یکی باشند؟ این اشکال وقتی جدی‌تر می‌شود که ارسطو از سویی در بحث محسوسات بالذات و بالعرض (۱۵: ۴۱۸الف ۷ - ۲۵) اذعان می‌کند که حس جوهر را نیز ادراک می‌کند، هرچند این ادراک بالعرض است نه بالذات. حس بینایی سفیدی «پسر دیارس»^{۱۶} را بالذات ادراک می‌کند، بدین‌معناکه سفیدی وی با تأثیر بر اندام حسی علت مدرک شدنش را «بالذات دارد» (۱۵: ۴۱۸الف ۳۰-ب ۲)، اما پسر دیارس را، از آن حیث که جوهر محسوس است، فقط بالعرض می‌تواند ادراک کند، بدین‌معناکه «شیء محسوس از آن حیث که چنین است [یعنی از آن حیث که جوهر است]، هیچ تأثیری بر اندام حسی نمی‌گذارد» (۱۵: ۴۱۸الف ۲۳). از سوی دیگر، کارکرد عقل نیز آن است که صورت شیء را که همان ذات هر چیز و جوهر نخستین آن است دریابد (۱۵: ۳۲-ب ۱)، بنابراین باید متعلق حس و عقل به‌نحوی یکی باشند.

در عبارت نقل‌شده‌ی فوق از ارسطو، فرق کارکرد عقل و حس یا به‌دیگرسخن، تمایز متعلق آن دو آشکار می‌شود. ارسطو می‌گوید شیء محسوس، از آن حیث که جوهر است، اندام حسی را منفعل نمی‌کند، از همین روست که حس آن را بالعرض ادراک می‌کند. این نکته‌ای است که در مورد عقل صادق نیست، چراکه عقل ادراک بالذات از ذات شیء دارد و ذات شیء به‌وصف کلیت، همان معقول بالقوه است که در صورت خیالی (شیء معقول) نهفته است. به‌بیان ارسطو، «معقولات در صور محسوس‌اند» (۱۵: ۴۳۲الف ۳). عقل با پرتو افکندن بر آن است که ذات شیء را درمی‌یابد. می‌بینیم که ذات شیء در دو نقطه مورد ادراک واقع می‌شود، یکی توسط حس و یکی توسط عقل، لکن یکی با وصف جزئیت و دیگری با وصف کلیت. آنچه حس به‌منزله‌ی ذات شیء درمی‌یابد صرفاً ذات و جوهر جزئی پسر دیارس است، اما آنچه عقل درمی‌یابد صورت، ذات و ماهیت انسان به‌طور کلی است. این تعبیر دیوید راس بسیار دقیق است که با عقل ذات را به دست می‌آوریم، اما با حس، ذات مجسم در ماده را (۹، ص: ۲۲۶). از آنچه گفته شد نتیجه‌ای بسیار مهم می‌توان اخذ کرد که ویژگی نگاه ارسطو به مسأله‌ی ادراک حسی و عقلی را نشان می‌دهد: درهم‌تنیدگی ادراک.

۶. در هم تنیدگی ادراک

به‌زعم نگارنده، ارسطو با توجه به آنچه در باب نقش خاص حس و عقل و نیز وحدت قوای نفس از منظر وی بیان شد، عملکرد حس و عقل را درهم‌تنیده می‌داند. او تلاش می‌کند ضمن حفظ تمایز متعلق حس و عقل، این احتمال را مطرح کند که احساس و تعقل کارکردهای دو جنبه از قوه‌ی واحدند. او می‌گوید «ما می‌توانیم میان مقدار و چیستی مقدار و میان آب و چیستی آب فرق بگذاریم»^{۱۷}. در ادامه آورده است: «گوشت و چیستی گوشت یا با قوای مختلف متمایز می‌شوند یا با یک قوه، اما به دو نحو مختلف» (۱۵: ۴۲۹ب ۱۳ - ۱۴) و باز در چند سطر بعد، تمایز میان خط مستقیم و چیستی آن را به درک توسط قوای مختلف یا یک قوه اما به‌نحو مختلف مرتبط می‌کند (۱۵: ۴۲۹ب ۱۹ - ۲۱). این اصرار ارسطو ناشی از آن است که وی نمی‌تواند میان گستره‌ی ادراکی حس و عقل دیواری بکشد که نشان دهد هریک به کار خود مشغول‌اند. این‌که بگوییم حس محسوسات را دریافت می‌کند و عقل کارش صرفاً تجرید آن از زوائد است نمی‌تواند نظر ارسطو باشد. از نظر ارسطو، کار حس و عقل درهم‌تنیده است. در همان زمانی که من به زید می‌نگرم و رنگ و شکل و حجم او را می‌بینم، انسانیت او را نیز ادراک می‌کنم.

به‌دیگرسخن، به نظر می‌رسد دغدغه‌ی فیلسوفان یونانی آن بوده است که هویت شیء را دریابند. آنچه شیء را آنی می‌کند که هست وجه ثابت و لایتغیر آن است، که همواره و در همه‌ی حالات با اوست و بدون آن وجه ثابت، دیگر چنین هویتی نخواهد داشت. ما چگونه به هویت و ذات شیء دست می‌یابیم؟ از مجموع آنچه تاکنون از دیدگاه ارسطو مطرح شد استفاده می‌شود که این صرفاً به کارکرد عقل بر نمی‌گردد. از سوی دیگر، به کارکرد حس تنها نیز بر نمی‌گردد، بلکه هر دو حس و عقل به‌صورت درهم‌تنیده ایفای نقش می‌کنند. حس به‌تنهایی نمی‌تواند هویت شیء را دریابد. وقتی یک اسب زید را می‌بیند، انسانیت او را ادراک نمی‌کند. حس وقتی می‌تواند انسان بودن زید به‌نحو جزئی را ادراک کند که از همراهی و اتحاد با عقل برخوردار باشد. عقل نیز وقتی می‌تواند ماهیت انسان بماهو انسان را درک کند که آن را از دریچه‌ی حس دریافته باشد. حس و عقل یک قوه‌اند که از دو حیث روی یک متعلق کار می‌کنند. تفاوت این دو حیث در این است که نگاه حسی مواجهه‌ی عینی و خارجی‌اش بیشتر است و نگاه عقلی عمیق‌تر و نافذتر است. کودکی که هنوز قوه‌ی عاقله‌اش فعال نشده و قدرت نفوذ نیافته صرفاً به‌صورت سطحی شیء خارجی را واری می‌کند. این نگاه‌های سطحی به‌تدریج قوه عاقله‌ی وی را توانا می‌کند و بر قدرت نفوذش می‌افزاید، تاجایی که وقتی به شیء خارجی می‌نگرد، همزمان با درک جنبه‌های ظاهری و حسی، می‌تواند جنبه‌های ذاتی و هویتی آن را نیز دریابد. گویا با توان تأملی و شهودی که به دست آورده است، می‌تواند

سهم صور خیال، اراده و عقل در حصول مفهوم عقلی با تکیه بر فلسفه‌ی نفس ارسطو ۱۰۳

همزمان مفهوم عقلی از آن شیء را نیز دریابد. کسی که قوه‌ی عاقله‌ی فعال دارد در همان ادراکی که جنبه‌های حسی شیء را درمی‌یابد جنبه‌های عقلی آن را نیز درمی‌یابد.

این‌که قوه‌ی عاقله را به فعال‌بودن مقید کردیم به این دلیل است که به‌زعم نگارنده، با تکیه بر مطالب پیشین، قوه‌ی عاقله در ابتدای تولد، اگرچه از کمال و فعلیت نخستین برخوردار است، هنوز در حدی نیست که بتواند به ذات و ماهیت شیء دست یابد. نوزاد چندروزه نمی‌تواند درکی از هویت انسانی مادر داشته باشد. این قوه وقتی [عقل] فعال می‌شود که به‌قول ارسطو، به حد ملکه برسد. درواقع اگر بخواهیم برای اصطلاح رایج عقل فعال مصداقی در ارسطو بیابیم، باید گفت قوه‌ی عاقله وقتی در اثر تمرینات حسی و خیالی به حد ملکه برسد می‌تواند همزمان با احساس و تخیل شیء، هویت و ذات شیء را نیز تعقل کند. شاهد دیگری که بر این تبیین از دیدگاه ارسطو می‌توان ارائه کرد تشبیهی است که پیش‌ازاین نیز طرح شد. ارسطو جنبه‌ی فعلی عقل را به نور تشبیه می‌کند. قوه‌ی عاقله‌ی نوزاد توان نوربخشی ندارد تا بتواند ذات و ماهیت شیء را دریابد. این توان وقتی حاصل می‌شود که حد نصابی از داده‌های حسی به صور خیالی و حافظه راه یابند و انسان در اثر کارکردن روی آن‌ها، ملکه‌ای به‌مثابه‌ی نور پیدا کند که هنگام احساس یا تخیل شیء بر شیء پرتو بیفکند و ذات آن را هویدا کرده، دریابد.

این تبیین با آنچه در خصوص نقش صور خیال در حصول مفهوم عقلی گفته شد منافاتی ندارد، چراکه آن نقش نیز در همین عملکرد درهم‌تنیده‌ی حس و عقل مستتر است. بنابراین آنچه در باب نقش صور خیال بیان شد، اساساً صور خیال واسطه‌ی درهم‌تنیده‌شدن کارکرد حس و عقل است. اگر صورت خیالی در کار نباشد، فاصله‌ی میان دو حیثیت حسی و حیثیت عقلی قوای متحد نفس پر نمی‌شود. بنابراین ادراک حسی و خیالی و عقلی، از آن جهت که هرکدام به حیث خود ذات شیء را درمی‌یابند، درهم‌تنیده‌اند. به نظر می‌رسد، بر اساس نگاه ارسطو، راز مطابقت ذهن و عین نیز در همین نکته نهفته باشد. مفهوم عقلی صرفاً یک امر درون‌ساخته و بریده از عالم خارج نیست و باید گفت نه‌تنها حصول آن بلکه ماهیت آن وابسته به حس است. حس نه‌تنها منشأ وجودی، بلکه منشأ ماهوی و منشأ اعتبار مفهوم عقلی است. توضیح آن‌که حس نه‌تنها منشأ پیدایش خود مفهوم است، بلکه در تعیین هویت آن مفهوم نیز، یعنی این‌که مفهوم انسان باشد یا مفهوم اسب، ایفای نقش می‌کند. افزون بر این، حس پل ارتباطی میان ذهن و عین است و اعتبار شناختی آن را تأمین می‌کند.

ابن‌رشد به این دیدگاه ارسطو از منظری دیگر نگریسته است. او معتقد است آنچه حس می‌فهمد عقل هم می‌فهمد. نفس وقتی می‌خواهد فقط صورت را بشناسد، عقل را منبسط می‌کند و به ذاتش رجوع می‌کند و آن صورت را به‌درستی می‌شناسد، اما وقتی می‌خواهد

شیء مرکب از ماده و صورت را بشناسد، عقل را به حس ارجاع می‌دهد تا شناخت‌های اولیه را از آن اخذ کند. گویا عقل صور عقلی مجرد را بنفسه و بی‌واسطه می‌شناسد، اما اشیاء مرکب جسمانی را به‌واسطه‌ی حس می‌شناسد و حواس را وسیله‌ی شناخت اشیاء جسمانی قرار می‌دهد. ابن‌رشد به کسانی که گمان می‌کنند عقل فقط شیء معقول را می‌شناسد و حس فقط شیء محسوس را، خرده می‌گیرد و تأکید می‌کند که عقل هم شیء معقول را می‌شناسد و هم شیء محسوس را و اگر چنین نباشد محالات کثیری پیش می‌آید. پس عقل هم معقولات را می‌شناسد و هم محسوسات را، با این تفاوت که محسوسات را به علم جزئی، یعنی با واسطه‌ی جسم می‌شناسد، اما معقولات محض را به علم کلی، یعنی بنفسه و بدون واسطه‌ی حس می‌شناسد (۱، صص: ۳۷۳ - ۳۷۴).^{۱۸}

بنابراین ارسطو با آن‌که میان متعلق حس و عقل فرق می‌گذارد، بر وحدت قوا (۱۵): ۴۱۳ب-۲۷-۲۹ و حتی وحدت نفس و بدن (۱۵): ۴۱۲ب-۲-۴۱۳الف۵) و در نتیجه درهم‌تنیدگی ادراکات تأکید دارد. بر همین اساس است که اذعان می‌کند «به‌وسیله‌ی نفس است که اساساً زنده‌ایم، ادراک می‌کنیم و می‌اندیشیم» (۱۵): ۴۱۴الف۱۲) و حتی «بدون تردید، بهتر است نگوییم نفس است که ترجم می‌کند، می‌آموزد یا می‌اندیشد، بلکه بگوییم انسان است که به‌وسیله‌ی نفس خود چنین می‌کند» (۱۵): ۴۰۸ب-۱۲-۱۳).

انسان چه خصوصیتی دارد که باوجود یکپارچگی، چنین کارکردهای متمایز مادی و غیرمادی دارد؟ ارسطو انسان را موجودی یکپارچه می‌داند که بالاترین مرتبه‌ی نفس را دارد؛ مرتبه‌ای که ارتباط نفس و بدن در آن با ارتباط نفس و بدن در نباتات و حیوانات دیگر متفاوت است. از همین‌رو نمی‌توان تعریف واحدی از نفس ارائه داد، بلکه باید برای هر نوعی از نفس، تعریف جدایی ارائه کرد (۱۱، ص: ۳۰۱؛ ۷، ص: ۱۴۵). تعریف نفس انسانی به‌ظاهر شبیه تعریف نفس حیوانی است، اما محتوایش متفاوت است، چراکه از نوعی دیگر است. صورت نوعی انسان با صورت نوعی سایر حیوانات متفاوت است، چون از همان ابتدا که از خارج وارد شده است جنبه‌ی اثیری و علوی و الهی داشته است و همین جنبه‌ی الهی باعث می‌شود که نحوه‌ی ارتباطش با بدن با نحوه‌ی ارتباط نفس حیوانی و بدنش متفاوت باشد و حتی احساسی که قوای حسی انسان دارند با احساسی که سایر حیوانات دارند فرق کند. قوه‌ی حسی انسان با قوه‌ی عقلی‌اش متحد است و می‌توان گفت یک قوه است که به دو نحو عمل می‌کند (۱۵): ۴۲۹ب-۱۳-۱۴ و ۱۹-۲۱). اگر «عقل بی‌تردید چیزی الهی‌تر و انفعال‌ناپذیر است» (۱۵): ۴۰۸ب-۳۰-۳۱)، قوه‌ی حسی متحد با آن نیز متفاوت از قوه‌ی حسی بی‌بهره از این اتحاد است؛ بر همین اساس، کارکرد قوه‌ی حسی انسان با قوه‌ی حسی سایر حیوانات فرق می‌کند. در نفس انسانی، کارکردهای حس و عقل در هم تنیده‌اند، اما نفس حیوانی چنین

سهم صور خیال، اراده و عقل در حصول مفهوم عقلی با تکیه بر فلسفه‌ی نفس ارسطو ۱۰۵

قابلیتی ندارد، بنابراین همه‌ی آنچه شارحان ارسطو به‌مثابه‌ی صفات ویژه‌ی عقل فعال نقل کرده‌اند تا دلیلی بگیرند بر این که این عقل فعال امر بیرونی است، در اصل، ویژگی‌های انسان است. این انسان است که هویتش از بیرون آمده است و الهی است و احساس می‌کند و خیال می‌کند و تعقل می‌کند.

در پایان، ذکر این نکته ضروری است که دیدگاه ارسطو، بر اساس تفسیری که در این نوشتار ارائه شد، با مبانی فیلسوفان اسلامی (اشراقی، مشایی و متعالیه) سازگار نیست و درخور نقد و بررسی است. همچنین با دیدگاه تجربه‌گرایانی همچون لاک و هیوم فرق دارد. به نظر می‌رسد این دو فیلسوف مفهوم عقلی را تصور جزئی ساییده شده می‌دانند که دچار ابهام شده، ارزش شناختی آن کاهش یافته است، درحالی‌که ارسطو مفهوم عقلی را حاکی از هویت و ذات ثابت شیء می‌داند که دارای ارزش واقعی شناخت است.

۷. نتیجه‌گیری

در این نوشتار، پس از اشاره به ماهیت فکر، ابتدا در مقام تحلیل ذهنی، به‌طور جداگانه به هر یک از مؤلفه‌های مؤثر در فعلیت‌یافتن معقولات بالقوه پرداخته شد. اما به تدریج، با الهام از درهم‌تنیدگی کارکرد قوای نفس، بررسی آن‌ها نیز در مقام واقع، در هم تنیده شد.

عقل کار خود را در بستر صور حسی محفوظ (صور خیال) انجام می‌دهد. خیال میان حس و عقل پل می‌زند و فاصله‌ی میان قوه‌ی متکی بر اندام بدنی و قوه‌ی بی‌نیاز از اندام بدنی را پر می‌کند. در اصل، همین صور خیال است که به همراه عنصری درونی به نام اراده، عقل را به کار می‌اندازد تا ذات کلی و خالص شیء (مفهوم عقلی) برای عقل حاصل شود. بنابراین فکر محصول دو فعل بلکه سه فعل صورت خیال، عقل و اراده است. عقل با آن که ذاتش آمیختگی با ماده ندارد، یعنی نه از پیش صورتی از معقولات در خود دارد و نه اندام بدنی دارد، در کارکرد خود نیازمند، نه اندام بدنی بلکه، محصولات حاصل‌شده از طریق اندام بدنی است.

صرف‌نظر از این تمایزها و تفکیک‌ها در عالم تحلیل، واقعیت آن است که از دیدگاه ارسطو، ادراکات حسی، خیالی و عقلی در هم تنیده‌اند. ارسطو با آن که میان متعلق حس و عقل فرق می‌گذارد، بر وحدت قوا و حتی وحدت نفس و بدن و در نتیجه درهم‌تنیدگی ادراکات تأکید دارد. بنابراین، اگرچه حس، خیال و عقل در تحلیل ذهنی متمایز از یکدیگرند، کارکرد آن‌ها بر اساس وحدت قوای نفس در هم تنیده است. ادراکات حسی، خیالی و عقلی از آن جهت که هر کدام به حیث خود، ذات شیء را درمی‌یابند نیز در هم تنیده‌اند. به‌دیگرسخن، درواقع انسان است که به‌منزله‌ی موجودی یکپارچه، می‌فهمد و می‌اندیشد.

با توجه به تبیین فوق، می‌توان گفت از نظر ارسطو، قوه‌ی عاقله وقتی [عقل] فعال می‌شود که به حد ملکه برسد. در واقع، مصداق عقل فعال در اندیشه‌ی ارسطو قوه‌ی عاقله است، آن‌گاه که به حد ملکه برسد، به طوری که بتواند هم‌زمان با احساس و تخیل شیء، هویت و ذات شیء را نیز تعقل کند.

یادداشت‌ها

۱. برن‌پیت در نقد تفسیر کارکردگرایانه‌ی نوسبام از مسأله‌ی نفس-بدن ارسطو، که در صدد است ارسطو را فیلسوفی امروزی نشان دهد، این پرسش را طرح می‌کند که آیا فلسفه‌ی نفس ارسطو هنوز هم ممکن و معتبر است؟ وی بر آن است که «فلسفه‌ی نفس ارسطو دیگر قابل قبول نیست، چون فیزیک وی دیگر قابل قبول نیست» (۱۸، ص: ۱۹). نوسبام در مقاله‌ای با عنوان «تغییر در نفس نزد ارسطو»، به این نقد پاسخ می‌دهد (۲۳، صص: ۳۰ - ۶۰). چارلز آن نیز در مقاله‌ای با عنوان «دیدگاه ارسطو در باب تفکر»، دیدگاه برن‌پیت را نمی‌پذیرد و می‌گوید: «فلسفه‌ی نفس ارسطو نه تنها ممکن، بلکه ضروری است، چون ارسطو بهترین بدیل نظریه‌های دوگانه‌انگاری (dualism) و ضد دوگانه‌انگاری (anti-dualism) در باب نفس را عرضه می‌دارد؛ نظریه‌هایی که فلسفه را در طول سه قرن اخیر، به دعواهایی سخت و بی‌فایده مبتلا کرده است» (۲۰، صص: ۳۴۶ - ۳۶۶).

۲. در این نوشتار ترجمه‌ی انگلیسی بارنز از آثار ارسطو مبنا قرار گرفته است.

۳. تفاوت ساختاری و محتوایی دیدگاه‌های ارسطو در باب عقل با بسیاری از فیلسوفان، همچون ملاصدرا، بیشتر ریشه در روش‌شناسی خاص هر یک دارد.

۴. کینه‌سیس: *κίνησις* ۵. پشه‌ما: *παθημα*

۶. *phusikos*: روش درخور فلسفه‌ی طبیعت

۷. *logikos*: تکیه بر ملاحظات صرفاً منطقی و انتزاعی

۸. ارسطو در *درباره‌ی نفس*، کتاب ۳، فصل‌های ۹ و ۱۰ به موضوع قوه‌ی محرکه و منشأ آن پرداخته است و به نقش تحریکی تخیل اذعان می‌کند.

۹. *Phantasia*: برای واژه‌شناسی *φαντασία* (فانتاسیا) و *φαντασμα* (فانتاسما) رجوع کنید به (۱۹، صص: ۳۲۴ - ۳۲۵؛ ۹، ص: ۲۲۲؛ ۲: تعلیقۀ تریکو ذیل ۴۲۹ الف ۳ و ۴۲۸ الف ۳؛ ۱۵، ص: ۹۹ب-۱۰۰الف ۱۷ و ۱۰۰ب-۱۰۱الف ۱۷؛ ۶: *سوفسطایی* ۲۶۴ الف و *ثئی‌توس* ۱۱۵۲ الف).

۱۰. برای چیستی و سازوکار تخیل از منظر ارسطو رجوع کنید به (۱۲، ج: ۳، ص: ۱۴۰۸؛ ۱۹، ص: ۳۲۴؛ ۱۵، ۴۲۹ الف ۳ و ۴۲۸ الف ۳ و ۴۲۸ ب ۱۰ - ۴۲۹ الف ۹).

۱۱. این مسأله در مقام جمع میان اتحاد قوا و اختلاف متعلق حس و عقل به روشنی تبیین خواهد شد.

۱۲. «آنچه از قوت به فعل آید از نقص به کمال رسد» (۱۰، ص: ۵۶۴).

- سهم صور خیال، اراده و عقل در حصول مفهوم عقلی با تکیه بر فلسفه‌ی نفس ارسطو ۱۰۷
۱۳. ترجمه‌ی *nous poiētikos* (نوس پویتیکوس) به 'maker mind' (ذهن سازنده) مناسب‌تر از ترجمه‌ی بسیار رایج آن به 'active mind' (ذهن فعال) یا 'active intellect' (عقل فعال) است (۲۲، ص: ۳۳۰).
۱۴. در زبان فارسی، به (۸، صص: ۸۳ - ۸۷ و ۹۱ - ۱۱۹)؛ در زبان عربی به (۳، صص: ۱ - ۱۴) (عبدالرحمن بدوی در مقدمه‌ی کتاب، بحثی دارد با عنوان «نظریه العقل الفعال عند اليونان و المسلمین و اللاتین»؛ در زبان انگلیسی به (۱۷، صص: ۳۱۳ - ۳۲۹) (فصلی با عنوان «عقل فعال: بازخوانی تفسیرهای پیشین») مراجعه کنید.
۱۵. افلاطون نفس را دارای جزء و ارسطو نفس را متحد با قوا می‌داند (۶: تیمائوس ۶۹ - ۷۰ و ۱۵: ۴۱۳ب ۲۷ - ۲۹).
۱۶. مثال «پسر دیارس» برگرفته از متن خود ارسطو است (۱۵: ۴۱۸الف ۲۰ - ۲۵).
۱۷. او ادامه می‌دهد که «و نیز در بسیاری از موارد دیگر، هرچند نه در همه‌ی موارد، زیرا که در برخی موارد شیء و صورتش یکی است» (۱۵: ۴۲۹ب ۱۱ - ۱۲).
۱۸. تفسیر ابن‌رشد با کارکردهای فراوانی که ارسطو برای حس قائل است سازگار نیست. همان‌طور که در این نوشتار بیان شد، حس از دیدگاه ارسطو به‌مثابه‌ی یک قوه‌ی ادراکی، آن‌قدر نیرومند است که می‌تواند جوهر شیء جزئی را نیز بشناسد و درباره‌ی کیفیات اولیه و ثانویه‌ی اجسام داوری کند. به‌نظر می‌رسد ارسطو این کارکردها را حتی برای حیوانات، که قوه‌ی عاقله ندارند، نیز قائل باشد. البته اگر منظور ابن‌رشد این باشد که ارزش شناختی حس در انسان بیش از ارزش شناختی آن در حیوانات است، نکته‌ی دقیقی است که به‌زودی به آن خواهیم پرداخت.
- ### منابع
۱. ابن رشد، محمد بن احمد، (۲۰۰۰)، *الشرح الکبیر لکتاب النفس الأرسطو*، نقله من اللاتینیة إلى العربیة ابراهیم الغربی، تونس: بیت الحکمه.
 ۲. ارسطو، (۱۳۷۸)، *درباره نفس* (با تعلیقات تریکو)، ترجمه‌ی علیمراد داودی، چاپ چهارم، تهران: انتشارات حکمت.
 ۳. ارسطو، (۱۹۵۴)، *فی النفس*، ترجمه‌ی اسحاق بن حنین، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قاهره: مکتبه النهضه المصریة.
 ۴. ارسطو، (۱۳۷۹)، *متافیزیک*، ترجمه‌ی شرف‌الدین خراسانی، چاپ دوم، تهران: انتشارات حکمت.
 ۵. ارسطو، (۱۳۷۸)، *منطق ارسطو (ارگانون)*، ترجمه‌ی میر شمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران: انتشارات نگاه.
 ۶. افلاطون، (۱۳۸۰)، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه‌ی محمدحسن لطفی، چاپ سوم، تهران: انتشارات خوارزمی.
 ۷. بارنز، جاناتان، (۱۳۹۰)، *ارسطو*، ترجمه‌ی محمد فیروزکوهی، چاپ اول، تهران: انتشارات بصیرت.

۸. داودی، علی مراد، (۱۳۸۷)، *عقل در حکمت مشاء (از ارسطو تا ابن سینا)*، تهران: انتشارات حکمت.
۹. راس، سر ویلیام دیوید، (۱۳۷۷)، *ارسطو*، ترجمه‌ی مهدی قوام صفری، تهران: انتشارات فکر روز.
۱۰. قبادیانی، ناصر خسرو، (۱۳۸۴)، *رساله فلسفی (ضمن دیوان اشعار)*، تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق، چاپ ششم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۱. قوام صفری، مهدی، (۱۳۸۲)، *نظریه صورت در فلسفه ارسطو*، تهران: انتشارات حکمت.
۱۲. گمپرتس، تئودور، (۱۳۷۵)، *متفکران یونانی*، ترجمه‌ی محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی.
۱۳. نوسبام، مارتا، (۱۳۷۴)، *ارسطو*، ترجمه‌ی عزت‌الله فولادوند، تهران: طرح نو.
14. Aquinas Tomas, (1994), *Commentary on Aristotle's De Anima*, Notre Dame&Indiana: Dumb Ox Books.
15. Aristotle, (1995), *Complete Works of Aristotle*, Ed. by Jonathan Barnes, New Jersey: Princeton University Press.
16. Aristotle, (1903-1952), *The Works of Aristotle*, (12 vols.), Ed. by W. D. Ross & M.A. Hon, Oxford: Clarendon Press.
17. Brentano Franz, (1995), "Nous Poiētikos: Survey of Earlier Interpretations", in *Essays on Aristotle's De Anima*, pp: 313-330, ed. by Nussbaum Martha and Rorty Amelie Oksenberg, Oxford: Clarendon Press.
18. Burnyeat M. F., (1995), "Is an Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible", in *Essays on Aristotle's De Anima* ed. by Nussbaum Martha and Rorty Amelie Oksenberg, Oxford: Clarendon Press.
19. Caston Victor, (2009), "Phantasia and Thought", in *A Companion to Aristotle*, pp: 322-335, ed. by Anagnostopoulos Georgios, Blackwell Publishing.
20. Charles H. Ahn, (1995), Aristotle on Thinking, in *Essays on Aristotle's De Anima* ed. by Nussbaum Martha and Rorty Amelie Oksenberg, Oxford: Clarendon Press.
21. Hamlyn D. W., (1989), *Aristotle's De Anima Books II and III* (with certain passages from book I), translation with introduction and notes, Oxford University Press.
22. Kosman L. A., (1995), "What Does the Maker Mind Make", in *Essays on Aristotle's De Anima*, p330-346, ed. by Nussbaum Martha and Rorty Amelie Oksenberg, Oxford: Clarendon Press.
23. Nussbaum Martha C. & Putnam Hilary, (1995), "Changing Aristotle's Mind", in *Essays on Aristotle's De Anima* ed. by Nussbaum Martha and Rorty Amelie Oksenberg, Oxford: Clarendon Press.