



مقاله پژوهشی

عباس یزدانی^۱

مسعود بیگی^۲

بررسی معنا و کاربرد عقل در فلسفه یونان با تأکید بر افلاطون و ارسطو

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۰۹ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۰/۰۵/۲۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۱/۱۵ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۷/۲۳

چکیده

مفهوم عقل یکی از واژه‌های پرکاربرد در دوره‌های مختلف فلسفه بوده است. پرسش اصلی که این پژوهش در صدد پاسخ به آن می‌باشد این است که در دوره آغازین فلسفه در یونان باستان، فیلسوفان چه تعاریفی از مفهوم عقل داشتند؟ هدف این نوشتار، بررسی و تحلیل تاریخی مفهوم عقل نزد نخستین فیلسوفان یونان با تأکید بر افلاطون و ارسطو است. ادعای نویسندگان مقاله این است که مفهوم عقل در ریشه‌های نخستین خود معانی متکثری در سه حوزه مختلف معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و اخلاق‌شناسی دارد، بنابراین دقت نظر فیلسوفانه ایجاد می‌کند که در کاربرد این مفهوم و تعریف آن در متون، به تکرر معانی مختلف آن توجه نماییم. روش ما در این پژوهش، تاریخی-تحلیلی است تا با نگاه به منابع معتبر تاریخ فلسفه و متون اصلی به کاربردهای نخستین عقل پی ببریم.

واژگان کلیدی: عقل، یونان باستان، فلسفه، افلاطون، ارسطو.

۱. دانشیار فلسفه دین دانشگاه تهران | a.yazdani@ut.ac.ir | Orchid: 0000-0001-9499-7259

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه دین، دانشگاه تهران | b-massud@yahoo.com



مقدمه

عقل‌گرایی در یونان باستان با افول اسطوره‌گرایی و ادبیات شاعرانه آغاز شد. در فلسفه یونان معمولاً عقل‌گرایی در برابر تجربه‌گرایی قرار می‌گیرد و دوگانه عقل و دین یا عقل و ایمان برای نخستین فیلسوفان مسئله‌ای جدی و درگیرکننده به‌شمار نمی‌آمد، شاید به این سبب که مذاهب بدوی ساکنان یونان باستان و اعتقاد آنها به خدایان متعدد، مسئله ایمان و دوگانگی آن با عقل را ایجاد نمی‌کرد. جان برنت در اثر خود فلسفه یونانی متقدم^۱ درباره عقاید دینی و اسطوره‌ای آن دوره که در آثار حماسی هومر و هسیود متجلی شده است، می‌نویسد:

واژه «خدا» به‌معنای مذهبی‌اش، در درجه اول و برای بیشتر افراد همواره متعلق برای پرستش معنا می‌شود، اما نزد هومر این نمود، توقف می‌یابد. نسب‌نامه خدایان هسیود، بهترین شاهد برای این تغییر است. واضح است که بسیاری از خدایان اشاره شده در اثر او، توسط هیچ کس پرستیده نمی‌شدند و بسیاری از آنان تنها شخصیتی هستند که به پدیده‌های طبیعی یا امیال انسان‌ها بخشیده شده‌اند. (Burnet 1920: Introduction XI).

نخستین فیلسوفان یونان به‌جای تفسیر جهان با زبان اسطوره و شعر و قائل شدن به خدایان انسان‌وار که با میل و هوس شخصی طبیعت را به پیش می‌بردند، سعی در دست‌یافتن به وحدت پدیده‌های متکثر جهان با روش عقلی داشتند. هرچند مفهوم عقل‌گرایی و روش عقلی که در مقابل معرفت‌شناسی تجربی و اسطوره‌ای قرار داشت، در دوره‌های نخست هنوز شناخته شده نبود و این مفاهیم و الفاظ در دوره‌های بعدی به فلسفه یونانی پا گذاشت، اما فیلسوفان پیش از سقراط در تلاش بودند تا ورای تجربه محسوسات که تنها کثرت را در جهان خارج می‌یافت، به یک وحدت در جهان برسند. به‌تعبیری می‌توان گفت آنها با مفهوم عقل‌گرایی آشنا نبوده و خود این مفهوم را تعریف نکرده بودند، اما روش عقل‌گرایان را به‌کار می‌بستند. در دوره‌های بعدی، هرگاه به مفهوم عقل، نوس یا لوگوس^۲ نزد فیلسوف یونانی برمی‌خوریم، این مفهوم در چند حوزه متفاوت معنا و کاربرد دارد:

۱. معرفت‌شناسی^۳: عقل به‌عنوان یکی از قوای شناختی انسان برای فیلسوف اهمیت می‌یابد و درباره جایگاه آن در

1. Early Greek Philosophy
2. logos
3. Epistemology



معرفت انسان بحث می‌شود. در دورهٔ آناکساگوراس^۱ دیده می‌شود که فیلسوف صرفاً بدون اینکه راجع به روش معرفت خود تأملی کرده باشد، می‌کوشید به شناختی فراتر از شناخت حسی برسد. در واقع آنها بدون اینکه مسئلهٔ شناخت و معرفت را آگاهانه مطرح کنند از روش عقلی که همانا فراتر رفتن از جزئیات مادی است و در برابر معرفت حسی قرار می‌گیرد، بهره می‌جستند تا به واحد برسند. در حوزهٔ معرفت‌شناسی، عقل به‌عنوان یک ابزار جهت شناخت انسان مطرح می‌گردد. در این معنا، تأکید ما بر این است که عقل، تنها ابزار معرفت است و نه منبع معرفت؛ زیرا روش و کارکرد عقل در جهت شناخت، دستیابی و احاطه بر موضوعی غیر از خود عقل و شخص شناسنده استفاده می‌شود. اما اگر عقل را منبع معرفت بدانیم، منظور این است که مفاهیم عقلی محض و کارکرد عقل را بررسی کنیم و خود آن یا شخص شناسنده را موضوع معرفت در نظر بگیریم. به بیان دیگر، عقل برای شناخت موضوعی خارج از خود، یعنی جهان خارج، صرفاً ابزار است و منبع شمار نمی‌آید. اما برای شناخت خود (که منظور همان مفاهیم عقلی محض است) یا فاعل شناسا، هم منبع، هم ابزار و هم موضوع است. دیدگاه اخیر، یعنی شناخت عقل و فاعل شناسا، در این دورهٔ تاریخی مطرح نبوده است؛ از این رو نمی‌توان برای فیلسوف یونانی عقل را به‌عنوان منبع معرفت برشمرد. در دورهٔ مدرن و به‌واسطهٔ تلاش‌های جدی کانت است که می‌توانیم عقل‌شناسی یا فلسفه‌شناسی را بیابیم.

۲. هستی‌شناختی^۲: افزون بر معرفت‌شناسی، برخی فیلسوفان به عقل نه همچون یک روش، ابزار یا منبع، بلکه به‌عنوان یک موجود و یکی از ارکان هستی می‌نگریستند که جایگاهی در مراتب آن دارد، یا آن را همچون قانونی می‌پنداشتند که بر جهان هستی حکم فرماست. آنچه که ابتدا نزد آناکساگوراس می‌بینیم و جایگاهی که عقل در کلام او دارد، در دایرهٔ همین موضوع می‌گنجد. در این دیدگاه، عقل، نقشی در هستی و جهان ایفا می‌کند و صرفاً مختص به نیروی قوای انسان نیست. نقش‌آفرینی عقل به این معنا در مراتب هستی، همچون نیرویی است که به مادهٔ بی‌نظم، غایت و نظم می‌بخشد و از این رو نقشی هستی‌آفرین دارد. نگاه غایت‌انگارانه به هستی در این دوره که نگاه غالب بود، سبب می‌شد که عقل، نیرویی فعال و کامل در نظر گرفته شود که می‌تواند به مادهٔ بی‌نظم، غایت و نظم ببخشد. بیشتر فیلسوفان این دوره که مادهٔ جهان را از غایت‌بخشیدن و نظم‌بخشیدن به خود عاجز فرض می‌کردند، ناچار بودند

1. Anaxagoras
2. Ontology



نیرویی نظم‌بخش و غایت‌بخش که قانون طبیعت را برپا کرده است، مطرح کنند.

۳. اخلاق^۱ و نفس‌شناسی^۲: در این معنا، عقل به‌عنوان یکی از قوای انسان مطرح می‌شود که افزون بر ابزار شناخت و معرفت، در عرصه عمل نیز کاربرد دارد، و از هنجارها و نیک و بد رفتار انسان بحث می‌کند. همچنین عقل به‌عنوان بخشی از نفس انسانی، موضوع پرسش از جاودانگی و بقای پس از مرگ قرار می‌گرفت که این مسائل را می‌توان به نفس‌شناسی فیلسوفان این دوره مرتبط دانست.

۱. عقل در فلسفه آناکساگوراس

نخستین کاربرد عقل یا «نوس» را در تفسیر فلسفی جهان نزد «آناکساگوراس» (متولد حدود ۵۰۰ پیش از میلاد) می‌یابیم که نامش معمولاً پس از فیلسوفانی چون طالس، آناکسیمندر، آناکسیمنس، پارمنیدس، هراکلیتوس و امپدوکلس بیان می‌شود. اهمیت آناکساگوراس در تاریخ فلسفه به این دلیل است که وی برای نخستین بار نظریه نوس را مطرح می‌کند و همچنین در اندیشه او برای نخستین بار تمایز معینی میان شیء جسمانی و غیرجسمانی برقرار می‌شود (کاپلستون ۱۳۹۲: ۸۵؛ استیس ۱۳۸۵: ۱۰۹).

فیلسوفان پیشاسقراطی معمولاً مادی‌گرا بودند، به این معنی که عنصر واحد، منشأ و سرچشمه جهان را عنصری مادی می‌انگاشتند که همه تکررات جهان از آن تشکیل شده است. البته آنان در عین حال معتقد بودند که این ماده واحد به تجربه مستقیم در نمی‌آید و صفاتی غیرمادی از جمله ازلیت، ابدیت و وحدت دارد. آناکساگوراس تا جایی که از عناصر تشکیل دهنده جهان صحبت می‌کند، همچون گذشتگان خود یعنی پارمنیدس و امپدوکلس، ماده را ازلی و ابدی می‌داند و معتقد است که توده نخستین ماده که در بردارنده تمام عناصر فعلی حیات است در حرکتی پایدار و همیشگی تبدیل به اجزا کنونی می‌شود و این حرکت دورانی ادامه می‌یابد:

یونانیان در مورد به‌وجود آمدن و از میان رفتن اعتقادات نادرستی دارند. هیچ چیز نه به‌وجود می‌آید و نه از نابود می‌شود، بلکه با دیگر چیزها می‌آمیزد و یا از چیزهای موجود جدا می‌شود. بنابراین بهتر بود به‌وجود آمدن را امتزاج و نابود شدن را جدایی می‌خواندند (قطعات آناکساگوراس، ۱۷، به نقل از هایلند، ۱۳۸۴: ۳۴۲).

1. Ethics
2. Psychology



تا اینجا نمی‌توان پیشرفتی برای او قائل بود و سخنی اضافه‌تر از پیشینیان در گفته‌های او به چشم نمی‌آید، اما وقتی که از «نوس»^۱ یا عقل^۲ به‌عنوان عامل حرکت در جهان مادی صحبت می‌کند، اندیشه او قابل توجه می‌شود. وی نوس را چنین توصیف می‌کند:

نوس بر تمام موجوداتی که حیات دارند، هم بزرگتر و هم کوچکتر، توانایی دارد و همچنین بر تمامی چرخش کلی، به‌طوری که از همان آغاز سرچشمه این چرخش بود... نوس همه‌اشیایی را که باید باشند، همه‌اشیایی که بودند، اکنون هستند و خواهند بود و این چرخش را که در آن اکنون ستارگان در گردش‌اند و خورشید و ماه و هوا و ائیر از آن جدا شدند به‌نظم درمی‌آورد (قطعاً آناکساگوراس، شماره ۱۲ در خراسانی، ۱۳۵۰: ۳۹۷-۴۰۲).

اما در پاسخ به این پرسش که چه چیزی آناکساگوراس را به آموزه عقل مدبر بر جهان رهنمون ساخت چه می‌توان گفت؟ ظاهراً او با مسئله طرح، نظم، زیبایی و هماهنگی آشکار در عالم مواجه بود. به نظر او این چیزها را نمی‌توان با نیروهای فاقد شعور طبیعت توضیح داد. به‌ظاهر جهان به‌گونه‌ای معقول اداره می‌شود و به سوی هدف‌هایی معین در حرکت است؛ از این‌رو وجود طرح و هدف در جهان آشکار است. ارسطو نیز در شرح خود بر آناکساگوراس بر این تفسیر صحنه می‌گذارد. بنابراین او عقل را نیرویی می‌پنداشت که نظم و غایت را در جهان و میان نیروهای فاقد شعور طبیعت ایجاد می‌کند؛ زیرا به نظر او طبیعت نمی‌تواند نظمی را روی یک ماده بی‌نظم پیاده سازد. به نظر استیس، آناکساگوراس نخستین فیلسوفی بود که از غایت صحبت کرد و قانون طبیعت را که پدید آمده از عقل است، همان غایت معرفی نمود. تنها چیزی که می‌تواند قانون و نظم به‌وجود آورد عقل است. بنابراین باید نوس یا عقلی در جهان وجود داشته باشد. همچنین از دیدگاه آناکساگوراس عقل، خالق ماده نیست، بلکه ماده، ازلی فرض می‌شود که تنها با حرکت‌های متناوب، اشیا از درون آن پدید می‌آیند و نابود می‌شوند. بنابراین عقل که علت اساسی حرکت در جهان

1. Nous

2. Intelligence

۳. خراسانی در کتاب نخستین فیلسوفان یونان می‌گوید دیوژنس لائرتیوس گزارش کرده است که آناکساگوراس تنها یک نوشته داشته است که از بین رفته است. سیمپلیکیوس در تفسیر خود بر کتاب فیزیک ارسطو قطعاً زیادی از بخش اول نوشته را نقل کرده است. ۲۲ قطعه از این قطعات به نقل از کتاب دیلز در کتاب خراسانی آمده است.

4. Telo



است باید غیر متحرک و قائم به خود نیز باشد؛ زیرا اگر خود او حرکت داشته باشد باز نیازمند علت حرکت بخش دیگری است. (قطعات آناکساگوراس: ۱۷، به نقل از هایلند، ۱۳۸۴: ۳۴۲؛ استیس، ۱۳۸۵: ۱۰۷-۱۰۴).

در مورد اینکه آیا باید نوس را در فلسفه آناکساگوراس، اصلی جسمانی به شمار آورد یا غیر جسمانی، میان مفسران اختلاف نظر وجود دارد. برنت معتقد است آناکساگوراس هرگز از تصور یک اصل جسمانی فراتر نرفته است و هرچند نوس را اصلی خالص تر از دیگر اشیای مادی تصور می کرد، اما هرگز به اندیشه یک شیء غیر مادی نرسیده است؛ زیرا زبان او نشان دهنده اشاراتی است که درباره یک شیء مادی به کار می رود. نشانه هایی مانند اینکه نوس را کوچکتر یا بزرگتر از چیزی می داند یا آن را شاغل در مکان به شمار می آورد. (کاپلستون، ۱۳۹۲: ۸۵؛ Burnet, 1920:196). اصل نوس یا همان عقل در کلام آناکساگوراس هرچند با الفاظ مادی توصیف شده است، اما به دلیل اینکه دوگانه مادی و غیر مادی، جسم و روح یا بدن و ذهن هنوز برای فیلسوفان آن دوره تعریف نشده بود، می توان عقل را غیر مادی تفسیر کرد. اهمیت این نکته اثبات شده در این است که ما می توانیم طلیعه اندیشه ای نو در تاریخ فلسفه یونان را در اصل غیر مادی آناکساگوراس بیابیم و او را رقم زننده پیشرفتی قابل توجه بدانیم.

هرچند وارد کردن مفهوم عقل به فلسفه یونان می توانست پیشرفتی نسبت به گذشتگان باشد، اما ارسطو در بخشی از کتاب مابعدالطبیعه که به بیان فلسفه پیشینیان پرداخته، ناامیدانه درباره آناکساگوراس می نویسد:

آناکساگوراس عقل را به عنوان خدای حلال مشکلات (خدایی که از ماشین بیرون می آید) به کار می برد و هر وقت که نمی تواند بگوید به چه علت شیئی بالضرورة باید وجود داشته باشد، به عقل توسل می جوید. ولی در همه موارد دیگر به هر چیزی متوسل می شود به استثنای عقل (ارسطو ۱۳۹۸: آلفا ۳).

این ناامیدی از فلسفه آناکساگوراس را نزد سقراط نیز می یابیم، آنجا که افلاطون به نقل از او در فایدون می نویسد:

انتظارم این بود که پس از اینکه علت یکایک چیزها و همچنین علت کلی و اصلی همه اشیا را بر من روشن ساخت، بهترین وجه را برای هر چیز و همچنین آنچه را برای همه اشیا خوب و خیر و صلاح است بر من نمایان سازد. اما دیدم که این مرد اصلاً کاری به عقل ندارد و عللی ذکر می کند که ربطی به نظم اشیا ندارند، بلکه همواره به هوا و اتر و آب و چیزهایی عجیب از این دست می پردازد. (افلاطون ۱۳۶۶: فایدون، ۹۸).



با وجود این نگاه نامیدانه فیلسوفان بعدی به آناکساگوراس، استیسی نقش او را با توجه به نوآوری اش درباره پرداختن به عقل مهم می‌داند. نخست به این دلیل که برخلاف پیشینانش که نگاهی معطوف به جهان خارج داشتند، او توجه فلسفه را به سمت جهان درون و «عقل» ذی‌شعور منعطف کرد و مسئله جدیدی برای فیلسوفان پس از خود مطرح کرد. او با توجه به مسئله نظم جهان، آن را دارای شعوری دانست که ناشی از یک عقلِ ناظم بود و از حیث نظم و هدف‌دار بودن رفتار و پدیده‌ها، مشابهتی میان جهان بیرون و انسان برقرار می‌دید. دیگر آنکه او، به عقیده استیسی، نخستین کسی بود که از مفهوم غایت‌مندی در فلسفه سخن راند و توجه را افزون بر علل مکانیکی به علل غایی جلب کرد. (استیسی، ۱۳۸۵: ۱۰۹). در پایان باید به این نکته توجه داشت که در فلسفه او و قطعات اندکی که از وی به جا مانده است، سخنی قابل تأمل درباره معرفت‌شناسی و جایگاه و کاربرد عقل در آن نمی‌یابیم، اما بدون شک او در ایجاد و رواج این مسئله برای فیلسوفان بعدی، نقش داشته است.

۲. کاربرد معرفت‌شناسانه عقل در دوره سوفسطاییان

نامیدی و سرگستگی از پیچیده‌گویی‌های فلاسفه پیشاسقراطی، موجب خیزش سوفسطاییان آتن شد که راه و رسم متفاوتی را برای تفکر پیش گرفته و از روش معرفتی جداگانه‌ای به فلسفه پرداختند. نخستین تفاوتی که اینان رقم زدند این بود که موضوع فلسفه را از جهان عینی به سوی فاعل شناسنده متمرکز کردند تا به جای تلاش در تفسیر جهان عینی خارجی، به معرفت‌شناسی انسان پردازند. بنابراین، آنها هم در موضوع و هم در روش با پیشاسقراطیان تفاوت داشتند. در دوره نزاع میان سوفسطاییان و سقراط و در مکالماتی که میان بعضی از آنها با سقراط جریان داشت، موضوع معرفت‌شناسی انسان و همچنین جایگاه عقل در معرفت مطرح می‌شد. «پروتاگوراس» به‌عنوان یکی از سوفسطاییان سرشناس با این عقیده شناخته شده است که «انسان مقیاس همه چیز است. مقیاس هستی چیزهایی که هست و مقیاس نیستی چیزهایی که نیست...» (افلاطون ۱۳۶۶، ثاتتوس: ۱۵۲).

برخی از مفسرین و فیلسوفان معتقدند این گفته‌های پروتاگوراس به تفسیر نوعی نسبیت‌گرایی^۱ معرفت‌شناختی دامن می‌زند که ناشی از غلبه میل و اقبال سوفسطاییان به تجربه حسی بشر و برتر دانستن آن بر عقل‌گرایی است. با نگاه



به آنچه که از طریق تجربه حسی دریافت می‌کنیم، این نکته را درمی‌یابیم که تفاوت‌هایی بسیار میان ادراکات اشخاص مختلف از پدیده‌های واحد وجود دارد و دریافت افراد مدرک از یک پدیده می‌تواند متفاوت باشد. بنابر تفسیری که سقراط، افلاطون و ارسطو از قاعده پروتاگوراس داشته‌اند، این نسبت از فرد تا فرد را دربرمی‌گیرد، نه اینکه او به‌طور کلی حقیقت را به انسان به ما هو انسان وابسته بداند. (افلاطون، ۱۳۶۶، ثئاتوس: ۱۶۷-۱۶۶ و ۱۶۱؛ ارسطو، ۱۳۹۸: گاما ۵). در واقع تفسیر دوم از گفته پروتاگوراس به این معنی اشاره دارد که حقیقت و هستی، مستقل از انسان وجود ندارد، بلکه این آگاهی است که هستی را به وجود می‌آورد و حقیقتی مستقل از وجود انسان وجود ندارد. اما سه فیلسوفی که اشاره کردیم، تفسیر اول را از نسبت سوفسطایی داشته‌اند و نقدها و مخالفت‌های‌شان نیز در همین برداشت ریشه دارد. در واقع، آنها بر وجود حقیقتی عینی که انسان باید با معرفت به آن دست پیدا کند و خود را با آن منطبق سازد، تأکید می‌کردند، حال آنکه نسبت سوفسطایی حقیقت را تابع معرفت هر فرد انسانی می‌داند.

معنای عقل را در مناظرات این دوره باید روشی معرفتی دانست که به‌وسیله آن می‌توان از جزئیات محسوس فراتر رفت و در جهان کثراتی که به‌وسیله حواس دریافت می‌شوند، وحدتی را یافت. تلاش‌های سقراط در مکالمات به‌جا مانده، معطوف به این بود که میان مصادیق امور محسوس یا امور و مفاهیم اخلاقی همچون عدالت، به مفهومی عقلانی از آنها دست یابد که دربردارنده تمام مشترکات آن مصادیق باشد، اما اختلافات و کثرت آنها را نادیده بگیرد. این هدف با رسیدن به همان «تعریف»^۱ محقق می‌شود، یعنی آنچه که به مصادیق بسیار وحدت می‌بخشد و همه را زیر یک مفهوم و یک تصور واحد می‌گنجاند. بنابراین تفاوت تلاش او با تلاش‌های فلاسفه پیش از خود این بود که آنها معمولاً اصل وحدت‌بخش را یک عنصر مادی در نظر می‌گرفتند، حال آنکه سقراط می‌کوشید به مفاهیم و تصورات وحدت‌بخش دست یابد و از ماده فراتر رود. بنابراین دیدگاه پروتاگوراس برگرفته از تجربه حسی بشر است؛ زیرا دریافت‌های تجربی هر کس متفاوت و خاص خود آن شخص است و خاصیت کلی ندارد، اما خاصیت ادراک عقلی و مفاهیم عقلی کلیت آنها و معتبر بودن‌شان برای همه است. استیسیس در تفسیر رأی پروتاگوراس می‌گوید که سخن او به‌طور ضمنی باعث می‌شود حقیقت عینی، که مستقل از هر فاعل شناسایی وجود دارد، نادیده گرفته شده و با تصورات هر فاعل شناسا یا سوژه، یکسان در نظر گرفته شود. تصوراتی که از راه حواس به انسان می‌رسند ممکن است با واقعیت



خارجی متفاوت بوده و برخطا باشند یا حتی ممکن است از شخصی به شخص دیگر تفاوت کنند، اما عقل می‌تواند شناخت ما را از حقیقت و واقعیت متحد و تصحیح کند.

انکار تمایز میان حقیقت عینی و تصور ذهنی، همچون انکار تمایز میان عقل و حواس است. نزد حواس و چشم ما زمین مسطح به نظر می‌رسد، ولی تنها با عقل است که می‌دانیم حقیقت عینی زمین، دارای شکل کروی است. بنابراین عقل تنها معیار ممکن حقیقت عینی است... مهم نیست که من یا شما چه فکر می‌کنیم و چه می‌خواهیم، حقیقت آن چیزی است که هست و ما باید خود را با آن منطبق سازیم، نه اینکه حقیقت خود را با تمایلات، خواسته‌ها یا تصورات شخصی ما منطبق سازد. آموزه‌های پروتاگوراس به‌طور عملی این نظر را نفی می‌کند (استیس ۱۳۸۶: ۱۱۸).

سقراط به نتایج خطرناک چنین عقیده‌ای پی برده بود؛ از این رو در صدد طرح یک فلسفه عقلی برآمد تا با روشن کردن جایگاه ابزاری عقل، به تعاریف واحد و مفاهیم ثابت عقلانی برسد. سقراط البته هیچگاه فلسفه نظام یافته‌ای عرضه نکرد و سیر احوال و گفت‌وگوهای او با مردم آن‌ها را سوفسطاییان را فیلسوفان پس از او، یعنی افلاطون و ارسطو آورده‌اند، اما شاگردش، افلاطون، راه و دغدغه وی را در جهت رسیدن به همان ثابتهای عقلی پی گرفت.

۳. عقل در فلسفه افلاطون

نخستین تلاش‌های افلاطون در حوزه معرفت‌شناسی دیده می‌شود. به سبب تعدد دیدگاه‌های سوفسطاییانی که معرفت بشری را به ورطه نسبیّت می‌کشاندند و نتیجه‌ای جز تخطئه عقل، مفاهیم ثابت عینی و حقایق کلی در پی نداشتند، مهم‌ترین دغدغه افلاطون همچون استادش سقراط این بود که راهی برای شناخت واقعیت عینی، کلی و ضروری بیابد. از این رو وی ابتدا با معرفت حسی مخالفت کرد و آن را نادیده گرفت. این معرفت از دید او اولاً، به محسوساتی تعلق می‌گرفت که دستخوش سیورورت هستند و ماهیت ثابتی ندارند؛ ثانیاً افراد بشر هم در تجربیات حسی خود با یکدیگر اختلاف دارند و هم در تجربه شخصی‌شان دچار خطا می‌شوند؛ ثالثاً ما برای تعبیر تجارب حسی ناگزیر به استفاده از مفاهیم عقلی هستیم. توضیح آن که وقتی چیزی را تجربه می‌کنیم و آن را به فرض مثال کاغذ سفید می‌نامیم، این تجربه مستلزم آن است که ما از قبل مفهومی از کاغذ، سفید و چستی آنها در ذهن داشته باشیم تا وقتی با پدیده‌ای



مواجه می‌شویم، حکم کنیم که این شیء ذیل مفهوم کاغذ و رنگ سفیدی می‌گنجد. پس طبقه‌بندی‌ها در ذهن ما به وسیله عقل انجام می‌شوند، نه حواس. همچنین او در مخالفت با نظریه پروتاگوراس بیان داشت که این دیدگاه عینیت و به تبع آن صدق و کذب را نیز بی‌اعتبار می‌سازد؛ زیرا بر اساس عقیده پروتاگوراس هر چه که من با تجربه می‌یابم برای من صادق است و هر چه دیگری به تجربه می‌یابد برای او نیز صادق است؛ از این رو معیاری عینی برای داوری درباره دریافت‌های ما وجود ندارد (افلاطون ۱۳۶۶، ثئاتوس: ۱۶۱؛ ۱۶۶؛ ۱۶۷).

بدین ترتیب افلاطون به طور افراطی هرگونه شناخت حسی را بی‌اعتبار ساخت و بر شناخت عقلی تأکید بیشتری کرد. از دیدگاه او، شناخت ایده‌آل برای انسان وقتی محقق می‌شود که بتواند به ماهیات ثابتی که دست‌خوش تغییر نمی‌شوند و کلی و ضروری هستند، دست یابد. این آرمان جز از طریق عقل به دست نمی‌آید. از نظر او انسان در راه گذار از جهل به شناخت در دو قلمرو سیر می‌کند: گمان^۱ و معرفت. تفاوت این دو قلمرو نیز در متعلق آنهاست؛ زیرا گمان با تصویرها سر و کار و دارد، یعنی با عالم محسوس و مصادیق جزئی، ولی اپیستمه یا معرفت به مبادی آنها تعلق می‌گیرد، یعنی مفاهیم کلی و ثابت. برای نمونه، مصادیق جزئی عدالت که ما در خارج و از اشخاص مختلف می‌بینیم متعلق گمان و ظن هستند، حال آنکه مفهوم کلی عدالت و ذات فی‌نفسه آن متعلق معرفت یا شناخت^۲ است. سپس او با استفاده از تمثیل معروف غار، نظریه «مُثل»^۳ را مطرح می‌کند و برای مُثلی که نمونه ایده‌آل همه اشیا محسوس هستند، عالمی جداگانه در نظر می‌گیرد. مُثل، شیء نیستند، بلکه اندیشه‌اند و از این رو در عالم عقل به سر می‌برند. اینجاست که معنا و کاربرد دیگر عقل را نزد افلاطون می‌بینیم.

با توجه به ابهام نوشته‌های او این مسئله بحث‌برانگیز می‌شود که آیا عالم مُثل عالمی جدا از خداست یا اینکه مُثل در ذهن خدا قرار دارند و افکار او هستند. بر اساس تفسیر نوافلاطونیان، عالم مُثل، افکار خدا هستند. بعضی تفاسیر که مبتنی بر برخی اقوال به‌جا مانده از افلاطون هستند -مانند آنچه در کتاب «تیمائوس» مطرح می‌شود، دلالت بر آن دارد که صورت یا مُثل در عالمی جدا وجود دارند، نه تنها جدا از عالم محسوس که از آنها الگو گرفته‌اند، بلکه حتی جدا از خدا که آنها را الگوی خود قرار می‌دهد (کاپلستون ۱۳۹۲: ۱۹۷ و ۲۰۰). در تیمائوس افلاطون به‌صراحت می‌گوید که

1. Doxa
2. Gnosis
3. Idea



خدا یا صانع^۱ اشیا این عالم را بر اساس الگوی مُثل می‌سازد و مُثل، جدا از ذهن خدا هستند:

چون صانع اثر خود را تماشا کرد، بسیار شادمان گردید و در عین شادمانی تصمیم گرفت که آن را هر چه بیشتر همانند سرمشق خود سازد. چون آن سرمشق زنده جاوید است، او نیز بر آن شد که جهان را تا آنجا که ممکن است همانند آن کند (افلاطون، تیمائوس: ۳۷).

همچنین استیسی معتقد است:

مُثل، اندیشه‌های خداوند نیستند. در حقیقت گاهی از آنها همچون ایده‌هایی در ذهن الهی یاد می‌شود اما این تنها یک بیان مجازی است. می‌توانیم از مجموع تمامی مُثل به مثابه مقوم ذهن الهی سخن بگوییم، ولی این هیچ معنای خاصی در بر ندارد و تنها عباراتی شاعرانه است. دلیل این اشتباه این واقعیت است که تصور اندیشه بدون اندیشنده برای ما دشوار است. اما برای افلاطون اینها اندیشه‌هایی در ذهن یک شخص خاص نیستند، بلکه عینی‌اند و واقعیت قائم به خود را مستقل از هر ذهنی دارا هستند. (استیسی، ۱۳۸۶: ۱۸۲).

حال اگر از میان این دو تفسیر، تفسیر دوم را بپذیریم، ما عالمی مفارق به نام «عالم عقل» فرض کرده‌ایم که نقشی هستی‌بخش دارد و از چنین ویژگی‌هایی برخوردار است:

نخست اینکه این عالم دربردارنده ماهیاتی ثابت و غیرمادی است. بنابراین ویژگی‌های محسوسات همچون صیوروت و کون و فساد بر آن ماهیات صادق نیست. همچنین آنها خارج از زمان و مکان و کامل مطلق هستند. به بیان دیگر می‌توان گفت که این صور یا مُثل، اندیشه هستند، اما نه اندیشه یک ذهن خاص، بلکه اندیشه بدون اندیشنده.

دوم اینکه معقولات این عالم، الگوی ساخت محسوسات برای صانع هستند و خدا اشیا ی مادی را به‌عنوان رونوشتی از آنها می‌سازد. این اندیشه برای نوافلاطونیان بسیار اهمیت می‌یابد و به تبع آن در جهان اسلام دستمایه نظریه «اعیان ثابت» ابن عربی قرار می‌گیرد که بر اساس آن، خداوند این جهان را بر اساس عین ثابت هر موجودی می‌سازد. عین ثابت‌ای که لازمان و لامکان است و تقدیر و سرنوشت هر شخص در آن نهفته شده است. البته نظریه اخیر با مُثل افلاطون تفاوت‌هایی دارد: اعیان ثابت ناظر به هر شیء جزئی هستند و حیثیت قبول دارند، حال آنکه مُثل افلاطونی



ناظر به انواع هستند و حیثیت فاعلی دارند.

به‌عنوان سومین ویژگی می‌توان گفت معرفت به معقولات ثابت و کلی از طریق عقل کلی‌ساز ممکن است نه وسیله دیگر. به عقیده افلاطون، معرفت حسی در راه شناخت این معقولات گمراه‌کننده و رهزن است؛ زیرا متعلق معرفت حسی به کلی دستخوش صیوروت می‌باشد.

در نهایت، چهارمین ویژگی این است که هر مُثلی در جای خود، واحدی است در کثیر و عالم عقول، هم دارای کثرت و هم دارای وحدت است، اما کثرت مُثُل در نهایت به مثال خیر رسیده و به واحد یا خدا ختم می‌شود. (افلاطون، ۱۳۵۳: ۵۱۱-۵۰۶).

افلاطون برای واحد، تعبیر مختلفی در نوشته‌هایی مختلف به کار برده است، تعبیری همچون مثال خیر، دمیورژ (صانع)، مثال عقل و یا مثال زیبایی. واحد، اصل نهایی و منشأ عالم صور و برتر از صفات انسانی است، اما راه رسیدن به آن نه خلسه عرفانی، بلکه دیالکتیک عقلی است و انسان به وسیله عقل محض به مشاهده خیر نائل می‌شود (کاپلستون، ۱۳۹۲: ۲۰۹؛ استیس، ۱۳۸۶: ۱۸۴). کاپلستون، استیس و گستون میرا هر سه، تفسیر کسانی را که افلاطون را عارف می‌پندارند، رد می‌کنند و معتقدند روش او در معرفت برای رسیدن به خیر محض نه روش عرفانی، بلکه روش عقلی است. هر چند گستون مر این نکته را یادآور می‌شود که تعبیرات افلاطون برای وصول از مرتبه فکر به حقایق معقول در محاورات و کتب مربوط به مُثُل - مثلاً در کتب جمهوری: کتاب ششم و هفتم، فایدون: ۶۵- تعبیری دینی و عرفانی است؛ مانند عروج، صعود، یا گریز از عالم محسوس که همگی مستلزم نوعی تعالی فکری است و به شهود منتهی می‌شوند.

اما این دیالکتیک عقلی چگونه صورت می‌پذیرد؟ آنچه افلاطون در کتاب میهمانی از قول سقراط درباره اسطوره «اروس» یا «عشق» می‌گوید در این خصوص جالب توجه است. به عقیده او معرفت حقیقی که به مُثُل تعلق می‌گیرد و می‌تواند طی یک دیالکتیک عقلی به عروج برود تا به مثال خیر منتهی شود، نوعی «یادآوری»^۲ و تذکر است. به این معنی که نفس پیش از هبوط در این دنیا و متجسد شدن، در عالم مُثُل به سر می‌برده و معقولات را مشاهده می‌کرده

1. Gaston Maire
2. Reminiscence



است. پس از هبوط به دنیا او تنها به یادآوری نیاز دارد تا بتواند دوباره مُثُل را درک کند و این یادآوری جز با دیدن زیبایی در عالم مادی میسر نمی‌شود. (افلاطون، ۱۳۹۸: ۱۰۰-۹۸).

کسی که در عشق تا این مرحله تربیت یافت، شاگردی مکتب عشق را حاصل کرد، مراحل مختلف زیبایی را ادراک کرد و به پایان راه خود رسید، ناگهان طبیعتی بر او آشکار می‌شود که زیبایی‌اش بی‌پایان است. این غایت و سرانجام همه کوشش‌هاست و همان زیبایی خارق‌العاده‌ای است که او به‌خاطر آن این همه مشقت و سختی را بر خود هموار ساخت. این زیبایی جاودانه است، نه به‌وجود می‌آید و نه از میان می‌رود. چیزهای زیبا که مشاهده می‌کنی همه از زیبایی او نشأت می‌گیرند، ولی او از این بخشش‌ها کاستی نمی‌یابد و از دگرگونی و کم‌وکاست و افزایش در امان است (افلاطون، ۱۳۹۸: ۱۱۳-۱۱۲)

در بخش پایانی بحث از جایگاه عقل نزد افلاطون، جا دارد نگاه او به انسان و نفس را نیز به اجمال بررسی کنیم. طبیعت دوگانه انسان از قوای عقلانی نفس و جسم او تشکیل شده است. نفس انسان با برخورداری از موهبت عقل می‌تواند با عالم معقول ارتباط برقرار کند. دوگانگی وجود انسان در نظریه «طبیعت سه‌گانه نفس» - که شرح و بسطش در کتاب چهارم جمهوری آمده است - تبیین شده است. نفس از دو اصل متضاد تشکیل شده که هر یک وظایف خاص خود را داراست. وظیفه عقل، معرفت و شناخت است، در حالی که اصل دیگر نفس، وظیفه تدبیر شهوات و امیال را دارد. اما میان این دو، واسطه‌ای فرض می‌شود که بتواند در خدمت یکی از این دو اصل قرار گیرد. قلب که محل خشم و غضب است اگر در خدمت عقل قرار گیرد، می‌تواند انفعال نفسانی شجاعت را پدید آورد و اگر در خدمت شهوات قرار گیرد، غضب را در استخدام شهوت درمی‌آورد. افلاطون نفس را به یک کالسکه بالدار تشبیه می‌کند: عقل، زمامدار این کالسکه است و دو اسب آن، یکی اسبی بلندنظر و فرمانبردار است که تمثیل قلب می‌باشد و دیگری اسبی سرکش و نافرمان که نماد شکم و شهوت است. افلاطون در توصیف نفس یا روح، این تمثیل جالب را چنین بیان می‌کند:

می‌گویند روح به نیروی متحد اسب ارابه‌ای بالدار و ارابه‌بان مانند است. اسب‌ها و ارابه‌بانان خدایان، خوب و اصیل هستند ولی در مورد دیگران چنین نیست، بلکه بعضی اصیل و بعضی نه. در مورد ما آدمیان اولاً دو اسب به ارابه



بسته‌اند، و در ثانی یکی از اسب‌ها خوب و اصیل است و اسب دیگر برخلاف آن. از این رو ارا به‌رانی ماکاری است

بس دشوار (افلاطون، ۱۳۶۶، فایدروس: ۲۴۶).

۴. عقل در فلسفه ارسطو

ارسطو نیز راه خود را با بهره‌گیری از آموزه‌های افلاطون آغاز می‌کند، ولی در ادامه مسیر از او جدا می‌شود. جدا از نقاط اشتراکی که در فلسفه ارسطو و افلاطون دیده می‌شود، نقطه افتراق اصلی ارسطو از استاد خود در این انتقاد است که افلاطون نباید مُثُل را بیرون از ذات اشیای موجود قرار می‌داد. اگر صورت، ذات یک شیء است، نباید جایی بیرون از آن باشد، بلکه جایگاه آن در خود شیء است. نظریه علل چهارگانه معروف ارسطو اشاره به همین ذات درونی هر موجود دارد و البته دو علت فاعلی^۱ و غایی^۲ به علت صوری تقلیل داده می‌شوند تا در نهایت تنها دو علت مادی و صوری در تبیین شیء کافی باشند. تمایز مهمی که این دو علت با یکدیگر دارند این است که ماده به منزله قوه و انفعال یک شیء و بی‌تعیین است، حال آنکه صورت به منزله فعلیت به ماده تعین می‌بخشد.

این تمایز مهم برای درک نظریه «عقل فعال^۳ و عقل منفعل^۴» ارسطو بسیار اهمیت دارد. چنان که گفتیم نقطه جدایی ارسطو از افلاطون، نقد او بر عالم جداگانه‌ای به نام مُثُل بود. در نظر ارسطو قائل شدن به عالمی جداگانه که جایگاه عقول مجرد باشد، تنها به زحمت بیشتر فیلسوف برای تبیین چرایی وجود می‌انجامد و هیچ دستاوردی نخواهد داشت. نقدهای او به افلاطون، مفصل بوده و از این بحث خارج است. به تبع آن معرفت‌شناسی ارسطو نیز راه جداگانه‌ای را در پیش می‌گیرد. او برخلاف افلاطون برای معرفت تجربی به‌عنوان آغاز راه شناخت انسان ارزش و اصالت قائل است. نخستین قوه شناخت بشر، حس است که با آن صرفاً می‌توان کیفیت‌های اشیاء، یعنی آنچه را متعلق به صورت است دریافت. مرتبه بعد حس مشترک است که وظیفه گردآوری داده‌های متعدد و مختلف به‌دست آمده از یک شیء محسوس را بر عهده دارد. سپس مرتبه خیال است که با آن توان ایجاد صورت‌ها و شکل‌های ذهنی را می‌یابیم. قوه خیال ناشی از تحریک اندام حسی است که باعث می‌شود صورت شیء پس از متوقف شدن تأثیر آن بر

1. Efficient Cause
2. Final Cause
3. Active Intellect
4. Passive Intellect



اندام همچنان در ذهن باقی بماند. قوه بعدی حافظه و سپس قوه ذاکره است که قدرت احضار آگاهانه صورت‌ها را به ما می‌دهد. در نهایت به مرتبه قوه فاهمه یا عقل می‌رسیم. کارکرد قوه عقل در بشر دست‌یافتن به صورت‌های معقول از طریق فرآیند استقرا است. یعنی درک محسوسات بسیار و انتزاع مشترکات میان آنها جهت رسیدن به تعریفی کلی. اینجا جدایی ارسطو از افلاطون به چشم می‌آید؛ زیرا افلاطون رسیدن به کلیات و صور معقول را با نظریه «تذکر» و یادآوری برای نفس توضیح می‌داد و معتقد بود ادراک حسی تنها باعث می‌شود ما صور معقولی را که در حیات پیشین خود و در عالم مُثُل دیده‌ایم به یاد بیاوریم.

در بحث از معرفت عقلی پای نظریه «عقل فعال و عقل منفعل» به میان می‌آید. به عقیده او، عقل انسان پیش از معرفت حسی همچون یک لوح خالی نانوشته است. در اینجا تعبیرات قوه و فعل یا همان ماده و صورت در جریان معرفت انسان نیز وارد می‌شوند تا کلیدی برای تحلیل باشند. عقل انسانی در مرحله نخست و فروتر خود همچون ماده بی‌شکل، بی‌صورت، بالقوه و تهی است و به داده‌ای از بیرون نیاز دارد تا به فعلیت برسد و دارای صورت معقول شود. اما این صورت از جانب تجربه و حس به او نمی‌رسد و تجربه منبعی کافی نیست؛ زیرا حس تنها جزئیات را به عقل می‌دهد، اما صورت‌های معقول که بنا بر فرض از ویژگی کلیت و ضرورت برخوردارند باید از منبع دیگری که همان «عقل فعال» است به عقل منفعل و بالقوه القا شوند تا عقل منفعل بدل به عقل بالملکه گردد.

چیستی «عقل فعال» به خاطر ابهامی که نوشته و کلام ارسطو در کتاب درباره نفس دارد به تفاسیر مختلفی دامن زده است. اسکندر افرودیدی (حدود ۲۲۰ میلادی) و زابارلا (قرن ۶ و ۷) معتقدند که عقل فعال را باید معادل خدا دانست. خداست که باید منشأی برای هرگونه معقولیت دانسته شود و اوست که هم عقل منفعل را دارای صورت می‌کند، هم معقولات بالقوه را به صورت‌های بالفعل مبدل می‌گرداند. اما مفسران دیگر، از جمله توماس آکوئیناس از متقدمین و دیوید راس از متأخرین، معتقدند که با توجه به تعریف ارسطو از خدا در «مابعدالطبیعه» که او را «فکر فکر»^۱ می‌داند، بعید است چنین تفسیری از عقل فعال صحیح باشد. ارسطو یک بار با عنوان «محرک لایتحرک»^۲ از خدا یاد می‌کند و یک بار هم با تعریف «فکر فکر»، اما هر دو تعریف مضمونی مشابه دارند. در معنای اول خدا محرک

1. Noeseos Neosis
2. The Unmoved Mover



نهایی و علت فاعلی تمام حرکت‌ها در عالم ترکیب‌یافته از ماده و صورت است، یعنی حرکت از ماده به صورت. این اندیشه که خدا «محرک لایتحرك است» با تکیه بر برهان ابطال تسلسل نامتناهی علل به دست می‌آید. همچنین، از آنجا که دانستیم غایت هر موجود در صورت آن نهفته است، این حرکت رو به سوی غایتی دارد و بنابراین غایت هر شیء، همان علت فاعلی حرکت آن است. چنین است که با این تفسیر می‌توان علت غایی و علت فاعلی هر موجود متحرکی را هم‌پوشان و یکی دانست. به‌عنوان یک مثال ملموس می‌توان گفت مجسمه‌ساز زمانی که دست به کار ساخت مجسمه می‌شود و فاعل آن است، تصویری از غایت نهایی مجسمه در ذهن خود دارد؛ یعنی می‌داند که چه مجسمه و چه شکلی را قرار است به‌وجود آورد. پس غایت آن مجسمه، که همان شکل نهایی و آمادۀ آن است، به‌منزلهٔ علت فاعلی نیز عمل می‌کند. غایت هر چند از حیث زمانی متأخر از فاعل و حرکت است، اما از حیث منطقی مقدم بر هر حرکتی است (ارسطو، ۱۳۹۸: کتاب پنجم (دلتا)، فصل دوم).

خداوند که در بالاترین مرتبهٔ هستی قرار گرفته است، باید صورت بدون ماده باشد؛ زیرا تغییر و حرکتی در او راه ندارد، و از کمال مطلق بهره‌مند است. از این‌رو غایت هر حرکتی در جهان چیزی نیست جز نوعی تکامل به‌معنای تلاشی جهت رسیدن به صورت بی‌ماده. پس خدا هم فاعل حرکت و هم غایت آن است. اما خدا از آنجا که صورت بدون ماده و فکر مطلق است، تنها خودش را تعقل می‌کند. او در آن واحد هم شناسنده (سوژه) و هم متعلق شناخت (ابژه) فکر خویش است. به‌تعبیری دیگر او «سوژه ابژه مطلق» است. معمولاً غایت هر اندیشه‌ای در خارج از آن قرار دارد؛ یعنی اگر شخصی به یک صورت معقول می‌اندیشد، مثلاً به صورت معقول «عدالت»، این صورت معقول در خارج از او قرار دارد، اما در مورد خدا باید گفت که او به‌عنوان غایت مطلق نمی‌تواند چیزی بیرون از خود را تعقل کند، چون غایتی بیرون از او وجود ندارد. اگر خدا چیزی غیر از اندیشه را تعقل می‌کرد، توسط آنچه که غیر خودش است متعین می‌شد. پس این است منظور ارسطو از اینکه خدا را «فکرِ فکر» یا «عقلِ عقل» می‌داند. نک به: (کاپلستون، ۱۳۹۲: فصل ۲۹).

با این تعریف می‌توان تفسیری که عقل فعال را همان خدا می‌داند، نادرست دانست. برای دانستن چیستی عقل فعال می‌توان به تفاوت‌های دیدگاه افلاطون و ارسطو دربارهٔ نفس توجه کرد. افلاطون نفس را نوعی شیء می‌دانست که



البته غیرمادی و فراحسی است و می‌تواند درون یک بدن قرار گیرد و از آن بیرون آید؛ همان گونه که به‌عنوان مثال آب را می‌توان در یک لیوان ریخت و یا از آن بیرون کشید. چنین دیدگاهی ارتباط میان نفس و بدن را ارتباطی مکانیکی فرض می‌کند. این دو به حسب ماهیت‌شان هیچ نسبتی با هم ندارند و ازاین‌رو درک اینکه چرا نفس با وجود ماهیت کاملاً مجزایش از بدن، وارد آن می‌شود، مشکل است. اما ارسطو معتقد بود که نفس، صورت بدن است و نمی‌تواند از آن جدا شود. یعنی نفس بدون بدن وجود ندارد و شیئی نیست که به بدن وارد شده و سپس از آن خارج شود. با وجود اینکه نتیجه این رأی نفی امکان هرگونه جاودانگی برای نفس است، اما ارسطو به نفع عقل فعال، استثنایی قائل می‌شود. به تعبیر او:

از یک طرف در نفس عقلی را تشخیص می‌دهیم که چون خود تمام معقولات می‌گردد، مشابه ماده است، و از طرف دیگر عقلی را که مشابه علت فاعلی است؛ زیرا همه صورت‌ها را احداث می‌کند، به اعتبار اینکه ملکه‌ای است که مشابهت به نور دارد. زیرا به یک معنا نور نیز رنگ‌های بالقوه را بالفعل می‌گرداند. همین عقل است که چون بالذات فعل است، مفارق، غیرمنفعل و عاری از اختلاط است... تنها اوست که فناپذیر و ازلی است (ارسطو، ۱۳۶۹: دفتر سوم).

بنابراین آنچه از این عبارت برمی‌آید این است که عقل فعال پس از مرگ جاودانه می‌ماند؛ زیرا این عقل از جانب خدا آمده و هنگامی که بدن از کار بایستد، به‌سوی او باز می‌گردد. می‌توان این عقل را مرتبه‌ای از سلسله موجودات دانست که از موجودات سفلی تا افلاک و در نهایت خدا امتداد دارد، به نفس هر فرد وارد می‌شود و پس از مرگ او باقی می‌ماند.

پس از آشنایی با معنای عقل در نفس‌شناسی ارسطو، جا دارد که به جایگاه عقل در جهان‌شناسی او نیز اشاره‌ای داشته باشیم، هرچند که مرز میان این دو آن چنان قاطع نیست و عقل نزد او چون مفهومی یگانه هم در نفس انسانی و هم در موجودات دیگر جاری است. پیشتر گفتیم خداوند به‌منزله «صورت بی‌ماده» و یا «مطلق» برای ارسطو مطرح است. در نظام جهان‌شناسی ارسطو، تکامل موجودات از پایین‌ترین درجه که همان ماده بی‌صورت است، رو به‌سوی صورت بی‌ماده دارد. کل فرآیند اشیا چیزی جز کوشش عقل برای آشکارشدن، بالفعل‌ساختن و موجودکردن خود در



جهان نیست. فعالیت‌های متعدد پست‌تر جهان در واقع کار عقل است، اما نه کار یک عقل خودآگاه. این به معنای آن است که گزینه و حتی نیروهایی مکانیکی چون جاذبه در ذات خود همان عقل هستند، نه اینکه مخلوق عقل باشند، بلکه همان عقل می‌باشند که خود را در صورت‌های پست‌تر نشان می‌دهند (استیس، ۱۳۸۶: ۲۷۱). عقل در موجودات پست‌تر تنها به عنوان احساس در حیوانات، تغذیه در گیاهان و جاذبه و حرکت در ماده غیرآلی می‌تواند آشکار گردد. سپس در مرتبه‌ای بالاتر از این، عقل در انسان به ظهور می‌رسد. به عقیده ارسطو غایت چیزی نیست جز تحقق یافتن و فعلیت یافتن عقل در جهان. از این رو حرکت موجودات را رو به سوی غایتی می‌داند که در تلاش برای آشکار شدن است. عقل اینجا همچون علت غایی و نظم‌بخش به موجودات عمل می‌کند که می‌تواند در نظامی برخوردار از درجات دارای شدت و ضعف جلوه‌گر شود.

در آخرین مبحث می‌توانیم به جایگاه عقل در اخلاق‌شناسی ارسطو نگاهی بیان‌دازیم. به عقیده او غایت زندگی عملی انسان در مفهوم «سعادت» خلاصه می‌شود. اما چینیستی سعادت و راه رسیدن به آن چیزی است که ارسطو نیاز به شرح آن را احساس می‌کرد. حد نهایی سعادت برای انسان رسیدن به حیات عقلانی است و راه آن نیز تکیه بر عقل به عنوان وجه تمایز انسان از دیگر موجودات است. اینجا نظریه «فضیلت» او زاده می‌شود؛ زیرا حیات عقلانی همان حیات بافضیلت است و فضیلت خود دو گونه است: یکی فضیلت عقلانی که همان کسب دانش و تلاش در جهت نیل به صورت‌های معقول است، و دیگری فضیلت اخلاقی که چیزی جز ملکه اعتدال و حفظ امیال و شهوات از افراط و تفریط به وسیله نیروی عقل نیست (کرسون، ۱۳۶۳: ۴۵) ارسطو اعمال و اخلاق انسان را دارای دو حد افراط و تفریط می‌داند که عقل، وظیفه معتدل نگاه‌داشتن آنها را دارد. به عنوان مثال روحیه ترس و بزدلی، حد تفریط و روحیه تهور و بی‌باکی، حد افراط است که باید به حد وسط و اعتدال که شجاعت است، کشیده شوند. پس عقل عملی انسان در جهت فضایل اخلاقی که همان حفظ حد اعتدال در رفتار است، معنا می‌یابد.



نتیجه‌گیری

همان‌طور که مشخص گردید، معانی گوناگونی از عقل در کلام فیلسوفان یونانی به‌کار رفته است. کاربرد ابزاری آن در معرفت‌شناسی، نخست برای افلاطون پراهمیت شد، به نحوی که او عقل را در برابر تجربه قرار داده و به سبب تفاوت در متعلق شناخت این دو، به عقل جایگاه برتری می‌داد. همچنین در کاربرد هستی‌شناسانه عقل، دیدیم که افلاطون عالمی مفارق از عالم محسوس وضع می‌کند که متعلق شناخت عقل انسان بوده و از عالم متعلق شناخت حسی تعالی دارد. همچنین عقل در نظام اخلاقی افلاطون، به‌عنوان قوه ممیزه انسان از حیوان مطرح می‌شود که وظیفه ایجاد کردن تعادل میان قوای شهوت و غضب را بر عهده دارد.

ارسطو نیز راه افلاطون را دنبال می‌کند و با وجود اختلافاتی که در اهمیت دادن به تجربه حسی با او داشت، کمال معرفت انسان را در دست یافتن او به صور معقول می‌دانست. یکی از نقاط اشتراکی که بین هر دو دیده می‌شود، این است که به عقیده آنها حد اعلای صور معقول و آنچه که عقل در انتهای تلاش برای صعود از عالم محسوس می‌تواند به آن دست یابد، خداست. البته ارسطو خدا را به‌عنوان علت غایی نیز در نظر دارد که این از نظر افلاطون مغفول مانده است، چنان که تنها به‌عنوان علت فاعلی (صانع) و مثال خیر از او یاد نموده است. جایگاه عقل در اخلاق ارسطویی، قوه‌ای است که می‌تواند انسان را به زندگی فضیلت‌مندانه رهنمون شود و ملکاتی از صفات اعتدال یافته که میان حد افراط و تفریط است، در او پدید آورد.

در یافتیم که عقل در یکی از معانی خود به «غایت‌مندی» اشاره دارد و معنای نظامی را القا می‌کند که در آن وسایل جهت نیل به غایات، کاربردی و سودمند هستند. بر اساس آنچه از افلاطون و ارسطو آموختیم، عقلی در جهان هست که خود تعیین‌کننده غایت‌هاست و برای فرآیند نظم جهان، غایتی را می‌گمارد، سپس خود علت‌بخش نظم — به معنای ایجاد تناسب میان ابزار و غایات — می‌شود. بنابراین ما برای توصیف این سه مورد، مفهوم «عقل» را به‌کار می‌گیریم: هم کسی را که غایت تعیین می‌کند «عقل کل» یا «عقل عقل» می‌نامیم، هم برای آنکه نظم و تناسب می‌آفریند این وصف را به‌کار می‌بریم و هم خود، فرآیند غایت‌مندی و نظم را عقل می‌نامیم: غایت‌آفرین، نظم‌آفرین و غایت‌مندی، هر سه با مفهوم عقل توصیف می‌شوند.



بررسی معنا و کاربرد عقل در فلسفه یونان با تأکید بر افلاطون و ارسطو

اما افزون بر این معنا، ما «عقل ابزاری» را نیز در نظر خواهیم آورد. عقلی که برای انسان، ابزار شناخت جهان بیرون و درون است، مقدر است تا شخص را به عالم عقول که در آن اندیشه‌های بدون اندیشنده، یعنی همان تصورات کلی، ضروری و عینی جای دارند، برساند. این دستیابی و یگانگی انسان با صور معقول، یکی از همان غایباتی است که «عقل عقل» برای انسان در نظر گرفته و به او ابزار نیل به مقصودش را نیز داده است. این مشابه همان عقلی است که ما در عقل کل به آن برخوردیم، یعنی عقلی که غایت می‌آفریند، ابزار دست‌یافتن به آن را تعیین می‌کند و سپس فرآیند نظم را نظام می‌بخشد. پس در اینجا ما به شباهتی میان عقل بشری و عقل الهی دست یافتیم تا بتوانیم این دو را مشابه هم بدانیم. اما تفاوت میان عقل بشری و عقل الهی، در «غایت» عقل ابزاری است. عقل الهی هم غایت‌آفرین و هم نظم‌آفرین است. عقل بشری نیز چنین است، اما عقل دیگری نیاز دارد تا او را در غایت‌آفرینی‌اش راهنمایی کند. این همان «عقل اخلاقی» است. همان‌طور که گفتیم، این عقل نزد افلاطون وظیفه زمامداری نفس را برعهده دارد تا از سرکشی شهوات جلوگیری کند، و نزد ارسطو مسئول ایجاد اعتدال میان صفات متضاد و افراط و تفریط است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



منابع و مآخذ

۱. ارسطو (۱۳۶۹)، درباره نفس، مترجم علی مراد داودی، چاپ سوم، تهران: انتشارات حکمت.
۲. ارسطو (۱۳۹۸)، متافیزیک (مابعدالطبیعه)، مترجم محمد حسن لطفی، تهران: نشر طرح نو.
۳. افلاطون (۱۳۹۸)، ضیافت، مترجم محمد علی فروغی، تهران: نشر صدای معاصر.
۴. افلاطون (۱۳۶۶)، تیمائوس، دوره آثار افلاطون، جلد ۳، مترجم محمد حسن لطفی تبریزی، چاپ دوم، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۵. افلاطون (۱۳۶۶)، فایدروس، دوره آثار افلاطون، جلد ۳، مترجم محمد حسن لطفی تبریزی، چاپ دوم، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۶. افلاطون (۱۳۶۶)، فایدون، دوره آثار افلاطون، جلد ۳، مترجم محمد حسن لطفی تبریزی، چاپ دوم، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۷. افلاطون (۱۳۶۶)، ثاتتوس، دوره آثار افلاطون، جلد ۳، مترجم محمد حسن لطفی تبریزی، چاپ دوم، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۸. افلاطون (۱۳۵۳)، جمهوری، مترجم محمد حسن لطفی، چاپ اول، تهران: چاپخانه خوشه.
۹. کاپلستون، فردریک (۱۳۹۲)، تاریخ فلسفه: یونان و روم، مترجم سید جلال الدین مجتبیوی. تهران: انتشارات سروش.
۱۰. استیس، والتر ترنس (۱۳۸۶)، تاریخ انتقادی فلسفه یونان، مترجم یوسف شاقول، قم: انتشارات دانشگاه مفید.
۱۱. خراسانی، شرف‌الدین (۱۳۵۰)، نخستین فیلسوفان یونان، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی با همکاری مؤسسه انتشارات فرانکلین.
۱۲. مر، گستون (۱۳۸۳)، گزیده آثار افلاطون، مترجم فاطمه خوانساری، تهران: انتشارات مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۳. کرسون، آندره (۱۳۶۳)، گزیده آثار ارسطو، مترجم کاظم عمادی، انتشارات بنگاه مطبوعاتی صفی‌علیشاه.
۱۴. هایلند، درو (۱۳۸۴)، بنیادهای فلسفه در اساطیر و حکمت پیش از سقراط، ترجمه رضوان صدقی نژاد، کتابیون مزداپور، تهران: نشر علم.

15. Burnet, John (1920), *Early Greek Philosophy*, 3rd ed, London: A & C Black.



بررسی معنا و کاربرد عقل در فلسفه یونان با تأکید بر افلاطون و ارسطو

این دو اثر زیر در تدوین این مقاله مورد استفاده قرار نگرفته است، اما به خاطر گزارش شرف‌الدین خراسانی که فزاهایی از قطعات آناکساگوراس را از آنها نقل کرده است در قسمت منابع آمده است:

1. Diels, Hermann Alexander (1903), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 6th ed., rev. by Walther Kranz.
2. Simplicius (2012), *On Aristotle Physics 1.5-9*, Bristol Classical Press; Bloomsbury Academic, Translated by Han Baltussen, Michael Atkinson, Michael Share & Ian Mueller.

