

کارکرد معرفت‌شناختی عقل فعال در فلسفه توماس آکوئینی و حکمت متعالیه

محمد رضا اسدی *

حسن احمدی زاده **

چکیده

بحث دربارهٔ عقل، معنا و جایگاه آن در جهان و به‌ویژه در نظریهٔ شناخت، بحثی است که کمتر فیلسوف کلاسیک برجسته‌ای ممکن است از آن غافل مانده باشد و به بررسی آن از منظر اصول و مبانی فلسفی خود نپرداخته باشد. در این میان، یکی از چالش‌برانگیزترین و پرحاشیه‌ترین مسائل، بحث از معنا و جایگاه عقل فعال هم از حیث هستی‌شناختی و هم از حیث معرفت‌شناختی بوده است. در این جستار سعی شده است با تکیه بر آرای فلسفی دو فیلسوف - مثاله بزرگ عالم مسیحی و جهان اسلام، توماس

* استادیار و عضو هیئت علمی گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی (ره).

** دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی، دانشگاه علامه طباطبایی (ره).

تاریخ تأیید: ۸۹/۱۲/۲۱

تاریخ دریافت: ۸۹/۱۰/۱۶

آکوئینی و صدرالمتألهین، دیدگاه‌های هر یک در خصوص کارکرد معرفت‌شناختی عقل فعال و ارتباط آن با نفس انسانی مورد نقد و بررسی قرار گیرد. علی‌رغم انتقادهایی که بر دیدگاه توماس در بحث از عقل فعال وارد شده است، به نظر می‌رسد او با توجه به کل نظام فلسفی‌اش تبیینی سازوارتر از برخی فیلسوفان مسلمان، به‌ویژه ابن‌سینا ارائه کرده است. از سوی دیگر، در عبارات مختلف ملاصدرا، به‌ویژه در

، در خصوص جایگاه عقل فعال سه‌گونه تبیین دیده می‌شود، و همین تفاوت تبیین‌ها دیدگاه او را با چالش‌های معرفتی چندمی مواجه می‌سازد که در این جستار بدانها پرداخته خواهد شد.

واژگان کلیدی: عقل، نفس، مراتب عقل، عقل فعال، توماس آکوئینی، ملاصدرا، کارکرد معرفت‌شناختی.

مقدمه

در تاریخ فلسفه، شاید یکی از جملاتی که بیش از همه درباره آن بحث و اظهار نظر شده، گفتاری باشد از ارسطو در کتاب درباره نفس؛ گفتاری که در آن ارسطو قصد دارد چگونگی گذار عقل انسان از مرحله اولیه و آغازین خود، یعنی مرحله‌ای که در آن به هیچ چیزی نمی‌اندیشد، به مرحله بعد، یعنی مرحله‌ای که تفکر در آن آغاز می‌شود و نضج می‌یابد، تبیین کند (ارسطو، ۱۳۴۹، ۱۳-۱۰ الف، ص ۴۲۹). ارسطو، بررسی خود را با این پیش‌فرض می‌آغازد که ذهن و فکر انسان، بازتاب بدون تحریف عالم خارج است؛ پیش‌فرضی که می‌توان آن را درست در برابر دیدگاهی دانست که بیش از دوهزار سال بعد ایمانوئل کانت با طرح فرضیه انقلاب کپرنیکی خود در خصوص رابطه سوژه (فاعل شناسایی) و ابژه (متعلق شناسایی)، آن را به‌طور جدی مطرح می‌سازد. از آنجاکه ارسطو مستدل می‌سازد که وجود هرگونه کیفیتی ذاتی و نهادی، افکاری را که عقل انسان بدان دست یافته است، تحت تأثیر خود قرار خواهد داد و از این‌رو، مانع از آن خواهد شد که عقل انسانی وظیفه مقرر خود را به‌درستی انجام دهد، در نتیجه به نظر ارسطو، عقل انسانی

«بخشی از نفس» است که می‌تواند «هر چیزی بشود»؛ اما فی‌نفسه و در اصل خود، «هیچ‌گونه طبیعتی» جدا از توانایی اندیشیدن را ندارد. به دنبال این بحث، ارسطو گفتار معروف خود را که در طول سده‌ها مایه بحث و اظهارنظرهای بسیار گوناگونی را فراهم آورده، بیان می‌دارد. در اینجا/ارسطو با وفاداری به تقسیم‌دوگانه‌ای که در کل نظام فلسفی‌اش در خصوص جهان فیزیکی مطرح ساخته، مشعر بر اینکه قلمروهای گوناگون جهان فیزیکی، از "ماده‌ای" برخوردارند که به وسیله یک «علت» یا «عامل» (Cause or Agent)، از حالت بالقوه به حالت بالفعل درمی‌آیند، این‌گونه استنتاج می‌کند که همین تقسیم‌بندی دوگانه را باید به «قلمرو نفس» نیز تسری داد (همان، ۱۵-۱۰ الف، ص ۴۳۰). بر این اساس، در برابر عقلی که چستی آن در این است که «همه چیز می‌شود»؛ یعنی می‌تواند همه معقولات را بپذیرد، لازم است عقل دیگری وجود داشته باشد که چستی آن در این است که «همه چیز را ایجاد می‌کند»؛ یعنی همه معقولات و افکار را در آن عقل نخستین احداث می‌کند. عقل نخستین که ماهیتی شبیه به هیولی دارد، به عقل بالقوه یا عقل مادی معروف شد و عقل دومی به عقل فعال*.

محققان فلسفه ارسطو در خصوص مقصود او، به‌ویژه اینکه آیا وی عقل فعال را جنبه‌ای از نفس انسانی می‌دانسته یا هستومندی که مستقل از انسان وجود دارد، چندان هم‌رأی نیستند. سردیوید راس (W.D. Ross) «آموزه معروف عقل فعال» را به‌عنوان «احتمالاً دشوارترین و بی‌تردید بحث‌برانگیزترین آموزه‌های ارسطو» توصیف می‌کند (Davidson, 1992, p.4). تامس‌طیوس (Themistius) و اسکندر افرودیسی (Alexander of Aphrodisiac) که هر دو به دوران یونانی تعلق دارند، با دو تفسیر متفاوت از عقل فعال، زمینه را برای چندگانگی تفسیرها آماده ساخته‌اند. تامس‌طیوس، و بعدها در قرون وسطی توماس آکوئینی، عقل فعال را امری درونی دانسته و آن را یکی از جنبه‌های نفس

* اصل یونانی این واژه در انگلیسی معادل‌های بسیاری دارد که عبارتند از:

Active mind, active intelligence, active reason, agent intellect, productive intellect (ر.ک: دیویدسن، ۱۹۹۲، ص ۳)

انسانی به‌شمار آوردند؛ در حالی که اسکندر/افرودیزی آن را بیرون از نفس قرار داد و برای عقل درونی نیز مراحل را یادآوری کرد. تامس‌سطیوس در دنیای مسیحی اقبال یافت و اسکندر در جهان اسلام؛ به‌گونه‌ای که ابن‌سینا او را فاضل متأخران دانسته است.

توماس آکوئینی، که یک طرف پژوهش جستار حاضر متوجه بررسی رویکرد او به عقل فعال است، آن را جوهری کاملاً درونی دانست و برخلاف قاطبه فلسفه‌ورزان مسلمان از پذیرش هرگونه کارکرد هستی‌شناختی برای عقل فعال سر باز زد. عقل فعال در نظر او صرفاً فعلیت‌بخش عقل منفعل است؛ عقلی که خود از رسیدن به کلیات ناتوان است. در نظر او، انسان برای کمال خویش به چنین عقلی محتاج است، خواه ما به فرض عقلی والاتر در خارج از نفس انسانی قائل باشیم یا نباشیم.

عقل فعال، در نظام فلسفی فارابی، ابن‌سینا، ابن‌رشد و نیز ملاصدرا، که در طرف دیگر پژوهش جستار حاضر قرار دارد، نقشی برجسته و چشم‌گیر دارد. صدرا در مباحث معرفت‌شناختی خود اصطلاح عقل فعال را بسیار به کار می‌برد و به‌نظر می‌رسد همچون حکمای مسلمان مشائی، ادراک انسان را در مرحله تعقل، ناشی از برقراری ارتباط نفس با این موجود مجرد مستقل از نفس انسانی می‌داند. اما با تأمل بیشتر در آثار او درمی‌یابیم که نقش معرفت‌شناختی که در حکمت مشاء برای عقل فعال در نظر گرفته می‌شد، تنها الهام‌بخش آن، نقشی است که ملاصدرا در بحث ادراکات انسانی برای عقل فعال در نظر می‌گیرد و، درواقع، معرفت‌شناسی حکمت متعالیه از مباحث معرفتی حکمت مشاء کامل‌تر است. به‌نظر می‌رسد در برخی عبارات ملاصدرا می‌توان تعبیری مشابه و نزدیک به تعبیر و دیدگاه توماس آکوئینی در خصوص درونی‌بودن عقل فعال ملاحظه کرد؛ چراکه ملاصدرا بر خلاف رویکرد غالب مفسران که او را قائل به عقل فعال بیرونی می‌دانند، همین‌طور دارای عباراتی است که حاکی از درونی‌بودن عقل فعال می‌باشد.

اینکه چگونه میراث واحد ارسطویی این چنین تکه‌تکه شد و تفسیرهایی چنان متفاوت در پی داشت، تنها به ابهام سخن ارسطو بر نمی‌گردد. دلایل آن را علاوه بر مبهم‌بودن سخن

فیلسوف، باید در زمینه‌های فرهنگی – دینی مفسران نیز جست‌وجو کرد.* در ادامه، دیدگاه‌های دو فیلسوف – متأله بزرگ، یعنی توماس آکوئینی و ملاصدرا، در خصوص کارکرد معرفت‌شناختی عقل فعال را به تفصیل نقد و بررسی خواهیم نمود.

۱. کارکرد معرفت‌شناختی عقل فعال در فلسفه توماس آکوئینی

آنچه در فلسفه توماس به نوعی مهم‌ترین جایگاه را دارد، بحث از عقل است؛ چراکه تنها در اینجاست که می‌توان از علم سخن به میان آورد. توماس در پرسش هفتاد و نهم از کتاب جامع الهیات، که پرسشی است نسبتاً طولانی، به بررسی و کاوش در مباحث عقل می‌پردازد. عنوان این پرسش «در پیرامون قوای عقلانی» می‌باشد که خود بر سیزده مقاله مشتمل است. از نظر توماس، عقل قوه‌ای است از قوای نفس، ولی با آن یکی نیست؛ چراکه نفس دارای قوای دیگری چون غاذیه، حساسه و... نیز می‌باشد. اما به دلیل اهمیت این قوه، قسمت عقلانی نفس مستقلاً عقل نامیده می‌شود (Aquinas, 1952, v.1, p.79).
1. ما زندگی خویش را با حالت کاملاً بالقوه آغاز می‌کنیم و عقل ما همچون لوحی سفید (Tabula Rasa) و نانوشته است که ما به تدریج و با به‌دست‌آوردن مفاهیم، آن را انباشته می‌کنیم. در این صورت، عقل ما نیروی منفعلی است که تغییرات را می‌پذیرد و از این‌رو، نیازمند عوامل بسیاری است که بر آن تأثیر می‌گذارند تا از این حالت بالقوگی به فعلیت رسد. به عنوان شاهد گفته خویش، توماس جمله‌ای از درباره نفس نقل می‌کند مشعر بر اینکه «فهمیدن، گونه‌ای منفعل بودن است» (ارسطو، ۱۳۴۹، ۲۴، ص ۴۲۹ / Aquinas, 1952, v.1, p.79, 2).

توماس فعالیت عقل را به دو گونه تقسیم می‌کند: الف) فهم ایده‌ها و مفاهیم بسیطی، نظیر شکل دادن ذوات و ماهیات؛ مانند اینکه یک انسان یا حیوان چیست – که البته اموری کلی‌اند. این نحوه فعالیت عقل به خودی‌خود صدق و کذب برنمی‌دارد؛ ب) فهم امور

* علاوه بر آن، می‌توان به ترجمه‌هایی که هردو گروه از متن ارسطو در دست داشته‌اند، و نیز آثار نوافلاطونی که ایشان تحت عنوان آثار ارسطو مورد مطالعه قرار می‌دادند، توجه داشت.

ترکیبی (تقسیم و ترکیب) که به عبارتی، همان تصدیق و تکذیب می‌باشد و این‌گونه فهم است که قابلیت صدق و کذب را داراست. بر مبنای ترکیب‌های گوناگون امکانات - حکم کردن یا خودداری از حکم - انواع مختلفی از فعالیت حالت دوم عقل خواهیم داشت. در صورت امتناع از صدور حکم، حالت شک وجود دارد، اگر احتمال خطا در حکم باقی باشد حالت عقیده است، اگر تصدیق حقیقی بر مبنای بدیهیات باشد ما در حالت فهم هستیم، اگر تصدیق قطعی بر مبنای دلیل عقلی باشد حالت دانش علمی است و اگر جایی تصدیق قطعی داشته باشیم که دلیل اجبارکننده‌ای برای حقیقت قضیه وجود نداشته باشد در حالت ایمان هستیم (Kenny, 1969, p.273-274).

چنان‌که ملاحظه می‌شود، به نظر می‌آید در این دو‌گونه تقسیم‌بندی، توماس بین تفکر و زبان، به‌بیانی بین فعالیت و کارکرد عقل و کاربرد زبان، رابطه‌ی نزدیکی برقرار کرده است. از نظر او، عقل گونه‌ای استعداد است - استعداد اندیشیدن - و استعدادها از طریق فعلیت‌هایشان متعین می‌گردند؛ لذا برای فهمیدن اینکه عقل چیست، باید فعالیت‌ها و فعلیت‌های آن را بررسی کرد و چنان‌که خود توماس می‌گوید، می‌توان فعالیت‌های گوناگون عقل را در کاربردهای زبانی آن تشخیص داد (Ibid, 1993, p.48).

آنچه تاکنون گفته آمد، ثمره فعالیت‌های عقل بود؛ ولی اکنون می‌خواهیم به بررسی عقلی که این فعالیت‌ها ناشی از آن هستند، پردازیم. پیش از این گفته شد، عقل نیروی منفعلی است که قرار است بر اثر تغییراتی که می‌پذیرد از قوه به فعلیت برسد. تا اینجا هرآنچه ما در دست داشتیم، امور جزئی بود؛ اما اگر توماس به دنبال علم است، باید کلیات را جست‌وجو کند. عقل جایگاه معقولات و به‌عبارتی، جایگاه امور کلی است و باید بدان وسیله به فعلیت برسد؛ یعنی عقل انباشتگاه امور معقول کلی است. اما این امور کلی از کجا می‌آیند تا عقل منفعل ما را به فعلیت برساند و در آن انباشت گردند؟

آنچه مسلم است، این است که متعلقات مادی این جهان جسمانی، به‌خودی‌خود، متعلقات مناسبی برای فکر نیستند؛ چراکه جهان خارج به‌خودی‌خود معقول نیست. البته توماس در اینجا توضیح می‌دهد که اگر همچون افلاطون معتقد باشید که صورت‌های اشیای طبیعی جدای از ماده آنها موجودند - و لذا آنها معقول‌اند، چراکه غیرمادی بودن برای

معقول بودن کفایت می‌کند - مشکل خاصی پیش نخواهد آمد؛ زیرا معقولات بالفعل می‌توانند عقل ما را تحت‌تأثیر و تغییر خویش قرار دهند و به فعلیت رسانند. اما نه ارسطو و نه توماس هیچ‌کدام به عالم ایده‌های افلاطونی اعتقادی ندارند و معتقدند صور اشیای طبیعی در خود آنها و نه جدای از آنها می‌باشد و هنگامی که صورت در ماده است، نمی‌تواند معقول بالفعل باشد. حال از آنجاکه هیچ چیز نمی‌تواند از قوه به فعلیت برسد، جز از طریق چیزی بالفعل - چنان‌که حواس به وسیله محسوسات بالفعل، فعلیت می‌یابند - لذا ما باید برای عقل قوه‌ای قایل شویم که اشیا را بالفعل معقول می‌گرداند، و بدین گونه توماس عقل فعال را اثبات می‌کند (Aquinas, 1952, v.1, p.79, 3). همان‌گونه که ملاحظه می‌کنیم، در فلسفه‌های ارسطویی آنچه ما را وادار می‌کند عقل فعالی را بپذیریم، اصل تقدم فعلیت بر قوه است؛ بدین معنا که فرض عقل بالقوه، خواه ناخواه، فرض عقل فعالی را به دنبال خواهد آورد.

در این میان، توماس با سه ایراد، هر سه از ویلیام گیللموس اهل پاریس (William of Paris) مواجه می‌شود. ایراد نخستین این است که اگر ما استدلالی را که هم‌اکنون بر وجود عقل فعال مطرح شد پذیرا باشیم، بر همان پایه بر وجود حس فعال نیز می‌توان استدلال آورد؛ درحالی‌که شما معتقد به چنین حسی نیستید. در پاسخ بدین ایراد، توماس می‌گوید از آنجاکه محسوسات در خارج فعلیت دارند، به امر فعالی که آنها را به حالت بالفعل در آورد، نیازی نیست و بنا براین کل قوای حسی منفعل‌اند (در بخش غاذیه نفس همه نیروها و قوا فعال‌اند؛ ولی در بخش حساسه، همه قوا در حالت انفعالی می‌باشند).

ایراد دومی که گیللموس طرح می‌کند، این است که اگر عقل منفعل از عقل فعال دریافت می‌دارد، مطابق با حالت عقل منفعل است. عقل منفعل امری غیرمادی است و لذا خود این غیرمادی بودن عقل منفعل، برای اینکه صورت در آن به صورت غیرمادی دریافت شوند، کفایت می‌کند. بنابراین، ما نیازی به فرض عقل فعال نخواهیم داشت. توماس در پاسخ می‌گوید که اگر ما فرض عقل فعال را در نظر نگیریم، حالت خاص دریافت‌کننده - عقل منفعل - هیچ فعل و انفعالی با ماده نخواهد داشت؛ چراکه امر معقول چیزی نیست که در طبیعت موجود باشد. از این رو، برای درک امور معقول خود عقل منفعل به تنهایی بسنده

نیست و حضور عقل به عنوان فعلیت بخش امور معقول، ضروری می نماید (Ibid). اما پس از اثبات وجود عقل فعال، *توماس* در مقاله ای (مقاله چهارم) تحت عنوان اینکه "آیا عقل فعال در نفس ماست؟" به بحثی جنجال برانگیز در خصوص جایگاه و کارکرد معرفتی آن می پردازد. این مقاله با پنج ایراد آغاز می گردد که ایرادکننده نیز *گیللموس اهل پاریس* می باشد. در ایراد دوم، *گیللموس* با نقل این جمله *ارسطو* در مورد عقل فعال که «به این صورت نیست که عقل فعال، گاهی بفهمد و گاهی نفهمد» (ارسطو، ۱۳۴۹، ۱۲۲ الف، ص ۴۳۰) نتیجه می گیرد از آنجاکه نفس ما گاهی اندیشه می کند و می فهمد و گاهی فاقد این حالت می باشد، پس عقل فعال نمی تواند در نفس ما باشد. در پاسخ *توماس* مدعی می شود که این گفته های فیلسوف، *ارسطو*، در مورد عقل فعال نیست، بلکه در مورد عقلی است که در حال فعالیت می باشد؛ ولی حتی اگر ما این عبارت *ارسطو* را به عقل فعال هم استناد دهیم، دائمی نبودن اندیشه ما از جانب عقل فعال نیست، بلکه به خاطر عقل بالقوه ای می باشد که ما گسست در اندیشیدن خویش را احساس می کنیم و از آن رو که ما با فعالیت عقل بالقوه حرکت می کنیم، همواره با گسست در اندیشه و تفکر مواجه می شویم. غیر از آنچه خود *توماس* می گوید، به زعم *ارسطو* «عقل همیشه نزد خویش حاضر است و معقولات را دارد و از خویش غایب نمی گردد» (قوام صفری، ۱۳۸۲، ص ۳۴۱). به راستی، آیا ما زمانی را درک کرده ایم که در آن زمان اندیشه نکرده باشیم.

در سومین ایراد، *گیللموس اهل پاریس* ادعا می کند که فعلیت قوه برای وقوع عمل کفایت می کند. اگر عقل فعال در نفس آدمی باشد، انسان باید هر آنگاه که خواست، بتواند بفهمد و این، امری غیرقابل پذیرش است. *توماس*، در پاسخ، بر مبنای خویش - که پیش از این نیز گفته آمد - چنین استدلال می کند که اگر رابطه بین دو عقل مانند رابطه میان متعلق فعال در نسبت با یک قوه شناسا بود - مانند شیء در معرض دید و بینایی - ما می توانستیم همه چیز را درجا بفهمیم؛ چراکه عقل فعال همه امور را معقول می کند. اما در اینجا امر بدین منوال نیست؛ زیرا علاوه بر حضور خود عقل فعال، به حضور تخیلات نیز محتاجیم، و لذا فرقی نمی کند که عقل فعال در نفس ما باشد، یا در خارج (Aquinas, 1952, v.1, p.79, 4). در ادامه، *توماس* توضیح می دهد که عقل فعال چیزی در نفس ماست؛ اما ما باید

عقل برتری را فرض کنیم که عقل ما از آن عقل، نیروی فهم را دریافت می‌کند؛ زیرا آنچه ناقص و دستخوش حرکت و تغییر است، همیشه نیازمند چیزی است که ذاتاً کامل و ثابت است. نفس انسانی به دلیل بهره‌مندی از آن عقل برتر، عقل نامیده می‌شود و نشانه آن بهره‌مندی، این است که تنها بخشی از نفس ما عقلانی است. علاوه بر این، عقل ما برای فهم حقایق، نیازمند استدلال می‌باشد که از طریق نوعی عقل‌ورزی و حرکت حاصل می‌گردد. همچنین فهمی که عقل ما بر آن تواناست، فهمی ناقص می‌باشد؛ چراکه هم همه چیز را نمی‌فهمد و نیز در آنچه فهم می‌کند، از قوه به فعل حرکت می‌کند. بنابراین، همه این چیزها ما را بدین نتیجه می‌رساند که باید عقل برتر و والاتری باشد که نفس ما را در فهم یاری رساند.

توماس پس از این توضیحات بیان می‌کند که برخی پنداشته‌اند این عقل ذاتاً مفارق و برتر، عقل فعال می‌باشد. او می‌گوید حتی با فرض چنین عقل فعال مفارقی، ضروری است برای انسان، عقلی را فرض کنیم که امور را معقول بالفعل می‌گرداند؛ درست مانند اینکه چیزهای طبیعی کامل، علاوه بر این علت‌های فعال کلی، هر کدام، از قوای متناسب با خودش که آنها را از آن علل کلی اخذ کرده است، بهره‌مند است؛ زیرا خورشید به تنهایی انسان را به وجود نمی‌آورد، بلکه در انسان نیز این نیروی تولید وجود دارد و همین‌طور در مورد حیوانات دیگر، چه رسد به انسان که در میان ایشان کامل‌ترین است.

۲. کارکرد معرفت‌شناختی عقل فعال در حکمت متعالیه

در بحث از ارتباط حیث معرفتی و ادراکی انسان با عقل فعال از منظر حکمت متعالیه، ملاحظه آرای ملاصدرا در خصوص ماهیت علم و انواع ادراکات انسانی از یک‌سو، و ماهیت عقل فعال و تبیین چگونگی برقراری ارتباط با عقل فعال از سوی دیگر، اهمیت فراوانی دارد. اما از آنجاکه بررسی جانب دوم این ملاحظه، یعنی ماهیت عقل فعال و نحوه ارتباط نفس با آن، محور اصلی بررسی تطبیقی در این جستار می‌باشد، به ماهیت علم و انواع ادراکات در نظر ملاصدرا نگاهی گذرا خواهیم داشت و سپس به تفصیل به کارکرد معرفتی عقل فعال در فلسفه او خواهیم پرداخت.

۲-۱. چیستی علم از منظر ملاصدرا

تعریف علم و ادراک به اتصال قوه عاقله نفس به معقول بالذات، یا همان ماهیت معقول، نمی‌تواند تعریف حقیقی علم در حکمت متعالیه باشد؛ چراکه، برخلاف دیدگاه مشائیان که علم از حالات نفس به‌شمار می‌رود، از نظر صدرا، علم نه تنها عارض وجود، بلکه خود نحوه‌ای از وجود است (ملاصدرا، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۳۸۳) و همانند وجود، بدیهی و واضح می‌باشد و لذا نمی‌توان برای آن، تعریف حقیقی‌ای بیان کرد (همان، ج ۳، صص ۲۷۸ و ۳۸۲ و ج ۶، ص ۱۶۳). نگرشی این‌گونه، نگاهی نو و بی‌سابقه به علم از سوی ملاصدراست که آن را به متن وجود می‌آورد و، در نتیجه، علم چیزی جز هستی حاضر در نفس نخواهد بود؛ چراکه صورت ذهنی نیز به‌تبع هستی در نفس حضور دارد (همان، ج ۶، ص ۱۶۲-۱۶۵).

از نظر ملاصدرا، در همه انحاء ادراکات، اعم از حسی و خیالی و وهمی و عقلی، اولاً، وجود مجرد از ماده است که معلوم بالذات است (همان، ص ۳۶۰)؛ ثانیاً، مدرک واقعی در همه آنها نفس است و قوای نفسانی صرفاً جنبه اعدادی دارند و نفس را مستعد می‌کنند تا نسبت به آن امور حالت مصدریت داشته باشد (همان، ج ۶، ص ۳۱۷ و ج ۹، ص ۲۱۱-۲۲۲)؛ ثالثاً، چنین نیست که نفس محل عروض ادراکات و معقولات باشد، بلکه نفس و مدرکات آن با هم از ماده تجرد می‌یابند (همان، ج ۳، ص ۳۶۶). از اینجاست که به‌نظر صدرا حالت نفس انسان در هنگام بزرگسالی متفاوت است از حالت آن در هنگام تولد و کودکی (همان، ص ۳۲۷).

۲-۲. اقسام ادراک از نظر حکمت متعالیه

ملاصدرا برای نفس انسانی چهار مرتبه ادراک را برمی‌شمارد: ۱. احساس، که ادراک شیئی است که در قالب هیئت‌های خاصی، چون زمان و مکان و وضع و ... نزد قوه حاسه حاضر است (همان، ص ۳۶۰)؛ ۲. تخیل، مرتبه‌ای که در آن، پس از آنکه صور محسوس توسط احساس درک شدند، نفس می‌تواند آنها را در خود نگاه دارد و در صورت نبود ماده خارجی، صورتی مماثل آن شیء محسوس خارجی را دوباره صادر کند (همان، ج ۹،

ص ۹۵). تخیل می‌تواند عین همان صورت حسی باشد یا با تصرفات نفس در صور حسی، صورت جدیدی حاصل شود (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۴۵)؛ ۳. توهم، که عبارت است از ادراک امر غیر محسوس که به امر محسوس جزئی و شخصی اضافه شده است (ملاصدرا، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۳۶۰)؛ ۴. مرتبه چهارم تعقل است. این نحو ادراک به حقیقت و ماهیت و حد شیء متعلق است، نه به ظواهر آن (همان). صورت معقوله کاملاً از ماده و خواص آن مجرد می‌باشد. ملاصدرا در مواردی توهم را نه ادراکی مستقل، بلکه همان تعقل دانسته (همان، ج ۳، ص ۳۶۲ و ج ۸، ص ۲۱۵) و ادراکات نفس را به سه دسته احساس، تخیل و تعقل تقسیم کرده است و چون علم را از سنخ وجود می‌داند، سه مرتبه ادراکی را سه عالم وجودی نفس دانسته است و بر این باور است که عقل در بالاترین مرتبه وجودی خویش قرار دارد و هیچ‌یک از آثار ماده در آن مشاهده نمی‌شود (همان، ج ۳، ص ۳۶۲ و ج ۹، ص ۹۹). از نظر صدرا، نفس انسان با حرکت جوهری خود این عوالم وجودی را پیموده تا به عالم منور عقل می‌رسد. اما همه انسان‌ها توانایی رسیدن به این مرحله عقلانی را ندارند و بیشتر آنها در مرحله خیال باقی می‌مانند. برای رسیدن به مرحله عقلانی نفس، باید خود را از وجود طبیعی رها کنید (همان، ج ۳، ص ۳۶ و ۱۳۶۰، ص ۲۰۳). البته رسیدن به این مرحله جز به مدد عقل فعال میسر نمی‌گردد.

عقل فعال در مراحل حس و خیال نقش مستقیمی ندارد و فقط علت موجدۀ نفس، شرط غیرمستقیم ایجاد ادراکات نفس تلقی می‌شود. اما در مرحله تعقل، عقل فعال علاوه بر اینکه علت موجدۀ نفس است، علت موجدۀ ادراکات نفسانی او نیز به‌شمار می‌آید؛ چراکه صور معقوله از صور حسی و خیالی قوی‌ترند و نفس به‌تنهایی به ایجاد و انشای آنها قادر نیست و تنها می‌تواند با رساندن خود به مرحله عقل بالفعل آنها را در عقل فعال مشاهده نماید (همان، ۱۴۱۹ق، ج ۹، ص ۱۴۳).

۲-۳. جایگاه عقل فعال

در حکمت مشاء، عقل فعال دهمین یا آخرین عقل از عقول طولیه که مجرد تام و مستقل از نفس انسانی است، به‌شمار می‌رود و در ارتباط مستقیم با مادیات و ممکنات عالم تحت

القمر می‌باشد: "الیه فوض کدخدائیه عالم العناصر" (دینانی، ۱۳۸۰، ص ۳۹۹). عقل فعال به کمک افلاک، هیولا و صورت را صادر می‌کند و نیز ادراکات انسانی تنها از طریق اتصال به این موجود مجرد تام حاصل می‌شوند (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۴۱۱ و ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۵۸ و ج ۳، ص ۲۹۴).

اما در عبارات *ملاصدرا* تعابیر مختلفی دیده می‌شود که هرچند در برخی از آنها هم‌رایی با حکمای مشاء را می‌توان ملاحظه کرد؛ ولی در برخی دیگر، به‌گونه‌ای سخن می‌گوید که به‌نظر می‌رسد عقل فعال را چیزی جدای از نفس نمی‌داند، بلکه مرتبه‌ی عالی نفس می‌داند که قادر به ادراک کلیات است و این، به‌زعم بسیاری از دانشوران، یادآور دیدگاه *ارسطو* در خصوص جایگاه عقل فعال می‌باشد (ارسطو، ۱۳۴۹، ص ۳۷۵-۳۷۸). البته در مواردی نیز عباراتی از *ملاصدرا* حاکی از باور به هردو دیدگاه می‌باشند. بنابراین، با رجوع به آثار *ملاصدرا*، در خصوص جایگاه عقل فعال، پاسه دسته تعابیر مواجه می‌شویم: تعابیری که عقل فعال را مرتبه‌ای از نفس معرفی می‌کنند (ملاصدرا، ۱۴۱۹، ج ۳، صص ۳۲۶ و ۴۶۱)؛ تعابیری که عقل فعال را مستقل از نفس و قائم بالذات نشان می‌دهند (همان، ج ۳، ص ۱۲۷ و ج ۹، ص ۱۴۰)؛ و تعابیری که هر دو دیدگاه در آنها به چشم می‌خورد (همان، ج ۹، ص ۱۴۰-۱۴۱).

به‌طور کلی می‌توان گفت از نظر *ملاصدرا* نفس در هنگام تعقل، با عقل فعالی که خارج از نفس انسان است و در عالم عقل به‌سر می‌برد، متحد می‌شود؛ به‌گونه‌ای که در آن فانی شده و خود، عقل فعال گشته و به کامل‌ترین مرتبه وجودی خویش نائل می‌شود. البته باید توجه نمود که از نظر *صدرا* لزومی ندارد که عقل فعال حتماً رب‌النوع انسان باشد؛ بلکه می‌تواند هر رب‌النوعی باشد، اگرچه در این خصوص به‌صراحت سخن نمی‌گوید و گاهی عقل فعال را همان فاعل و غایت نفس انسانی برمی‌شمارد (همان، ج ۹، ص ۱۴۰) و گاهی آن را رب‌النوع هر نوع اصیلی می‌داند که انسان در پی ادراکش می‌باشد (همان، ج ۱، ص ۲۸۸ و ۱۳۷۸، ص ۲۳۴). این ابهام در کنار ابهام پیشینی که در خصوص جایگاه عقل فعال از نظر *ملاصدرا* بدان اشاره شد، از جمله مواردی است که حکمت متعالیه را در بحث از عقل فعال با چالش روبرو می‌سازد.

۲-۴. نحوه اتصال و ارتباط معرفتی نفس با عقل فعال

اتصال نفس با عقل فعال در هنگام تعقل صور معقوله به چند طریق متصور است: یکی اینکه عقل فعال صور معقوله را بر ذات نفس افاضه کرده و نفس صور معقول را عقل فعال مشاهده کند، و دیگر اینکه با اشراق عقل فعال به نفس و اتصال نور نفس به عقل فعال و تلاقی این نورها، صور معقول و حقایق اشیا مشاهده گردند. به نظر می‌رسد، ملاصدرا هرچند این دو طریق را درست نمی‌داند؛ اما از آنجاکه بر این باور است عقل فعال بر همه امور آگاه و آیینۀ تمام‌نمای حقیقت است و نفس با اتصال به عقل فعال در مرتبۀ وجودی او فنا می‌شود، نفس نیز اصل همه اشیا را آن‌گونه که هست می‌بیند، و از این جهت می‌توان گفت صدرا همان قول به مشاهده را تأیید می‌کند (ملاصدرا، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۳۵۹ / طباطبایی، ۱۴۱۹ق، ج ۷، ص ۲۷۵).

از نظر ملاصدرا مهم‌ترین مرتبه‌ای که در آن کارکرد معرفت‌شناختی عقل فعال برای نفس مطرح می‌شود، مرتبه‌ای است که نفس به مرتبۀ عقل بالفعل رسیده و عقلی شده است که جزئی بودن و محدودیت وجودی‌اش از میان می‌رود و به مرتبه‌ای نائل می‌شود که با عقل فعال متحد می‌گردد. البته عبور از مراحل هیولانی و تخیل نیز به مدد عقل فعال برای نفس میسر می‌گردد. عقل فعال هم حقیقت افرادش می‌باشد و هم حامل و حافظ آنها. از این‌رو، هر گاه نفس به مرتبۀ عقلانی رسد محسوسات و متخیلاتش معقول بالفعل و عاقل بالفعل می‌شوند؛ چراکه هر معقول بالفعلی عاقل بالفعل است (ملاصدرا، ج ۳، ص ۴۶۲ و ج ۹، ص ۱۴۳). بنابراین، نقش عقل فعال در پیدایش ادراکات عقلی انسان، ابتدا در خارج کردن نفس از حالت بالقوه به حالت بالفعل ظاهر می‌شود و پس از آنکه نفس به مدد عقل فعال، عقل بالفعل گردید، به مشاهده صور عقلی در ذات عقل فعال قادر خواهد شد که این خود، جز از طریق اتحاد نفس با آن امکان‌پذیر نمی‌باشد.

۳. نتیجه‌گیری

در بخش نخست این نوشتار، چگونگی پیدایی بحث عقل فعال در دل فلسفۀ ارسطو از مباحث قوه و فعل و نیز تقدم قوه بر فعل روشن شد و گفتیم که میراث ارسطویی نزد

شارحان چگونه به تفسیرهای گوناگون گردن نهاد. در این میان، قدیس *توماس آکوئینی* با توجه به ترجمه بسیار خوبی که از آثار *ارسطو* و نیز شرح *تامسپیوس* در دست داشت، عقل فعال را امری درونی دانست. او برای اثبات مدعای خویش هم به اشکالات مخالفان پاسخ گفت و هم از متن خود *ارسطو* شواهد چندی را مورد استناد قرار داد. مهم‌ترین اشکالی که باعث شد بسیاری از فیلسوفان، عقل فعال را امری بیرون از نفس انسانی قلمداد کنند، این مسئله بود که امر واحد نمی‌تواند در آن واحد هم بالقوه باشد و هم بالفعل. این اشکال را که *گیللموس اهل پاریس* بر *توماس* وارد کرده بود، *توماس* کوشید با تمایز نهادن بین جهات متفاوت در عقل انسان پاسخ دهد. به نظر می‌رسد با وجود اشکالاتی که بر موضع *توماس* می‌توان وارد ساخت با توجه به منسجم و طبیعی‌تر بودن بحث عقل نزد *توماس* موضع او بیشتر از موضع دیگر فیلسوفان مشائی به‌ویژه *ابن‌سینا*، از یکسو، و موضع *ملاصدرا*، از سوی دیگر، قابل پذیرش باشد.

درونی‌دانستن عقل فعال از سوی *توماس* و نیز تبیینی که او برای کارکرد معرفت‌شناختی عقل فعال ارائه می‌کند، به نظر می‌رسد موضع او را در این خصوص بیش از آنکه به حکمای مشاء نزدیک کند، با آموزه‌های *ملاصدرا* در خصوص عقل فعال قابل مقایسه می‌گرداند. چنان‌که اشاره شد، *ملاصدرا* نیز در برخی عباراتش در ، جایگاه عقل فعال را درون نفس انسان و مرتبه‌ای از مراتب نفس می‌داند (همان، ج ۳، صص ۳۲۶ و ۴۶۱).

پیش از این اشاره گردید که از برخی عبارات *ملاصدرا* چنین به نظر می‌آید که لازم نیست عقل فعال حتماً رب‌النوع انسان باشد، بلکه می‌تواند هر رب‌النوعی باشد. اما کلام وی در این خصوص چندان وضوح و روشنی ندارد که مخاطب را به دیدگاهی مشخص در این باره توجه دهد؛ چراکه او گاه عقل فعال را همان فاعل و غایت نفوس انسانی برمی‌شمارد (همان، ج ۹، ص ۱۴۰) و گاهی آن را رب‌النوع هر نوع اصیل و حقیقی می‌داند که انسان در پی ادراک آن برمی‌آید (همان، ج ۱، ص ۲۸۸).

اما باید توجه نمود که از نظر *صدر* عقول با آنکه کثرت دارند، به وجود واحد عقل موجودند و از این رو، در بسیاری موارد او به جای عقل از واژه «عالم عقل» استفاده می‌کند.

بنابراین، زمانی که نفس با عالم عقل اتصال برقرار می‌کند، هم می‌تواند به رب‌النوع خویش بپیوندد و هم به رب‌النوع سایر انواع اصیل و حقیقی.

به‌طور خلاصه، به‌دلیل اشکالات فراوانی که درباره‌ی ماهیت عقل فعال در نظر ملاصدرا وجود دارد و اینکه آیا این عقل جدای از نفس انسان است، یا مرتبه‌ای از مراتب نفس، و نیز اینکه آیا مراد او رب‌النوع است، یا عقول طولیه، و دیگر اینکه اتحاد و فناشدن نفس در عقل به‌درستی چگونه باید تبیین گردد، جای تبیین ماهیت و کارکرد معرفتی عقل فعال در حکمت متعالیه خالی یا کم‌فروغ به‌نظر می‌آید.

بنابراین، در عبارات ملاصدرا در خصوص عقل فعال با نوعی عدم انسجام روبرویم، در حالی که توماس دیدگاهی منسجم‌تر از دیدگاه ملاصدرا در خصوص عقل فعال ارائه می‌کند. چنین وضعیتی، یعنی نقدپذیر بودن آموزه‌ی عقل فعال به‌لحاظ درون‌سیستمی، را در عبارات دیگر حکیم بزرگ مسلمان یعنی ابن‌سینا نیز می‌توان مشاهده نمود، اما از آنجاکه هدف این جستار دیدگاه ابن‌سینا در خصوص عقل فعال نیست، از نقد و بررسی آن صرف نظر می‌کنیم.

اگر با تکیه بر عباراتی از ملاصدرا که حاکی از برونی‌بودن عقل فعال است، به دیدگاه او توجه کنیم، می‌توان نقدهای معرفتی مهمی را به نظر او وارد ساخت که به‌نظر می‌رسد مهم‌ترین آنها مسئله‌ی وقوع خطا در معرفت است. یکی از پرسش‌هایی که هر فیلسوف باید در معرفت‌شناسی خویش پاسخی برای آن داشته باشد، بحث وقوع خطا در معرفت است که امری مفروض و بدیهی قلمداد می‌گردد. هنگام پرسش از خطای در معرفت، بسیاری از فیلسوفان امروزی از نارسایی علم ما، رعایت‌نکردن قواعد معرفت، خطای حواس و مسائلی از این دست سخن به میان می‌آورند. هدف این است که از معتقدان به عقل فعال برونی نیز چنین پاسخی شنیده شود. قائلان به عقل فعال درونی می‌توانند با دستاویز قراردادن نقص انسانی تا حدی از زیر بار این پرسش‌شانه خالی کنند؛ ولی، در مقابل، معتقدان به عقل فعال برونی، که ملاصدرا نیز در برخی عباراتش چنین دیدگاهی را بیان می‌دارد، از آنجاکه معرفت را در دست موجود کاملی قرار داده‌اند، با این پرسش به‌نحو جدی‌تری مواجه‌اند. چگونه ممکن است با وجود عقل فعال در خارج از نفس انسانی، عقلی که همه‌ی صور

معقول را به اصیل‌ترین نحو در اختیار دارد، در معرفت خطا رخ دهد؟

پرسش دیگری که شاید چندان مهم به نظر نرسد، ولی ارسطو از افلاطون پرسیده است و خود افلاطون در رساله پارمنیدس آن را مطرح کرده است، بحث وجود صوری از قبیل مو، لجن و اموری از این دست در عالم مثل می‌باشد. به نظر می‌رسد، با توجه به این پیش‌فرض که عقل فعال نزد فیلسوفان مسلمان دارای قداست است و از هر گونه نقصی مبرا است، از ملاصدرا نیز، از آن حیث که برونی‌بودن عقل فعال را مطرح می‌کند، بتوان پرسید که آیا عقل فعال افاضه‌گر صور قبیحه، کلیات پست و امور غیراخلاقی نیز می‌باشد؟ در پایان، ذکر چند نکته در خصوص اتحاد نفس با عقل فعال از منظر حکمت متعالیه خالی از لطف نیست: ۱. از آنجاکه در عالم مجردات تغییر و تجدد وجود ندارد، در اتحاد نفس با عقل فعال هیچ تغییر و تحولی در عقل فعال رخ نمی‌دهد (همان، ج ۸، ص ۳۸۹)؛ ۲. از نظر برخی شارحان حکمت متعالیه، نفس در اتحاد با عقل فعال نه مجرد تام، بلکه مجرد برزخی پیدا می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۲، ج ۱۸). اما این نظر با دیدگاه ملاصدرا در خصوص فنای نفس در مرتبه عقل فعال در هنگام ارتباط با آن، چندان سازگاری ندارد؛ چراکه نفس در چنین اتحاد فناگونه‌ای مجرد تام می‌باید، نه مجرد ناقص؛ ۳. علامه طباطبایی عقل فعال را افاضه‌کننده صور علمیه کلی دانسته و افاضه‌کننده صور علمیه جزئی را جوهر مجرد مثالی معرفی کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۴۹). به نظر می‌رسد، با توجه به مبانی صدرایی این سخن درست نباشد؛ چراکه زمانی به افاضه‌کننده صور محتاجیم که همچون حکمای مشاء علم را عرضی از اعراض و صورت حاصله‌ای در نفس بدانیم؛ در حالی که در حکمت متعالیه با تغییر در حقیقت و معنای علم، نیاز به افاضه‌کننده صور نیز مرتفع می‌گردد (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۳۷۷)؛ ۴. نقش معرفتی عقل فعال نه تذکر، بلکه تعلم است. از این‌رو، در حکمت متعالیه جایی برای دیدگاه افلاطونی مبنی بر باور به قدم نفوس وجود ندارد؛ چراکه نفوس در حکمت متعالیه نه قدیم، بلکه جسما الحدوث‌اند (ملاصدرا، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۴۹۱).

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ **الاشارات و التنبيهات**: شرح خواجه نصیرالدین طوسی؛ قم: نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
۲. _____؛ **من الغرق فی البحر الضلالت**؛ به کوشش محمد تقی دانش‌پژوه؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۴.
۳. ارسطو؛ **درباره نفس**؛ ترجمه علی مراد داوودی؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۹.
۴. ایلخانی، محمد؛ **تاریخ فلسفه قرون وسطی و رنسانس**؛ تهران: سمت، ۱۳۸۲.
۵. دینانی، غلامحسین ابراهیمی؛ **قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی**؛ تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
۶. صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم؛ **_____**؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۹ق.
۷. _____؛ **سه رساله فلسفی**؛ به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ قم: مرکز انتشارات تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۸.
۸. _____؛ **الشواهد فی المناهج**؛ به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ مشهد: دانشگاه مشهد، ۱۳۶۰.
۹. طباطبایی، محمدحسین؛ **تعلیقہ بر _____**؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۹ق.
۱۰. _____؛ قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۶ق.
۱۱. قوام صفری، مهدی؛ **نظریه صورت در فلسفه ارسطو**؛ تهران: حکمت، ۱۳۸۲.
۱۲. مصباح یزدی، محمد تقی؛ **_____ علی _____**؛ قم: مؤسسه در راه حق، ۱۴۰۵ق.
۱۳. _____؛ **شرح جلد هشتم _____**؛ به کوشش محمد سعیدی مهر؛ قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۰.
۱۴. نوسبام، مارتا؛ **ارسطو**؛ ترجمه عزت‌الله فولادوند؛ تهران: طرح نو، ۱۳۷۴.
15. Aquinas; **Summa Theologiae**; trans. by Fathers of English Dominican Province; revised by Daniel J. Sullivan in *Britannica Book Stories* (19_20), New York: 1952.
16. _____; **Commentary on Aristotle's De Anima**; Dumb Ox Books,

Notredame, Indiana: 1994.

17. Aristotle; **The Complete Works of Aristotle**; edited by J. Barnes; Princeton University Press: 1984.

18. Davidson, Herbert A; **Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect, Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect and Theories of Human Intellect**; Oxford University Press: 1992.

19. Kenny, Anthony (ed.); **Modern Studies in Philosophy of Aquinas**; Macmillan: 1969.

20. Kenny, Anthony; **Aquinas on Mind**; Routledge: 1993.

21. Kretzmann, Norman & Stump, Eleonore (eds); **The Cambridge Companion to Aquinas**; Cambridge, Cambridge University Press: 1993.

22. Pasnau, Robert; **Theories of Cognition in the Latter Middle Ages**; Cambridge, Cambridge University Press: 1997.

23. Stump, Eleonore; **Aquinas**; Routledge: 2003.

۹۸

دین

بهار ۱۳۹۰ / شماره ۴۵ / محمدرضا اسدی، حسن احمدی زاده

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی