

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، زمستان ۱۳۸۷

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

عقل فعال ابن سینا در نظر توماس آکوئیناس*

دکتر سیدمحمدعلی دیباجی**
محمدتقی جانمحمدی***

چکیده

جایگاه عقل فعال در فلسفه مشاء مسئله‌ای بغرنج است. یکی از مطالبی که در باره آن وجود دارد این است که ارسطو از عقل فعال سخن نگفته، اما شارحان اسکندرانی و نوافلاطونی وی آن را ساخته و پرداخته‌اند. ابن سینا به عنوان فیلسوفی مستقل - که به اشتباه وی را نماینده مشاء در حکمت اسلامی معرفی کرده‌اند و خود وی این مسئله را رد می‌کند - در باره عقل فعال دیدگاهی دارد که ضمن تلائم با فلسفه خود او متفاوت با دیدگاه شارحانی چون اسکندر افروزیسی و تامستیوس است. توماس آکوئیناس، فیلسوف و الهی‌دان مسیحی، که در نقاط مهمی از اندیشه فلسفی - کلامی خویش متأثر از ابن سیناست، در این مسئله به تبع از موضع مسیحی - ارسطویی خود با برخی از مسائل مربوط به عقل فعال سینوی به مخالفت پرداخته است. پرسشی که در این مقاله مطرح می‌شود این است که آیا مخالفت وی از موضع هستی‌شناختی است یا معرفت‌شناختی؟

پاسخی که این مقاله داده می‌شود عبارت از آن است که آکوئیناس با اعتماد فلسفی

* این مقاله برگرفته از طرح تحقیقاتی شماره ۲۲۰۲۲/۱۰۴ است که با حمایت مالی معاونت پژوهشی دانشگاه تهران (پردیس قم) انجام شده است.

** استادیار دانشگاه تهران

*** دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه غرب دانشگاه تهران

dibaji@ut.ac.ir

janmohammadi@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۸۸/۱۲/۱۹

تاریخ دریافت: ۸۸/۲/۲۸

به ارسطو به مخالفت هستی‌شناختی با عقل فعال سینوی پرداخته و از نظر معرفت‌شناسی نیز نتوانسته است با گستره معنای عقل فعال ابن‌سینا کاملاً همراه شود. واژگان کلیدی: عقل، عقل فعال، عقل منفعل، قوه و فعل، تومیسیم، حکمت سینوی.

مقدمه

نقش عقل فعال^۱ در فلسفه مشاء بسیار گسترده و حائز اهمیت است. در میان فلاسفه این طریق فلسفی می‌توان نگاه‌های متفاوتی را در خصوص ماهیت و کارکرد عقل فعال یافت که بعضاً تفاوت‌های بنیادی با هم دارند. برای شناخت فلسفه مشاء، فارغ از جایگاه رفیع ارسطو، به عنوان مؤسس این نظام فلسفی، مطالعه و بررسی آراء ابن‌سینا، به عنوان فیلسوفی مستقل و حکیمی بزرگ که به نادرست‌نماینده فلسفه مشاء در حکمت اسلامی معرفی شده است (و البته خود او این ادعا را در مقدمه کتاب *منطق‌المشرقیین*، ص ۳ رد می‌کند) و آراء توماس آکوئیناس، به عنوان نام‌آورترین حکیم مشایی دوران قرون وسطی در سرزمین‌های غرب، بسیار مهم است. به ویژه آنکه تأثیرپذیری نظام فلسفی توماس (و به تبع او تومیسیت‌ها) از ابن‌سینا، خود مسئله‌ای غیر قابل انکار است که لزوم بررسی تطبیقی آراء این دو اندیشمند بزرگ را مضاعف می‌سازد.

دیدگاه ابن‌سینا در مورد وفاق عقل و دین، در تکوین اندیشه‌های آکوئیناس تأثیر به‌سزایی داشته است به نحوی که می‌توان رگه‌ها و فقراتی از کتاب *عظیم و گرانسنگ شفای ابن‌سینا* را - مستقیم یا غیرمستقیم - در عبارات کتاب *جامع‌الهیات (Summa Theologiae)* آکوئیناس مشاهده کرد و جالب این است که آکوئیناس همواره به این موضوع یعنی تأثیر از دیدگاه‌های ابن‌سینا اذعان داشته و از او به عنوان متفکری بزرگ نام می‌برد. با وجود این، با توجه به دلایلی که ارائه خواهیم کرد، آکوئیناس در مورد عقل فعال، مبنایی متفاوت با ابن‌سینا اتخاذ کرده است.

۱. پیدایش نظریه عقل فعال

ریشه مفهوم عقل در فلسفه مشاء را می‌توان در فلسفه‌های یونانی پیش از ارسطو جستجو

کرد. نخستین بار از میان فلاسفه پیش سقراطی، آناکساگوراس^۲ - فیلسوف یونانی ایرانی - الاصل (کاپلستون، *تاریخ فلسفه: یونان و روم*، ص ۸۱) - برای تبیین مسئله وحدت در برابر کثرت، اصل عقل یا نوس را مطرح و صفت مفارقت از ماده را برای آن ذکر کرد. افلاطون تحت تأثیر پارمنیدس معتقد بود که معرفت حقیقی و متعلق آن باید ثابت و غیر متغیر باشد (افلاطون، *جمهوری*، ص ۴۸۰-۴۷۹). او با طرح نظریهٔ مثل یا صور^۳ به عنوان حقایق ثابت و مطلق که خارج از انسان و عالم محسوس اند، معرفت حقیقی را شناخت مثل یا صور معرفی کرد (همان، ص ۵۰۷). صور یا مثل مستقل از ذهن انسان و عالم محسوس، همواره خصایصی ثابت دارند و ازلی و ابدی اند. شاید بتوان گفت که مثل یا صور در آثار افلاطون نزدیک ترین ریشه برای عقل مشایی است. صفات این کلیات قائم به ذات، ثبات و تجرد است که اشیای عالم حس از آنها بهره مندی^۴ دارند (افلاطون، *فایدون*، ص ۱۰۲-۱۰۱).

مثل افلاطونی نقش فاعلیت ایجاد می‌کند یا حتی نقش صورت بخشی ندارد. این نقش یعنی صورت بخشی - طبق الگوی مثل - بر عهدهٔ صانع یا دمیورژ^۵ است. ادراک حقیقی هر مسئله تذکر و تعقل مثال آن است (افلاطون، *تیمائوس*، ص ۳۷-۲۸). لذا مثل در حیطهٔ وجودی نقش عقل فعال مشایی را ندارند اما در حیطهٔ معرفتی با آن قابل مقایسه اند.

در مقابل افلاطون که لازمهٔ معرفت حقیقی را اثبات و تطابق با مثل می‌دانست، ارسطو با بیان این اصل موضوع که معرفت همواره قابل اثبات نیست، بیان کرد که معرفت امری یقینی و مطلق برای انسان نبوده و نوعی آگاهی روان شناختی از خصایص ذاتی صورت یک شیء مادی است (Stroll, p.474). ارسطو با بیان اینکه ادراک حسی فی نفسه گمراه کننده نیست، احساس را سرآغاز معرفت می‌داند. وی خطا را نه ناشی از ادراک حسی بلکه ناشی از تصورات و حکم آدمی قلمداد می‌کند (Aristotle, *Posterior Analytics*, b100, b71-a72). انسان معرفت خود را با احساس جزئی آغاز کرده و مفهوم کلی را که بالقوه در آن احساس مندرج است اندک اندک فعلیت می‌بخشد (ibid, a71). بنابراین از نظر ارسطو به لحاظ وجودی صورت های معقول در اشیای محسوس قرار دارند، لذا وی در *مابعدالطبیعه* قائل شدن به وجود مفارق و مطلق صورت های معقول توسط افلاطون را به شدت نقد می‌کند. ارسطو عنصر دوگانه همیشه

حاضر در فلسفه‌اش، یعنی قوه و فعل، را در مورد نفس انسان نیز حاضر می‌داند. عقلی که "به واسطه نسبتش همه چیز می‌شود" باید به واسطه چیزی به این ویژگی نایل آید و آن "عقلی است که همه چیز را می‌سازد". عقلی که ویژگی آن "به واسطه نسبتش همه چیز شدن" است به عنوان عقل بالقوه یا مادی و عقلی که ماهیت آن "به واسطه نسبتش همه چیز ساختن" است به عنوان عقل [فعال] شناخته می‌شود (Aristotle, *On the Soul*, a430).

استدلالی که ارسطو برای اثبات این عقل به طور تلویحی بیان می‌کند مبتنی بر رویکردهای منطقی - متافیزیکی و قابل تشبیه به استدلال وی در مورد محرک اول برای تبیین افعال به طور کلی است. ارسطو برای این عقل خصوصیتی از جمله فعلیت تام، فناپذیری و اندیشیدن دائمی را مطرح می‌کند (ارسطو، *مابعدالطبیعه*، b ۱۰۷۲ و b ۱۰۷۴) که در اینجا رگه‌هایی از نظریه مثل افلاطونی قابل مشاهده است.

البته اصطلاحات عقل فعال و عقل منفعل هیچ یک به وضوح در آثار ارسطو دیده نمی‌شوند و این مفاهیم را شاگردان و پیروان او به شکل ضمنی از آثار او استنباط کرده‌اند (Davidson, p.3).

سخنان ارسطو در مورد عقل و نیز تفکیک عقل فعال و منفعل دارای ابهاماتی است که در بین شارحان و پیروان او در مورد حقیقت نظر وی اختلافات زیادی را باعث شده است به گونه‌ای که دیوید راس معتقد است که در میان نظریات ارسطو مسئله عقل فعال به دلیل ابهام در بیان آن پر مباحثه‌ترین مسئله در میان شارحان فلسفه او بوده است.

برخی مفسران ارسطو به ویژه اسکندر افروسیسی^۶ و تامستیوس^۷ تعبیر متفاوت و جدیدی از عقل فعال و منفعل ارائه دادند و از آن به عنوان موجودی خارج از عقل انسان یاد کردند. اسکندر افروسیسی از آن به عنوان خدا یاد می‌کند که همان محرک نامتحرک اول است. از نظر او عقل انسان به واسطه آن به فعلیت می‌رسد. اسکندر عقل فعال را معقول مطلق، بسیط و واحد می‌داند (اسکندر افروسیسی، ص ۳۶-۳۳). در نظر او رابطه بین عقل فعال و نفس انسانی دارای ابهام است. در هر حال، نخستین بار در فلسفه مشاء اسکندر بر صفت جدایی این عقل از انسان تأکید کرده است.

۲. موضع کلی حکمای مسلمان و فیلسوفان مسیحی در مورد عقل فعال

در بین برخی فیلسوفان مسلمان به ویژه فارابی و ابن سینا و همچنین ابن میمون، فیلسوف یهودی که گرایش نوافلاطونی داشت، تعبیر وجود مستقل و خارج از عقل انسانی عقل فعال مورد پذیرش قرار می‌گیرد، اما در نظریه آفرینش است که تفاوت مهم دیدگاه فارابی و ابن سینا با فیلسوفان مشایی متقدم آشکار می‌شود، زیرا در این نظریه، عقل فعال یکی از واسطه‌های آفرینش معرفی می‌شود. این دیدگاه در نزد ارسطو و نوافلاطونیان سابقه ندارد و توماس آکوئیناس هم در مقابل آن موضع می‌گیرد.

کندی و ابن رشد عقل فعال را مرتبه‌ای از مراتب نفس و تنها عامل فعلیت یافتن نفس ناطقه انسانی می‌دانند. ابن رشد در بحث نامیرایی شخص و نظریه آفرینش، ابن سینا را بر حق نمی‌داند. وی معتقد است که عقل منفعل فردی در شخص آدمی تحت فعل عقل فعال "عقل مستفاد" می‌شود که به نحوی مستغرق در عقل فعال است، طوری که هرچند از نظر جسمانی مصون از مرگ است، مصون بودن آن نه به عنوان یک شخص و موجود منفرد، بلکه همچون جنبه‌ای از عقل کلی و مشترک نوع انسان است. بنابراین نامیرایی وجود دارد اما نامیرایی شخصی وجود ندارد. این آموزه، که مورد پذیرش ابن رشدیان لاتینی بود، بعدها به شدت مورد انتقاد توماس آکوئیناس قرار گرفت (کاپلستون، تاریخ فلسفه: قرون وسطی، ص ۲۵۸). البته در باره بقای نفس از نظر ابن رشد موضعی سراغ داریم که دست کم دیدگاه اصلی وی را در ابهام قرار می‌دهد چرا که در این خصوص تفسیر دیگری نیز از وی قابل ردیابی است که به نامیرایی شخصی نزدیک می‌شود. هرچند که این تفسیر در بین پیروان فکری او در قرون وسطی جایگاهی نداشته است. در هر حال، ابن رشد در معرفت‌شناسی خود، عقل فعال را عامل حرکت عقل هیولانی از قوه به فعلیت و مرتبه‌ای از مراتب نفس انسان می‌داند.

در قرون وسطی بسیاری از اگوستینیوسیان نظریه عقل فعال را در کلیتش پذیرفتند، ولی اکثر آنان به دلیل آنکه نظام عقول دهگانه در جهان‌شناسی شان جایی نداشت، عملکرد عقل فعال را در خدا قرار دادند و آن را با لوگوس یعنی عقل خدا یکی گرفتند (ایلخانی، ص ۳۲۲). به نظر ژیلسون اینان نظرات اگوستینوس را با آراء ابن سینا جمع کردند. ژیلسون این

جریان را مکتب اگوستینوسی - ابن سینایی می نامد. البته عده ای نیز مانند توماس آکوئیناس با عقل فعال مفارق مخالفت کرده و آن را همراه با عقل منفعل در نفس انسان تلقی کردند. در قرون وسطی تأثیر حضور نظریه عقل فعال ابن سینا در آراء متفکران مختلف اروپایی قابل مشاهده است. در برخی از این متفکران نظیر راجر بیکن و راجر مارستون نظریه ابن سینایی عقل فعال به طور کامل پذیرفته می شود. هرچند که این دو به دلیل یکی نگرفتن عقل فعال مفارق با خدا، ابن سینا را بر خطا می دانند (کاپلستون، تاریخ فلسفه: قرون وسطی، ص ۲۵۴).

بنابراین غیر از ابن سینا و فارابی که عقل فعال را واسطه آفرینش جهان مادی و آخرین مجرد تام دانسته اند که در سلسله عقول (مجردات) قرار دارد، حداقل دو دیدگاه دیگر در باره عقل فعال قابل بررسی است:

الف. دیدگاه فیلسوفانی که عقل فعال را همراه با عقل منفعل به عنوان موجود مجرد و عالی ترین مرتبه نفس انسانی معرفی می کنند. مهم ترین افراد این گروه عبارتند از: کندی و توماس آکوئیناس.

ب. دیدگاه فیلسوفانی که عقل فعال را موجود مجرد تام و مستقل از انسان یعنی همان خدا معرفی می کنند. مهم ترین فرد این گروه اسکندر افرویدی است.

۳. عقل فعال واسطه آفرینش جهان مادی (دیدگاه ابن سینا)

در جای خود گفته شده است که ابن سینا نظریه آفرینش خود را با الگوی خاصی تبیین می کند که متشکل از قاعده الواحد، تمایز وجود و ماهیت و کثرت اعتباری در عقول مجرد است (برای توضیح رک. ابن سینا، الشفاء، ص ۴۴۹-۴۱۳). این عقول واسطه فیض خداوند به عالم مادی هستند. صدور عقول، تا عقل فعال ادامه می یابد و عقل فعال خود منشأ صدور عقل و فلک دیگری نیست (همو، المبدأ و المعاد، ص ۸۰). عقل فعال واسطه مجردات با عالم ماده هم می باشد؛ یعنی تنها علت مجرد بلاواسطه عالم محوسات است (همو، التعليقات، ص ۱۹۹). عقل فعال که حاوی کلیات و صور وجودی اشیاست در ایجاد تمام

موجودات عالم ماده از پست‌ترین (یعنی هیولا یا ماده اولی) تا کامل‌ترین آنها (یعنی نفس ناطقه انسان که موجودی مجرد غیر تام است) نقش مستقیم دارد.

عقل نظری از نظر ابن سینا دارای چهار مرتبه است: عقل بالقوه (یا هیولانی)، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد (همو، المبدأء و المعاد، ص ۹۷-۹۵). از نظر وی عقل فعال موجودی است که مراتب عقل را تحقق بخشیده و از قوه به فعل حرکت می‌دهد. یعنی مراتب چهارگانه عقل در زمره کمالات نفس قرار می‌گیرند که بالقوه بوده و این عقل فعال آنها را به فعلیت می‌رساند.

شیخ‌الرئیس مانند فارابی در ادامه نظریه فیض و صدور افلوطین نظریه خود در مورد آفرینش جهان مادی را مطرح کرده و در آن سلسله عقول طولیه و از جمله عقل فعال را واسطه آفرینش جهان مادیات از طرف خداوند قرار می‌دهد. وی بر مبنای نظریه صدور معتقد است که عقل فعال به عنوان دهمین عقل از عقول طولیه از عقول ماقبل خود پدید آمده، خارج از انسان و ممکن‌الوجود و واهب‌الصور است. بنابراین طبق نظر او عقل فعال واسطه آفرینش جهان مادی است.

۴. دلایل ابن سینا برای اثبات وجود عقل فعال

چهار برهان در آثار ابن سینا برای اثبات وجود عقل فعال وجود دارد. این برهان‌ها عبارت‌اند از:

۱. نفس انسان، عاقل بالقوه است و برای رسیدن به فعلیت نیاز به عامل دارد. این عامل می‌باید ذاتاً دارای فعلیت و با آن شیء سنخیت داشته باشد. این علت را در قیاس با عقل بالقوه که به فعلیت می‌رسد، عقل فعال می‌نامند (ابن سینا، الشفاء، ص ۲۰۸-۲۰۹).
۲. نخستین چیزی که نفس انسانی در مرتبه عقل هیولانی واجد آن می‌شود معقولات اولیه است (که این معقولات برای او به صورت عقل بالملکه است). مبدأ این معقولات تجربه، قیاس و استقراء نیست بلکه منشأ افاضه آنها عقل فعال است (همو، المبدأء و المعاد، ص ۹۹).

۳. گاهی ممکن است نفس پس از ادراک یک صورت آن را فراموش کند و دوباره به یاد آورد. مشخص است که این صورت معقول از بین نرفته و فقط مورد غفلت نفس واقع شده است. جایگاه حفظ این صورت:

الف. در خود نفس نیست؛ زیرا اولاً صورت معقول در نفس به معنای ادراک آن است و دیگر نفس نمی‌تواند از آن غافل شود و ثانیاً با فرض اینکه نفس جایگاه آن باشد این نتیجه حاصل می‌شود که تمام صور معقول در نفس بالفعل موجود هستند، اما کیفیت حصول آنها برای نفس بالقوه است نه بالفعل.

ب. بدن و اندام آن نیست، زیرا قرار گرفتن صور معقول در جسم با تجرد آن (صورت معقول) ناسازگار است.

ج. صور معقول نمی‌تواند به صورت مستقل وجود داشته باشد، پس جایگاه حفظ این صور معقول برای نفس ناطقه همان عقل فعال است (همو، الشفاء، ص ۲۱۲-۲۰۸).

۴. هر یک از عقول مفارق، عقل فعال‌اند، بدین معنی که هر عقلی به خودی خود عقل بالفعل است نه اینکه بالقوه بوده و پذیرنده صور باشد. ذات این عقول، صورتی عقلی و قائم به خود است و هیچ امر بالقوه‌ای در او نیست. او تعقل‌کننده ذات خود است بنابراین به ذات خود عقل و معقول و موجودی مفارق از ماده است (همو، المبدأ و المعاد، ص ۹۹).

با توجه به دلایل مطرح شده توسط ابن‌سینا برای اثبات عقل فعال، خصایص زیر برای این مبدأ ممکن‌الوجود قابل احصاء است:

الف. خارج از نفس انسان است. یعنی از اشیا مفارقه است؛

ب. از اشیا محسوس و جسمانی نیست؛

ج. همه معقولات قائم بدان است؛

د. عقل بالفعل است؛

ه. اصطلاح عقل فعال از حیث فعال بودن منحصر به عقل دهم نبوده و قابل اطلاق به

همه عقول است. باید به این مسئله توجه داشت که عبارات شیخ‌الرئیس در آثار

مختلف این گمان را تقویت می‌کند که سخن او از دهگانه بودن عقول بر اساس یک فرض - مبتنی بر دانش نجوم - بوده و خود او در مواضع مختلف این عدد را تمثیلی فرض کرده است. بنابراین نمی‌توان ویژگی عددی برای عقل فعال فرض کرد.

۵. عقل فعال به عنوان قوه عاقله در همه انسان‌ها (نظر آکوئیناس)

توماس آکوئیناس به تبع قبول بحث قوه و فعل در عقل، تفکیک عقل به منفعل و فعال را می‌پذیرد (Aquinas, *The Philosophy of Thomas Aquinas*, 24, pp.141-142). او معتقد است که عقل انسانی در ابتدا مانند لوح نانوشته‌ای^۱ فاقد معقولات است یعنی نسبت به آنها بالقوه و منفعل است.

آکوئیناس تحت تأثیر ابن سینا معتقد است که عقول منفعل می‌باید به سبب عقل بالفعلی به فعلیت برسند. دلیل وجود چنین عقلی از نظر وی وجود معقولات است (id., *Compendium of Theology*, CT83)، به عبارت دیگر وجود معقولات حاکی از آن است که غیر از عقل منفعل می‌باید عاملی بالفعل نیز وجود داشته باشد. عقل مُدرک صور معقول است؛ ولی این صور معقول در عالم خارج متحد با ماده‌اند و به خودی خود معقول نمی‌باشند. برای دریافتن امر معقول، عقل به تدریج مفهوم کلی را از جزئیات محسوس خارجی انتزاع می‌کند، اما از آنجا که ذهن غیرمادی است و امکان ندارد که به طور مستقیم تحت تأثیر ماده قرار گیرد، در انتزاع کلی منفعل نبوده بلکه عمل می‌کند و فعال است.

بنابراین باید به عقل قوه‌ای فعال نسبت داد که معقولی را که واقعیت محسوس به نحو بالقوه شامل آن است معقول بالفعل گرداند. این قوه عقلانی همان عقل فعال یا عقل عامل است که با پرتو افکنی نور و روشنایی خود بر عقل منفعل، صور معقول و مفاهیم کلی را از صورت‌های محسوس منتزاع می‌کند (id., *The Philosophy of Thomas Aquinas*, 24, pp.143).

همان‌طور که از دلیل فوق‌الذکر نمایان است، آکوئیناس تحت تأثیر ابن سینا، از وجود معقولات به وجود عقل فعال رهنمون می‌شود. به نظر او، چون امور محسوس، در عالم خارج از نفس انسان بالفعل‌اند، قائل شدن به حسی فعال کاری بی‌حاصل است. به همین

جهت، قوه حاسه نفس کاملاً منفعل است؛ بنابراین وجود عقلی فعال لازم است تا معقول را که در محسوس وارد شده است از آن بیرون آورد (id., *Compendium of Theology*, CT83).

آکوئیناس در رساله در باره وحدت عقل در اثبات نامیرایی نفس در مقابل ابن رشد و ابن رشدیان لاتینی، که در تفسیری از ارسطو یک عقل یگانه را برای همه انسان‌ها در نظر می‌گیرند، استدلال می‌کند که عقل جوهری متمایز از نفس آدمی و مشترک در میان همه آدمیان نیست، بلکه "مطابق با تعدد بدن‌ها" متعدد است (id., *Aquinas Against the Averroists: On there being Only One Intellect*, pp.19-21).

آکوئیناس بر اساس واقعیات مشهود و تجربی استدلال می‌کند که فعالیت‌های عقلانی و زندگی انسان‌ها با یکدیگر و از انسانی به انسان دیگر متفاوت است. این تکثر تصورات، افکار و اعمال انسان‌ها گویای آن است که می‌باید تکثری از عقول نیز موجود باشد. از دیدگاه او، اساساً تبیین این تکثر در عین اعتقاد به عقلی واحد برای همه انسان‌ها امری نامعقول و غیرقابل پذیرش است. همین سخن نشانه آن است که وی عقل فعال سینوی را همچون مثل افلاطونی تلقی کرده و با همان دلیل ارسطویی که بر ضد مثل افلاطونی است، این عقل فعال جدا از انسان را منکر شده است در صورتی که ابن سینا، عقل فعال را عقل مشترک میان انسان‌ها نمی‌داند! بلکه آن را عامل به فعلیت رساندن تعقل آنها معرفی می‌کند.

آکوئیناس بر آن است که ابن سینا و ابن رشد چون معتقد بودند که عقل یا نفس ناطقه ناقص و متحرک است و در نتیجه وجودش را بهره‌مند شده است، نمی‌توان برای آن فعلیت ذاتی در نظر گرفت، پس باید عقلی کامل و نامتحرک وجود داشته باشد که فعلیت ذاتی آن باشد و قدرت تعقل را به عقل انسان عطا کند (ایلخانی، ص ۴۰۲). البته مشخص است که این برداشتی نادرست از کلام ابن سیناست؛ ابن سینا نفس را نه ناقص بلکه مجرد غیر تام می‌داند، همچنین هیچگاه تحرک را به نفس نسبت نداده است. وی در مقابل این برداشت چنین استدلال می‌کند که حتی اگر وجود چنین عقل مفارقی پذیرفته شود لازم است در نفس آدمی قوه‌ای بهره‌مند از این عقل وجود داشته باشد تا بتواند انواع محسوس را بالفعل معقول گرداند (id., *The Philosophy of Thomas Aquinas*, 24, p.144). بدین قرار قوه فعال اجرام آسمانی که سراسر عالم را فرا می‌گیرد مانع از آن نیست که اجسام سفلی واجد

قدرت اعمال معین خود باشند. باری کامل‌ترین فعلی که توسط موجودات تحت القمر انجام می‌گیرد فعل تعقل است، یعنی شناخت عقلی. در نتیجه حتی پس از قائل شدن به مبدأیی عام و کلی برای هر گونه تعقل، نظیر نیروی اشراق خداوند، باز هم باید در هر کدام از ما اصل فعالی قائل شد که به فرد تعقل بالفعل عطا کند و این همان چیزی است که عقل فعال خوانده می‌شود (id., *Compendium of Theology*, CT80). بنابراین عقل فعال نه موجودی واحد و مفارق که متکثر و به تعداد افراد انسانی است و آن را می‌باید به مثابه نقطه‌ای در نفس دانست که در آن نقطه نفس انسانی در سلسله مراتب مخلوقات به عقل مفارق می‌پیوندد. به نظر توماس از این طریق اشکالاتی که قائل شدن به عقل فعال واحد پدید می‌آورد برطرف خواهد شد.

۶. دلایل آکوئیناس برای تکثر عقول فعال انسانی

آن‌گونه که کاپلستون در *تاریخ فلسفه* خود گزارش می‌کند استدلال‌های آکوئیناس در باره متعدد بودن عقل فعال به تعداد نفوس آدمی، در قالب استدلال‌هایی که بر ضد معتقدان به عقل فعال واحد و مفارق بیان می‌کند، ارائه شده‌اند. این استدلال‌ها که در رساله در باره وحدت عقل در رد ابن‌رشدیان به طور مفصل و پراکنده ذکر شده است به طور خلاصه به شرح زیر است:

۱. او در رساله در باره وحدت عقل در رد ابن‌رشدیان می‌گوید که اگر نظریه ابن‌رشد مورد قبول باشد، نتیجه این است که پس از مرگ از نفوس آدمیان جز یک عقل باقی

نمی‌ماند و دادن پاداش و کیفر لغو می‌شود.

۲. اگر عقل فعال در همه آدمیان یکی بود، کارکرد آن از اختیار فرد خارج می‌شد و ثابت می‌بود و مسئولیت اخلاقی برای افعال آزاد بی‌معنی می‌شد. در حالی که می‌توانیم فعالیت عقلانی را از روی اراده انجام دهیم و از روی اراده آن را رها کنیم.

در ضمن آکوئیناس استدلال‌هایی را با عنایت به نظریات ارسطویی و به فرض قبول همان مبانی مطرح می‌کند. این نحو استدلال به گمان کاپلستون برای آن است که به ابن‌رشدیان بگوید اعتقاد آنان به عقل فعال واحد با اصول مورد قبولشان ناسازگار است.

۳. اگر عقل فعال اصل مجزایی بود، سرمدی می‌شد؛ پس می‌بایست حاوی همه انواع معقولاتی که اساساً دریافت شده‌اند می‌بود و هر کس می‌توانست همه آن چیزهایی را که همه آدمیان در گذشته و حال فهمیده‌اند بفهمد، که البته چنین نیست.

۴. اگر عقل فعال جدا و سرمدی بود، کارکرد آن ازلی می‌شد و اگر عقل منفعل سرمدی بود، از ازل پذیرنده می‌بود، اما همین امر حواس و تخیل را برای افعال عقلانی غیر ضروری می‌سازد در حالی که تجربه نشان می‌دهد که آنها ضروری‌اند.

۵. آدمی چگونه می‌توانست توانایی‌های عقلانی متفاوت انسان‌ها را تبیین کند؟ تفاوت‌های آدمیان در این خصوص تا اندازه‌ای به توانایی‌های عقلانی متفاوت آنها وابسته است. با قبول نظریه ابن‌رشد دیگر نمی‌توان گفت که "من می‌اندیشم" یا "او فکر می‌کند".

برخی صاحب‌نظران نظیر مک‌نرنی^۹ معتقدند نحوه قرائت توماس از ارسطو به شدت تحت تأثیر آموزه‌های مسیحی است. او ارسطو را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که در فلسفه مسیحی وی جای گیرد. البته اتخاذ چنین موضعی از طرف توماس به میزان زیادی قابل توجیه است چرا که به دلیل مرجعیت ارسطو در مباحث فلسفی آن روز، توافق آراء ارسطو با آموزه‌های دینی می‌توانست باعث مقبولیت بیشتر نظام فلسفه مسیحی و آموزه‌های آن دین شود. از طرفی برخی از محققان مانند پروفیسور شیخ، اندیشمند پاکستانی، معتقدند که الهیات و عقل‌گرایی توماس آکوئیناس از الگوی غزالی پیروی می‌کند حتی کتاب‌های جامع‌الهیات و رساله‌ای علیه کافران^{۱۰} وی که عمده دیدگاه‌های او را در بر دارد به ترتیب روگرفت‌هایی از *احیاءالعلوم و تهافت‌الفلاسفه غزالی* است (شیخ، ص ۱۹۶ - ۱۹۷ با تصرف). بنابراین خروج او از مفهوم ارسطویی - سینیوی عقل و سخن از عقل متکثر انسانی هم می‌تواند بر همین اساس ارزیابی شود.

در هر حال، این دیدگاه می‌تواند در تحلیل یکی از ابعاد چرایی مخالفت شدید او با ابن‌رشدیان راهگشا باشد. در واقع ریشه اصلی مشکل توماس با بحث ابن‌رشدیان در مورد عقل فعال، ناسازگاری نظریه ایشان با نظریه مسیحی نامیرایی و پاداش و جزا در آخرت

است. به همین دلیل او این عقیده ابن رشدیان لاتینی را که "ارسطو آموزه نامیرایی شخصی را تعلیم نداده است" نمی‌پذیرد.

از نظر آکوئیناس، ارسطو اصطلاح "مفارق" را برای عقل، به منظور نشان دادن ویژگی مجرد و غیرمادی بودن آن به کار برده است، نه آنگونه که ابن رشدیان باور داشته‌اند به عنوان یک جوهر مفارق (به معنای متمایز) از انسان (Aquinas, *The Philosophy of* Thomas Aquinas, 24, p. 143).

البته برخی مفسران توجه به این نکته را مهم دانسته‌اند که عقیده ابن سینا در باره خصیصه وحدانیت و جدایی عقل فعال بالضروره نامیرایی نفس را تأکید می‌کند و موضع مخالف توماس همان گونه که در آغاز رساله در باره وحدت عقل آمده است در قبال موضع ابن رشدیان است (کاپلستون، تاریخ فلسفه: قرون وسطی، ص ۴۹۴)؛ اما در هر حال به منظور حفظ سازگاری نظام فلسفی خود به تبع مخالفت با ابن رشدیان ناچار است با آموزه ابن سینایی نیز به مخالفت برخیزد. به طور مثال او در جامع الهیات پس از تشریح نظریه ابن سینا در خصوص عقل فعال به صراحت با منحصر به فرد بودن و تمایز جوهری عقل فعال از انسان مخالفت کرده و آن را غیرقابل قبول می‌خواند.

در هر حال، واقع امر آن است که، به رغم ادعای آکوئیناس مبنی بر سازگاری کامل نظریه خود با ارسطو، نظریه وی نه تنها در تقابل با دیدگاه ابن سیناست بلکه با نظریه عقل ارسطو هم نمی‌سازد. البته همان طور که پیشتر اشاره شد او نقش عقل فعال را در بالفعل کردن معقولات عقل منفعل از ابن سینا می‌پذیرد، ولی بر آن است که این عقل فعال را به عنوان عنصری متکثر به خود مخلوقات نسبت دهد.

بنابراین عقل فعال از نظر آکوئیناس یک موجود مفارق و خارج از انسان نبوده و خزانه صور نیز نمی‌باشد. ضمن آنکه نمی‌توان آن را یک اهرم متافیزیکی برای اعطای صور به ذهن انسان دانست. بلکه عقل فعال قوه‌ای است که صور معقول را از تصاویر ذهنی محسوسات انتزاع می‌کند. بر این اساس، برخلاف ابن سینا که قوای حسی را علت معده و زمینه‌ساز تفکر قلمداد می‌کرد، آکوئیناس برای حس، نقش علی قائل است. وی قوای حسی را به عنوان عامل بازیابی جایگاه شایسته عقل قلمداد می‌کند.

هر چند که آکوئیناس معتقد است تفسیرش از عقل فعال همان تفسیر صحیح ارسطوست (Aquinas, *The Philosophy of Thomas Aquinas*, 24, p.143)، ولی برخی مفسران تومیستی این نظر او را چندان درست نمی‌دانند (Haldane, p.20 و کاپلستون، *تاریخ فلسفه: قرون وسطی*، ص ۴۰۴).

۷. ارزیابی دلایل آکوئیناس

آکوئیناس تحت تأثیر ابن‌سینا به وجود عقل فعال به عنوان عامل فعلیت بخشیدن به عقل منفعل تأکید کرده است، اما دیدگاه او دارای چند ویژگی است که آنها را بررسی می‌کنیم:

الف. آیا عقل فعال با نفس انسانی متحد است؟

در سومین دلیلی که از ابن‌سینا در اثبات وجود عقل فعال مطرح شد، آمد که وی جایگاه حفظ صور معقول را در خود نفس نمی‌داند، چرا که صور معقول گاهی فراموش شده و مجدداً یادآوری می‌شوند. بنابراین این صور از بین نرفته و حتی در زمان فراموشی موجودند، ولی مورد غفلت نفس واقع شده‌اند. حال اگر جایگاه این صور در نفس بود، یعنی این صور بالفعل در نفس موجود بودند، آنگاه امکان غفلت از آنها وجود نداشت. چرا که وجود صورت معقول در نفس به معنای ادراک آن است، حال آنکه نفس گاهی از آنها غافل می‌شود. از آنجا که این صور مجردند بنابراین در بدن و اندام آن نیز قابل حفظ نیستند. ضمن آنکه به طور مستقل نیز نمی‌توانند وجود داشته باشند. بنابراین جایگاه حفظ این صور برای نفس ناطقه باید جایی خارج از نفس و بدن انسان باشد که این جایگاه همان عقل فعال است (ابن‌سینا، *اشارات و تنسیهات*، ص ۳۸۱-۳۷۱).

آکوئیناس این دلیل ابن‌سینا را این‌گونه نقد می‌کند که عقل صاحب حافظه است و ابن‌سینا با در نظر گرفتن یک عقل فعال برای تمام انسان‌ها حافظه شخصی عقل را انکار می‌کند. در رأی ابن‌سینا هرگاه عقلی بالفعل به چیزی فکر نمی‌کند صورت معقول در این عقل پاک می‌شود و اگر عقل بخواهد دوباره به آن فکر کند باید به سوی عقل فعال یعنی

جایی که صور معقول بالفعل حضور دارند بنگرد. از نظر ابن سینا داشتن علم تکرار این عمل است که نوعی عادت و مهارت ایجاد می‌کند.

اما آکوئیناس با این استدلال که عقل نسبت به جسم و محسوسات افضل است می‌گوید در جهان محسوسات ماده جسمانی صورتی را پذیرفته و پس از مدتی آن صورت را از دست می‌دهد، ولی عقل به دلیل فضل بر ماده، صور را حفظ می‌کند. بنابراین اگر عقل صور معقول را در زمانی ادراک یا دریافت کند لاجرم آنها را از دست نداده و حفظ خواهد کرد. حال اگر حافظه را حافظ صور معقول بدانیم، می‌توان استدلال کرد که حافظه قوه‌ای مربوط به خود عقل بوده و از آن متمایز نیست (Aquinas, *Compendium*, CT80, CT81).

به نظر می‌رسد این استدلال آکوئیناس توان تقابل با استدلال ابن سینا را ندارد. توضیح آنکه اولاً حافظه، طبق تعریف ابن سینا حافظ صور حسی است چنانکه ذاکره حافظ معانی وهمی است، همچنین، حافظ معانی معقول، خود نفس یا قوای نفس نیستند، اما اگر صور معقول در حافظه موجود باشند آنگاه این پرسش ابن سینا که چرا گاهی این صور مورد غفلت و فراموشی قرار می‌گیرند، بی‌پاسخ خواهد ماند. چرا که موجود بودن صور در عقل به معنای ادراک و بالفعل بودن آنهاست و اگر این صور در عقل موجودند چگونه ممکن است مورد غفلت قرار گیرد و فی الحال ادراک نشوند؟

حال اگر گفته شود که این صور به صورت بالقوه در عقل منفعل وجود دارند و عقل فعال غیرمفارق آنها را به فعلیت می‌رساند، این پرسش پیش خواهد آمد که این صور بالقوه چگونه برای عقل منفعل حاصل شده است؟ آیا پاسخ در نظام فلسفی آکوئیناس (که به تصورات فطری قائل بوده و منشأ تصورات را حس می‌داند) غیر از این خواهد بود که این صور در زمانی به صورت بالفعل دریافت شده و در حافظه باقی مانده است. در این صورت چگونه ممکن است حافظه صورتی را که "بالفعل" در زمانی دریافت کرده بود پس از دریافت به صورت "بالقوه" نگاه دارد؟

ب. جایگاه نظام طولی علل

دیدگاه ابن سینا در مورد عقل فعال تابعی است از دیدگاه خاص ایشان در نظریه آفرینش، ترتیب عقول و نظام طولی علل، نیازمندی تعقل آدمی به آن نظام طولی در عین استقلال نسبی و کارآمدی عقل انسانی. ابن سینا در مواضعی از آثار خود - چنانکه اشاره شد - گاهی، دیگر عقول را هم فعال می‌نامد و بدین ترتیب فعال بودن عقل را ویژگی همه عقول مجرد می‌داند. بنابراین چنان که دهگانه بودن عقول یک فرض است فعال بودن آنها نیز ویژگی عام است و تنها مربوط به آخرین عقل نیست؛ اما گویا توماس آکوئیناس، این هر دو ویژگی را مطلق فرض کرده و آن را با عنوان نظریه واحد بودن عقل فعال یا جدا بودن عقل فعال از انسان، مورد اشکال قرار داده است:

توماس آکوئیناس در جهت تضعیف نظریه واحد بودن عقل فعال معتقد است حتی با فرض چنین موجودی نمی‌توان قوه‌ای مشابه آن و یا بهره‌مند از آن را در انسان نفی کرد. وی در استدلال‌های خود وجود اراده در افعال انسان و لزوم تعلق پاداش و مجازات اعمال در جهان پس از مرگ را از دلایل غیر واحد بودن عقل فعال و متعدد بودن آن می‌داند. ضمناً با بیان برخی اصول از جمله تفاوت آدمیان در توانایی‌های عقلی و وجود اندیشه شخصی متمایز و همچنین عدم امکان واحد بودن صورت برای جواهر کثیر نظریه منحصر به فرد بودن عقل فعال را رد کرده و به متعدد بودن آن به تعداد نفوس آدمی قائل می‌شود.

در نقد این دسته از استدلال‌های آکوئیناس نیز باید به چند نکته اشاره کرد:

۱. اگر وجود همزمان عقل فعال مفارق و غیرمفارق را بپذیریم آنگاه فعلیت بخشیدن به عقل بالقوه را باید به کدام یک از این دو نسبت دهیم و اساساً رابطه این دو در آن شرایط چگونه قابل تبیین فلسفی خواهد بود؟ به نظر می‌رسد پذیرش این فرضیه مشکلاتی را در تبیین فلسفی پدید خواهد آورد. شاید به همین دلیل باشد که آکوئیناس خود نیز در مورد این نکته پافشاری چندانی نمی‌کند.

۲. وجود عقل فعال متفرد در نظام فلسفی ابن سینا منافاتی با پذیرش اراده انسان و تعلق پاداش و مجازات به اعمال در جهان دیگر ندارد. چنانکه منافاتی با تعقل انسان و رسیدن به معقولات بالفعل هم ندارد؛ ابن سینا عقل فعال را از جنبه معرفتی منشأ فهم

معقولات در عقل انسانی می‌داند و این فهم را در اثر اتصال به آن می‌بیند نه اتحاد با آن. ضمن اینکه تفاوت توانایی‌های عقلی و اندیشه‌های متفاوت نیز در اندیشه وی مورد قبول است. به نظر می‌رسد طرح این دلایل از طرف آکوئیناس نه در قبال اندیشه الهی ابن سینا که در قبال اندیشه‌های ابن‌رشدیان لاتینی است.

۳. باید توجه داشت که از نظر ابن سینا عقل فعال واحد صورت جوهر متکثر نیست بلکه او مخزن معقولات و واهب‌الصور است.

ج. کارکرد و نقش عقل فعال چیست؟

ابن سینا علاوه بر تبیین نقش معرفتی عقل فعال، برای آن نقش وجودی نیز قائل می‌شود. از نظر وی، همان‌گونه که پیشتر اشاره شد، عقل فعال در ایجاد عالم مادی و پدید آمدن کثرات نقش اساسی دارد. شایان ذکر است که این مسئله در اندیشه نوافلاطونیان نه به عقل فعال بلکه به عقل (بدون قید فعال) نسبت داده شده است؛ همچنین الگوی ابن سینا در پیدایش کثرت عالم با الگوی نوافلاطونیانی همچون فلوطین متفاوت است.

از نظر شیخ‌الرئیس، وجوب وجود خداوند منشأ فهم ضرورت وجود عالم است، اما آکوئیناس به جای تأکید بر "وجوب" تأکید بیشتری بر مشیت الهی برای فیض دارد (اینگلیس، ص ۱۰۲)، چرا که در باور دینی (مسیحی) وی، قائل شدن به ضرورت به نوعی قائل شدن به جبر برای خداوند است. از همین رو، آکوئیناس وساطت هیچ موجودی در آفرینش را نمی‌پذیرد. او تصور می‌کند واسطه در آفرینش، اختیار و آزادی و قدرت خداوند را محدود می‌کند (تصوری که اشاعره نیز کم و بیش داشته‌اند).

البته این نوع تفکر که ضرورت فلسفی را منافی قدرت الهی می‌داند به میزان زیادی ریشه در آموزه‌های کتاب مقدس مسیحیان دارد. این در حالی است که در دنیای اسلام، به رغم اعتقاد برخی از متکلمان مسلمان به چنین آموزه‌ای، حکما بدون آنکه آن را در تقابل با دین بپندارند به ضرورت در آفرینش معتقد شده و حتی آن را با آموزه‌های دینی سازگار دیده‌اند، ولی فیلسوف الهی‌ای همچون توماس آکوئیناس که در تقابل بین کتاب مقدس و عقل همواره جانب کتاب مقدس را نگاه می‌دارد و در قبال مسئله ضرورت، با موضعی

سلبی و فارغ از دلایل ایجابی فلاسفه می گوید که هیچ دلیلی برای اینکه خداوند نتواند مستقیماً مخلوقات متعدد را بیافریند وجود ندارد. از نظر او آفرینش مختص خداوند است و نمی تواند به مخلوقات انتقال یابد.

از نظر معرفتی، ابن سینا عقل فعال مفارق را عامل معرفت عقلی انسان می داند. وی این عقل را جایگاه معقولات و کلیات معرفی می کند (ابن سینا، الشفاء، ص ۲۱۵). عقل فعال در مراتب ادراک عقلی (کلی) انسانی نقش دارد، اما ادراک حسی و خیالی، نفس انسان را آماده و واجد استعدادی می کنند تا کلیات را ادراک کند. با این زمینه سازی نفس انسان به عقل فعال متصل می شود (همو، الاشارات و التنبيهات، ص ۳۶۸-۳۶۷) تا زمان توجه مداوم نفس به عقل فعال افاضه کلیات به نفس، مداوم صورت می گیرد و با قطع نظر نفس و آمیختگی به مادیات این اتصال از بین می رود. در زمان قطع اتصال، عقل فعال حافظ صور کلیات برای نفس ناطقه است.

آکوئیناس به پیروی از ارسطو برای محسوسات در حصول تفکر نقش علی در نظر می گیرد. از نظر آکوئیناس عقل فعال قوه ای در نفس انسان است که صور معقول را از تصاویر ذهنی مربوط به محسوسات انتزاع می کند. بنابراین از حیث کارکرد معرفتی ابن سینا عقل فعال را افاضه کننده صور معقول به نفوس انسانی می داند، ولی آکوئیناس، نقش انتزاع را برای آن قائل است.

در اینجا لازم است به نظریه عقل قدسی ابن سینا توجه کنیم که آن را در درک معقولات چندان نیازمند به اتصال به عقل فعال نمی داند (همو، الشفاء، ص ۲۱۹)، همچنین به مسئله درک تعقل (یعنی تعقل تعقل) که عقل آدمی در آن مستقلاً به فهم نائل می شود. این دو مطلب به اضافه ادراک وهمی که به درک معانی جزئی اختصاص دارد، بخش هایی از نظریه عقل ابن سیناست که ادراک عقلی در آنها از راه اتصال به عقل فعال نیست. نکته بسیار مهمی که در دیدگاه ابن سینا مغفول بسیاری - از جمله آکوئیناس - قرار گرفته این است که اتصال به عقل فعال، استقلال عقل را در تعقل مخدوش نمی کند بلکه بر توانمندی آن اضافه می کند چنان که حلقه ارتباط معرفتی بین عالم ماوراء را هم با نفس انسانی برقرار

می‌کند؛ چیزی که هم در فلسفه ارسطو مغفول بود و هم در فلسفه افلاطون با تبیین قوت‌مندی همراه نیست.

نتیجه

وجود عنصری به نام عقل فعال، که مهم‌ترین منشاء مفهوم آن برای فیلسوفان بعدی را می‌توان در نوشته‌های شارحان ارسطو جستجو کرد، در نظام فلسفی ابن‌سینا و آثار آکوئیناس به خوبی قابل مشاهده است. در نظام سینایی، عقل فعال از حیث وجودی و معرفتی نقشی گسترده داشته و در تبیین فلسفی و ایجاد عالم، به عنوان موجودی منحصر به فرد ظاهر می‌شود، اما در نظر آکوئیناس موجودی محدود به افراد انسان است که صرفاً وظیفه انتزاع معقولات از محسوسات و بالفعل کردن عقل منفعل همان شخص خاص را داراست.

توماس آکوئیناس برای عقل فعال توصیفی خود صرفاً نقش معرفتی قائل می‌شود و کارکرد وجودی برای آن در نظر نمی‌گیرد. این عقل از نظر او واجد توانی است که باعث می‌شود صور معقول از محسوسات انتزاع شوند. در حالی که عقل فعال توصیفی ابن‌سینا، خود واجد این صور معقول است، نه اینکه منشاء اخذ آن صور از جواهر مادی باشد. بنابراین قدرت تعریف شده برای عقل فعال توماس محدود است.

اما دلایل مخالفت توماس آکوئیناس با نظریه عقل فعال ابن‌سینا به قرار زیر است:
الف. اعتماد به ارسطو و موضع‌گیری در مقابل اندیشه‌های نوافلاطونی به‌ویژه نظریه صدور، با آنکه مفاد این اندیشه‌ها با آموزه‌های مسیحی سازگارتر از اندیشه‌های ارسطویی است.

ب. این مسئله را می‌توان ناشی از باورهای دینی آکوئیناس مبنی بر آزادی و اراده مطلق خداوند و در نتیجه باور فلسفی او به آفرینش مستقیم عالم توسط خداوند و عدم امکان انتقال این قدرت به مخلوقات هم دانست.

ج. از آنجا که در زمانه آکوئیناس، ابن‌رشدیان معتقد به عقل فعال مفارق، به میرایی و فناپذیری شخص معتقد بودند و این با اصول دین مسیح منافات داشت، لذا علایق دینی

توماس آکوئیناس که چیزی برخلاف کتاب مقدس را نمی‌پذیرفت، وی را متقاعد به نادرستی این آموزه نمود.

به نظر می‌رسد آکوئیناس در بحث معرفت، خود را ملزم می‌بیند، بر اساس مسئله قوه و فعل نظام ارسطویی، عنصری را در فلسفه‌اش بگنجانند که بتواند عقل بالقوه را بالفعل کند. چرا که این اصل را در نظام فلسفی خود پذیرفته و مورد استفاده قرار داده است، لذا نمی‌تواند در اینجا از پذیرش آن سر باز زند. در واقع اعتقاد توماس به عقل فعال در نظام فلسفی‌اش از نوعی اضطرار ناشی شده است، اما با وجود قرابت دیدگاه ابن‌سینا با برخی از اندیشه‌های دینی مسیحی، شگفت آن است که توماس آکوئیناس دیدگاه ارسطو در باره عقل را بر عقل فعال ابن‌سینا ترجیح می‌دهد؛ این می‌تواند به دلیل بدفهمی دیدگاه ابن‌سینا نیز باشد؛ اگر چه دیدگاه ابن‌سینا در ماورای عقل فعال دیگر سازگار با کلام مسیحی نیست و از همین رو - به تعبیر اتین ژیلسون - الهی‌دانان مسیحی لازم می‌بینند که آموزه‌هایی از آگوستین قدیس را هم به آن ضمیمه کنند و مکتب آگوستینی - سینایی را به وجود آورند.

هر چند که آکوئیناس نظریه خود در خصوص عقل فعال را به ارسطو نسبت داده است و نظریه ابن‌سینا را خارج از آموزه‌های ارسطو معرفی می‌کند، ولی به شهادت مفسران ارسطو، به دلیل وجود ابهام در سخنان معلم اول، برای تفسیر توماس آکوئیناس از عقل فعال (و البته هر تفسیر بدون ابهام دیگر) شواهد کافی و صریح در آثار ارسطو نمی‌توان یافت. ضمن آنکه دیدگاه ابن‌سینا ارسطویی نیست تا از آن خارج شده باشد. اگر چه او در تقسیم عقل انسانی به بالقوه و بالفعل متأثر از ارسطو بوده، اما نه در مراتب عقل و نه در دریافت معقولات از عالم ماوراء، مشابهتی بین نظریه ابن‌سینا و ارسطو وجود ندارد.

توضیحات

1. active intellect
2. Anaxagoras
3. Ideas or Forms Theory
4. participation
5. Demiurge
6. Alexander of Aphrodisias
7. Themistius
8. tabula rasa

9. Ralph Mc Inerny
10. Summa Contra Gentiles

منابع:

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *التعلیقات*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
- _____، *الاشارات و التنبیحات*، ج ۲، قم، نشر بلاغت، ۱۳۷۵.
- _____، *الشفاء: النفس*، محقق: ابراهیم مدکور، مصر، هیئة المصریه، ۱۹۷۵.
- _____، *"المباحثات"*، محقق: محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۳۷۱.
- _____، *"رسالة نفس"*، به تصحیح موسی عمید، تهران، انتشارات انجمن آثار ملی، ۱۳۳۱.
- _____، *المبداء و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، ۱۳۶۳.
- _____، *منطق المشرقیین*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۵ ق.
- ابن رشد، ابوالولید، *تفسیر مابعدالطبیعه*، ج ۳، تهران، حکمت، ۱۳۷۷.
- ارسطو، *متافزیک (مابعدالطبیعه)*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، ج ۴، تهران، حکمت، ۱۳۸۵.
- اسکندر افرویدیسی، *مقاله فی العقل، شروح علی ارسطو مفقوده فی الیونانیة و رسائل اخرى*، عبدالرحمن بدوی، الطبعة الاولى، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۸۶.
- افلاطون، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۴، ج ۳، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۰.
- ایلخانی، محمد، *تاریخ فلسفه قرون وسطی و رنسانس*، تهران، سمت، ۱۳۸۲.
- اینگلیس، جان، *توماس آکوئیناس*، ترجمه پریش کوششی، تهران، رویش نو، ۱۳۸۶.
- ژیلسون، اتین، *تومیسیم*، ترجمه سید ضیاء‌الدین دهشیری، تهران، حکمت، ۱۳۸۴.
- شیخ، سعید، *مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی*، ترجمه مصطفی محقق داماد، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۹.

کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه: یونان و روم*، ج ۱، ترجمه جلال‌الدین مجتبوی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶.

_____، *تاریخ فلسفه: قرون وسطی*، ج ۲، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷.

Alexander of Aphrodisias, "On the Soul", Trans: A.p. Foitinis, Washington D.c. University Press of America, NO Date.

Aquinas, Tomas, *Summa Theologiae*, New English Translation by Alfred J.Freddoso, University of Notre Dame, 2009.

_____, *The Philosophy of Thomas Aquinas, Introductory Readings*, Selected & Edited by Christopher Martin, London & New York, Routledge, 1988.

_____, "Compendium of Theology" Translated by Cyril Vollert, sj. St. Louis & London: B. Herder Book Co., 1947.

_____, *Aquinas Against the Averroists: On There Being Only One Intellect*" Translated by Ralph M. McInerny, U.S. America, Purdue University Research Foundation, 1993.

Aristotle, *On the Soul*, Translated & Edited by R. D. Kicks, Cambridge: Cambridge University Press, 1907.

_____, *Posterior Analytics*, Translated & Edited by J. Barnes, Oxford, Clarendon Aristotle Series, 1975.

Davidson, Herbert, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, Oxford University Press, 1992.

Haldane, John, "Aquinas and the Active Intellect", Royal Institute of Philosophy, *Philosophy*, No.67, 1992, p.199-210.

McInerny, Ralph & John Ocallaghan, "Saint Thomas Aquinas", in Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2005. <http://plato.stanford.edu/entries/aquinas/>

Stroll, Avrum, *Epistemology*, in *Encyclopedia Britannica*, Vol. 18, Univ. of Chicago, 15th Ed, 1991.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی