

## Rereading Anaxagoras' Mind in Aristotle's Psychology

Mohammad Habibollahi <sup>1</sup>  | Ahmad Asgari <sup>2</sup> 

<sup>1</sup> Ph.D. Candidate of Philosophy, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. Email: [m\\_habibollahi@sbu.ac.ir](mailto:m_habibollahi@sbu.ac.ir)

<sup>2</sup> Corresponding Author: Assistant Professor, Department of Philosophy, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.  
Email: [ahmad\\_asgari55@yahoo.com](mailto:ahmad_asgari55@yahoo.com)

### Article Info

**Article type:**

Research Article

**Article history:**

Received: 03 January 2024

Received in revised form: 17  
February 2024

Accepted: 29 February 2024

Published Online: 10 March  
2024

**Keywords:**

Aristotle, Anaxagoras,  
*De anima*, Mind

### ABSTRACT

The examination of the concept of mind in Aristotle's psychology poses a considerable challenge within his work, *De anima*. This paper unravels the complexities by scrutinizing Aristotle's expressions as both a response to and an advancement of Anaxagoras' Mind theory. Anaxagoras' theory, whether explicitly or implicitly, presents mind as both indeterminate and everlasting. However, these characteristics contradict the primary function of the mind, namely, its capacity for knowledge and thought. Anything that is entirely indeterminate lacks resemblance to anything else, thereby rendering it incapable of comprehending anything, in accordance with the widely accepted axiom that "like is known by like". Besides, knowledge and thought involve a transformation from potentiality to actuality, implying the involvement of matter, while a material entity cannot possess eternity. In this paper, it is contended that the fourth and fifth chapters of the third book of *De anima* address these two dilemmas. Aristotle reconciles these attributes by endorsing and reinterpreting Anaxagoras' theory.

**Cite this article:** Habibollahi, & M. Asgari, A. (2024). Rereading Anaxagoras' Mind in Aristotle's Psychology. *Shinakht*, 16(89), 79-100.

<http://doi.org/10.48308/KJ.2024.234351.1219>



## بازخوانی عقل آناکساگوراس در روان‌شناسی ارسطو

محمد حبیب‌اللهی<sup>۱</sup> | احمد عسگری<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> دانشجوی دکتری فلسفه یونان، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. رایانامه: [m\\_habibollahi@sbu.ac.ir](mailto:m_habibollahi@sbu.ac.ir)

<sup>۲</sup> نویسنده مسؤل: استادیار گروه فلسفه، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. رایانامه: [ahmad\\_asgari55@yahoo.com](mailto:ahmad_asgari55@yahoo.com)

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۱۳</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۱۱/۲۸</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۱۰</p> <p>تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۱۲/۲۰</p> <p>کلیدواژه‌ها: ارسطو، آناکساگوراس، کتاب النفس، عقل</p>	<p>یکی از مباحث بسیار دشوار در روان‌شناسی ارسطو بحث عقل است. این بحث که در طول تاریخ دست‌مایه تفاسیر بسیار گوناگون بوده به‌ندرت از منظر مواجهه ارسطو با پیشینیانش بررسی شده است. این مقاله استدلال می‌کند که ارسطو در این بحث وام‌دار آناکساگوراس است و نظریه او را در این باب ارتقا می‌دهد و در چارچوب مبانی خودش بازخوانی می‌کند. مهم‌ترین و چالش‌برانگیزترین مباحثی که در کتاب درباره نفس در موضوع عقل مطرح شده از این منظر قابل فهم می‌شوند. آناکساگوراس صریحاً یا ضمناً دو وصف عدم‌تعیین و سرمدیت را به عقل نسبت می‌داد. ارسطو این دو وصف را برای عقل می‌پذیرد و می‌کوشد تا مشکلاتی را که بر سر راه این دو قرار دارد برطرف کند. هر دوی این اوصاف با فعالیت اصلی عقل، یعنی شناختن و تعقل کردن، ناسازگارند. آنچه مطلقاً نامتعیین است به هیچ چیزی شباهت ندارد. پس، مطابق حکم مشهور «شبهه شبیه را می‌شناسد»، قادر به شناختن نخواهد بود. همچنین شناختن نوعی عبور از قوه به فعل است که از لوازم ماده است. از این رو، عقل اگر بخواهد فعالیت شناختی داشته باشد، نمی‌تواند سرمدی باشد. نشان داده‌ایم که مباحث دو فصل چهارم و پنجم از کتاب سوم درباره نفس به همین دو مسئله پاسخ می‌دهند.</p>

استناد: حبیب‌اللهی، محمد و عسگری، احمد. (۱۴۰۲). بازخوانی عقل آناکساگوراس در روان‌شناسی ارسطو. شناخت، ۱۶(۸۹)، ۷۹-۱۰۰

DOI: <http://doi.org/10.48308/KJ.2024.234351.1219>



© نویسندگان

ناشر: دانشگاه شهید بهشتی

### مقدمه

شیوهٔ مألوف ارسطو در طرح مباحث فلسفی آن است که ابتدا گزارشی از آرای پیشینیان ارائه کند و عقاید ایشان را نقطهٔ عزیمت پژوهش خویش قرار دهد. رویکرد او به‌قداً عموماً انتقادی است، اما در بسیاری از موارد اندیشه‌های اساسی ایشان را می‌پذیرد و احیاناً تفسیر و تقریر تازه‌ای از آن‌ها ارائه می‌دهد.

در این نوشتار برآنیم تا نشان دهیم که در مورد نظریهٔ عقل در بارهٔ نفس دقیقاً همین اتفاق رخ داده. ارسطو اساس تصور آناکساگوراس از عقل را می‌پذیرد و، در عین حال، آن را در چارچوب نظریات خودش بازخوانی می‌کند. در حالی که عموماً اعتقاد بر آن است که رویکرد ارسطو به آناکساگوراس در بحث عقل انتقادی است و کمتر به نقاط تشابه و اتفاق توجه شده<sup>۱</sup>، می‌توان با استخراج اوصاف اصلی عقل از قطعات آناکساگوراس و مقایسهٔ آن‌ها با مباحث ارسطو به این نتیجه‌ی حاصل شد که نظریهٔ ارسطو به‌وضوح بر نظریهٔ آناکساگوراس مبتنی است.

دو وصفِ مصرّح یا مستنبط از قطعات آناکساگوراس دربارهٔ عقل عبارت‌اند از بی‌تعینی و سرمدیت. در اینجا اولاً نشان خواهیم داد که ارسطو در نظریهٔ خودش این دو وصف را برای عقل می‌پذیرد و ثانیاً بحث خواهیم کرد که چگونه بر مشکلات ناشی از آن‌ها فائق می‌آید.

### عدم‌تعین عقل و مسئلهٔ شناخت

در قطعه‌ای از آناکساگوراس که به‌لطف سیمپلیکیوس محفوظ مانده می‌خوانیم که

سایر اشیا از نصیبی از هر چیز بهره دارند، اما عقل بی‌تعین و خودمسلط است و با هیچ چیزی آمیخته نشده<sup>۲</sup> (DK, B12)،

در غیر این صورت،

هم‌آمیزها آن را باز می‌داشتند تا بر هیچ چیز مسلط نباشد<sup>۳</sup> (DK, B12).

این سخنان فقط راجع به عقل جهان‌شناختی و مبدأ نخستین نیستند، زیرا در ادامه می‌گوید که

و چیزهایی که نفس دارند... عقل بر همهٔ آن‌ها تسلط دارد.<sup>۴</sup>

و نیز از تسلط عقل بر چرخش آغازین و چرخش خورشید و ماه سخن می‌گوید (DK, B12). بنابراین، او میان عقل

جهان‌شناختی و عقل روان‌شناختی تمایزی قاطع ترسیم نمی‌کند و توصیفش هر دو را در بر می‌گیرد.

<sup>۱</sup> برای تلاشی در خصوص نشان‌دادن نقاط اتفاق نک. Carter, 2018.

<sup>۲</sup> τὰ μὲν ἄλλα παντὸς μοῖραν μετέχει, νοῦς δὲ ἐστὶν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμικται οὐδενὶ χρήματι

<sup>۳</sup> καὶ ἂν ἐκόλυεν αὐτὸν τὰ συμμειγμένα, ὥστε μηδενὸς χρήματος κρατεῖν

<sup>۴</sup> καὶ ὅσα γε ψυχὴν ἔχει... πάντων νοῦς κρατεῖ

ارسطو به نکته فوق توجه دارد و عقل آناکساگوراس را هم در روان‌شناسی مطرح می‌کند و هم در جهان‌شناسی،<sup>۱</sup> و به فراخور بحث، فعل «تسلط‌داشتن» ( $\kappa\rho\alpha\tau\epsilon\acute{\iota}\nu$ ) را در سخن آناکساگوراس یا به معنای «شناختن» ( $\gamma\nu\omega\rho\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\iota\nu$ ) در نظر می‌گیرد ( $DA$  III.4, 429a19-20) یا به معنای «به حرکت آوردن» ( $\kappa\iota\nu\epsilon\acute{\iota}\nu$ ) ( $Physics$  VIII.5, 256b27).<sup>۲</sup>

با توجه به قطعات فوق از آناکساگوراس، خصوصیت اصلی عقل نزد او عبارت است از بی‌تعینی و ناآمیختگی (یا عدم اختلاط). عقل بی‌حد و فاقد تعیین است و با هیچ چیزی آمیخته و مخلوط نیست. این دو وصف (عدم تعیین و عدم اختلاط) در واقع یک چیزند. اینکه عقل با چیزی آمیخته نیست، یعنی نصیبی از هیچ چیز دیگری نبرده و این دقیقاً همان عدم تعیین آن است، زیرا عدم تعیین به این معناست که تعینات سایر اشیا را که قرار است توسط عقل شناخته شوند ندارد و نسبت به آن‌ها لایشرط است.

می‌دانیم که ارسطو این خصوصیت را برای عقل حفظ می‌کند، زیرا او عقل را بالقوه، نه بالفعل، با معقولات یکی می‌داند ( $DA$  III.4, 429a16-18) و معتقد است که عقل پیش از اندیشیدن، بالفعل هیچ‌یک از معقولات نیست (429a24). او این خصوصیت را عین سخن آناکساگوراس می‌داند که می‌گفت اختلاط عقل را از شناختن باز می‌دارد (429a18-22). بنابراین، وصف عدم تعیین در ارسطو در چارچوب نظریه قوه و فعل بازخوانی می‌شود.

در عین حال، پذیرش وصف عدم تعیین و عدم اختلاط برای عقل خالی از اشکال نیست. ارسطو در اینجا با تناقضی مواجه است که اگر بخواهد این وصف را برای عقل بپذیرد باید آن را رفع کند. مطلب از این قرار است که تا سنخیتی میان عالم و معلوم وجود نداشته باشد، شناخت ممکن نخواهد شد.<sup>۳</sup> این اصل را پیشینیان این‌طور بیان کرده بودند که شبیه شبیه را می‌شناسد. در فصل دوم از کتاب اول درباره نفس می‌گوید:

<sup>۱</sup> و آن دو را ماهیتاً یکسان می‌داند. مثلاً در فصل ششم از کتاب دوم طبیعیات راجع به تمایز بخت ( $\tau\acute{\upsilon}\chi\eta$ ) و خودبه‌خودی ( $\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\mu\alpha\tau\omicron\nu$ ) سخن می‌گوید و اینکه اولی مربوط به حوزه عمل ( $\pi\rho\acute{\omicron}\xi\tau\epsilon\iota\varsigma$ ) (= 197b2) است و مختص به فاعل‌های مختار ( $\tau\omicron\iota\varsigma$   $\epsilon\chi\theta\upsilon\sigma\alpha\iota$   $\pi\rho\alpha\alpha\iota\rho\epsilon\sigma\iota\nu$ ) (= 197b22)، اما دومی اعم است. این دو به مواردی مربوطند که قاعدتاً علتی طبیعی یا علتی ناشی از تفکر ( $\delta\iota\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$ ) در کار است (4-198a3). گرچه بخت و خودبه‌خودی علت معالیمی هستند که می‌توانستند از عقل ( $\nu\omicron\upsilon\tau\epsilon\varsigma$ ) یا طبیعت پدید آیند، اما اکنون این معالیل از امری تصادفی حادث شده‌اند (7-198a5). «بنابراین امر خودبه‌خودی و بخت هم از عقل و هم از طبیعت متأخرند. لذا، اگر هم به‌یقین علت آسمان امر خودبه‌خودی باشد، ضرورتاً عقل و طبیعت علت مقدم‌اند هم برای بسیاری از اشیا دیگر و هم [در نتیجه] برای کل [عالم]» (9-198a9-13). چنان‌که مشاهده می‌شود، بحث به‌سهولت از علیت عقل روان‌شناختی به علیت عقل جهان‌شناختی منتقل می‌شود، زیرا این دو یک ذات و یک ماهیت‌اند و احکام یکسان دارند.

<sup>۲</sup> البته منظور این نیست که معنای اول مختص به عقل روان‌شناختی و معنای دوم مختص به عقل جهان‌شناختی است. ارسطو هر دو معنا را برای نفس مطرح می‌کند و می‌گوید که از سخن گذشتگان دو خاصه برای نفس به دست می‌آید: تحریک و احساس (27-403b25 و نیز 11-404b7 و 19-427a17). در ضمن نقل اقوال پیشینیان در این باره می‌گوید که آناکساگوراس نیز این دو خاصه را به نفس -که آن را عملاً همان عقل می‌داند (15-405a14)- نسبت می‌دهد: «هر دورا، [یعنی] شناختن و تحریک را به یک مبدأ نسبت می‌دهد، و می‌گوید که عقل، کل [عالم] را به حرکت می‌آورد» (19-405a17). همچنین اگر به نظریه جهان‌شناختی عقل در خود ارسطو دقت کنیم، او در لامبدا هر دو خاصه را به عقل جهان‌شناختی نسبت می‌دهد. عقول هم محرک افلاک‌اند و هم خوداندیش. با این حال، ارسطو وقتی عملاً وارد مباحث تفصیلی می‌شود و عقل آناکساگوراس را به میان می‌آورد، در روان‌شناسی بر شناختن و در جهان‌شناسی بر تحریک عقل آناکساگوراس تأکید می‌کند.

<sup>۳</sup> زیرا همان‌طور که خواهیم دید، شناخت نوعی انفعال است و انفعال مشروط است به مساخت فاعل با منفعل، وگرنه هر چیزی می‌توانست از هر چیزی منفعل شود.

ایشان می‌گویند که شبیه شبیه را می‌شناسد، و چون نفس همه‌چیز را می‌شناسد، آن را مرکب از همهٔ مبادی می‌دانند. پس آن‌هایی که می‌گویند که علت یک چیز است و مبدأ یکی است نفس را نیز واحد می‌پندارند، مثلاً آتش یا هوا. اما کسانی که می‌گویند مبادی کثیرند نفس را نیز کثیر قرار می‌دهند. (405b15-19)

نفس که می‌تواند همه‌چیز را بشناسد باید به همه‌چیز شباهت داشته باشد. پس نفس از همان مبادی و عناصری ترکیب شده که اشیا از آن‌ها ترکیب شده‌اند. یکسانی مبادی سنخیت لازم را برای شناخت تضمین می‌کند. اما اگر کسی شناسنده‌ای نامتعیین در نظر گیرد که با هیچ‌چیز آمیخته نیست، آنگاه امر شناخت را چگونه توضیح خواهد داد؟ لذا در ادامه می‌گوید:

تنها آناکساگوراس می‌گوید که عقل نامنفع (ἀπαθής) است و در هیچ‌چیز با چیزی دیگر اشتراک ندارد. اما اگر چنین است، چگونه و به چه علت می‌شناسد؟ (405b19-22)<sup>۱</sup>

آنچه در اینجا نقطهٔ مقابل شباهت دانسته شده نامنفعی است، نه عدم‌تعیین یا عدم‌اختلاط. به‌رغم اینکه ارسطو در این فقره وصف نامنفعی (ἀπάθεια) را صریحاً به آناکساگوراس نسبت می‌دهد، در قطعاتی که از او برجای مانده این وصف را نمی‌بینیم. ارسطو این وصف را از همان عدم‌تعیین و عدم‌اختلاط استنباط کرده است و آن را لازمهٔ این می‌داند. برای اینکه نحوهٔ این استنباط را بفهمیم، باید توجه کنیم که اساساً فعل و انفعال میان چه چیزهایی رخ می‌دهد. در موضعی از کتاب کون و فساد به این پرسش این‌گونه پاسخ داده می‌شود:

چون امور اتفاقی (τὸ τυχόν) طبعاً اقتضای انفعال و فعل [بر یکدیگر] ندارند، بلکه چیزهایی که متضادند یا تضاد دارند [چنین‌اند]، بالضرورة فاعل و منفعلاً جنساً شبیه و یکسان، اما نوعاً ناشبیه و متضادند، زیرا اقتضای طبع این است که جسم از جسم، طعم از طعم، رنگ از رنگ، و به‌طور کلی متجانسان از یکدیگر منفعلاً [= متأثر] شوند. علتش این است که اضداد همگی در جنس واحدند، و اضداد از یکدیگر فعل و انفعال می‌پذیرند. بنابراین، ضرورتاً فاعل و منفعلاً از جهتی عین همدیگر و از جهتی غیر و ناشبیه به همدیگرند (1.7, 323b29-324a5).

<sup>۱</sup> آناکساگوراس در کبری، یعنی اینکه شبیه شبیه را می‌شناسد، مناقشه نمی‌کند. البته ثوفراستوس گزارش کرده که آناکساگوراس معتقد بوده که حس به‌واسطهٔ اضداد پدید می‌آید، زیرا شبیه از جانب شبیه انفعال‌ناپذیر است (DK, A92). اما همان‌گونه که روشن است، در این سخن شباهت به‌معنای تماثل و هم‌نوعی است، نه به‌معنای تجانس و هم‌جنسی (خواهیم دید که شباهت در کبری مشهور به‌معنای تجانس است). در عین حال، ارسطو این رأی را که شبیه از شبیه انفعال و تأثر نمی‌پذیرد نقل می‌کند و به برخی از فیلسوفانی که نام نمی‌برد نسبت می‌دهد (416a32) و این رأی را در مقابل رأی شبیه از شبیه منفعلاً می‌شود قرار می‌دهد. بنابراین، اینکه آناکساگوراس کبری را تصدیق می‌کرده قابل مناقشه است. از سوی دیگر، آناکساگوراس تصریح کرده که عقل شبیه همه‌چیز است اما سایر اشیا هیچ‌یک شبیه دیگری نیست (νοῦς δὲ πᾶς) (DK, B12) ὁμοίός ἐστι... ἕτερον δὲ οὐδὲν ἐστὶν ὁμοίον οὐδενί که البته ارسطو این سخن وی را اصلاً لحاظ نمی‌کند.

اگر عقل هیچ اشتراک و شباهتی با چیزی نداشته باشد یا، به تعبیر آناکساگوراس، نامتعیین و نامختلط باشد، نمی‌تواند از چیزی منفعل و متأثر شود. بنابراین، عدم انفعال نتیجه عدم تعین و فقدان اختلاط است. این نتیجه‌گیری در فقره‌ای از فصل چهارم از کتاب سوم که مسئله سنخیت را طرح کرده نیز نمودار است:

اگر عقل بسیط است و نامنفع و با هیچ چیز در هیچ چیز اشتراک ندارد، چنان‌که آناکساگوراس می‌گوید، پس چگونه می‌اندیشد اگر اندیشیدن نوعی انفعال است (زیرا به نظر می‌رسد که به واسطه تعلق امری مشترک به هر دو است که یکی فاعل می‌شود و یکی منفعل)؟ (429b23-26)

ملاحظه می‌شود که عدم امکان اندیشیدن به انفعال ناپذیری و انفعال ناپذیری به عدم اشتراک و آمیختگی مستند شده است. بنابراین، نامنفعلی عقل که ارسطو به آناکساگوراس نسبت می‌دهد از همان وصف عدم تعین و عدم اختلاط مستنبط می‌شود.

بنابراین، صورت مسئله‌ای که در 405b19-22 و 429b23-26 (هر دو منقول در بالا) طرح شده از این قرار است: شناختن نوعی انفعال است (429a13-15)، انفعالی که معلوم بالعرض در عالم ایجاد می‌کند. پس اگر عقل مطلقاً نامتعیین و، در نتیجه، انفعال ناپذیر باشد، نمی‌تواند بشناسد. ارسطو از سویی می‌خواهد که وصف عدم تعین و نامنفعلی منتج از آن را حفظ کند، و از سویی دیگر با این چالش روبه‌روست که در این صورت عقل چگونه می‌اندیشد. او این مسئله (429b22-26) را چنین پاسخ می‌دهد:

یا اینکه انفعال بر حسب چیزی مشترک پیش‌تر توضیح داده شده است، [یعنی] اینکه عقل، پیش از آنکه بیندیشد، بالقوه به نحوی همان معقولات است، اما بالفعل هیچ یک نیست. [معقولات] باید آن‌گونه باشند که [مکتوبات] در لوحی که هیچ مکتوبی در آن بالفعل حاضر نیست چنان‌اند. درباره عقل دقیقاً همین رخ می‌دهد. (429b29-430a2)

مشاهده می‌شود که سنخیت لازم میان عالم و معلوم با نظریه قوه و فعل تأمین شده و عقل شبیه معقولات است، اما بالقوه نه بالفعل. در واقع، شباهت بالفعل تنها پس از شناخت و انفعال محقق می‌گردد. در موضعی دیگر می‌گوید:

چنان‌که گفتیم،<sup>۱</sup> [شیء] از سویی از شبیه [خودش] انفعال می‌پذیرد و از سویی دیگر از ناشبیه [اش]، زیرا ناشبیه [در حال عدم شباهت] انفعال می‌پذیرد، اما آن هنگام که منفعل شده باشد شبیه است (417a18-21).

<sup>۱</sup> «چنان‌که گفتیم» اشاره به مطلبی دارد که پیش‌تر راجع به تغذی و نمو مطرح شده. آیا غذا به خورنده شبیه است یا ناشبیه؟ غذا هنگامی که وارد بدن می‌شود ناشبیه است و با هضم و انفعال شبیه می‌شود (نک. 416a29-b9).

اما آیا این سخن اشکال را برطرف می‌کند؟ اگر قرار است مسانخت تنها پس از شناخت رخ دهد، اساساً چگونه شناخت و عبور از قوه به فعل ممکن خواهد شد؟ در واقع، به نظر می‌رسد که سخن ارسطو مستلزم دور باطل باشد، زیرا شناخت متوقف بر مسانخت و مسانخت متوقف بر شناخت است.

برای تخلص از این دور ناچاریم فرض کنیم که، پیش از شناخت، مسانختی بالفعل میان عالم و معلوم وجود دارد، گرچه این مسانخت غیر از آن مشابهتی است که پس از شناخت روی می‌دهد. نظریه قوه و فعل نیز همین اقتضا را دارد. دانه‌ای که بالقوه درخت است فعلیتی دارد که آن را از اینکه قوه چیزهای دیگر باشد بازمی‌دارد. بنابراین، دانه در همان فعلیت مخصوص به خودش با درخت سنخیتی دارد که مثلاً با اسب ندارد. دانه با عبور از قوه به فعل اسب نمی‌شود، بلکه درخت می‌شود.

در اینجا نیز عقل در همان وضعیت بالقوه خودش باید سنخیتی با معقولات داشته باشد. نقل فوق نیز همین را می‌گوید: «عقل، پیش از آنکه بیندیشد، بالقوه به نحوی (πώς) همان معقولات است». تعبیر «به نحوی» به این مطلب اشاره دارد که عقل در همان مرحله قوه‌اش با معقولات سنخیتی دارد که با چیزهای دیگر ندارد. بنابراین، پاسخ فوق را نباید به این معنا فهمید که مسانخت تنها پس از شناخت رخ می‌دهد، بلکه به این معناست که پیش از شناخت نیز نوعی مسانخت وجود دارد، گرچه این مسانخت به معنای مشابهت پس از شناخت نیست.

تمثیل لوح نیز این مطلب را تأیید می‌کند. درست است که مکتوبات به‌طور بالقوه در لوح نانوشته حضور دارند، اما لوح در همان مرحله پیش از کتابت نیز واجد فعلیتی است که آن را بستری برای کتابت و نه چیزهای دیگر می‌سازد. بنابراین، نوعی مسانخت حتی پیش از کتابت بالفعل وجود دارد.

بنابراین، مطلب از این قرار است که ارسطو در تحلیل نهایی خودش حکم «شبهه شبیه را می‌شناسد» یا، به‌طور کلی، «شبهه از شبیه انفعال می‌پذیرد» را به این معنا در نظر می‌گیرد که شباهت با خود انفعال حادث می‌شود. بنابراین، الف اگر بخواهد از ب انفعال پذیرد، باید بتواند شبیه ب شود. پس الف باید چنان باشد که بتواند شبیه ب شود. شرط امکان انفعال عبارت است از شباهت بالقوه. بنابراین، شیء از چیزی منفعل می‌شود که بالقوه به آن شبیه است. این شباهت بالقوه که پیش از انفعال وجود دارد همان مسانخت لازم برای شروع انفعال است. از این رو می‌توان گفت که ارسطو در نهایت شباهت را از سنخیت جدا می‌کند. سنخیت پیش از انفعال - در بحث ما، پیش از شناخت - وجود دارد، اما شباهت با انفعال - در اینجا شناخت - به وجود می‌آید.

تا اینجا پاسخ مسئله جمع میان عدم‌تعیین و شناخت اجمالاً داده شده است. اما برای اینکه دریابیم که در باب تعقل چه انفعالی حادث می‌شود و چگونه عبور از قوه به فعل رخ می‌دهد، باید به آغاز بحث عقل بازگردیم. فصل چهارم از کتاب سوم درباره نفس آغاز بحث

درباره آن جزء نفس است که نفس به وسیله آن می‌شناسد و خردورزی می‌کند (429a10-11).

هدف آن است که فصلی ممیز این جزء از نفس و نحوه عملکرد آن بررسی شود (429a12-13). بحث با این فرضیه آغاز می‌گردد که تعقل (τὸ νοεῖν) همانند احساس (τὸ αἰσθάνεσθαι) باشد. در این صورت تعقل یا انفعالی (πάσχειν τι) است که توسط معقول حاصل می‌شود یا بالاخره چیزی از این قبیل است (429a13-15). بلافاصله پس از این سخن گفته می‌شود که

بنابراین، [عقل] باید در حالی که نامنفع (ἀπαθές) است قابل صورت باشد و بالقوه چنان باشد  
اما آن نباشد (429a15-16).

این سخن متناقض به نظر می‌رسد، زیرا ابتدا گفته شده بود که تعقل عبارت است از نوعی انفعال، اما از آن نتیجه گرفته شد که عقل باید نامنفع باشد.

برای رفع این تناقض باید توجه کرد که انفعال دو معنا دارد:

ازسویی فسادی [یا تباهی‌ای] توسط ضد [شیء] است و ازسویی دیگر حفظ موجود بالقوه توسط موجود بالفعل و مشابه است آن‌گونه که قوه به فعل نسبت دارد (De an. II.5, 417b2-5).

تعقل انفعالِ قسم دوم است، اما انفعالِ قسم نخست نیست. پس، اینکه عقل نامنفع است یعنی فسادی توسط ضد نیست، اما اینکه انفعال است یعنی حفظ موجود بالقوه توسط موجود بالفعل است.

تفکیک دو معنای انفعال متناظر است با تفکیک دو معنای قوه، یعنی قوه اولی و قوه ثانیه (نک. 417a26-28, b29-32). شخص بی‌سواد بالقوه عالم است (قوه اولی). اما شخص ریاضی‌دان نیز به معنای دیگری بالقوه عالم است (قوه ثانیه) و آن وقتی است که مشغول اندیشیدن در مسائل آن دانش نیست. قوه ثانیه مرحله عقل بالملکه است و قوه محض نیست، بلکه قوه‌ای است که درجه‌ای از فعلیت دارد (فعلیت اولی). این مرحله «دانش» (ἐπιστήμη) نامیده می‌شود. پس از آن مرحله فعلیت محض است (فعلیت ثانیه) که «نظر» (θεωρία) خوانده می‌شود و عبارت است از مشغولیت بالفعل به اندیشیدن که هیچ قوه‌ای در آن نیست. بنابراین، سه مرحله قابل تمییز است: (۱) عقل هیولانی (= قوه اولی، قوه محض)، (۲) عقل بالملکه (= قوه ثانیه، فعلیت اولی)، (۳) عقل بالفعل (= فعلیت محض، فعلیت ثانیه). این مراحل را در مورد عقل این چنین بازگو می‌کند:

زمانی که [عقل] آن‌گونه هریک از اشیا شود که شخص بالفعل عالم «عالم» خوانده می‌شود (و این زمانی رخ می‌دهد که بنفسه بتواند فعلیت بخشد)، باز هم همچنان به نحوی بالقوه است، اما نه همان‌گونه که پیش از یادگرفتن و پی‌بردن بود. [تفاوت اینجاست که] اکنون خودش هم می‌تواند خودش را تعقل کند. (429b5-10)

خصوصیت عقل بالملکه آن است که «مادام که هیچ امر خارجی ممانعت نکند» (II.5 417a28) شخص می‌تواند هر زمان که خواست به معلوم خویش بیندیشد و به فعلیت ثانیه ارتقا یابد. این مطلب را در نقل بالا این‌گونه تعبیر کرد که



شخص می‌تواند بنفسه فعلیت بخشد. یعنی، در حال ملکه، فعلیت ثانیه بر شرطی خارج از خود شخص یا عقل متوقف نیست. علت آن این است که عقل بالملکه با اشیا این‌همان شده (چنان‌که گفت «زمانی که [عقل] آن‌گونه هریک از اشیا شود»)، پس اگر بخواهد تعقل کند و بیندیشد و به مرتبه عقل بالفعل برسد، در واقع به خودش نظر کرده و خود را اندیشیده است. این معنای جمله آخر است که می‌گوید:

اکنون خودش هم می‌تواند خودش را تعقل کند. (429b9-10)

یعنی چون برای فعلیت ثانیه قرار است خودش را تعقل کند نه چیزی بیرون از خودش را، پس خودش به‌تهایی (بدون عامل خارجی) می‌تواند چنین کند.

حفظ موجود بالقوه توسط موجود بالفعل، که قسم دوم از انفعال بود، عبارت است از انتقال از ملکه به فعل. در چنین انتقالی فساد راه ندارد، زیرا این انتقال از باب

استحاله نیست، زیرا ترقی به‌سوی خویش و به‌سوی فعلیت [یا کمال تحقق] است. (417b6-7).

اکنون باید دانست که قوای حسی همواره در مرحله ملکه‌اند، زیرا «تغییر نخست [یعنی انتقال از قوه اولی به قوه ثانیه] در موجود حسّاس توسط والد پدید می‌آید و زمانی که متولد شد پیشاپیش حس نیز دارد، [حسی] همانند دانش (ἐπιστήμη)» (417b16-18). بنابراین، عملکرد حسّه همواره از باب انتقال از ملکه به فعل است. چنین انتقالی، چنان‌که گفته شد، مستلزم استحاله (ἀλλοίωσις) [و فساد] نیست (نک. 417b6) یعنی انفعال قسم دوم است نه قسم اول.<sup>۱</sup> به همین معنا حسّه نامنفع است، یعنی انفعال مستلزم استحاله و فساد نمی‌پذیرد، اما به معنایی دیگر منفع است، زیرا انفعال در معنای دوم، یعنی عبور از ملکه به فعل، را می‌پذیرد (نک. *De an.* III. 7, 431a4-7). پس حسّه به معنایی منفع است و به معنایی دیگر نامنفع. در فرضیه ابتدایی فصل چهارم از کتاب سوم، قرار شد که عاقله نیز مانند حسّه باشد. از این رو می‌گوید که عقل نیز

باید در حالی که نامنفع (ἀπαθές) است قابل (δεκτικόν) صورت باشد و بالقوه چنان باشد اما آن

نباشد (429a15-16).

قبول صورت نوعی انفعال است، اما انفعال قسم دوم.

در اینجا اشکالی وجود دارد، زیرا قبول صورت (429a15) مربوط به عقل هیولانی است، زیرا عقل در این مرحله است که صورت را می‌پذیرد و به مرتبه ملکه می‌رسد. اما عقل بالملکه با صورت معقوله این‌همان شده است و نیازی به پذیرش و قبول ندارد. بنابراین، ظاهر عبارت (429a15-16) می‌گوید که، در مورد عقل، انتقال از قوه به ملکه از باب انفعال و استحاله نیست، در حالی که در مورد حسّه انتقال از ملکه به فعل است که از باب انفعال و استحاله نیست.

<sup>۱</sup> ارسطو می‌گوید که سایر فیلسوفان حس کردن را از باب استحاله می‌دانند: «گمان می‌رود که استحاله باشد» (416b34).

همچنین ارسطو می‌گوید که میان عدم‌انفعال ( $\acute{\alpha}\pi\acute{\alpha}\theta\epsilon\iota\alpha$ ) حاسه با عدم‌انفعال عقل فرقی وجود دارد. اگر در معرض نور بسیار شدید یا بوی بسیار تند قرار بگیریم (= انتقال از ملکه به فعل)، حاسه مربوطه پس از آن تا مدتی از کار می‌افتد و حتی ممکن است برای همیشه تضعیف شود. اما در مورد عقل قضیه برعکس است، زیرا اگر معقول دشواری را دریابیم (انتقال از قوه به ملکه)، معقولات ساده‌تر را بهتر و آسان‌تر در خواهیم یافت (429a29-b4). در اینجا نیز اتفاقی که در مورد عقل مطرح شده مربوط به انتقال از قوه به ملکه است، اما اتفاق متناظر آن در مورد حس انتقال از ملکه به فعل است.

برای رفع این مشکل اجازه دهید به تمثیل لوح بازگردیم. باید پرسید که عقل در کدام مرحله همانند لوح نانوشته است؟ در مرحله عقل بالملکه، معقولات پیشاپیش در عقل نقش بسته‌اند و نمی‌توان آن را نانوشته دانست. تفاوت عقل بالملکه با عقل بالفعل آن است که مکتوبات لوح در مرحله ملکه مورد توجه و نظر نیستند، اما در مرحله فعلیت محض مورد توجه و التفات‌اند. بنابراین، لوح نانوشته همانا عقل بالقوه است، یعنی مرحله پیش از ملکه. اما این مرحله بالقوه و موسوم به هیولانی همان است که قابل صورت است آن‌گونه که حاسه قابل محسوس است. اما اگر چنین باشد مرحله قوه عقل با مرحله ملکه حس متناظر شده است. اگر تمثیل لوح را در مورد حس به کار بگیریم، باید بگوییم که حس در حالی که فعلیت ندارد مانند لوح نانوشته است، اما در حال فعلیت لوح نوشته‌ای است که مورد التفات و توجه قرار گرفته. بنابراین، گویا وضعیت عقل بالملکه، یعنی لوح نوشته‌ای که مورد توجه نباشد، در مورد حس اصلاً قابل تصور نیست.

اگر مفهوم حس را گسترش دهیم و شامل آن چیزی بدانیم که ارسطو ادامه حس می‌داند، یعنی خیال (429a1-2)، آنگاه مرحله فوق قابل تصور می‌شود. تأثیر ابژه عینی در اندام حسی حرکتی در آن پدید می‌آورد که حس نامیده می‌شود. این حرکت به‌نوبه خود حرکتی دیگر پدید می‌آورد که پس از حس بالفعل نیز باقی می‌ماند. این حرکت خیال نامیده می‌شود (428b10-12). البته از شرحی که ارسطو در مواضع دیگر به دست داده معلوم می‌شود که حرکت باقی مانده از حس بالفعل - که ارسطو همچنین آن را انفعال/تأثر ( $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ ) می‌نامد- عبارت است از تصویر خیالی ( $\phi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\sigma\mu\alpha$ ). اما خود «خیال عبارت است از آنچه برحسب آن تصویر خیالی برای ما پدید می‌آید» ( $\gamma\acute{\iota}\gamma\upsilon\sigma\theta\alpha\iota$ ) (428a1-2). احتمالاً باید این جمله را این‌طور فهمید که خیال عبارت است از داخل شدن تصویر خیالی - که به صورت ملکه واجد آنیم - در آگاهی ما. بنابراین، بعد از حس بالفعل، حرکت و تأثیری از آن در اندام حسی باقی می‌ماند که تصویر خیالی نام دارد که، پس از آن لحظه آغازین حس بالفعل، لزوماً داخل در آگاهی نیست. در شرایط خاص این تصویر داخل در آگاهی می‌شود و این دخول در آگاهی همان خیال است که عبارت است از ظهور آن تصویر خیالی برای ما.

بنابراین، در مورد حس بالمعنی الأعم که شامل خیال نیز هست چهار مرحله وجود دارد: (۱) آنچه پیش از تغییر نخست - که توسط والد پدید می‌آید (417b17) - وجود دارد. این چیز هنوز حاسه (= قوه احساس) نیست، بلکه بالقوه حاسه است. (۲) آنچه پس از تغییر نخست پدید آمده و در هنگام تولد پیشاپیش وجود دارد. این چیز بالفعل حاسه است، اما بالفعل در حال حس کردن نیست (حس بالقوه). (۳) پس از اینکه چیزی حس شد، حرکتی از آن در اندام حسی باقی می‌ماند که لزوماً داخل در آگاهی نیست (حس بالملکه). (۴) دخول آن محسوس در آگاهی (حس بالفعل).

همین چهار مرحله را می‌توان در مورد عقل نیز تصویر کرد: (۱) آنچه پیش از امکان قبول صورت وجود دارد. در این مرحله هنوز عاقله (= قوه تعقل) تشکیل نشده است. (۲) عقلی که قابلیت دارد و می‌تواند صورتی را دریافت کند اما هنوز دریافت نکرده است (عقل بالقوه). (۳) عقلی که قبول صورت کرده است اما توجه بالفعل به آن صورت ندارد (عقل بالملکه). (۴) عقلی که به صورت توجه و التفات دارد (عقل بالفعل).

ارسطو چون حس را بالمعنی الأخص در نظر گرفته، نه شامل خیال، مرحله سوم منتفی می‌شود. پس دو تغییر باقی می‌ماند: انتقال از ۱ به ۲ و انتقال از ۲ به ۴. از این رو می‌گوید که تغییر نخست پیش از تولد رخ می‌دهد<sup>۱</sup> (417b16-18) و تغییر دوم هنگام تأثیر ابژه عینی بر اندام حسی (417b20-21). در مقابل، در مورد عقل مرحله نخست را نادیده می‌گیرد و باز هم دو تغییر باقی می‌ماند: انتقال از ۲ به ۳ و انتقال از ۳ به ۴. انتقال نخست با فراگیری/تعلّم (μαθησάντων) حاصل می‌شود (417b12) و انتقال دوم بدون استمداد از عامل خارجی و با رجوع به خویشتن (417a28; 429b9-10).

انتقال از ۲ به ۳ هم در مورد عقل و هم در مورد حس بالمعنی الأعم بدین صورت است که انتقال مستقیم از ۲ به ۴ رخ می‌دهد، اما آنچه در ۴ ادراک شده به نحوی باقی می‌ماند (لوح مکتوب پاک نمی‌شود)، گرچه از معرض توجه بیرون می‌رود (= مرحله ۳). بنابراین، گرچه انتقال از ۳ به ۴ به عامل خارجی نیاز ندارد، اما انتقال از ۲ به ۴ نیازمند عامل خارجی است.

با توضیحات فوق می‌توان اشکالی را که پیش‌تر مطرح شد رفع کرد. گفتیم که ظاهراً در مورد حس، انتقال از ملکه به فعل است که انفعال به معنای نخست نیست، اما در مورد عقل انتقال از قوه به ملکه چنین معرفی شده است. اکنون باید این سخن را تصحیح کرد، زیرا آنچه در هنگام تولد وجود دارد حس بالملکه نیست، بلکه حس بالقوه (مرحله ۲) است. انتقال از این مرحله به مرحله حس بالفعل (مرحله ۴) مستلزم فساد نیست. در مورد عقل نیز انتقال از قوه به ملکه در واقع ابتدا به صورت انتقال از قوه به فعل صورت می‌پذیرد. بنابراین، هم در مورد حس و هم در مورد عقل، انتقال از ۲ به ۴ است که انفعال به معنای فساد نیست و مقایسه عقل با حس کاملاً درست است.

در عین حال، آنچه پیش‌تر نقل کردیم (417b6-7) دلالت بر این داشت که در مورد عقل، انتقال از ۳ به ۴ از باب انفعال فسادزا نیست. آیا انتقال از ۲ به ۴ نیز در نظر ارسطو چنین است؟ پاسخ مثبت است. این انتقال گرچه «ترقی به سوی خویش و به سوی فعلیت/کمال» (417b6-7) نیست (زیرا این جمله راجع به انتقال از ۳ به ۴ گفته شده)، اما نوعی پیشرفت است و تغییر به سوی حالات ایجابی است. ارسطو در وصف انتقال از ۲ به ۴ می‌گوید:

<sup>۱</sup> ارسطو این تغییر را معادل انتقال از ۲ به ۳ در بحث عقل می‌داند (زیرا تعبیر «تغییر نخست» در 417b17 به تغییر مذکور در 417b12-13 اشاره دارد که از باب انتقال از ۲ به ۳ است) و آنچه را با این تغییر حاصل می‌شود نظیر عقل بالملکه (مرحله ۳) در نظر می‌گیرد (417b16-18). این‌ها تسامحاتی است که در حذف مرحله ۳ از حس ریشه دارد.

آن کس که [با آغاز] از وجود بالقوه، توسط موجود بالفعل، یعنی معلّم، تعلّم می‌یابد و دانش فرامی‌گیرد یا باید گفته شود که - همانند آنچه گفته شد<sup>۱</sup> - منفعل نشده یا اینکه استحاله به دو نحو است: یا تغییری به‌سوی حالات عدمی است یا تغییری به‌سوی ملکات و طبیعت.<sup>۲</sup> (417b12-16)

در اینجا قسم نخست از دوگانه سابق (417b2-5) تفصیل می‌یابد. استحاله که عبارت است از فساد توسط ضد دو قسم است. بنابراین، با ضمیمه کردن قسم دوم دوگانه سابق، سه قسم انفعال خواهیم داشت: (۱) تغییر به‌سوی حالات عدمی، (۲) تغییر به‌سوی حالات ایجابی، (۳) ترقی به‌سوی فعلیت/کمال تحقق. انتقال از ۲ به ۳ و انتقال از ۲ به ۴ (و احتمالاً حتی انتقال از ۱ به ۲) از قبیل قسم دوم انفعال‌اند و انتقال از ۳ به ۴ از قبیل قسم سوم انفعال. این‌ها را می‌توان گفت که انفعال نیستند، برخلاف انفعال قسم اول که انفعال به معنای تام است.

### سرمدیت عقل و مسئله شناخت

آناکساگوراس می‌گوید:

چیزهایی که نفس دارند، خواه بزرگ‌تر خواه کوچک‌تر، عقل بر همه آن‌ها تسلط دارد.<sup>۳</sup> (DK, B12)

نیز می‌گوید:

در هر چیزی سهمی از همه اشیا وجود دارد، مگر عقل، اما چیزهایی هست که عقل نیز در

آن‌هاست. (DK, B11)

روشن است که چیزهایی که عقل در آن‌هاست همان موجودات زنده یا برخی از موجودات زنده‌اند (نک. *DAI.2*, 404b5-7). از آنجا که آناکساگوراس از بهره‌مندی (*μέθεξις*) اشیا از یکدیگر سخن می‌گوید (نک. جمله آغازین *(DK, B12)*، مقصود از اینکه عقل در برخی اشیا وجود دارد این است که برخی از موجودات از عقل نیز بهره‌مندند، چنان‌که از سایر اشیا بهره‌مندند. از این رو، عقل را باید حقیقت یا حتی فضیلتی در نظر گرفت که علاوه بر اینکه به خودی خود موجود است، برخی از اشیا نیز از آن بهره‌مندند.<sup>۴</sup>

می‌توان گفت که هر موجود عاقلی در لحظه تکوّنش از عقل بهره‌ای می‌گیرد و در لحظه فساد و زوالش آن را از دست می‌دهد. این سخن مبتنی است، اولاً، بر نظریه بهره‌مندی و، ثانیاً، بر موجودیت فضایل. این دو مبنا در افلاطون

<sup>۱</sup> یعنی انتقال از ۳ به ۴.

<sup>۲</sup> ممکن است به نظر رسد که این سخن راجع به انتقال از ۲ به ۳ است. البته چنین است، اما انتقال از ۲ به ۳ همواره در قالب انتقال از ۲ به ۴ رخ می‌دهد، زیرا نخستین بار که عقل مطلبی را تعقل می‌کند به مرحله ۴ واصل می‌شود و، پس از آن، ملکه (مرحله ۳) باقی می‌ماند. بنابراین، بیان فوق را می‌توان راجع به انتقال از ۲ به ۴ در نظر گرفت.

<sup>۳</sup> καὶ ὅσα γε ψυχὴν ἔχει καὶ μείζω καὶ ἐλάσσω, πάντων νοῦς κρατεῖ

<sup>۴</sup> Cf. Menn 1995

حفظ شدند، اما ارسطو هر دو را انکار می‌کند، پس نمی‌تواند نظر آناکساگوراس را آن‌طور که مدنظر خود او بوده بپذیرد. بنابراین، او مطلب را به چارچوب نظریات خودش می‌برد و عقل انسانی را جوهری در نظر می‌گیرد که پیش از بدن موجود است و در لحظهٔ تکون بدن وارد آن می‌شود و در نهایت نیز از آن خارج می‌گردد.<sup>۱</sup> این یعنی عقل هر شخص سرمدی است. در عین حال، عقل نباید از فعالیت اصلی خودش یعنی شناختن بازماند. اکنون مسئله این است که چگونه می‌توان عملکرد شناختی عقل را با سرمدیتش جمع کرد؟

این جمع از این جهت مشکل‌آفرین است که شناختن مستلزم دو انفعال است: انفعال قسم دوم (در انتقال از ۲ به ۴ و انتقال از ۲ به ۳) و انفعال قسم سوم (در انتقال از ۳ به ۴). اما حتی همین دو انفعال هم -که می‌توان به لحاظی دیگر آن‌ها را انفعال ننامید- به بدن وابسته‌اند، زیرا هرگونه انتقال از قوه به فعل نیازمند ماده است. همچنین ارسطو معتقد است که عقل همواره توسط خیال می‌اندیشد (DA III.7, 431a16-17, b2; III.8, 432a7-9; Mem. I, 449b33-450a8) و چون تخیل فعل بدنی است، تعقل نیز بدون بدن ممکن نخواهد بود (I.1, 403a8-12). اما اگر عملکرد و فعالیت عقل به بدن وابسته است، چگونه می‌توان آن را جوهری مستقل دانست؟

برای رفع همین مشکل است که ارسطو میان خودِ عقل و آثار بدنی ناشی از عقل فرق می‌گذارد. خودِ عقل جوهری است مستقل از بدن، اما آثاری که در بدن واجدِ عقل پدید می‌آید قهراً به بدن وابسته‌اند:

ظاهراً چنین است که عقل در حالی که جوهری [از جواهر] است به درون می‌آید (ἐγγίνεσθαι) و فاسد نمی‌شود، زیرا [اگر فاسد شود] بیشتر به واسطهٔ آشفستگی ناشی از پیری خواهد بود. پس دقیقاً همان چیزی رخ می‌دهد که در مورد اندام‌های حسی رخ می‌دهد. زیرا اگر شخص کهنسال چنان چشمی [که جوان دارد] به دست آورد، همانند شخص جوان خواهد دید. بنابراین، پیری نه به این علت است که نفس انفعالی پذیرفته، بلکه به این علت است که آنچه [نفس] در آن است [منفعل شده]، چنان‌که در مستی‌ها و امراض [چنین است]. لذا تعقل و نظورری نیز به واسطهٔ فساد امر درونی دیگری [غیر از اندام‌های حسی] زائل می‌شوند، اما خود [عقل] نامنفع است. تفکر (διανοεῖσθαι) و دوست‌داشتن یا نفرت‌ورزیدن انفعال [یا اثر] آن [= عقل] نیستند، بلکه از آن دارندهٔ آن‌اند از این حیث که آن را دارد. لذا اگر این [دارنده] فاسد شود، [عقل] نه به یاد می‌آورد و نه دوست می‌دارد (οὔτε μνημονεύει οὔτε φιλεῖ). زیرا [این‌ها] از آن این نبود، بلکه از آن امر مشترکی بود که واپاشیده. اما عقل بی‌شک چیزی الهی‌تر و نامنفع است.<sup>۲</sup> (DA I.4, 408b18-30)

<sup>۱</sup> بنابراین، در نظر ارسطو، در هر موجود عاقل عقلی وجود دارد و، در نتیجه، عقول متکثرند، نه اینکه فقط یک عقل وجود داشته باشد که جهان و موجودات زنده را اداره کند. این مطلب در مورد آناکساگوراس مبهم است و تقریباً شبیه این است که پرسیم آیا در نظر افلاطون، که به نظریه ایده‌ها قائل بود و سقراط و کالیاس را بهره‌مند از ایدهٔ انسان می‌دانست، انسانیت‌های متعدد وجود دارد (زیرا در هر شخصی از انسان انسانیتی وجود دارد) یا یک انسانیت واحد (= ایدهٔ انسان)؟

<sup>۲</sup> در قطعه‌ای از ترغیب به فلسفه نیز می‌خوانیم: «هیچ چیز الهی یا مبارک به انسان‌ها تعلق ندارد مگر تنها آن چیزی که سزاوار توجه است، [یعنی] آنچه از عقل و خرد

تفکّر انفعال و اثر بدن از این حیث که عقل دارد معرفی شده است. جالب است که در فصل چهارم از کتاب سوم درباره نفس که به بحث از عقل اختصاص دارد، پس از اینکه عقل همانند حس فرض شد و گفته شد که، در نتیجه، طبیعتی از آن خویش ندارد و قوه محض است (429a21-22)، عقل را این چنین توضیح می‌دهد:

آن چیزی را عقل می‌گویم که نفس با آن تفکر می‌کند (διανοεῖται) و حکم می‌کند. (429a23).

بنابراین، به نظر می‌رسد که عقلی که در فصل چهارم از کتاب سوم مطرح است اساساً امری جسمانی و بدنی است، نه خود عقل. همان جسم است از این حیث که عقل دارد. به همین علت است که می‌تواند در روند شناختی خودش انفعالِ قسم دوم و سوم را بپذیرد و از قوه به فعل برسد. البته در همان فصل تأکید شده است که عقل اختلاطی با بدن ندارد (429a24-25)، اما این عدم اختلاط را باید به این معنا فهمید که عقل عاری از آن اختلاطی است که حس با بدن دارد، زیرا در ادامه می‌گوید:

زیرا [اگر اختلاط داشت]، همانند حاسه،<sup>۱</sup> متکیف به چیزی می‌شد، [مثلاً] سرد یا گرم [می‌شد]

یا اندامی می‌داشت، در حالی که هیچ‌یک واقع نیست. (429a25-27)

بنابراین، عقلی که در آن فصل موضوع بحث است به این معنا از بدن جداست (429b5) که فاقد اختلاط شدید و غلیظی است که حاسه با بدن دارد.<sup>۲</sup> اما سطح دیگری از اختلاط وجود دارد که این عقل عاری از آن نیست، زیرا بالاخره بدون بدن فعالیتی ندارد و همواره توسط خیال می‌اندیشد و از قواعد ماده، از جمله عبور از قوه به فعل، تبعیت می‌کند. عقل -به این معنا- چون امری جسمانی است حتی انفعال قسم اول را هم می‌پذیرد. این مطلبی است که در متن منقول در بالا (408b18-30) تصریح شده است. در آنجا انفعال به معنای انفعال قسم نخست است.<sup>۳</sup> گرچه پیش‌تر گفتیم که عقل فقط انفعال قسم دوم و سوم را می‌پذیرد، اما آن سخن به این معنا بود که عقل در روند شناختی خودش فقط این دو انفعال را می‌پذیرد. آنچه در متن اخیر ذکر شده آن است که عقل فارغ از روند شناختی، به مرور زمان، انفعال قسم نخست را نیز می‌پذیرد، زیرا بر اثر پیری از کار می‌افتد یا تضعیف می‌شود و با مرگ مطلقاً نابود می‌گردد.

حاصل مطلب اینکه، عقلی که در فصل چهارم از کتاب سوم درباره نفس بحث شده امری جسمانی و بدنی است و دقیقاً مانند حاسه، در روند شناختی خودش انفعال قسم دوم و سوم را می‌پذیرد و به مرور زمان یا بر اثر حادثه یا مرگ انفعال قسم اول را نیز. این عقل با حاسه فرق چندانی ندارد، جز اینکه اختلاطش با بدن رقیق‌تر است، زیرا اندام خارجی

درون ماست. زیرا ظاهراً فقط این از میان داشته‌هایمان نامیرا و فقط این الهی است» (Prop. Fr. 61 Rose).

<sup>۱</sup> «همانند حاسه» در متن یونانی پس از «یا اندامی می‌داشت» آمده است، اما آن را متعلق به هر دو تالی گرفتیم.

<sup>۲</sup> یعنی صورتی یکی از اعضای بدن نیست. در خصوص نزاع در باب اینکه آیا عقل جزء صورت بدن یا صورت جزء بدن هست یا نیست، نک. Broadie 1996 که پاسخ منفی می‌دهد و Caston 1996 که پاسخ مثبت می‌دهد و آن را جزء صورت بدن در نظر می‌گیرد.

<sup>۳</sup> به‌طور خاص، انفعال در b23 و b25 انفعال قسم اول و در b26 انفعال قسم دوم یا سوم است. انفعال در b29 می‌تواند از قسم اول یا یکی از دو قسم دیگر باشد یا اساساً مطلق استعمال شده باشد.

بخصوصی ندارد. عقلی که در این فصل بحث شده همان است که تفکر می‌کند (429a23) و می‌شناسد (429a10) و در نتیجه از قوه به فعلیت و کمال تحقق می‌رسد. بنابراین، این عقل عقل به مثابه قوه است و امری است جوهراً جسمانی که نمی‌تواند پیش یا پس از بدن موجود باشد.<sup>۱</sup>

در مقابل، خود عقل - یعنی عقل نه به مثابه قوه، بلکه عقل به مثابه جوهری مستقل - نامنفع است (408b25؛ نک. نقل بالا)، یعنی انفعال قسم اول را نمی‌پذیرد و با فساد بدن هم باقی است. بنابراین گویا مطلب چنین است که خود عقل از بیرون به بدن وارد می‌شود (408b18-19)<sup>۲</sup> و با آن ارتباطی برقرار می‌کند که موجب می‌گردد بدن واجد عقل (که به نوبه خودش عقل خوانده می‌شود) بتواند تفکر کند و بشناسد. در عین حال، پس از فساد بدن نیز خود عقل باقی می‌ماند، البته بدون اینکه بشناسد و تفکر کند، زیرا این‌ها انفعالات بدن بودند از این حیث که عقل دارد، نه انفعالات خود عقل.

در اینجا این پرسش به میان می‌آید که عقل که از بیرون وارد بدن می‌شود چه ربط و نسبتی با بدن پیدا می‌کند که آن را بر تفکر و شناخت قادر می‌سازد؟ برای پاسخ به این پرسش باید به فصل پنجم از کتاب سوم مراجعه کنیم. این فصل که از دیرباز بحث برانگیز بوده عقل را به فاعل و منفعل تقسیم می‌کند. به‌رغم تفاسیر متعددی که از این تقسیم ارائه شده،<sup>۳</sup> فرضیه‌ای که در اینجا از آن دفاع خواهیم کرد آن است که عقل فاعل و عقل منفعل همان خود عقل و بدن واجد عقل اند که در نقل بالا ذکر شده.

در آغاز این فصل به نظر می‌رسد که ارسطو به دنبال علت فاعلی تعقل می‌گردد، زیرا از امری سخن می‌گوید که علت و فاعل (یا سازنده) (αἴτιον καὶ ποιητικόν) است (430a12). می‌گوید:

عقل آن‌چنانی [که در فصل چهارم از کتاب سوم شرح داده شده و بعداً (430a24) «عقل منفعل» خوانده می‌شود] موجودیتش همه‌چیزشدن و این یکی موجودیتش همه‌چیزساختن است.  
(430a14-15)

عقل فصل چهارم جوهر و ذاتش قوه است و به فاعلی نیاز دارد که آن را از قوه به فعل برساند. این فاعل پیش‌تر همان معلّم معرفی شده بود (417b13). معلّم کسی است که انتقال از ۲ به ۴ و، در نتیجه، انتقال از ۲ به ۳ را رقم می‌زند. اما

<sup>۱</sup> «هیچ چیز بالقوه‌ای سرمدی نیست» (Met. Θ 8, 1050b7-8).

<sup>۲</sup> ورود عقل به بدن در دربارهٔ تکون حیوانات صریح‌تر ذکر شده است. در آنجا این مسئله مطرح می‌شود که آیا نفوس سه‌گانه (نباتیه، حسّاسه، ناطقه) همگی در جنین متکون می‌شوند، بی‌آنکه وجود قبلی داشته باشند، یا اینکه همگی از قبل موجودند [و از بیرون داخل جنین می‌شوند] یا اینکه برخی چنین‌اند و برخی چنان (Π 3, 17-15). اما واضح است که همگی نمی‌توانند وجود قبلی داشته باشند، زیرا برخی از مبادی فعلیتشان جسمانی است، مانند راه‌رفتن. بنابراین، این‌ها نمی‌توانند از بیرون (θύραθεν) داخل [بدن] شوند، زیرا پیش از بدن نه وجود جدا دارند و نه در جسم دیگری (مثلاً نطفه) وجود دارند (736b21-27). سپس می‌گوید: «باقی می‌ماند اینکه فقط عقل از بیرون وارد شود و فقط عقل الهی باشد، زیرا هیچ فعلیت جسمانی با فعلیتش اشتراکی ندارد» (736b27-29).

<sup>۳</sup> میلر (Miller 2012: 321) تفاسیر موجود را از عقل فاعل به پنج دسته تقسیم می‌کند: (۱) عقل فاعل از نفس و بدن وجوداً جداست. (۲) عقل فاعل فقط قولاً و تعریفاً جداست. (۳) عقل اعم از فاعل و منفعل وجوداً از بدن جداست. (۴) عقل فاعل همان عقل الهی (= خدا) است و از انسان وجوداً جداست. (۵) عقل فاعل موجودی واحد است غیر از خدا، اما وجوداً از انسان‌ها جداست. هر یک از این اقوال در دوران قدیم و جدید طرف‌دارانی دارد (نک. Miller 2012: 333 n. 47). تفسیری که در اینجا ارائه کرده‌ایم در دسته اول قرار می‌گیرد.

انتقال از ۳ به ۴ اصلاً به عامل خارجی نیاز ندارد (429b7, 9-10) و شخص هر وقت بخواهد می‌تواند چنین کند، زیرا شناخت برخلاف حس به کلیات تعلق می‌گیرد که در مرحله ملکه به نحوی درون نفس جای دارند (417b22-25). همچنین می‌توان گفت که سازنده و فاعل عبارت است از همان متعلق شناخت. مثلاً در مورد حس، فاعل و سازنده عبارت است از محسوس خارجی (III.7, 431a4-5). اما چنین چیزی در مورد عقل ممکن نیست، زیرا اگر به انتقال از ۲ به ۴ یا از ۲ به ۳ توجه کنیم که پیش از انتقال هنوز ملکه حاصل نشده و کلی در نفس نیست، نمی‌توان از معقول خارجی ای سخن گفت که فاعل است و اثر می‌گذارد، زیرا عقل اندامی ندارد تا از معقول خارجی تأثر و انفعال بپذیرد. و اگر به انتقال از ۳ به ۴ توجه کنیم، آنگاه باید گفت که متعلق عقل عبارت است از کلی حاضر در نفس. اما کلی حاضر در نفس در مرحله ملکه وجود دارد و با عقل این‌همان شده و این یعنی فعل و انفعال مورد بحث که به دنبال فاعلش می‌گردیم پیش‌تر سپری شده.

اکنون اگر ارسطو در فصل پنجم به دنبال علت فاعلی تعقل یا متعلق تعقل نیست، پس به دنبال چه چیزی می‌گردد؟ پاسخ این است: او در جست‌وجوی شرط تحقق مرحله ۴ است. ادامه سخنش مطلب را واضح می‌کند:

این یکی موجودیتش همه‌چیزساختن ( $\text{ποιεῖν}$ ) است، به مثابه ملکه‌ای مانند نور، زیرا نور نیز به طریقی رنگ‌های بالقوه را رنگ‌های بالفعل می‌سازد ( $\text{ποιεῖ}$ ). (430a15-17)

عقل جدید قرار بود سازنده باشد و همه‌چیز را بسازد. ارسطو این ساختن را «ساختن» یک مفعولی (جعل بسیط) در نظر نمی‌گیرد، بلکه «ساختن» دو مفعولی (جعل مرکب) می‌داند. همان‌طور که نور رنگ‌های بالقوه را رنگ‌های بالفعل می‌سازد، این عقل نیز معقولات بالقوه را معقولات بالفعل می‌سازد.

اما چرا برای تحقق مرحله ۴ به چنین عقل و چنین نوری نیاز است؟ در اینجا باید دوباره به این نکته توجه کنیم که تعقل همواره در قالب تخیل رخ می‌دهد (DA III.7, 431a16-17, b2). این سخن به این معناست که نفس

هنگامی که نظورری کند، ضرورتاً به همراه تصویر خیالی نظورری می‌کند. (III.8, 432a8-9)

و صور کلی را همواره در ضمن صور جزئی می‌فهمد. بنابراین، کلیات به نحو بالقوه و در ضمن صور جزئی در نفس حضور دارند. در اینجا به چیزی مانند نور نیاز داریم که آن امور بالقوه را بالفعل کند تا هر زمان که توجه خود را به آن‌ها



معطوف کردیم<sup>۱</sup> آن‌ها را ببینیم. بنابراین، خودِ عقل یا عقل فاعل<sup>۲</sup> که مانند نور است شرط تحقق مرحله<sup>۴</sup> است و این امکان را فراهم می‌کند که از صور کلی - که در ضمن صور جزئی ذخیره شده در ذهن وجود دارند - آگاه شویم. اگر این نور نبود، با عطف توجه خویش، فقط می‌توانستیم صورت جزئی را بماهو جزئی ببینیم.

با این توضیحات می‌توان تصور واضح‌تری نسبت به عقل منفعل به دست آورد، زیرا به نظر می‌رسد که اساساً عقل منفعل چیزی جز همان تخیل یا حس بالمعنی الأعم نباشد. یک قوه است که صورت جزئی را در می‌یابد و در ضمن آن عملاً صورت کلی نیز وجود دارد (نک. III.4, 429b12-18). اما آگاهی یک بار به آن، همچون صورتی جزئی، تعلق می‌گیرد و بار دیگر همچون امری کلی (که در صورت نخست آن را حس یا تخیل، و در صورت دوم عقل می‌نامیم). دیدن آن امر کلی به چیزی همچون نور نیازمند است که آن را معقول و مُدرک بالفعل کند، یعنی امکان دیدن آن را به ما بدهد. این همان عقل فاعل است که نفس را قادر می‌سازد که امر کلی در ضمن جزئی را ببیند و نگاهش در جزئی بماهو جزئی محصور نشود.

تفسیری که از بحث عقل فاعل و عقل منفعل ارائه شد، با توجه به ادامه فصل پنجم از کتاب سوم، تأیید می‌شود. در ادامه فصل و پس از ذکر تمثیل نور می‌خوانیم:

و این عقل جوهراً فعلیت بوده، جدا (χωριστός)، نامنفعل، و نامختلط است، زیرا همواره فاعل از منفعل و مبدأ از ماده ارجمندتر است...<sup>۳</sup> اما چنین نیست که گاهی تعقل کند و گاهی تعقل نکند.<sup>۴</sup> و هنگامی که جدا شد (χωρισθείς) فقط همان است که هست و فقط این نامیرا و سرمدی است. اما به یاد نمی‌آوریم، زیرا از سویی این [عقل فاعل] نامنفعل است و از سویی دیگر عقل منفعل فاسدشدنی است و [شخص] بدون این [عقل منفعل] هیچ چیز را تعقل نمی‌کند. (430a17-25)

<sup>۱</sup> ارسطو این پرسش را مطرح می‌کند که اگر کلیات در مرحله<sup>۳</sup> در نفس حاضرند (417b23-24) یا با عقل این همان شده‌اند، پس چرا همواره نمی‌اندیشیم؟ (430a5-6). برخی معتقدند که این پرسش در فصل پنجم پاسخ داده شده، زیرا در آنجا صورت مسئله پاک و گفته می‌شود که عقل همواره تعقل می‌کند (430a22). برخی دیگر بر آنند که ارسطو هرگز این پرسش را پاسخ نداده است (نک. Miller 2012: 333 n.44). به گمان ما، پاسخ ارسطو این است که تعقل همواره در قالب تخیل رخ می‌دهد. از آنجاکه تخیل در اختیار خودمان است و هر وقت بخواهیم تخیل می‌کنیم (III.3, 427b17-18)، تعقل نیز چنین خواهد بود (417b24). بنابراین، برای تعقل، حضور دائمی معقولات در نفس در مرحله<sup>۳</sup> کافی نیست. حتی وجود عقل فاعل که به نور تشبیه شده نیز کافی نیست. علاوه بر این دو شرط، باید توجه خود را نیز به کلی حاضر در نفس معطوف کنیم.

<sup>۲</sup> البته ارسطو هرگز تعبیر «عقل فاعل» (νοῦς ποιητικὸς) را به کار نمی‌برد، اما چون از سویی تعبیر «عقل منفعل» (παθητικὸς νοῦς) را استفاده می‌کند (430a24) و از دیگر سو وصف فاعل (ποιητικόν) را نیز برای عقل فاعل به کار می‌برد (430a12)، مجازیم عنوان «عقل فاعل» را به عنوان تعبیری ارسطویی به کار ببریم.

<sup>۳</sup> سه نقطه به جای 430a19-21 نشسته است. علت اینکه آن را نقل نکردیم آن است که این دوسه جمله به احتمال قوی به اینجا تعلق ندارند. نک. Shields, 2016: 324.

<sup>۴</sup> محتمل است که این جمله نیز افزوده‌ای متأخر باشد. فیلوپونوس می‌گوید (De intell. 60.31) که برخی از شارحان معتقدند که این جمله را باید حذف کرد. این جمله در شرح سیمپلیکیوس مجعول موجه آمده است (In de an. 245.5)، یعنی گاهی تعقل می‌کند و گاهی تعقل نمی‌کند.

عقل فاعل که از بیرون به بدن وارد می‌شود جسمانی و مادی نیست، بنابراین نمی‌تواند واجد قوه باشد و باید ذاتاً و جوهراً فعلیت باشد. در ادامه، همان‌طور که انتظار داریم، فعلیت آن را تعقل و اندیشیدن اعلام می‌کند و می‌گوید که این فعلیت دائمی است، هرچند متعلق این تعقل مسکوت مانده.<sup>۱</sup>

دو وصف عدم‌انفعال و عدم‌اختلاط، پیش‌تر در فصل چهارم، به عقل منفعّل نسبت داده شده بودند و اکنون عقل فاعل به آن‌ها متصف شده است. مراد از عدم‌اختلاط عدم‌اختلاط با بدن است.<sup>۲</sup> عقل فاعل فاقد حتی آن اختلاط رقیقی است که عقل منفعّل با بدن داشت. اما در مورد انفعال باید گفت که ممکن است مراد انفعالِ قسم دوم یا سوم باشد که در این صورت مقصود این است که عقل فاعل، برخلاف عقل منفعّل، هیچ روند شناختی‌ای طی نمی‌کند و در تعقلش از قوه به فعل نمی‌رسد، زیرا فعلیت دائم است. نیز ممکن است مراد انفعالِ قسم نخست باشد که در این صورت مقصود این است که عقل فاعل، برخلاف عقل منفعّل، به مرور زمان فاسد نمی‌شود و از بین نمی‌رود.

متناظر با این دو احتمال در مورد انفعال، دو احتمال در مورد وصف «جدا» وجود دارد. اگر مراد از انفعال انفعالِ قسم نخست باشد، آنگاه مناسب‌تر است که  $\chi\omega\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$  را به معنای «جداشدنی» بدانیم،<sup>۳</sup> یعنی عقل فاعل می‌تواند پس از فساد بدن از آن جدا شود و باقی بماند. اما اگر انفعال را به معنایِ قسم دوم یا سوم بدانیم، آنگاه  $\chi\omega\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$  به معنای «جدا» است. در این صورت، جدایی عبارت است از نفی اختلاط به‌طور مطلق، حتی آن اختلاط رقیقی که عقل منفعّل با بدن دارد.

اگر  $\chi\omega\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$  را به معنای جدا هم بگیریم، جدایی‌پذیری از بدن، در ادامه، به صراحت مطرح شده است. واژه  $\chi\omega\rho\iota\sigma\theta\epsilon\iota\varsigma$  در 430b22 وجه وصفی گذشته مجهول مذکر (aorist passive masculine participle) است و دلالت بر حدوث دارد نه ثبوت، یعنی دلالت دارد بر اینکه جدایی در زمانی حادث می‌شود، نه اینکه امری ثابت است.<sup>۴</sup> این جدایی‌پذیری مستلزم نامیرایی و سرمدیت<sup>۵</sup> است و، از این رو، بلافاصله این دو وصف را به عقل فاعل نسبت می‌دهد.

<sup>۱</sup> در قطعه آناکساگوراس گفته شده بود که عقل خودمسلط ( $\alpha\upsilon\tau\omicron\kappa\alpha\tau\epsilon\tau\acute{\epsilon}\varsigma$ ) است (DK, B12). دیدیم که ارسطو فعل  $\chi\omega\rho\iota\sigma\tau\acute{\epsilon}\iota\nu$  را به معنای «شناختن» در نظر می‌گیرد (429a19-20). در این صورت، این وصف می‌تواند به خودشناسی و خوداندیشی اشاره داشته باشد. در فصل چهارم از کتاب سوم، از خوداندیشی عقل (منفعّل) پرسش می‌شود (429b26-29) و پاسخ می‌گیرد (430a2-9). احتمالاً -و حتی به‌طریق اولی- خوداندیشی در مورد عقل فاعل نیز صادق است.

<sup>۲</sup> قبلاً دیدیم که عدم‌اختلاط و عدم‌تعیین متلازم‌اند. باید دقت کرد که عدم‌اختلاط فقط نفی تعین به آن چیزهایی را نتیجه می‌دهد که اختلاطشان سلب شده. بنابراین، عقل فاعل که نامختلط است نامتعیین هم هست، اما مراد از این عدم‌تعیین آن است که تعین جسمانی ندارد، زیرا اختلاط با بدن و جسم سلب شده بود.

<sup>۳</sup>  $\tau\omicron\varsigma$  - در یونانی می‌تواند معنای قابلیت دهد.

<sup>۴</sup> کسانی که عقل فاعل را همان خدای لامبدا می‌دانند ناچارند بگویند که ارسطو نادقیق سخن گفته و معنای حدوث را لحاظ نکرده است. نک. Miller, 2012: 322, 334 n. 56.

<sup>۵</sup> این دو وصف به یک معنا هستند، اما دومی از اولی صریح‌تر است. نامیرایی قبلاً در ادبیات یونانی وصف خدایان سنتی بوده که زاده می‌شدند اما نمی‌مردند، آغاز داشتند اما پایان نه. پس «نامیرا» دراصل به معنای «ابدی» بوده است، هرچند فقط وصف موجود زنده ابدی قرار می‌گرفته. این واژه بعداً به معنای موجود زنده‌ای شد که نه آغاز داشت و نه انجام و با سرمدیت (= جمع ازلیت و ابدیت) مترادف گردید. بنابراین، عطف «سرمدی» بر «نامیرا» در 430a23 برای تصریح بیشتر است و این دو دو وصف مجزا نیستند. در کتاب تعاریف، منسوب به افلاطون، در تعریف «نامیرایی» می‌خوانیم: «استمرار سرمدی جوهر جاندار» (De. 415a8). نیز در تعریف «سرمدی» می‌خوانیم: «سرمدی [یعنی] موجود به‌حسب همه زمان‌ها، هم گذشته و هم اکنون، که فاسد نمی‌شود» (De. 411a1-2). بنابراین، «نامیرا» و «سرمدی» هر دو هم ازلی‌اند و هم ابدی. تنها فرق این است که «نامیرا» وصف موجودات زنده واقع می‌شود، اما «سرمدی» اعم است.

بحث از نامیرایی یا سرمدیت نفس در نظر افلاطون بحثی جدی بود. این اهمیت برای ارسطو نیز باقی ماند. در محاورات مفقود وی، به‌ویژه محاورهٔ ائودموس یا دربارهٔ نفس، ظاهراً همان نظر افلاطون پذیرفته شده است. اما در کتاب دربارهٔ نفس این موضوع با نقادی علمی پیگیری می‌شود. وصف  $\chi\omega\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$  به معنای «جداشدنی» با همین بحث در ارتباط است.<sup>۱</sup> آیا نفس از بدن جداشدنی است؟ از همان اوائل دربارهٔ نفس دغدغهٔ جدایی‌پذیری نفس دیده می‌شود. شرط این جدایی‌پذیری این‌گونه اعلام می‌شود که

اگر چیزی از افعال ( $\epsilon\rho\gamma\omega\nu$ ) و انفعالاتِ نفس مختص [به آن] باشد، نفس خواهد توانست که جدا شود. اما اگر هیچ‌یک مختص به آن نباشند، [نفس] جداشدنی ( $\chi\omega\rho\iota\sigma\tau\acute{\eta}$ ) نخواهد بود. (*De an. I*)  
(1, 403a10-12)

از سوی دیگر، عمدهٔ فعل و انفعالات بدون بدن ممکن نیستند (403a6)، اما «تعقل ( $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ ) بیش از همه مختص به نظر می‌رسد» (403a7-8) که البته اگر تعقل هم نوعی خیال باشد یا بدون آن ناممکن باشد، آن نیز بدون بدن وجود نخواهد داشت (403a8-10).

در موضعی دیگر می‌گوید که نفس بی‌شک از بدن جداشدنی نیست، یا لااقل جزئی از نفس جداشدنی نیست، «زیرا فعلیتِ برخی [از اجزای نفس] از آن اجزای [بدنی متناظر با] آن‌هاست» (413a5-6)، یعنی اگر جزئی از نفس عبارت باشد از فعلیتِ عضوی از بدن، این جزء از نفس قطعاً نمی‌تواند از بدن جدا شود. مثلاً دیدن عبارت است از فعلیتِ چشم و راه رفتن عبارت است از فعلیتِ پا. پس این دو فعل بدون بدن ممکن نیستند. «اما هیچ‌چیز برخی [از اجزای نفس] را منع نمی‌کند» از اینکه بتوانند جدا شوند، «به این علت که فعلیتِ هیچ جسمی نیستند» (413a6-7). بعداً «دربارهٔ عقل ( $\nu\omicron\tilde{\upsilon}\varsigma$ ) و قوهٔ نظری» می‌گوید که «به نظر می‌رسد که جنس دیگری از نفس باشد<sup>۲</sup> و فقط این بتواند جدا شود، دقیقاً همچون نسبت امر سرمدی به امر فاسدشدنی» (*De an. II* 2, 413b24-27). اما سایر اجزای نفس فقط قولاً ( $\tau\tilde{\omega}\lambda\acute{o}\gamma\omega\phi$ )، یعنی به‌حسب تعریف و مفهوم، جدا هستند (413b27-29).<sup>۳</sup>

مشاهده می‌شود که آنجا که سخن از تعقل ( $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ ) بود، این احتمال مطرح شد که تعقل نوعی تخیل باشد و از بدن جداشدنی (این احتمال بعداً در فصل هفتم از کتاب سوم دربارهٔ نفس تأیید می‌شود). اما آنجا که سخن از عقل ( $\nu\omicron\tilde{\upsilon}\varsigma$ ) بود، ظاهراً امکان جدایی پذیرفته شد. این همان تفکیکی است که در فصل پنجم از کتاب سوم به‌صورت عقل فاعل و

<sup>۱</sup> افلاطون مرگ را جدایی ( $\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ ) نفس از بدن می‌داندست (*Phaedo* 67d4-5).

<sup>۲</sup> مقصود آن است که عقل عبارت است از نفس ناطقه و درمقابل دو جنس دیگر نفس، یعنی نباتیه و حساسه، قرار دارد.

<sup>۳</sup> در مابعدالطبیعه هم این مسئله مطرح می‌شود که آیا پس از فساد مرکب (یعنی مرکب از ماده و صورت)، چیزی از صورت باقی می‌ماند؟ سپس می‌گوید که در برخی موارد چیزی مانع از این بقا نیست، مثلاً در مورد نفس، اما نه همهٔ نفس، بلکه فقط عقل (*A* 3, 1070a24-27).

منفعل مطرح می‌شود و پیش‌تر به صورت خود عقل و بدن واجد عقل عنوان شده بود. تعقل انفعال آن بدنی است که عقل دارد، اما خود عقل جوهری مستقل است. بنابراین، گرچه تعقل فانی است، عقل باقی است.<sup>۱</sup>

اینکه فصل پنجم ناظر به چنین مطلبی است از اینجا دانسته می‌شود که در آغاز فصل چهارم که آغاز سخن درباره عقل است این پرسش تکرار می‌شود که آیا عقل فقط به حسب قول (*κατὰ λόγον*) جداست یا به حسب اندازه (= وجود؟] هم جداشدنی است (429a11-12). در طول فصل چهارم به این پرسش پاسخی داده نمی‌شود.<sup>۲</sup> اما در اواخر فصل پنجم گویا همین پرسش را پاسخ می‌دهد و می‌گوید که «فقط این [یعنی عقل فاعل] نامیرا و سرمدی است» (430a23).<sup>۳</sup>

این مقدار راجع به وصف سرمدیت کافی است. در ادامه فصل (منقول در بالا)، همان مطلبی تکرار می‌شود که در فصل چهارم از کتاب نخست مطرح شده بود. در آنجا گفته شد که اگر بدن فاسد شود، خود عقل نه به یاد می‌آورد و نه دوست می‌دارد (*οὔτε μνημονεύει οὔτε φιλεῖ*)، زیرا این‌ها انفعال و اثر عقل نیستند، بلکه انفعال بدن‌اند که فاسد شده (408b27-29). مراد این است که پس از نابودی و فساد بدن، خود عقل گرچه باقی می‌ماند اما آنچه را پیش‌تر در زمان صحت بدن تعقل و تجربه کردیم را به یاد نمی‌آورد. می‌توان گفت که آگاهی‌ای که انسان در زمان حیات بدن دارد از آن خود عقل نیست، بلکه از آن بدنی است که عقل دارد. لذا در اینجا می‌گوید که ما پس از فساد بدن به یاد نمی‌آوریم، زیرا از سویی عقل فاعل نامفعل است و انفعال قسم دوم و سوم را نمی‌پذیرد و، از این‌رو، بر تفکر و تعقلی که در زمان صحت بدن داشتیم قادر نیست و، از سویی دیگر، عقل منفعل که انفعال قسم دوم و سوم را می‌پذیرفت و به آگاهی ما ربط داشت فاسد شده و از بین رفته است (یعنی انفعال قسم اول را پذیرفته) و شخص بدون عقل منفعل<sup>۴</sup> هیچ چیز را تعقل نمی‌کند.<sup>۵</sup>

حاصل این بخش از نوشتار آن است که ارسطو برای اینکه دو خصوصیت عقل آناکساگوراس (توانایی شناخت و سرمدیت) را جمع کند ناچار شد به دو عقل قائل شود: یکی جسمانی (عقل منفعل - بدن واجد عقل از این حیث که عقل دارد) و دیگری غیرجسمانی (عقل فاعل - خود عقل). این دو عقل دو موجود مختلف‌اند، نه دو وجهه از یک موجود.<sup>۶</sup>

<sup>۱</sup> مراد از تعقل تعقل ماست، نه مطلق تعقل، زیرا خود عقل نیز فعلیتش تعقل است، اما تعقل خود عقل تعقل ما نیست، زیرا آگاهی ما نیست (نک. فروتر).

<sup>۲</sup> جز در 429b5 که گفته می‌شود که عقل جداست. اما مراد از جدایی نفی اختلاط غلیظی است که حاسه با بدن دارد، نه امکان بقا پس از بدن.

<sup>۳</sup> در واقع، ارسطو مسئله افلاطونی بقای نفس را به کمک آناکساگوراس و با بازخوانی سخن او در روان‌شناسی خودش پاسخ می‌دهد و در این راستا تنها عقل (= خود عقل، عقل فاعل) را جداشدنی می‌داند.

<sup>۴</sup> τούτου را در 430b25 به عقل منفعل بازگرداندیم، نه به عقل فاعل.

<sup>۵</sup> بنابراین، بحث یادآوری در انتهای فصل پنجم از کتاب سوم، برخلاف نظر بسیاری از مفسران، به نظریه یادآوری افلاطون ارتباطی ندارد. البته ارسطو در محاوره انودموس، موسوم به محاوره درباره نفس، که هنوز بحث بقای نفس را به این حد از دقت نرسانده طور دیگری سخن می‌گوید و یادآوری پس از مرگ را می‌پذیرد. در آنجا پس از پذیرش نظریه فایده‌ی مبنی بر وجود قبلی نفس، این پرسش مطرح می‌شود که چرا نفوس با آمدن به اینجا (= به بدن) آنچه پیش‌تر دیده‌اند فراموش می‌کنند، اما با رفتن از اینجا (= با مرگ) آنچه اینجا تجربه کرده‌اند به یاد می‌آورند؟ پاسخی که داده می‌شود این است که مقارنت با بدن حالت غیرطبیعی نفس است، چنان‌که بیماری نسبت به سلامت حالت غیرطبیعی است. پس همان‌طور که کسی که از سلامت وارد مرض می‌شود فراموش می‌کند اما کسی که از مرض وارد سلامت می‌شود فراموش نمی‌کند، به همین‌سان آن نفسی که وارد بدن می‌شود فراموش می‌کند، ولی آن‌که از بدن خارج می‌شود آنچه با بدن تجربه کرده به یاد خواهد داشت (Frag. 41 Rose; Frag. 5 Ross; Proclus, *In rem. pub.* II.349.13-26).

<sup>۶</sup> برخلاف مثلاً 4 Jimenez, 2017: Ch.

پس در حقیقت آن دو خصوصیت جمع نشده‌اند، بلکه از یکدیگر جدا شده‌اند. در عین حال، موجودیت عقل منفعل سرتاپا به عقل فاعل وابسته است، زیرا اگر نوری نباشد رنگی دیده نمی‌شود. پس عقل منفعل به نحوی معلول عقل فاعل است و وجودش مرهون ورود آن به بدن. خود عقل (= عقل فاعل) قوه شناخت نیست، بلکه جوهری است که ورودش قوه شناخت (= عقل منفعل) را محقق می‌سازد. با ملاحظه این وابستگی شدید، می‌توان این دو عقل را تسامحاً یک موجود دانست و جمع دو خصوصیت را به نحوی پذیرفت.

### نتیجه‌گیری

مطابق اصلی که در مابعدالطبیعه (α.1, 993a30-b19) ذکر شده، فیلسوف نباید از صفر آغاز کند، بلکه باید آنچه پیشینیان در باب حقیقت گفته‌اند ملاحظه کند، زیرا هرکس نصیبی از حقیقت برده است. البته ملاحظه سخن پیشینیان با رویکردی انتقادی صورت می‌پذیرد «تا آنچه به نیکی گفته شده اتخاذ کنیم و اگر چیزی به نیکی گفته نشده از آن برحذر باشیم» (DA I.2, 403b23-34).

از سوی دیگر، تا آنجا که می‌دانیم، هیچ فیلسوفی از پیشینیان ارسطو به اندازه آناکساگوراس به توصیف عقل نپرداخته بود. احتمالاً همین امر موجب شده است که ارسطو در مواضعی چند از درباره نفس از آناکساگوراس و نظریه عقلش یاد کند. ارسطو اصل و اساس توصیف آناکساگوراس را از عقل می‌پذیرد، اما آن را به چارچوب نظریات خودش می‌آورد و با مبانی خودش سازگار می‌کند و بدین طریق، مسائل و مشکلات ناشی از آن را رفع می‌گرداند.

مواردی که ارسطو از نظریه آناکساگوراس اتخاذ می‌کند از این قرار است: (۱) عدم اختلاط و عدم تعین عقل، (۲) سرمدیت عقل و (۳) شناسابودن عقل. جمع خصوصیت سوم با دو خصوصیت اول و دوم مشکلاتی در پی دارد، زیرا شناختن، اولاً، نیازمند مسانخت عالم با معلوم است و با عدم تعین عقل و، در نتیجه، عدم مسانختش با اشیا در تناقض است و، ثانیاً، مستلزم عبور از قوه به فعل است که خود نیازمند ماده و بدن است. پس عقل اگر بخواهد شناسا باشد، نمی‌تواند سرمدی باشد.

طی دو عنوان این دو مسئله را بررسی کردیم و گفتیم که عدم تعین عقل که ارسطو آن را به قوه تفسیر می‌کند مانع از این نیست که عقل در همان مرحله قوه مسانختی با معقولات داشته باشد، همان‌طور که لوح نانوخته مناسبتی با کتابت دارد، نه کارهای دیگر. از سوی دیگر، آنچه سرمدی است و از بیرون وارد بدن می‌شود و پس از فساد بدن نیز باقی می‌ماند خود عقل است که آن را «عقل فاعل» می‌خوانیم، اما آنچه شناسا است بدن یا جسمی است که واجد عقل است که آن را «عقل منفعل» نام می‌دهیم. از آنجا که عقل منفعل در موجودیتش کاملاً به عقل فاعل وابسته است، می‌توان تسامحاً گفت که دو وصف شناسابودن و سرمدیت در یک موصوف جمع شده‌اند.

## References

- Broadie, Sara (1996), "Noūs and Nature in De Anima III," in *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 12(1): 163-176
- Carter, Jason W. (2018), "How Aristotle Changes Anaxagoras's Mind," in *Apeiron*, 52(1):1-28
- Caston, Victor (1996), "Aristotle on the Relation of the Intellect to the Body: Commentary on Broadie," in *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 12(1), 177-192.
- Jiménez, Erick Raphael (2017), *Aristotle's Concept of Mind*, Cambridge University Press
- Menn, Stephen (1995), *Plato on God as Nous*, *Journal of the History of Philosophy, Monograph Series*, Southern Illinois University Press
- Miller, Fred D. (2012), "Aristotle on the Separability of Mind," in Shields (2012), pp. 306-339
- Shields, Christopher (ed.) (2012), *The Oxford Handbook of Aristotle*, Oxford University Press
- Shields, Christopher (2016), *Aristotle De Anima*, Oxford University Press