

فلسفه ذهن از کندی تا ابن رشد

هادی وکیلی*

چکیده

فلسفه ذهن فیلسوفان اسلامی، آمیزه‌ای ارسطویی از روان‌شناسی و فیزیولوژی امروزی است و محدود به پژوهش درباره قوه عاقله نیست. با این حال اهمیت دارد که بدانیم ذهن یا عقل با همه جنبه‌های نظری و عملی‌اش، تنها بخشی از علم‌النفس فیلسوفان به‌شمار می‌آید. منابع اصلی فیلسوفان اسلامی عبارت‌اند از سه رساله از ارسطو موسوم به: در باب نفس (*De Anima*)، در باب حس و حس‌پذیران (*De Sensu et Sensibili*) و در باب حافظه و بازگردآوری (*De Memoria et Reminiscentia*). دیدگاه‌های کندی در باب روان‌شناسی، عمدتاً از طریق آشنایی مستقیم وی با تفاسیر مربوط به *De Anima* الهیات ارسطو - که چکیده‌ای است از

* استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

انتهای فلوطین - و کتابی در باب خیر محض که چکیده‌ای از اصول الهیات پروکلوس محسوب می‌شود و در زبان لاتین به *Liber De Causis* شهرت دارد، شکل گرفته است. فارابی در شاهکار عظیم خود یعنی رساله فی مبادی آراء اهل المدینة الفاضلة به شرح و تفسیر نکته پیش‌گفته و دیگر نکات مربوط به نفس، پرداخته است. او با تبعیت از مدل ارسطو در *De Anima*، قوای گوناگون نفس را برشمرده، بر وجود نوعی توافق یا تخالف، ملازم با هریک از آنها، تأکید می‌کند این‌سینا محل حواس داخلی را در سه شکمچه از شکمچه‌های مغز می‌داند به طوری که هر دو حس در یک شکمچه قرار دارند، و به ترتیب، واجد ظرفیت مدرکه و حافظه می‌باشند. حس مشترک و یک جنبه از قوه خیالی، شامل جفت اول که در لب قدامی مغز قرار دارد، می‌شود. حس مشترک، خود را با تأثیرات دریافتی از حواس جزئی به منظور فراهم کردن تصویری واحد از متعلق حسی، انطباق می‌دهد. این، همان‌گونه که ارسطو گفته، شامل تأثیراتی است که لزوماً به متعلق حسی مرتبط می‌گردد؛ یعنی پدیده‌ای که حافظه تأثیرات حسی پیشین را به احساس کنونی، پیوند می‌زند. این‌رشد با توجه به تسلطش بر متن ارسطو، حافظه را به‌عنوان امری که مخلوق فرآیند انتزاع مستمر یا معنوی‌سازی است، در نظر می‌گیرد. صورت متعلق بیرونی، نخست همراه با پوسته‌های اختصاصی یا عوارض مادی خود، مورد احساس قرار می‌گیرد. آنگاه حس مشترک و سپس قوه خیال، تطابقات آگاهانه این صورت را به طور فزاینده‌ای، غیرمادی، دریافت می‌کنند و به دنبال آن، قوه نقادی یا همان قوه شناختی که به مثابه حس باطنی مستقلی، عمل می‌کند، وارد عمل می‌شود.

واژگان کلیدی: فلسفه ذهن، عقل فعال، قوه شناختی، قوه عاقله

فیلسوفان مسلمان، طلب علم و معرفت را همچون فرمان و فریضه‌ای الهی و معرفت نفس به‌ویژه معرفت عقلی را چونان مؤلفه انتقادی این طلب، تلقی کرده‌اند. چیره‌دستی آنان در بررسی فلسفی این موضوع، چهارچوبی را فراهم آورده است که در آن، سازوکار و طبیعت احساسات و اندیشه‌هایمان می‌توانند توضیح داده شده، یکپارچه گشته و بنیادی معرفت‌شناختی در زمینه‌های گوناگون تحقیق را در پیش نهند. فیلسوفان اسلامی برخلاف دیدگاه رایج متکلمان، مایل بودند تا جهان‌شناسی خود را بر مبنای واقعیت فیزیکی مستحکم و توضیح‌پذیری، پایه‌ریزی کنند. این کار، مستلزم طبیعی‌انگاری خود نفس و برقراری رابطه بین حواس ظاهری و باطنی از سویی و بین قوای خیالی و عقلی از دیگر سو بوده است. با وجود این، هدف نهایی فیلسوفان در این باب، پیوند عقل با حقیقت کلی بوده که قطعاً جنبه متافیزیکی و معنوی داشته است.

دیدگاه‌های روان‌شناختی مطرح شده از سوی ارسطو بدان‌گونه که در تحریفات هلنیستی متمایل به دیدگاه‌های افلاطونی، توصیف شده‌اند، چه بسا بتوانند به عنوان پارادایم حاکم بر فیلسوفان اسلامی تلقی شوند. قرون نهم تا دوازدهم، دوره فلسفه‌ورزی دینی است یعنی همان چیزی که فلسفه اسلامی کلاسیک را تشخیص می‌بخشد.

مقاله حاضر، کاوشی است مربوط به همین دوره که کوشش دارد، تصویری حتی‌المقدور روشن از دیدگاه‌های مهم‌ترین فیلسوفان اسلامی در موضوع فلسفه ذهن، ارائه کند.

نخستین منابع و تبیین‌ها: کندی و رازی

فلسفه ذهن فیلسوفان اسلامی، آمیزه‌ای ارسطویی از روان‌شناسی و فیزیولوژی امروزی است و محدود به پژوهش درباره قوه عاقله نیست. باین‌حال اهمیت دارد که بدانیم ذهن یا عقل با همه جنبه‌های نظری و عملی‌اش، تنها بخشی از علم‌النفس فیلسوفان به‌شمار می‌آید. منابع اصلی فیلسوفان اسلامی عبارت‌اند از سه رساله از ارسطو موسوم به: در باب نفس، در

باب حس و حس‌پذیران و در باب حافظه و بازگردآوری. دو رساله اخیر، متعلق به یک مجموعه شامل نه رساله کوتاه فیزیکی، موسوم به *Parva Naturalia* و دربرگیرنده دو رساله با عناوین *منامات و نبوات* است.

رساله *De Anima* به طور کامل و بخش‌های مربوط به ذهن رساله *Parva Naturalia* در قرن سوم هجری قمری به عربی ترجمه شدند. نویسندگان مسلمان با ترجمه‌های عربی شروح یونانی مآب این آثار به‌ویژه شرح‌های اسکندر افرویدی و تامسیوس موافقت داشتند.^۱ دیدگاه فیلسوفان مسلمان، منعکس‌کننده این منابع گوناگون و در نتیجه به معنایی ظریف، به‌ویژه در خصوص نقش و محتوای قوه عاقله، ارسطویی شمرده می‌شود.

نخستین فرهنگ یونانی مآب و به لحاظ علمی، غنی که فلسفه اسلامی وارث آن گشت، در آثار کندی و زکریای رازی، به ظهور رسید. کندی که به دلیل عرب تبار بودن، به فیلسوف عرب شهرت دارد، همراه دیگر معاصران خود، در ویرایش ترجمه‌ها و تفسیرهای عربی متون ارسطویی و نوافلاطونی، نقش داشت. او همچنین با دیگر شاخه‌های علم یونانی آشنایی داشت و رساله‌های متعددی در موضوعات مختلف علمی نگاشت. دیدگاه‌های کندی در باب روان‌شناسی، عمدتاً از طریق آشنایی مستقیم وی با تفاسیر مربوط به *De Anima*، الهیات ارسطو - که چکیده‌ای است از *انفادهای* فلوطین - و کتابی در باب خیر محض - که چکیده‌ای از اصول الهیات پروکلوس محسوب می‌شود و در زبان لاتین به *Liber De Causis* شهرت دارد - شکل گرفته است. ویراست عربی نورشناسی اقلیدس نیز به کندی کمک کرد تا دیدگاهش در باب بینایی را که در رساله *De Aspectibus* و دو رساله کوچک‌تر - که تنها نسخه عربی آنها به جا مانده است - تشریح شده بود، توسعه بخشد. متأسفانه کندی درک خود از بینایی را با دیگر جنبه‌های روان‌شناسی هماهنگ نساخت و پاره‌های اندیشه وی در این باب، هرگز به صورتی نظام‌مند و یکپارچه درنیامد. ما در عوض با گزارشی چندتکه از شرح مسیری که کندی در آن پیش می‌رفت و از منابع احتمالی که وی با آنها آشنایی داشت، روبه‌رو هستیم.

به هر حال، رساله *De Aspectibus* نشان می‌دهد که کندی با دیدگاه تابشی بینایی که مطابق با آن، امواج نور با تابش از چشم‌ها و تماس با اشیا، ما را قادر به دیدن می‌کند، موافق است.^۲ کندی با پیروی کامل از نورشناسی اقلیدس، براهین هندسی مخالفی در برابر دو دیدگاه رقیب یعنی دیدگاه انعکاسی و دیدگاه تلفیقی بازتابی - انعکاسی که به ترتیب به انیمای ارسطو و تیمائوس افلاطون منسوب‌اند، پیش‌رو نهاد. با وجود این، کندی در دیگر رسائل خود با دیدگاه ارسطو در باب بینایی، همدلی بیشتری نشان می‌دهد که شاید به دلیل خلط این رسائل با رسائل مشابه از بطلمیوس و فیلوپونوس، باشد.

تمایل کندی به افلاطون و ارسطو از طریق مدیحه‌سرایی‌ها و تفسیرهایی است که می‌کوشند دیدگاه‌های آنها را هماهنگ سازند و غالباً مضامین گنوسی و هرمسی را به مشرب افلاطونی - و دقیق‌تر بگوییم نوافلاطونی - پیوند می‌زنند.^۳ بنابراین، دیدگاه کندی در باب نفس که درصدد ارائه خلاصه دیدگاه‌های ارسطو، افلاطون و دیگر فیلسوفان در این موضوع است، بر ماهیت جاودانه نفس تأکید می‌ورزد که ارکان آن به‌عنوان جوهر سه پاره‌یگانه، مخلوق خداست و با طی مراتب گوناگون فلکی و پرخوردار از حیاتی که قوه عاقله آن را تدبیر کرده است، به سوی خالق خویش، تقرب می‌جوید. (ابوریده، ۱۹۵۰م، ج ۱: ۲۸۰-۲۷۲) به‌علاوه شخص صاحب فضیلت، با اعراض از امیال نفسانی و جستجوی حکمت، عدالت، خیر و حقیقت که خود برآمده از معرفت‌اند، تشبه به باری تعالی پیدا می‌کند. (همان: ۲۷۸-۲۷۴) این تشبه در جایی دیگر به‌عنوان امری مرتبط با افعال خدا و نه ذات وی، تعریف شده است.^۴ به نظر می‌رسد که ارسطو با تفکیک ذاتی بین نفس و بدن و توان نفس برای معرفت به اشیا، که از راه تحقیق تجربی حاصل نیامده باشند، موافقت دارد.

کندی در کتاب *فلسفه اولی (Magnum Opus)* وقتی به برجسته‌سازی سازوکار ادراک به‌عنوان فرایندی می‌پردازد که از متعلق حسی - و از طریق اندام حسی - تا حس مشترک، خیال و حافظه امتداد می‌یابد، فیلسوف رسمی‌تری به نظر می‌رسد. (همان: ۶۱-۶۲) او در جایی دیگر به نقش خیال در تجرید و احضار صور، صرف‌نظر از ماده آنها اشاره دارد.

(Ivry, 1997: 135) آن‌گونه که در فلسفهٔ اولی نشان داده شده است، عقل با کلیات سروکار دارد؛ درحالی‌که اشیای مادی خاص، به وسیلهٔ حواس - و علی‌القاعده خیال و حافظه - فراچنگ می‌آیند.

منابع ناهمگون در اندیشه‌های کندی، در رسالهٔ کوتاه دیگر وی با عنوان *در باب عقل*، نیز مجدداً ظاهر می‌شوند. (ابوریده، ۱۹۵۰م، ج ۱: ۶۱-۶۲) شارحان هلنیستی ارسطو از دیرباز بر روی کتاب سوم از *De Anima* زحمات بسیاری کشیده و مراتب شناخت را که به‌زعم آنها، استادشان به طور بسیار مبهمی به بیان آورده است، مورد تشخیص قرار داده بودند. دربارهٔ کندی، به نظر می‌رسد فیلوپونوس مدلی برای انواع چهارگانهٔ عقل از دیدگاه وی فراهم آورده است. (Jolivet, pp. 50-73) بنابراین مدل، عقل اول عبارت است از عقلی که همواره فعال است؛ عنصر مستقل فهم‌پذیری که دربرگیرندهٔ انواع و اجناس یعنی کلیات جهان ماست. عقل اول همان‌گونه که اسکندر افرویدیسی اعتقاد دارد، به عقول بالقوهٔ ما (عقل دوم) مثل مجردی را که استعداد دریافتشان را دارند، افاضه می‌کند؛ این مثل، خود، بخشی از عقل سوم می‌شوند که عقلی کسبی اما منفعل است.^۵ با وجود این، هرگاه این عقل، فعال گردد، عقل چهارم به مثابهٔ عقلی فعال که در آن، فاعل شناسا با متعلق شناسایی، متحد می‌شوند، پدید می‌آید. بدین جهت، عقول اول و چهارم به لحاظ پدیدارشناختی، متشابه و به لحاظ کمی، متفاوت می‌باشند.

عقول اول و سوم به هم نمی‌پیوندند، اما کندی بر این باور است که نفس کامله به سوی خالق خویش صعود خواهد کرد. به همین ترتیب، او گرچه به ارتباط خیال و عقل تصریح نمی‌کند، اما می‌توان گفت: صور خیالی که به نحوی جزئی، مجرد از ماده ادراک شده‌اند، مادهٔ خام برای عقل را فراهم می‌کنند؛ اینکه آنها چگونه چنین کاری می‌کنند، چندان معلوم نیست. تحقیر حس‌پذیران از سوی افلاطون، ممکن است در اینجا بر کندی که درنهایت، نوعی روان‌شناسی دوگانه‌انگار از خود به جا گذارده است، تأثیر گذاشته باشد.

دیدگاه رازی نیز به نحوی مشابه، به دیدگاه افلاطونی نفس ملهمه و البته با رنگ و بوی مفروضات یزدان - خردی دربارهٔ آفرینش و رستگاری بازمی‌گردد. رازی درحالی‌که با

افلاطون در خصوص دیدگاه نفس سه پاره، موافقت نشان می‌دهد، اما اغلب از سه نفس سخن می‌گوید: نفس عقلانی یا الهی که انفعالات بالاتر نفس حیوانی را به منظور کنترل امیال بنیادی نفس نباتی، به خدمت می‌گیرد.^۶ رازی با پیروی از سنت هلنیستی، محل قرارگیری نفس نباتی را در کبد، نفس حیوانی را در قلب و نفس عقلانی را در دماغ، می‌داند. درحالی‌که اندام‌های فیزیکی دو نفس پست‌تر برای انجام فعالیت‌های خود، کافی به نظر می‌رسند، مغز (دماغ) که محل احساس، جنبش آگاهانه، تخیل، تفکر و حافظه شمرده می‌شود، صرفاً به مثابه ابزاری برای نفس عقلانی که غیرفیزیکی و جاودانه است، به‌شمار می‌آید.

رازی در رساله‌ای مقدماتی در طب، به جزئیات فیزیولوژیکی عمیق‌تری درباره مسئولیت‌های اندام‌های گوناگون روانی می‌پردازد. از دید او، قوای خاص مورد نیاز مغز به منظور اعمال سلطه نفس عبارت‌اند از: وهم - واژه‌ای که ابن‌سینا، آن را اختیار کرد و توسعه بخشید - قوه شناخت یا فکر و حافظه.

درحالی‌که رازی، روان‌شناسی خود را با گزیده‌هایی مقتبس از افلاطون، جالینوس و ارسطو بنا می‌کند، اما اظهار می‌دارد که در متافیزیک به زمینه‌ای عمیق‌تر دست یافته است. او بر این باور است که پنج عنصر ابدی کیهانی وجود دارد که یکی از آنها نفس جهانی است که برای رهایی از ماده فریبنده و آلوده دنیوی، به امداد الهی نیازمند است.^۷ این سخن، شبیه است به گفته‌ی وی در *الطب الروحانی* مبنی بر اینکه نفس عقلانی و جاودانی انسان، باید بکوشد تا خود را از بندهای جسمانی آزاد کند تا مبادا دوباره در کالبدی دیگر که ضرورتی ندارد کالبد انسانی باشد، بازگشت نماید.

متافیزیک میتولوژیک‌مآب رازی که با باور وی به تناسخ نفس و بی‌اعتنایی آشکار به عقاید مسلم اسلامی، توأم می‌باشد، موجب آن شده است که وی از سوی فیلسوفان و مؤمنان به یکسان، به حاشیه رانده شود. با این وصف، رازی همانند کندی در طراحی مؤلفه‌های شناخت که فیلسوفان بعدی به توسعه آنها پرداختند، نقش داشته است.

فارابی

توسعه اندیشه‌های کندی و رازی را به شکلی مفصل، می‌توان در آثار فارابی دید. فارابی به‌عنوان نویسنده‌ای کثیرالتألیف، درحالی‌که بسیاری از آثار ارسطو را مورد اقتباس و شرح قرار داد، اما در فلسفه سیاسی به افلاطون گرایید. متافیزیک و روان‌شناسی فارابی، معجونی از هر دو سنت است که درعین‌حال، صورتی تعدیل‌شده یا نوافلاطونی از ارسطوگرایی را که نسل‌های بعدی به‌طور پیوسته از آن‌ها اخذ و اقتباس نمودند، بنیان می‌دهد.

آشنایی فارابی با ارسطو در تلخیص‌هایی که در باب فلسفه وی به‌نگارش درآورده است، مشهود است. او نفس را به‌مثابه حقیقتی تعریف می‌کند که جوهر حیوانی - به معنای جوهر حیات‌بخش - به واسطه آن، همچون جوهر، فهمیده می‌شود.^۱ درحالی‌که هم‌زمان، نقش علل سه‌گانه صوری، فاعلی و غایی را ایفا می‌کند و عقل را به‌عنوان فصل جوهر و چنان‌که عنصری فرض می‌گیرد که تحت ماهیت انسان قرار داشته، هم علت فاعلی آن است و هم علت غایی. (مهدی، ۱۹۶۲م: صص ۱۲۵-۱۲۲) به‌ویژه این عقل نظری است که چنین موقعیتی را دارد و عقل عملی، مکمل آن به‌شمار می‌آید. کمال غایی انسان در شکوفایی همین عقل نظری است که جوهرش با فعلش، هویت می‌یابد.

در ورای این عقل جزئی، عقل فعال کلی قرار دارد. عقل فعال به‌مثابه عنصر صوری نفس، درنظر گرفته می‌شود، که هم بدیهیات اولیه تفکر و هم استعداد دریافت دیگر مفاهیم عقلی را بر عقل بالقوه افاضه می‌نماید. (همان، صص ۱۲۷) عقل فعال خارجی، علت‌العلل فاعلی و غایی عقل جزئی نیز به‌شمار می‌آید. این عقل، هم عملکردهای عقل جزئی را امکان‌پذیر می‌سازد و هم به‌مثابه یک عقل کامل، عقل جزئی را از طریق افعال عقلانی، به سوی خودش می‌کشد. هرچه فعالیت عقل نظری گسترده‌تر، ذخیره معرفت علمی آن نیز افزون‌تر؛ به‌طوری‌که با هر گام، به اوج معرفت و به‌مظهر ذاتی آن یعنی همان عقل فعال، نزدیک و نزدیک‌تر می‌شود.

از دیدگاه فارابی، عقل جزئی حتی وقتی به کمال می‌رسد، تنها می‌تواند به اتصال با جوهر عقل فعال، نزدیک شود. این سخن، تکرار مضمونی است در متافیزیک ارسطو مبنی

بر اینکه عقول فلکی، شوق آن دارند تا به عقلی که محرک اول است، تشبیه پیدا کنند. از دیدگاه فارابی، سعادت غایی بشر در این است که به مثال، تقرب جوید.

فارابی در شاهکار عظیم خود یعنی «رسالة فی مبادی آراء اهل المدينة الفاضلة» به شرح و تفسیر نکته پیش گفته و دیگر نکات مربوط به نفس، پرداخته است.^۹ او با تبعیت از مدد ارسطو در *De Anima*، قوای گوناگون نفس را برشمرده، بر وجود نوعی توافق یا تخالف، ملازم با هریک از آنها، تأکید می‌کند.^{۱۰} بر این اساس، حواس ما نسبت به آنچه دریافت می‌کنند، بسته به اینکه به آن، جاذبه یا دافعه داشته باشند، بی‌درنگ واکنش مثبت یا منفی، نشان می‌دهند. این واکنش عاطفی، هم فعالیت قوه خیال را همراه دارد و هم فعالیت عقل عملی را که مسیر عمل خود را مطابق با این واکنش، تعیین می‌کند.

از دیدگاه فارابی، این قوه اراده است که مسئول خوشایندی‌ها و ناخوشایندی‌های واقع در حس و خیال بوده، در نهایت، رفتار اجتماعی و سیاسی فرد را برمی‌انگیزد. (والترز، ۱۹۸۵: ۱۷۳-۱۷۱) فارابی بین پاسخ خود به خودی حیوانات به عواطف برانگیخته در حس و خیالشان و پاسخ هوشیارانه و اندیشناک انسان‌ها که به مدد قوه عاقله حاصل می‌گردد، تمایز قائل می‌شود. پاسخ دوم، پاسخی است مستند به اراده به نحو عام و پاسخ نخست، مستند به اختیار. (همان: ۲۰۵)

عقل که به طور کامل، غیرمادی در نظر گرفته می‌شود، برخلاف دیگر قوای نفس، فاقد اندامی فیزیکی به منظور به‌کارگیری آن است. فارابی همانند اسکندر افرودیسی، قلب را به مثابه «اندام اصلی» بدن، تلقی می‌کند.^{۱۱} قلب به مدد مغز، کبد، طحال و دیگر اندام‌ها، حرارت غریزی مورد احتیاج قوه غذایی، حواس و خیال را فراهم می‌کند. (همان: ۱۸۷-۱۷۵)

فارابی بر این باور است که به احتمال قوی، همین حرارت غریزی است که مسئول تفاوت‌های موجود میان دو جنس مرد و زن به‌شمار می‌آید. افزون‌تر بودن حرارت و قدرت در اندام‌ها و اعضای بدن مردان، آنان را نسبت به زنان، عموماً تندخوتر و به لحاظ تهاجمی، نیرومندتر و برخلاف آنها عموماً برخوردار از سطوح ضعیف‌تری از لطافت و رأفت، قرار

داده است. (همان: ۱۹۵) باین حال، مردان و زنان در خصوص احساس، تخیل و تعقل، با یکدیگر برابرند.

از این مطالب چنین برمی آید که فارابی در خصوص برابر دیدن مردان و زنان از حیث قوا و ظرفیت‌های شناختی، مسئله‌ای نداشته است. به نظر می‌رسد که این امر، بخشی از میراث افلاطونی اوست که ابن‌رشد نیز در شرح و تفسیر جمهوری بدان گرویده است. (همان: ۴۰۱، یادداشت ۴۲۱) بنابراین، فارابی در مقام نظر، زنان را همانند مردان در فیلسوف یا پیامبر شدن و رسیدن به سعادت و کمال، صالح و توانمند می‌داند.

چنین چیزی چه ممکن باشد، و چه حتی در مقام نظر، ضروری، فارابی به جهت ملاحظه مسلمات دینی، از پروراندن آن، اجتناب جسته است. اما در باب فرایند تعقل یعنی موضوعی که اینجا و با تفصیلی بیشتر در رساله‌ای مستقل در باب عقل، به آن پرداخته است، صریح‌تر سخن می‌گوید.

فارابی در المدینه الفاضله، عقل به اصطلاح بالقوه یا به قول اسکندر، مادی را به‌عنوان حالت مستعد ماده برای دریافت رسوم المعقولات، معرفی می‌کند. (همان: ۱۹۹) این رسوم، مبادی صور حسی‌اند که به قوه خیال، منتقل شده، پیش از ورود به عقل، با این قوه، تعدیل می‌شوند. عقل بالقوه در واکنش به این‌گونه تصاویر خیالی، به تنهایی عاجز است و نیاز به این دارد که فاعلی آن را فعال سازد و از قوه به فعلیت درآورد. این فاعل، همان عقل فعال ارسطو است که اسکندر افروزیسی، آن را از نفس جزئی به فلک کلی مستقل، ارتقا بخشیده است. این عقل، اکنون با فلک دهم، متحد گشته است (همان: ۲۰۳) و درعین حال، جوهری مستقل تلقی می‌شود که هم منبع تجلی صور در نبوت است و هم نیرویی همگانی که عقول بالقوه و معقولات بالقوه، هر دو را فعلیت می‌بخشد. (همان: ۲۲۱) فارابی نیروی این عقل را با نور خورشید مقایسه می‌کند که از طریق اشراق بر فاعل بینا (شناسا) و متعلق بینایی (شناسایی)، دیدن را امکان‌پذیر می‌سازد. (همان: ۲۰۱)

به کمک این عقل فعال، عقل بالقوه، قادر به دریافت تمام صور معقول در زمینه‌های مختلف منطق، اخلاق و علم می‌گردد؛ این صور، از معقولات اولی که برای همه انسان‌ها،

دسترس‌پذیر است، آغاز می‌شود. (همان: ۲۰۵) این معقولات اولی، کمال اول انسان را بازنمایی می‌کنند؛ کمال غایی انسان، در گرو دستیابی هرچه بیشتر به مفاهیم معقولی است که امکان حصول دارند. این امر خود، موجب سعادت است که انسان‌ها در پی کسب آن‌اند، زیرا سعادت، تا آنجا که ممکن باشد، آنان را به مرتبه الهی عقل فعال، تقرب می‌بخشد.

فارابی، قوه خیال را به مثابه قوه‌ای توصیف می‌کند که واجد توانایی شبیه‌سازی و تقلید آن دسته از صور حسی است که قبلاً دریافت شده ولی تا زمان فراخوانی به ذهن، در آن حضور ندارند.^{۱۲} توان تقلیدی مزبور، همه قوای نفس، از جمله مفاهیم معقول قوه عاقله را نیز شامل می‌شود. فارابی، این ایده اصالتاً ارسطویی را گاه با مرتبه نبوت و گاه با مراتب سافل الوهیت، تطبیق می‌دهد با این ادعا که تخیل جزئی می‌تواند مثل معقول را مستقیماً از عقل فعال که این مثل را به بازنمایی‌های خیالی، تبدیل می‌کنند، دریافت کند.^{۱۳} فارابی بر این باور است که عقل فعال، معقولات جزئی و کلی را که مبین حوادث حال و آینده جهان هستند، بر پیامبر به‌عنوان معرفت خاص به حقایق ابدی یا اشیای الهیه، افاضه می‌نماید. (همان: ۲۲۳-۲۲۱)

فارابی، نبوت را از این طریق که واجد صور ملهمه است که با تخیل دریافت شده، به حواس وارد می‌شود و سپس به فضای بیرون انتقال می‌یابد، بومی‌سازی می‌کند. این صور، در فضا به حالتی حسی اما غیرمادی فرض گرفته می‌شوند و پس از مدتی در یک سفر قراردادی به حواس داخلی برمی‌گردند. (همان: ۲۲۳)

بخش اعظم مطالعات فارابی درباره عقل را در کتابی می‌توان یافت که او زیرکانه آن را رساله فی‌العقل نام نهاده است.^{۱۴} او رساله را با نشان دادن بافت‌های گوناگونی که وجوه اسمی و فعلی واژه عقل در آنها به‌کاربرده می‌شوند، می‌آغازد. وی خاطر نشان می‌سازد که ارسطو از این اصطلاح در رسائل منطقی، اخلاقی، روان‌شناختی و متافیزیکی خود استفاده می‌کند. در همه جا این عقل است که مسئول فهم مبادی و مفروضات اولیه فاعل شناسا و قادر ساختن یک شخص به تکمیل معرفت خویش به آن است. از دیدگاه فارابی، این تبیین ظاهراً بی‌گزند باید در خدمت حاکم کردن روش‌های شناختی ارسطو به جای تحلیل‌های

غیرطبیعی و منطقاً به بن‌بست رسیده متکلمان قرار گیرد. با این حال، همان‌گونه که بعداً در خود رساله بدان اشاره می‌شود، این عناصر اولیه که ظاهراً برای عقل، امری ذاتی محسوب می‌شوند، به واسطه عقل فعال به وجود آورده می‌شوند. (بویگس، ۱۹۳۰: ۲۹) این عقل کلی، به دلیل تقدم وجودی خود، آخرین عقل از عقول چهارگانه‌ای است که فارابی رسماً از آنها در رساله بحث می‌کند. این عقل، عقلی است مستقل که در مقایسه با عقل بشری، به طور کامل، غیرمادی و خارجی است. فارابی با بازنگری در طرح‌کندی و نشان دادن نفوذ فهم اسکندر افرویدیسی از ارسطو، فرایند شناختی را مسلّم می‌انگارد که در آن، عقل بشری با تحصیل جمیع معقولاتی که مایل به به‌دست آوردن آنها باشد، از قوه به فعل درمی‌آید.

در اینجا فارابی با نادیده انگاشتن نقش احساس و تحیل پیش از فعالیت قوه عاقله، عقل بالقوه را به مثابه عقلی توصیف می‌کند که آماده و مستعد انتزاع ذوات معقوله و صور اشیا از مواد آنهاست.^{۱۵} با وجود این، آمادگی پویای عقل بالقوه برای فعلیت یافتن، بستگی به عقل فعال دارد. عقل فعال، جهان‌خاکی را به صورتی محفوف می‌سازد شامل همه انواعی که آن صور را بالقوه معقول می‌سازند و عقل بالقوه ما را قادر به دریافت آنها می‌کنند. (همان: ۱۸)

توان پذیرش معقول از سوی عقل بالقوه، آن را از حد استعداد صرف برای اندیشیدن تا حد تفکر فعال درباره معقولات، ارتقا می‌بخشد؛ فرایندی که طی آن عقل بالفعل با معقول خویش، متحد می‌گردد. (همان: ۱۵) با این حال، عقل بالقوه خودش، تحت تأثیر این دگردیسی قرار نمی‌گیرد و به طور کامل، بالقوه باقی مانده، عیناً آماده دریافت مثل معقول اضافی است. هرچه شمار معقولاتی که به وسیله عقل بالفعل در عقل مستفاد ذخیره شده است، افزون‌تر باشد، عقل، خود را از طریق تعقل آن معقولات، بیشتر تعقل می‌کند. در این راستا، عقل مستفاد، به عقل فعال که خودش به طور فزاینده به عقل مستفاد شباهت دارد، تشبّه می‌یابد.

فارابی به تقلید از هستی‌شناسی نوافلاطونی، چینش نظام معقولات جهان‌خاکی را از عقل فعال در بالا تا ماده اولی در پایین، می‌داند. به تعقل آوردن جوهر مستقل و غیرمادی

افلاک، به خصوص، به تعقل آوردن عقل فعال، دل‌پسندترین شناخت است، با این حال، فارابی آن را ممکن نمی‌داند. از دیدگاه وی، حتی تحصیل معرفت به همه یا نزدیک به همه امور جهان نیز کافی نخواهد بود؛ صورت‌بندی ما از معقولات با ترتیب آنها در عقل فعال، تفاوت دارد. تفاوتی کیفی نیز میان نحوه حضور آنها در عقل فعال و حضورشان در اندیشه ما وجود دارد؛ ما باید با متشابهات یا اشباه معقولات محض سروکار داشته باشیم. (همان: ۱۹)

با این وصف، صورت‌بندی شمار قابل توجهی از معرفت یا به قول فارابی، عقل مستفاد نیرومند، همان است که با آفرینش ماده‌ای که در تجرد خود به عقل فعال، شباهت دارد، ما را شکل و کمال می‌بخشد. این امر، مبین سعادت قصوا و حتی حیات آخرت است. (همان: ۳۱)

فارابی، گرچه به طرح دیدگاه‌های گوناگون در باب جاودانگی که اکنون با عقل کمال یافته و نفس کلی، شناخته می‌گردد، می‌پردازد، اما توجیه او درباره جایگاه نفس یا عقل جزئی درونی، ضعیف است. (دیویدسون، ۱۹۹۲: ۵۶-۵۷) فارابی با آنکه با تفصیل بیشتری در باب نبوت، سخن گفته است، اما شاید درخصوص عقیده مذهبی به آخرت که از سوی مسلمانان با شور و التهاب و به شکلی متفاوت، به‌عنوان یکی از اصول عقاید تلقی شده، با احتیاط برخورد کرده است.

ابن سینا

ابن سینا که یکی از تأثیرگذارترین فیلسوفان اسلامی شمرده می‌شود، وجود نفس ناوابسته، خودآگاه، مادی و جاودانه را مسلم انگاشت، موضوعی که فارابی منکر آن بود و با وجود این، مدعی جاودانگی نفس بود. ابن سینا با پیروی از افلاطون به جای ارسطو، توانست به وجود تمایز جوهری میان نفس و بدن، قائل شود. او در فصلی از کتاب *شفاء* در باب نفس، ادعای چنین وجود مستقلی را مطرح ساخت.^{۱۶} ابن سینا هم در *شفاء* و هم در خلاصه نجات، براهینی برای اثبات این ادعا ارائه کرده است. (ابن سینا، ۱۳۹۷ق، بخش ششم: ۱۰۲)

او به بدن فیزیکی که از جمیع جهات، از جمله مؤلفه‌های صوری، فسادپذیر است، به مثابه امری می‌نگرد که به طور کلی با نفس کاملاً غیرمادی، تفاوت دارد؛ به طوری که این دومی نمی‌تواند صورت ذاتی آن اولی باشد. در عوض، نفس، یک رابطه تصادفی با بدنی خاص دارد و با پیدایش آن بدن و نیازش به سازمان‌دهی مرکزی و اصل محافظت، مناسبت و ملازمت یافته است. نفس، خودش به واسطه عقول مستقل فلکی، به وجود آمده، و براساس تمایل یا تنازع طبیعی به بدنی در حال پیدایش، در آن تجلی می‌یابد.^{۱۷}

نفس با طبیعت خاص بدن طراحی‌شده خود، فردیت می‌یابد و می‌کوشد تا بدن را به کمال اخلاقی و عقلی نائل گرداند. نفس به دلیل اینکه موجودی ذاتاً غیرمادی است، با هلاک بدن، فانی نمی‌شود و حتی فردانیت خویش؛ یعنی انگاره‌ها و مثل معقولی را که در دوران حیات زمینی خود اندوخته است، حفظ می‌کند.^{۱۸} ابن‌سینا خودآگاهی را به نفس یعنی به خویشی نسبت می‌دهد که به خود هشیار است و نباید به طور یک‌جانبه فقط با قوه عاقله، شناخته شود. (رحمان، ۱۹۵۲: ۶۶) نفس، بسته به شمار معرفت‌هایی که می‌اندوزد و نیز فضایل و رذایلی که در طول زندگی کسب می‌کند، لذت یا الم پایدار را تجربه خواهد کرد. (دیویدسون، ۱۹۹۲: ۱۱۵-۱۰۶)

در اینجا، ابن‌سینا، هم به لحاظ فلسفی و هم به لحاظ الهیاتی، گامی فراتر از پیشینیان ارسطویی و مسلمان خویش، برمی‌دارد. او این کار را با تلفیق مایه‌های ارسطویی و نوافلاطونی در معرفت‌شناسی خود، به انجام می‌رساند.^{۱۹}

انحراف ابن‌سینا از هستی‌شناسی صورت - ماده‌باورانه ارسطویی در آزمون تجربی مشهوری، خود را نشان می‌دهد که وی با فرض تصور شخصی معلق در هوا و کاملاً جدا از هرگونه تجربه فیزیکی یا حسی، ترتیب داده است.^{۲۰} هدف از این آزمایش، نشان دادن توان شخص برای درک عقلانی وجود نفس خود بدون مدد گرفتن از قوای حسی یا خیالی مادی‌اش است. از دیدگاه ابن‌سینا، این آزمایش، اثبات می‌کند که نفس، هم پیش از گرفتار آمدن در این عالم و هم پس از آن یعنی وقتی اندام‌های جسمی که در خدمت نفس قرار دارند، از بین می‌روند، جوهر عاقل مستقلی است.

ترسیم چهار قوای خارجی نفس از سوی ابن سینا، تابع کتاب ارسطو یعنی *De Anima* است که بر مبنای آن، حواس ما از طریق وارد ساختن متعلقات حسی به اندام‌های حسی، تأثیر آنها را پذیرا می‌شوند. با وجود این، ابن سینا در بحث از حواس داخلی، به طور مشخص، سنت ارسطویی را پی می‌گیرد. او هرچه بیشتر، ماده را لحاظ می‌کند، از ارسطو بیشتر دور می‌شود و در راستایی افلاطونی، پیش می‌رود.

ابن سینا محل حواس داخلی را در سه شکمچه از شکمچه‌های مغز می‌داند، به طوری که هر دو حس در یک شکمچه قرار دارند، و به ترتیب، واجد ظرفیت مدرکه و حافظه می‌باشند.^{۲۱} حس مشترک و یک جنبه از قوه خیالی، شامل جفت اول که در لبّ قدامی مغز قرار دارد، می‌شود. حس مشترک، خود را با تأثیرات دریافتی از حواس جزئی به منظور فراهم کردن تصویری واحد از متعلق حسی، انطباق می‌دهد. این، همان‌گونه که ارسطو گفته، شامل تأثیراتی است که لزوماً به متعلق حسی مرتبط می‌گردد؛ یعنی پدیده‌ای که حافظه تأثیرات حسی پیشین را به احساس کنونی، پیوند می‌زند.^{۲۲} این موضوع، مبین ظرفیتی معین برای داوری‌هایی است که در حس مشترک حضور دارند.

صور حسی که حس مشترک آنها را دریافت و یکسان‌سازی می‌کند، همان‌طور که ارسطو می‌گوید، به قوه خیالی منتقل می‌شوند؛ جزء آنکه ابن سینا این قوه را تقسیم می‌کند و بخش نخست را به قوه مصوره یا خیال می‌نامد. این قوه، این صور را به طور کامل، نگه‌داری می‌کند و به همین دلیل قوه حافظه، صورت‌بخش، شکل‌دهنده و مصوره نامیده می‌شود.^{۲۳}

شکمچه میانی، آن‌طور که ابن سینا در آغاز می‌پنداشت، محل قرارگیری جفت دوم حواس داخلی است. این جفت، شامل قوه عجیب و غریب وهم و قوه دوم حریا مانند است. هر دوی اینها هم عملکرد خیالی دارند (در حیوانات و انسان) و هم عملکرد عقلی (فقط در انسان). ابن سینا این قوه را از جهت جنبه خیالی‌اش، متخیله می‌نامد، اما این قوه بسته به عملکردش، خیال مصوره هم نامیده می‌شود. با وجود این، وقتی این قوه با مفاهیم خاص پایه سروکار داشته باشد، ابن سینا آن را قوه مفکره یعنی قوه فکری یا شناختی می‌نامد.

ابن سینا وجود قوه وهم را به منظور توضیح توان درونی حیوانات از جمله انسان برای به احساس درآوردن معنای نامحسوسی که نسبت به موضوع مورد فهم شناسا، ذاتی محسوب می‌شود، مسلّم می‌انگارد. بر این اساس، معانی، عبارت‌اند از ویژگی‌هایی فراحسی که متعلق ادراک در لحظه ادراک، آنها را به حیوان یا انسان، می‌نمایاند. این معانی، فهمنده را با قوت، تحت تأثیر قرار می‌دهند؛ نظیر احساسات منفی ناشی از ادراک گرگ توسط گوسفند یا احساسات مثبت ناشی از ادراک یک دوست یا فرزند.^{۲۴}

ابن سینا قوه وهم را آن‌گونه که بعدها ابن رشد، فرض کرد، محدود به حیوانات نمی‌داند، اما آن را از حیث تأثیر بر موضوعات منطقی و فیزیکی، گسترده‌تر تصور می‌کند.^{۲۵} او معتقد است که دریافت‌های وهمی، مختصات اصلی هر متعلق فیزیکی مجرد است، یعنی معنایی که آن را از هر متعلق دیگری، متمایز می‌نماید.

ابن سینا همسو با ارسطو، علاوه بر قوه وهم، قائل به قوه‌ای است که در فطری بودن و خودانگیختگی، شبیه به قوه وهم است، این قوه عبارت است از قوه حدس و شهود که گامی کلیدی در فراچنگ آوردن معرفت یقینی است. حدس، عبارت است از قوه‌ای که آدمی را قادر می‌سازد به طور ناگهانی، حد وسط یک قیاس کلی را که مبنای برهانی خاص، شمرده می‌شود، تشخیص دهد.^{۲۶} ابن سینا بر این باور است که اشخاص تیزهوش، کسانی هستند که حس شهودی آنها به لحاظ فطری، چنان قدرتمند است که آنان را از بسیاری تجارب پیشین حسی یا عقلی، بی‌نیاز می‌کند. در مواردی اندک و نادر، اشخاصی هستند نظیر انبیا که با در اختیار داشتن قریحه شهودی عمیق یا ذكاء، قادرند بی‌درنگ به حل و درک تمامی مسائل یک علم دست یابند. ابن سینا کوشش می‌کند این پدیده را، نه به‌عنوان بخشی از معرفت‌شناسی هنجارین خود، ولی از طریق در نظر آوردن آن نه به‌عنوان قدرت فطری حس درونی بلکه به‌عنوان تبیینی نادر از قوای تجلی‌یافته از عقل فعال، از لحاظ علمی، تبیین کند.

ابن سینا بر این باور است که معانی مکتسب به وسیله قوه وهم، در شکمچه سومین عقبی مغز، یعنی در حافظه، دریافت می‌شوند. حافظه با شکمچه سوم در قوه یادآوری یا

ذکر که معانی وهمی فراهم شده برای تذکر را نگاه‌داری می‌کند، سهیم می‌شود.

مطابق با آنچه از ابن‌سینا به خاطر داریم، این قوه از سویی با قوه خیالی/شناختی معانی وهمی و از دیگر سو با صور حسی متناسبی که توسط خیال مصور نگاه‌داری شده است، انطباق دارد. به همین دلیل، از این جنبه دوم قوه خیال، به قوه مصوره یاد می‌شود. این قوه همراه قوه شناختی با صور و مفاهیم حسی خاصی سروکار دارند و به ترتیب، آنها را به طور دقیق و کامل، ارائه می‌کنند. آنها این کار را از طریق ترکیب تأثیرات دریافت‌شده به وسیله حس مشترک و وهم و جداسازی چیزهای نامربوط به متعلق حسی، صورت می‌دهند.

قوه شناختی، اصولاً با آن دسته از مسائل عملی ارتباط پیدا می‌کند که ریشه در پدیده‌های مادی دارند و داوری‌هایی مبتنی بر داده‌های تجربی را به کمک قوای داخلی انتزاع و فراست منطقی، صورت می‌دهند. ابن‌سینا در اشاره‌ای مناسب به سنت، اخباری را که نفس بر مبنای شدت تواتر به آنها رضایت می‌دهد، به‌عنوان منبع معتبرتری برای صورت دادن داوری‌های عملی، به‌شمار می‌آورد.^{۲۷}

از دیدگاه ابن‌سینا، حیوانات، فقط همین قوه خیالی رشدیافته را دارند. این قوه به آنها این امکان را می‌دهد که آنچه را به خاطر می‌آورند به خودشان بازنمایی کنند و این توان را فراهم می‌کند که انسان‌ها بتوانند روی‌پزدازی کنند. از دیگر سو، قوه شناختی انسان‌ها به آنها اجازه می‌دهد که پا را از حد یادآوری غریزی فراتر بگذارند و زمینه سنجش عقلی را فراهم می‌کند که اصولاً به افعال و موضوعات مجرد و کاملاً جزئی، محدود می‌شود.^{۲۸}

ابن‌سینا قوه وهم را در بازسازی مفاهیم خاص فیزیکی، با قوه شناختی، همراه می‌داند. وهم می‌تواند قوه شناختی را تحت تأثیر قرار دهد و در صورت لزوم، مسئول اوهام و خیالات در رویاها و اندیشه‌هایمان می‌باشد. (بلک، ۲۰۰۰: ۲۲۸-۲۲۷) به همین شکل، قوه وهم، می‌تواند در استفاده از مواد منطقی و به‌کاربردن قیاسات، زیاده‌روی کند که این کار زمینه را برای داوری درخصوص موجودات مجرد فراهم می‌کند که در نتیجه، این امر، خود به داوری‌های خطا در باب متافیزیک منجر می‌شود.^{۲۹}

همان‌گونه که توضیح داده شد، بسیاری از حواس باطنی به خصوص فعالیت‌های گستردهٔ وهم و قوهٔ شناختی، طوری عمل می‌کنند که از حدود قوهٔ عاقله فراتر رفته و عینیت و طبیعت مجرد مستقل آن را به مخاطره می‌اندازند که این امر، نفس را در مسیر جستجوی سعادت ابدی به نابودی می‌کشاند. بنابراین، ابن‌سینا در آثار بعدی خویش، شهود را از هر گونه پایهٔ فیزیکی در وهم و مغز، دور می‌گرداند و آن را با بی‌نظمی در درون نفس و به‌عنوان یک تجلی الهی، جای می‌دهد. او قوهٔ درونی شناخت را صرفاً به تفکر در باب مفاهیم انتزاعی خاص، محدود می‌کند.^{۳۰}

کوشش ابن‌سینا برای تمایز قوهٔ عاقله از واس باطنی، در توصیف وی از مراحل تکامل عقل، ظنین دارد. او فرایند درونی شناخت را که طی آن حواس باطنی، درگیر می‌شوند، برای اکثر مردم، ضروری می‌داند اما برای به‌چنگ آوردن معرفت حقیقی، کافی نمی‌داند. ابن‌سینا در برخی مصنفات خود، نقش حواس باطنی را در تأثیر پیش‌آموزشی بر نفس می‌داند که موجب آماده‌سازی آن برای دریافت مفاهیم کلی عقلی که هدف غایی نفس است، می‌شود. این قبیل انگاره‌های عقلی، آن‌گونه که ارسطو تصور می‌کرد، منتزع از تخیل نیستند بلکه از عقل فعال کلی ناشی می‌شوند که عقل کاملاً بالقوه و منفعل را به عقل مستفاد تبدیل می‌نماید.^{۳۱} این، همان مرحلهٔ فعال شناخت است که در آن، عقل به طور فعال به موضوع معقول اتصال می‌یابد. درنهایت، این اتصال، اتصال با عقل فعال که منبع همهٔ صور بر روی زمین است، خواهد بود.

ابن‌سینا همچنین به پیروی از ارسطو، قائل به وجود مرتبه‌ای از حد وسط بالقوگی است، موسوم به عقل بالملکه که در آن، معقولات مستفاد عقل، به‌کار نمی‌آیند و به همین خاطر، بالقوه هستند.^{۳۲} با وجود این، بالقوه در نظر گرفتن معقولات مستفاد، با باور ابن‌سینا در تضاد است؛ زیرا وی آنها را به عقل فعال برمی‌گرداند، که در آنجا ذخیره شده، منتظر می‌ماند تا به واسطهٔ عقل بالملکه، مورد تذکر قرار گیرند. بنابراین، این عقل، به نگره‌داری معقولات مستفاد نمی‌پردازد بلکه بیشتر به این کار می‌آید که اکتساب دوبارهٔ آنها را از عقل ازمان، امکان‌پذیر سازد.^{۳۳}

در نتیجه، عقل فعال عبارت است از، منبع صور عقلی بر روی زمین و منبع توان وجودی ما برای کسب آنها. این عقل، همانند خورشید هم فاعل شناسا و هم موضوع شناخت را روشن می‌کند و در هر مرحله از رشد عقلی انسان‌ها، حضور دارد. (دیویدسون ۱۹۹۲: ۹۲، ۸۷، ۸۶)

در حالی که اکثر مردم علی‌القاعده برای استفاده از حواس به این نیاز دارند که نفوس خود را برای شناخت عقلی که عقل فعال به طور خودکار عطا می‌کند، آماده کنند، اندکی از انسان‌های برخوردار از شهودهای خارق‌العاده، همان‌گونه که دیدیم، می‌توانند مفاهیم و پیش‌فرض‌های عقلی را بی‌واسطه کسب کنند. ابن‌سینا، عقول این دسته از انسان‌های اهل شهود را، قدسی و عقل فعال را روح قدسی می‌نامد.^{۳۴} پیامبران تا حد وسیعی از این حس برخوردارند و تجلیات همه یا نزدیک به همه صور عقلی در عقل فعال را دریافت می‌کنند. به نظر ابن‌سینا، قوای خیالی چنین انسان‌هایی، قادر است تا صور عقلی کلی‌تجلی یافته را در قالب مواد حسی جزئی، تصویر کند.^{۳۵}

بنابراین، نبوت، از نگاه ابن‌سینا که در موضوع پیشگویی شخصی با ایهام سخن می‌گوید، پدیده‌ای استثنایی ولی طبیعی است. با وجود این، خدا، علت غایی تعقل است و به طور مستقیم در فرایند درونی تعقل شرکت نمی‌جوید، اما عقل فعال را واسطه با انسان، قرار می‌دهد. در اینجا همانند موارد مشابه می‌بینیم که ابن‌سینا کوشش دارد تا فلسفه خود را با مفاهیم سنتی دینی، مطابق سازد.

ابن‌سینا به منظور حفظ طبیعت مجرد و جاودانی نفس، بر پیوند طبیعی بین تخیل و تعقل، تأکید می‌کند. این امر، به طور کامل، بستگی به عقل فعال دارد که به سبب جوهریت مستقل نفس، آن را از استهلاک کامل در عقل فعال، دور نگه می‌دارد.

ابن‌رشد

ابن‌رشد بیش از پیشینیانش به سنت مشائی تعلق خاطر داشته؛ لذا به شارح ارسطو شهرت یافته است. همان‌گونه که می‌دانیم، او، سه شرح بر کتاب *De anima* و تلخیصی از

Parva Naturalia به رشته تحریر در آورده است. شرح مختصر او در مقایسه با دو شرح دیگرش یعنی شرح متوسط و شرح کبیر، بیشتر به خلاصه‌ای از آثار ارسطو می‌ماند تا شرحی بر آنها.^{۳۶} ابن‌رشد در شرح مختصر، در ضمن ارائه خلاصه‌ای از آموزه‌های اصلی ارسطو درخصوص فیزیک، هواشناسی و فیزیولوژی، به توصیف دیدگاه وی در باب نفس، می‌پردازد. این آموزه‌ها عمدتاً به ترکیب اجزای ماده اولیه همه ابدان، ماهیت عناصر اربعه و نقش تناسلی ارگانسمی که تحت تأثیر ابدان فلکی و حرارت غریزی یا پنومونی بدن قرار دارد، مربوط می‌شوند.^{۳۷} بنابراین، از دید ابن‌رشد، نفس، محصول علل طبیعی قریب و بعید، و ارضی و سماوی است. از میان علل سماوی، عقل فعال است که رابطه‌اش با ابدان، همانند رابطه‌اش با دیگر عقول سماوی، اتفاقی است؛ زیرا به دلیل مجرد بودن، اساساً از عقول دیگر، متمایز می‌باشد.

ابن‌رشد بر ساختار سلسله مراتبی نفس که با قوه غاذیه آغاز می‌شود، تأکید دارد. این قوه به‌عنوان شالوده قوای حسی، ماده را که نفس برای ادراکات حسی بدان میل دارد، فراهم می‌کند. این میل، کمال یا فعلیت نخستین قوه حسی است که بالقوگی این قوه را در صورتی که هنوز به مرتبه واقعی هستی نرسیده باشد، به فعلیت می‌رساند. در نتیجه، قوه بالاتر در مراتب پایین‌تر هرچند به صورت بالقوه، حاضر است.

هر قوه‌ای به نوبه خود، تحت حفاظت قوه‌ای قرار می‌گیرد که مادی‌تر یا به تعبیری، کمتر معنوی است. به این ترتیب، حواس، نسبت به حس مشترک، حس مشترک نسبت به خیال، و خیال نسبت به قوه عاقله، حکم شالوده را ایفا می‌کنند.^{۳۸} به همین ترتیب، خیال، به منظور آنکه برای قوه عاقله، آن دسته از صوری را فراهم سازد که دارای ابعاد عقلی یا به تعبیری معانی عقلی‌اند - اصطلاحی که ابن‌رشد بیش از پیشینیان از آن، بهره می‌گیرد - تابع حواس است. این معانی در صورت حاضر شده در حواس، حضور دارد، اما باید منتظر بمانند تا قوه‌ای عاقله، به سنجش و ارزیابی آنها پردازد به شرط آنکه نخست، به‌عنوان معانی حسی و خیالی و به ترتیب، در حواس و خیال، بازنمایی شده باشند. بنابراین، ابن‌رشد، از معانی، صرفاً به‌عنوان صورتی برای اشیای مورد ادراک بدان‌گونه که هستند،

بهره نمی‌برد، بلکه به این عنوان که توسط قوای مربوط به نفس، مورد احساس، تخیل، یادآوری یا تعقل، قرار گرفته است. تأثیر ابن‌رشد در فلسفه ذهن، اصولاً در کوشش‌های او به منظور پالایش و بازتعریف فعالیت‌های حواس باطنی و معین ساختن ماهیت عقل این جهانی یا مادی، تجلی یافته است. او از نقش حواس باطنی هم در شرح‌های خود بر *De anima* و هم در تحریرهایش بر حواس و حافظه، سخن گفته است. کار وی بر آثار ارسطو و نوشته‌های معاصر اندولسی‌اش، ابن‌باجه (متوفی ۱۱۳۸م) در روان‌شناسی، مبتنی است.^{۳۹} کار او همچنین، متضمن پاسخی سرزنش‌آمیز نسبت به ابن‌سینا در مقام رد و انکار بالا بردن موقعیت و هم تا حد یک حس باطنی اضافی، می‌باشد. از دیدگاه ابن‌رشد، تخیل و حافظه می‌توانند وظیفه قوه و همیه ابن‌سینا را ایفا کنند.

ارسطو رساله خود در باب حافظه را با تمایز بین یادسپاری و یادآوری، آغاز کرده است. او این دو کار را مربوط به و درعین‌حال، متمایز از حواس باطنی (حس مشترک و خیال) و قوه عاقله می‌داند.^{۴۰}

از دید ارسطو، خیال، متعلق حسی را که برای نخستین بار به حواس راه یافته و به احساسی منفرد بدل گشته است، به وسیله حس مشترک، درونی و نسخه‌برداری می‌کند و قوه حافظه، چنین چیزی را همچون تصویری (*zographema ti*) دریافت می‌کند که اثر (*tupon tina*) حاصل از ادراکی است که از طریق خیال، منتقل شده است.^{۴۱} یادآوری، عملی مدبرانه است که اثر وارد به حافظه را با ادراکی که برای نخستین بار تخیل شده، پیوند می‌دهد.

ابن‌رشد با توجه به تسلطش بر آثار ارسطو، حافظه را به‌عنوان امری که مخلوق فرایند انتزاع مستمر یا معنوی‌سازی است، در نظر می‌گیرد. صورت متعلق بیرونی، نخست همراه با پوسته‌های اختصاصی یا عوارض مادی خود، مورد احساس قرار می‌گیرد. آنگاه حس مشترک و سپس قوه خیال،^{۴۲} تطابقات آگاهانه این صورت را به طرز به‌طور فزاینده، غیرمادی، دریافت می‌کنند و به دنبال آن، قوه نقادی یا همان قوه شناختی که به مثابه حس باطنی مستقلی، عمل می‌کند، وارد عمل می‌شود.^{۴۳} این قوه در حقیقت به مثابه پلی بین

خیال و عقل، عمل می‌کند، درحالی‌که با تصاویر خاصی سروکار دارد اما تمییزدهنده‌ترین جنبه هر ادراکی را برمی‌گزیند. این قوه، فرایند تجرید را وقتی به پایان می‌رساند که حافظه به دریافت معنا یا مفهومی جوهری از یک ادراک جزئی، نایل گردد.^{۴۴}

حافظه، این تصاویر جوهری زوده‌شده از خاطر را ذخیره می‌سازد و هرگاه اراده کند، می‌تواند آنها را به یاد آورد. تذکر یا یادآوری، آنها را در قوه شناختی، با همه تصاویری که ویژگی‌های جسمانی شیء مطلوب را از دست داده‌اند، دوباره پیوند برقرار می‌کند. همان‌گونه که گذشت، در اینجا بین فعالیت حافظه و فعالیت عقل بالملکه بدان‌گونه که توسط اسکندر افرویدیسی، بسط یافت، موازنه‌ای برقرار است؛ زیرا هر دو به نگهداری مفاهیم جوهری می‌پردازند که به ترتیب، محتویات قبلاً دریافت شده از یک ادراک جزئی مفروض (نقش حافظه) یا یک ادراک کلی (عقل بالملکه) را، شکل می‌بخشد. با آنکه ابن‌رشد معمولاً قوه حافظه را به مفاهیم صورت متخیله مفروض، منحصر می‌سازد، اما اعتراف می‌کند که این صورت، با کلیات نیز، ارتباط می‌یابد. این کار از طریق قوه شناختی، صورت می‌پذیرد که کلی را با برخی تصورات جزئی که به کمک مفهوم ذخیره‌شده در قوه حافظه، یادآوری شده‌اند، ارتباط می‌دهد. بنابراین، مفهوم عبارت است از سرشت یا ماهیت تمییزدهنده آن تصویر.^{۴۵} به همین خاطر گفته می‌شود که انگاره کلی با یادآوری تصویری که دلالت ضمنی بر آن دارد، یادآوری می‌شود. همان‌گونه که ارسطو می‌گوید: «بدون تصویر، تفکر، ناممکن است».^{۴۶}

به این ترتیب، ابن‌رشد یادآوری را به‌عنوان عملی سه بعدی در نظر می‌گیرد: قوه شناختی از مفاهیمی مربوط به صورت متخیله که در حافظه نگاهداری می‌شود، بهره می‌گیرد و آنها را با تصویر حسی نخستین ترکیب می‌نماید تا به استنباط یادآوری کاملی از ادراک مورد نظر، دست یابد.^{۴۷} شباهت این دیدگاه با دیدگاه بسط‌یافته توسط ابن‌سینا، قابل توجه است، گرچه دیدگاه ابن‌رشد، صرفه‌جویانه‌تر است.

ابن‌رشد با ابن‌سینا در این امر توافق دارد که حیوانات، حس آگاهانه دقیقی دارند و قادرند که بی‌واسطه، کیفیات غیرحسی در سرشت دیگر موجودات را تشخیص و در نتیجه

بقای آنها را افزایش دهند. ابن رشد، این حس را عبارت از عملکرد تخیلی می‌داند که با حافظه تشدید شده است، درحالی‌که او نه موقعیت قوه مستقل و هم را به آن می‌بخشد و نه مایل است که شمار قوای نفس را به چیزی بیش از تعدادی که ارسطو قائل بود، برساند.^{۴۸}

ابن رشد در تعیین جای حواس باطنی و حافظه در بخش‌های گوناگون مغز، بیشتر تابع جالینوس و اجماع است تا ارسطو. از این رو محل حس مشترک و قوه متخیله در بخش قدامی، قوه شناختی در بخش میانی و حافظه در بخش خلفی است.^{۴۹} گفته می‌شود که قوت حافظه، بستگی به خشکی جلو و عقب مغز دارد و ضعف حافظه به رطوبتی که تصاویر و انگاره‌ها را از توقف یافتن، بازمی‌دارد. بهترین وضعیت که اغلب در دوره جوانی، پدیدار می‌شود، عبارت است از حد وسط حافظه که موجب هم سرعت فهم (فایده مثبت رطوبت) می‌شود و هم حافظه دراز مدت.^{۵۰}

با اینکه حواس باطنی، همانند حواس ظاهری در اندام‌های بدن، محلی فیزیکی دارند، قوه عاقله اما فاقد چنین محلی است. این امر، ابن رشد را از اینکه این قوه را دارای ساختاری در بخش مادی بدن، بپندارد - چنان‌که مشخصه فیزیک ارسطویی است - باز نداشته است. همان‌گونه که در *تلخیص De anima* توضیح داده شده است، این قوه شناختی و به تعبیری، عقل عملی است که نخست در جریان معانی حسی و خیالی قرار می‌گیرد و از میان خطوط عقلی به دو شیوه استقرایی و استنتاجی، دست به گزینش و سنجش می‌زند. سپس همین عقل عملی، به عنوان ماده یا زمینه برای همتای نظری خود عمل می‌کند که انگاره یا پیش فرض کلی را از متعلق جزئی قبلاً به دست آمده، انتزاع می‌نماید.^{۵۱}

اوج کمال نفس عبارت است از دستیابی عقل نظری به حقیقت کلی که ابن رشد آن را خلافت الهی می‌نامد، گرچه وی معتقد است که تنها شمار اندکی از انسان‌ها می‌توانند به چنین مقامی دست یابند.^{۵۲} معرفت غایی مطلوب، از آن عقل فعال است. گرچه همه انسان‌ها نمی‌توانند به این سطح برسند؛ زیرا طبیعت، مانع دستیابی همه به امکانات حقیقی و بی‌نهایت می‌شود اما سرانجام، روزی آدمیان در جهان ابدی به آن نائل می‌شوند.^{۵۳}

با اینکه این ادعا در دو شرح دیگر ابن رشد بر *De anima* تکرار نشده است، اما باور او به دستیابی به کمال شخصی از طریق عقل فعال، ثابت می‌باشد. هرگونه شناختی از معقولات، عبارت است از عمل تمییز فاعل شناسا و موضوع شناخت بدون حصار مادی موجود بین آنها.^{۵۴} با وجود این، معرفت عقل فعال، بر هر چیز دیگری تفوق دارد به طوری که محتوای آن، به شکلی بی‌همتا و نهایی، فراگیر است و نوع همه صور زمینی به شکلی یکپارچه و در قالب موجود معقول واحدی، در آن یافت می‌شود.

ابن رشد به این دیدگاه وفاداری نشان می‌دهد که عقل فعال را به‌عنوان صورت زمینی همه صور زندگی خود در نظر آورد، اما درک او از رابطه میان عقل فعال و صور زمینی، اندکی تغییر نشان می‌دهد. او درحالی که به عقل فعال، نخست به‌عنوان جوهری مفیض می‌اندیشد که صور جواهر خاکی را افاضه می‌نماید، بعداً از آن در قالب اصطلاحات ارسطویی، به‌عنوان شرط لازم برای تعقل، اشراق یا تحقق هم فاعل بالقوه عاقل و هم متعلق معقول، یاد می‌کند.^{۵۵} با وجود این، عقل فعال به مثابه متعلق نهایی معرفت‌طلبی در انسان، به‌عنوان علت غایی تعقل که تضمین‌کننده سعادت نفس است، عمل می‌کند.

از دیدگاه ابن رشد همانند دیگر پیشینیانش، عقل بالقوه شخص که به وسیله عقل هیولانی یا مادی، بازنمایی می‌شود، به واسطه عقل فعال به فعلیت درمی‌آید. عقل بالفعل، خزانه نهانی انگاره‌ها یا همان عقل بالملکه را که در این مسیر به عقل مستفاد، تبدیل می‌شود به وجود می‌آورد. در آخرین زنجیره همین تحول عقلی است که اتصال با عقل فعال که همان اتحاد سوژه و ابژه است، تجربه می‌شود.^{۵۶}

ابن رشد بیش از پیشینیان خود با مفهوم عقل بالقوه یا مادی، دست و پنجه نرم می‌کند. او در تلخیص *De anima* دو دیدگاه اتخاذ می‌کند: نخست، با پیروی از دیدگاه اسکندر-ابن‌باجه، عقل هیولانی را به مثابه هیئت در بدن یا قوه خیال، در نظر می‌آورد و سپس، به این دیدگاه متمایل می‌شود که عینیت غیرمادی آن را به مثابه جوهری که از اساس، بیرون از بدن قرار دارد، تضمین کند.^{۵۷} دیدگاه اخیر که بازتاب موضع تامسیوسی است، دیدگاهی است که ابن رشد در شرح کبیر پیشنهاد داده و خواننده را آشکارا به آن ارجاع می‌دهد.^{۵۸}

با وجود این، ابن‌رشد، دیدگاه سومی نیز در باب سرشت عقل هیولانی دارد. این دیدگاه همان دیدگاهی است که در شرح متوسط که وی آن را پس از شرح کبیر یا به احتمال قوی‌تر، پس از نخستین پیش‌نویس آن، به نگارش درآورده است، مطرح شده است.^{۵۹} غرب لاتین فقط از ترجمه شرح کبیر، آگاهی داشت و از دیدگاه فلسفی متقابل آن در خصوص عقل مادی که در شرح متوسط، مطرح شده بود، بی‌خبر بود. صرف‌نظر از اهمیت شرح متوسط برای فیلسوفان یهودی متمایل به ابن‌رشد که ترجمه آن را به زبان عبری خوانده بودند ولی از ترجمه عبری شرح کبیر خبری نداشتند، شرح متوسط، جایگاهی بیش از برقراری ارتباط معین بین دو شرح دیگر، ندارد.

ابن‌رشد بدان‌گونه که در شرح صغیرنشان می‌دهد، در شرح متوسط نیز، عقل هیولانی را بی‌واسطه به قوه خیال یا بهتر بگوییم به معانی عقلیه‌ای که این قوه جسمانی، مستعد دریافت آنهاست، ارتباط می‌دهد. با وجود این، ابن‌رشد، تأکید دارد که این ارتباط با قوه خیال، تابع سرشت عقل هیولانی که همان ارتباط جوهری‌اش با عقل فعال است، می‌باشد. عقل هیولانی، عبارت است از تجلی موقت و مجرد عقل فعال ابدی و همیشه بالفعل در انسان‌ها و به تعبیری دیگر، کمال نخستینی که وقتی پدیدار می‌شود که عقل فعال، کمالی غایی یا صورتی نهایی را به ما می‌نمایاند.^{۶۰}

شرح متوسط، عقل هیولانی را با استفاده از گداخت دیدگاه‌های افرویدیسی و تامسیوسی، قالب‌ریزی می‌کند. ابن‌رشد همسو با اسکندر بر این باور است که عقل هیولانی یا بالقوه، هیئت یا توانی است که نفس برای بازنمایی صور خیالی در قالب معقولات انتزاعی، واجد است؛^{۶۱} درحالی‌که همسو با تامسیوس، عقل هیولانی به مثابه جوهری متمایز و مجرد در نظر گرفته می‌شود. با وجود این، اما، از دید ابن‌رشد در شرح متوسط، ماده اصلی این جوهر متمایز، عقل فعال است که تبیین کامل و به شکلی ابدی بالفعل آن، محسوب می‌شود.

ابن‌رشد، در شرح کبیر، عقیده به سرشت جوهری و متمایز یعنی غیرمادی عقل هیولانی و عقل فعال و ارتباط آنها به‌عنوان عقلانیت بالقوه با عقلانیت بالفعل را حفظ می‌کند. با

وجود این، آن دو عقل را به‌عنوان جواهری متمایز و نه دو جنبه از عقلی واحد، در نظر می‌آورد. بنابراین، عقل هیولانی به مثابه رکن چهارم وجود و عنصر افلاکی ماده، فرض گرفته می‌شود که در مقام بالقوگی همراه عنصر صوری که توسط عقل فعال افزوده می‌شود، سرشت و فعالیت صور معقول را حتی وقتی متعلقات حسی جای خود را به عناصر مادی مشابهی بدهند، توضیح می‌دهد.^{۶۲}

بنابراین، شرح کبیر، عقل هیولانی را آخرین عقل از عقول متمایز در سلسله مراتب افلاکی و به دنبال عقل فعال، می‌داند.^{۶۳} تعیین محل دوباره عقل هیولانی، از دیدگاه ابن‌رشد، می‌تواند عدم تباهی و عینیت آن را تضمین کند، اما حضور آن را در قوه عاقله بشری بدان‌گونه که او آن را می‌فهمد، توضیح نمی‌دهد. او به این هدف، نقش شناخت و فکر در فرایند شناختی را گسترش می‌دهد. همان‌گونه که در بالا گذشت، ابن‌رشد، عقل هیولانی را همچون قوه‌ای جسمانی واقع در مغز در نظر می‌آورد که قادر به دریافت و به جریان انداختن هر دو دسته معانی خیالی موجود در حواس و معانی معقول خیال و در نتیجه، به کار انداختن فرایند انتزاع و کلی‌سازی است که دو عقل هیولانی و فعال، آنها را کامل می‌کنند.^{۶۴} به‌علاوه، ابن‌رشد، در شرح کبیر، عقلی موسوم به عقل تأمل‌پذیر را وارد می‌کند که سرشت و عملکرد مادی مشابهی دارد و این همان عقلی است که قلمروی تصاویر و معقولات جزئی و کلی را به یکدیگر پیوند می‌دهد.^{۶۵}

ابن‌رشد با وجود همه کوشش‌هایی که در شرح کبیر به منظور جداسازی عقل هیولانی از بدن جزئی تباه‌پذیر از طریق به‌اصطلاح، قوای عقلی جانشین صورت داد، عقل هیولانی و حتی عقل فعال را با رشد عقلی انسان، درگیر و مرتبط می‌داند. حضور آنها گرچه در کوشش فردی به منظور دستیابی به کمال عقلی، اساسی است، اما از نقطه نظر خود جواهر کلی، اساسی نیست. نه در شرح کبیر و نه در شرح متوسط، محل قرار گرفتن این قوای غیرمادی در نفس، به طور صریح، مشخص نشده است، اما عملکرد و تحریک باطنی آنها به طور روشنی مشخص شده است. افراد، به عقل خود، کمال می‌بخشند یعنی هرچه عقلشان کامل‌تر شود، حقایق انتزاعی بیشتری می‌اندوزند، و هرچه عقل آنها کمتر جزئی و فردی

باشد، تعلقش به آن فرد، کمتر می‌شود. در نهایت، عقل کاملاً فعلیت‌یافتهٔ شخص، به لحاظ نظری قادر است با عقل فعال و در نتیجه با همهٔ آثار منفصل‌شده از فردانیت، پیوند برقرار می‌کند.

ابن‌رشد از این آگاه بود که تنها تعدادی اندک شمار از آدمیان می‌توانند به کمال عقلی یعنی تسلط بر همهٔ آنچه می‌تواند دانسته شود، نایل شوند و حتی چنین افرادی هم نمی‌توانند مرحلهٔ اتصال با عقل فعال را به طور نامحدود و درحالی‌که به‌عنوان یک انسان، نیازمند خوردن، نوشیدن و اعمال غیرعقلی هستند، حفظ کنند. به همین جهت است که ابن‌رشد در همهٔ شرح‌ها و دیگر آثاری که در موضوع مورد بحث، به نگارش درآورده است، وجود تفرد عقلی در موجودات زنده را هیچ‌گاه دست‌کم نگرفته است. بسیاری معتقدند که این دیدگاه ابن‌رشد با نظریهٔ روان‌انگاری وی که بر مبنای آن، تنها یک عقل هیولانی همپای عقل فعال وجود دارد، در تعارض قرار می‌گیرد.

ابن‌رشد در یکی از مقالات کوتاه خود در موضوع بحث، عقل اکتسابی و کاملاً فعلیت‌یافتهٔ شخص را که هویتش در اثر پیوند با عقل فعال به طور کامل، در آن مستهلک شده است، به تصویر می‌کشد.^{۶۶} گرچه این وضعیت، حالتی موقت دارد اما تنها برای اندک شماری از انسان‌ها در زمان حیاتشان، رخ می‌دهد. با مرگ انسان، عقل غیرمادی او، چه تکامل یافته و چه تکامل نیافته، در یک عقل فعال، مستور و مجذوب خواهد گشت. رویدادها و اوضاع اتفاقی و مادی که افراد را به ادراک حقایق کلی و دیگر اموری که بر ترکیب خاص نفس آنان، تأثیر می‌گذارد، چندان نمی‌پایند و معقولات کلی تحصیل‌شده، جزء عقل فعال که همواره به بازنمایی آنها می‌پردازد، جوهری که با آن بقا یابند، ندارند.

نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد که روان‌شناسی فیلسوفان کلاسیک مسلمان، به وسیلهٔ دیدگاه‌های ارسطویی و نوافلاطونی و در کنار دیدگاه‌های تلفیقی که کوشش می‌کنند یکی از آن دو را بر دیگری ترجیح دهند، در دو جهت مخالف، کشیده شده است. ضمن آنکه طبیعت‌گرایی

ارسطو در مقام جستجوی علم به حقایق کلی که نویدبخش سعادت ابدی بود، اما به لحاظ فلسفی، اثبات چنین مفهومی را دشوار می‌یافت، مگرراً دچار فروپاشی شده است.

پی‌نوشت‌ها

1. F. E. Peters. 1968. *Aristoteles Arabus*. Leiden, E. J. Brill, pp. 40-47.
2. Peter Adamson, "Vision, Light and Color in Al-Kindî, Ptolemy and the Ancient Commentators," *Arabic Sciences and Philosophy*. 16 (2006), 207-36.
3. Gerhard Endress, "*Al-Kindî Über die Wiedererinnerung der Seele*," *Oriens* (34, 1994), 179, 188; Cristina D'Ancona Costa, "Aristotelian and Neoplatonic elements in Kindî's Doctrine of Knowledge," *American Catholic Philosophical Quarterly* (LXXIII. 1), 14, 20, 34, highlighting the influence of John Philoponus as well as Plotinus.
4. برای اطلاع از دیدگاه کندی در باب تعریف و توصیف اشیا بنگرید به: رسائل الفلسفیه، ابوریده، ج ۱، ص ۱۷۲.
5. دیدگاه‌های اسکندر و آنچه بدو منتسب گشته است در اثر زیر خلاصه شده است:
Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, & Averroes, on Intellect* (New York, Oxford University Press, 1992), pp. 20-24.
6. الطب الروحانی، ص ۲۷؛ نیز بنگرید به:
Arthur J. Arberry, trans. , *The Spiritual Physick of Rhazes* (London, 1950), p. 29.
7. ماجد فخری، تاریخ فلسفه اسلامی، ۱۹۷۳، ص ۱۲۳؛ و نیز: Cf. Kraus, pp. 295 - 313
8. *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, trans. Mushin Mahdi, (Ithaca, Cornell University Press, 1962), p. 116.
9. از کتاب «مبادی آراء اهل المدینة الفاضلة» گاهی به اختصار به مدینه فاضله یاد می‌شود؛ بنگرید به:
Richard Walzer, *Farabi on the Perfect State*, Oxford, Clarendon Press, 1985.
10. والتزر واژه نزع را به "appetition" ترجمه کرده است.
11. Walzer, pp. 167-169. As is evident in the *Parva Naturalia*, Aristotle considered the heart the ruling faculty of both nutrition and sense perception; cf. Walzer, p. 387.
12. القوى المتخلية را والتزر به "the faculty of representation" ترجمه کرده است
13. On Memory, 450a1: "without an image thinking is impossible."

۱۴. مشخصات ویراست انگلیسی این رساله بدین شرح است:

M. Bouyges, Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1938; translated (partially) by Arthur Hyman as "The Letter concerning the Intellect," in *Philosophy in the Middle Ages*, ed. Arthur Hyman and James J. Walsh (Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, 1973, 2nd edition), pp. 215-221.

همچنین بنگرید به:

The summary of Farabi's view of the stages of the intellect in Davidson, p. 49.

15. Bouyges, p. 12, Hyman, p. 215.

هایمن واژه ماهیت را به "quiddities" ترجمه می‌کند.

16. The Arabic edition of F. Rahman, *Avicenna's De Anima: Being the Psychological Part of Kitâb Al-Shifâ'* (London, Oxford University Press, 1959), 1:1, p. 16 (Henceforth *Shifâ'*)

۱۷. الشفاء، صص ۲۹-۲۲۲؛ النجاة، صص ۲۵-۲۲۲؛ نیز بنگرید به: F. Rahman, *Psychology*, pp. 57-59 همان‌گونه که رحمان در ص ۱۰۸ اشاره می‌کند، در خصوص این نظریه، پس زمینه افلاطونی چشمگیری دیده می‌شود.

۱۸. الشفاء، الالهیات، ویراست محمود یوسف موسی، سلیمان دنیا و سعید زاید، قاهره، ۱۹۶۰، ج ۲، ۳۱-۴؛ همچنین بنگرید به:

Michael Marmura's complete translation, *Avicenna: The Metaphysics of the Healing*, Provo, Utah, Brigham Young University Press, 2005.

۱۹. فضل الرحمان خاطر نشان می‌کند که یوهان (یوحنا) فیلیپونوس احتمالاً در عقیده به مفهوم ego بر این سینا تأثیر داشته است. بنگرید به: Cf. *Psychology*, p. 111

۲۰. الشفاء، صص ۱۶ و ۲۵۵؛ همچنین بنگرید به:

Michael Marmura, "Avicenna's 'Flying Man' in Context," *Monist* 69 (1986), 383-95; Thérèse-Anne Druart, "The Soul and Body Problem: Avicenna and Descartes," in *Arabic Philosophy and the West*, ed. Thérèse-Anne Druart, (Washington, D. C., Georgetown University, 1988), pp. 29-34.

21. Deborah L. Black, "Imagination and Estimation: Arabic Paradigms and Western Transformations," *Topoi* 19 (2000), 59-60.

22. *De an.* II 6 418a9.

مثال ارسطو در این باره، ادراکی است که در آن، ابژه سفیدرنگ، پسردیارس است.

۲۳. همان‌گونه که دیویدسون اشاره دارد، هری ولفسون از دو واژه "retentive imagination" و "compositive imagination" برای بیان این دو اصطلاح استفاده می‌کند. نیز بنگرید به:

Wolfson's pioneering study, "The Internal Senses in Latin, Arabic and Hebrew Philosophic Texts," *Harvard Theological Review* 28 (1935), 70-133; reprinted in Wolfson, *Studies in the History of Philosophy and Religion* (Cambridge, MA, Harvard U. P. 1973), 1:250-314.

۲۴. الشفاء، ص ۱۶۶؛ النجاة، ص ۲۰۲؛ نیز: Psychology, p. 301

25. Averroes: *Epitome of Parva Naturalia*, trans. Harry Blumberg, (Cambridge, MA, The Mediaeval Academy of America, 1961), p. 24; Arabic edition (Cambridge, MA, The Mediaeval Academy of America, 1972), p. 39.

۲۶. الشفاء، ص ۲۴۹؛ نیز:

Psychology, 36; Posterior Analytics I 34 89b7-20

۲۷. النجاة، ص ۲۲۱؛ نیز: Psychology, p. 55

28. Deborah L. Black, "Estimation (*Wahm*) in Avicenna: The Logical and Psychological Dimensions," *Dialogue* XXXII (1993), 226.

دیویدسون در کتاب در باب عقل، ص ۹۶-۹۹ قوه شناختی را زمینه‌ساز دستیابی قوه عاقله به معقولات و برقراری اتصال با عقل فعال می‌داند.

۲۹. نقش وسیع قوه وهم از نظر ابن‌سینا را بلک به طور کامل توضیح داده است. بنگرید به: Black 2000, 219-58

30. Dimitri Gutas, "Intuition and Thinking: The Evolving Structure of Avicenna's Epistemology," *Aspects of Avicenna*, ed. Robert Wisnovsky (Princeton, Markus Wiener Publishers, 2001, pp. 1-39.

همچنین بنگرید به:

Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition* (Leiden, Brill, 1988, pp. 161-66.

دیدگاه متقدم که از نظر گوتاس به دوره میانی اندیشه ابن سینا مربوط است، در شفا و نجات آمده است، در حالی که دیدگاه بعدی وی در الاشارات و التنبیها و المباحثات مورد توجه قرار گرفته است.

۳۱. النجاة، ص ۲۳۱؛ ونیز: Dag Nikolaus Hasse, Psychology, pp. 68, 69; Davidson, p. 93. “Avicenna on Abstraction,” *Aspects of Avicenna, op. cit.*, pp. 39-72,

۳۲. الشفاء، ص ۴۸؛ النجاة، ص ۲۰۴؛ ونیز: Psychology, p. 34

۳۳. الشفاء، ص ۲۴۷؛ ونیز: Rahman, Psychology, p. 118

۳۴. الشفاء، ص ۲۴۸؛ النجاة، ص ۱۷۶؛ ونیز: Psychology, p. 35

۳۵. دیدگاه‌های ابن سینا در باب مراتب نبوت در اثر زیر مورد بحث قرار گرفته است:

Davidson, pp. 118-123.

36. The comparisons of the commentaries in Alfred L. Ivry, “Averroes' Short Commentary on Aristotle's *De anima*,” *Documenti e Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale* VIII (1997), 511-19.

۳۷. این حرارت را «حرارة النفس» نیز می‌نامند. بنگرید به: Davidson, *On Intellect*, pp. 243, 244

38. S. Gómez Nogales, *Epitome De Anima* (Madrid, ۱۹۸۵), p. ۸۶ (henceforth Gómez Nogales); translation by Gómez Nogales, *La Psicología de Averroes: Commentariio al libro sobre el alma de Aristoteles* (Madrid, 1987), p. 176 (henceforth, *Psicologia*.)

39. Lenn Goodman, “Ibn Bâjjah,” *The History of Islamic Philosophy*, ed. S. H. Nasr and O. Leaman (London, Routledge, 1996), 294-312.

مجموعه آثار ابن‌باجه به شکلی پراکنده در *Opera Metaphysica* ویراست ماجد فخری، بیروت، دارالنهار، ۱۹۶۸، ۱۹۹۲ و نیز الرسائل الفلسفیه لابن بکر بن باجه، ویراست جمال الدین العلوی، بیروت، دارالتقافة، ۱۹۸۳ یافت می‌شود.

همچنین بنگرید به:

Miguel Asin Palacios, ed. and trans., “*Tratado de Avempace sobre la union del intelecto con el hombre*,” *Al Andalus* 7 (1942), 1-47; M. S. Hasan Ma'sumî, trans. *‘Ilm al-Nafs* (Science of the Soul), (Karachi, 1961).

نیز بنگرید به:

Alexander Altmann, "Ibn Bājjah on Man's Ultimate Felicity," H. A. Wolfson Jubilee Volume (n. e. , Jerusalem, The American Academy of Jewish Research, 1965), 1:47-87.

40. On Memory, 450a 10.

41. On Memory, 450a 30.

۴۲. ابن رشد فقط به یک قوه که آن را هم متخیله و هم مصوره می‌نامد، قائل است. بنگرید به:

Blumberg, Arabic epitome of Parva Naturalia, pp. 42, 43.

۴۳. ابن رشد قوه شناختی را هم مفکره و هم ممیزه می‌نامد اما بلومبرگ به اشتباه، آن را وهمیه نام می‌دهد. برای

ارزیابی کاملی از قوه شناختی بنگرید به:

Richard Taylor, "Remarks on Cogitatio in Averroes' *Commentarium Magnum in Aristotelis De anima Libros*," in G. Endress and J. A. Aertsen, eds. , *Averroes and the Aristotelian Tradition* (Leiden, Brill, 1999), pp. 217-55.

44. Deborah Black, "Memory, Individuals and the Past in Averroes's Psychology," *Medieval Philosophy and Theology* 5 (1996), 162.

45. Blumberg translation, p. 27, Arabic, 43. 11.

46. On Memory, 450a 1.

47. Blumberg translation, pp. 25, 27.

48. Averroes quotes Al-Ghazzâlî's summary of Avicenna's teachings on the internal senses in Averroes' *Incoherence of the Incoherence*, and explicitly rejects the estimative faculty as superfluous. Cf. *Averroes: Tahafot at-Tahafot*, ed. Maurice Bouyges (Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1930, pp. 546-547; Simon Van Den Bergh, trans. , *Averroes' Tahafut al-Tahafut* (Luzac, London, 1954), 1:336.

49. Blumberg translation, p. 26; Arabic, 42. 1.

50. Blumberg translation, p. 30; Arabic, 49. 9.

51. Gómez Nogales, pp. 94-96, 115; *Psicologia*, pp. 184-86, 202.

52. *Ilâhiyyun jiddan*, Gómez Nogales, p. 100; *Psicologia*, p. 189.

53. Gómez Nogales, p. 93, *Psicologia*, p. 184.

54. Gómez Nogales, p. 112; *Psicologia*, p. 199.

Davidson, pp. 237, 248, 255. نیز بنگرید به:

56. Gómez Nogales, p. 127; *Psicologia*, p. 213

همچنین در باب انقلاب فکری ابن رشد در خصوص اتصال با عقل فعال بنگرید به: Davidson, *Intellect*, pp. 323-335

57. Davidson, *Intellect*, pp. 265-72.

58. Gómez Nogales, p. 128; *Psicologia*, p. 213.

59. در خصوص تاریخ کتابت دو شرح متوسط و کبیر تناقض‌گویی به چشم می‌خورد. بنگرید به:

Alfred L. Ivry, "Averroes' Middle and Long Commentaries on the De Anima," *Arabic Sciences and Philosophy*, 5 (1995), 75-92; Herbert A. Davidson, "The Relation Between Averroes' Middle and Long Commentaries on the De Anima," *Arabic sciences and philosophy*, 7 (1997), 139-51, with a response by Ivry, 153-55; C. Sirat and M. Geoffroy, *L'Original arabe du Grand Commentaire D'Averroes au De Anima D'Aristote* (Paris, J. Vrin, 2005), pp. 19-31.

60. Averroës: Middle Commentary on Aristotle's De anima, ed. Alfred L. Ivry, (Provo, Utah, Brigham Young University Press, 2002), 125. 8, 130. 9.

Richard C. Taylor, "The Agent Intellect as "form for us" and Averroes's Critique of al-Fârâbî," *Proceedings of the society for Medieval Logic and Metaphysics* 5 (2005), pp. 18-32.

61. Middle Commentary, ed. Ivry, 124. 4, 125. 8, and Alfred L. Ivry, "Averroes' Three Commentaries on De anima," *Averroes and the Aristotelian Tradition*, p. 211.

62. F. Stuart Crawford, ed. , *Averrois Cordubensis: Commentarium Magnum in Aristoteles De Anima Libros* (Cambridge, MA. , The Mediaeval Academy of America, 1953) 409. 657.

63. Crawford, 442. 63.

64. Crawford, 415. 67, 419. 35.

65. Crawford, 476. 70, 76.

66. Ed. and trans. Kalman P. Bland (New York, The Jewish Theological Seminary of America, 1982), p. 50.

منابع اصلی

۱. ابن بایجہ، ۱۳۷۲ق، تحقیق محمد حسن المعصومی، کتاب النفس، دمشق: المجمع العلمی العربی
۲. — ۱۳۷۱ق، علم النفس، کراچی: انجمن تاریخ پاکستان
۳. — ۱۳۷۹ق، رسائل ابن بایجہ الالہیہ، بیروت: دارالنہار للنشر
۴. — ۱۹۸۳، الرسائل الفلسفیه لابی بکر بن بایجہ، بیروت - کازابلانکا: دارالثقافۃ - دارالنشر المغربی
۵. ابن رشد، ۱۹۳۰، تہافت التہافت، بیروت
۶. — ۱۹۴۷، تفسیر مابعدالطبیعہ، حیدرآباد دکن
۷. ابن سینا، ۱۳۷۲ق، الشفاء، قاہرہ: نشر وزارة التریبۃ و التعلیم
۸. — ۱۳۹۷ق، النجاة، بیروت: دارالاثیر
۹. ابوریثدہ، ۵۳-۱۹۵۰، رسائل الکندی الفلسفیه، قاہرہ: دارالفکر العربی

منابع انگلیسی

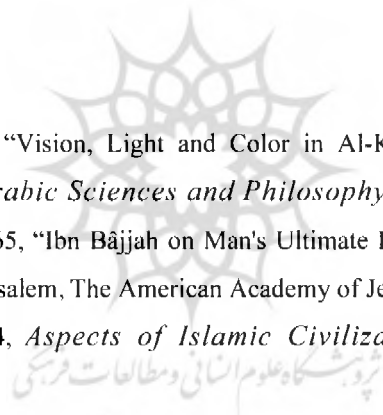
1. Aristotle, 1995 Barnes, Jonathan, trans. , *The Complete Works of Aristotle*. Princeton, Bollingen.
2. Alfarabi, 1938 Bouyges Maurice, ed. , *Risâlah fî l-'Aql*. Beyrouth, Imprimerie Catholique.
3. —, 1962. Mahdi, Muhsin, trans, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*. Ithaca, Cornell University Press.
4. —, 1985 Walzer, Richard, *Farabi on the Perfect State*. Oxford, Clarendon Press.
5. —, 1974. Ivry, Alfred L. , trans. , *Al-Kindî's Metaphysics*. Albany, State University of New York Press.

6. Avicenna, 1956 Bakos, Jân, ed. and trans. *Psychologie D'Ibn Sînâ (Avicenne) d'après son oeuvre ash-Shifâ'*. Prague, Editions de l'Académie Tchecoslovaque des Sciences.
7. —, 2005. Marmura, Michael, trans. *Avicenna: The Metaphysics of the Healing*. Provo (Utah), Brigham Young University Press.
8. —, 1952. Rahman, Fazlur, trans. *Avicenna's Psychology: Book 2, Chapter 6 of Kitâb al-Najât*. London, Oxford University Press. Reprint Westport, CT. , Hyperion.
9. —, 1959. Rahman, Fazlur, ed. *Avicenna's De Anima: Being the Psychological Part of Kitâb Al-Shifâ'*. London, Oxford University Press.
10. Averroes, 1982 Bland, Kalman P. , ed. and trans. *The Epistle on the Possibility of Conjunction with the Active intellect by Ibn Rushd with the Commentary of Moses Narboni*. New York, The Jewish Theological Seminary of America.
11. —, 1961. Blumberg, Harry, trans., *Epitome of Parva Naturalia*. Cambridge, MA, The Mediaeval Academy of America; Arabic edition, 1972.
12. —, 1953. Crawford, F. Stuart, ed., *Averrois Cordubensis: Commentarium Magnum in Aristoteles De Anima Libros*. Cambridge, MA. , The Mediaeval Academy of America.
13. —, 1954. Van Den Bergh, Simon, trans. *Averroes: Tahafut al-Tahafut*. London, Luzac.
14. —, 2002. Ivry, Alfred L. , ed. and trans. *Averroës: Middle Commentary on Aristotle's De anima*. Provo (Utah), Brigham Young University Press.
15. —, 1985. Nogales, Salvador Gómez, ed. *Epitome De Anima*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Cientificas Instituto "Miguel Asín" Instituto Hispano-Arabe de Cultura.

16. —, 1987. Nogales, Salvador Gómez, trans. , *La Psicología de Averroes: Comentario al libro sobre el alma de Aristóteles*. Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia.
17. Ibn Bâjjah, 1942. Palacios, Miguel Asin, ed. and trans. , “*Tratado de Avempace sobre la union del intelecto con el hombre*,” *Al Andalus* 7, 1-47.
18. —, 1983. al-‘Alawî, Jamâl al-Dîn, ed. , *Rasâ'il falsafîya li-Abî Bakr Ibn Bâjja*. Beirut-Casablanca: Dâr al-Thaqâfa — Dâr al-Nashr al-Maghribîya.
19. Razi, 1939 Kraus, Paul, ed. , *Opera Philosophica*. Cairo, n. p.
- , 1950. Arberry, Arthur J. *The Spiritual Physick of Rhazes*. London, John Murray. Reprinted as *Razi's Traditional Psychology*, Damascus (n. p. , n. d).

منابع فرعی

1. Adamson, Peter, 2006, “Vision, Light and Color in Al-Kindi, Ptolemy and the Ancient Commentators,” *Arabic Sciences and Philosophy*, 16: 207-36.
2. Altmann, Alexander, 1965, “Ibn Bâjjah on Man's Ultimate Felicity,” H. A. Wolfson Jubilee Volume (n. e.), Jerusalem, The American Academy of Jewish Research, I:47-87.
3. Arberry, Arthur J. 1964, *Aspects of Islamic Civilization*. London, George Allen & Unwin.
4. Black, Deborah L. 1993, “Estimation (*Wahm*) in Avicenna: The Logical and Psychological Dimensions. ” *Dialogue* XXXII, 219-58.
5. Black, Deborah L. 1996, “Memory, Individuals and the Past in Averroes's Psychology,” *Medieval Philosophy and Theology* 5, 161-87.
6. Black, Deborah L. 2000, “Imagination and Estimation: Arabic Paradigms and Western Transformations. ” *Topoi* 19, 59-75.
7. D'Ancona Costa, Cristina, “Aristotelian and Neoplatonic elements in Kindî's Doctrine of Knowledge. ” *American Catholic Philosophical Quarterly* LXXIII, 9-35.



8. Davidson, Herbert A. 1992, *Alfarabi, Avicenna, & Averroes, on Intellect*. New York, Oxford University Press.
9. Davidson, Herbert A. 1997, "The Relation Between Averroes' Middle and Long Commentaries on the De Anima," *Arabic sciences and philosophy* 7, 139-51.
10. Druart, Thérèse-Anne, 1988, "The soul and Body Problem: Avicenna and Descartes," *Arabic Philosophy and the West*, ed. Thérèse-Anne Druart. Washington, D. C. , Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 27 - 49
11. Endress, Gerhard, 1994, "Al-Kindī Über die Wiedererinnerung der Seele." *Oriens* 34, 174-219.
12. Fakhry, Majid, 1970, *A History of Islamic Philosophy*. New York, Columbia University Press.
13. Gutas, Dimitri, 1988, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*. Leiden, Brill.
14. Gutas, Dimitri, 2001, "Intuition and Thinking: The Evolving Structure of Avicenna's Epistemology," *Aspects of Avicenna*, ed. Robert Wisnovsky. Princeton, Markus Wiener Publishers, 1-38.
15. Hasse, Dag, 2000, *Avicenna's De anima in the Latin West*. London, Warburg Institute.
16. Hyman, Arthur and Walsh, James 1973. *Philosophy in the Middle Ages*. Indianapolis, Hackett Publishing.
17. Ivry, Alfred L. 1995, "Averroes' Middle and Long Commentaries on the De Anima," *Arabic sciences and philosophy* 5, 75-92.
18. Ivry, Alfred L. 1997, "Averroes' Short Commentary on Aristotle's De anima," *Documenti e Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale* VIII, 511-49.

19. Ivry, Alfred L. 1999, "Averroes' Three Commentaries on De anima," in G. Endress and J. A. Aertsen, eds. , *Averroes and the Aristotelian Tradition*. Leiden, Brill, 199-216.
20. Janssens, Jules, 1987, "Ibn Sinâ's Ideas of ultimate Realities, Neoplatonism and the Qur'ân as Problem-Solving paradigms in the Avicennian System." *Ultimate Reality and Meaning* 10, 252-71.
21. Jolivet, Jean, 1971, *L'Intellect selon Kindî*. Leiden, Brill.
22. Michot, Jean R. 1986, *La destinée de l'homme selon Avicenne*. Louvain, Peeters.
23. Peters, Francis, 1968, *Aristoteles Arabus*. Leiden, E. J. Brill.
24. Rahman, Fazlur, 1958, *Prophecy in Islam*. London, George Allen & Unwin.
25. Sebti, Meryem, 2000, *Avicenne: L'ame humaine*. Paris, Broché.
26. Sirat, C. and Geoffroy, M. 2005, *L'original arabe du Grand Commentaire D'Averroes au De Anima D'Aristote*. Paris, J. Vrin.
27. Taylor, Richard, 1999, "Remarks on Cogitatio in Averroes' Commentarium Magnum in Aristotelis De anima Libros," in G. Endress and J. A. Aertsen, eds. , *Averroes and the Aristotelian Tradition*. Leiden, Brill, 217-55.
28. Taylor, Richard, 2005, "The Agent intellect as "form for us" and Averroes's Critique of al-Fârâbî," *Proceedings of the society for Medieval Logic and Metaphysics*, 5, 18-32.
29. Wolfson, Harry A. 1935, "The Internal Senses in Latin, Arabic and Hebrew Philosophic Texts. " *Harvard Theological Review*, vol. 28, 70-133; reprinted in Wolfson, *Studies in the History of Philosophy and Religion*. Cambridge, MA, 1973, I: 250-314