

## پژوهشی درباره عقل نظری از دیدگاه ابن سینا و ملاًصدرا

جمال سروش\*

محمد فنائی اشکوری\*\*

### چکیده

عقل نظری مهم‌ترین قوه نفس ناطقه است که اصلی‌ترین کارکردش از نظر فلاسفه، ادراک کلیات است. این کلیات دربردارنده صور و معانی، تصورات و تصدیقات، قضایای صادق و کاذب، و نظری و عملی، واجبات، ممکنات و ممتنعات، ظنیات، یقینیات و... است. عقل نظری بدون نیاز به بدن و قوای بدنی، آن کلیات را به گونه‌ای ویژه و با علم حضوری از مبادی عالییه دریافت می‌کند و نقشش در این دریافت، تنها انفعال و تأثر است؛ اما اینکه مبادی عقل نظری چیست و مراتب آن کدام‌اند و آیا همه افراد می‌توانند به همه مراتب آن نایل شوند و نیز عقل نظری چه نقشی در تولید علم و اخلاق دارد و آیا می‌تواند در حصول سعادت و کمال انسان در دنیا و آخرت نقشی داشته باشد و موانع این نقش کدام‌اند، پرسش‌هایی‌اند که پاسخشان از نظر ابن سینا و ملاًصدرا در این مقاله کانون بررسی و تحقیق قرار می‌گیرد.

کلیدواژه‌ها: عقل، عقل نظری، ابن سینا، ملاًصدرا.

### مقدمه

انسان موجودی است که علاوه بر نفس نباتی و حیوانی و قوای آن دو، واجد نفس ناطقه<sup>(۱)</sup> انسانی و دو قوه به نام‌های «عقل نظری» و «عقل عملی» نیز هست و با همین نفس ناطقه و دو قوه آن از دیگر موجودات متمایز می‌شود. از میان این دو قوه، عقل نظری از اهمیت بیشتری برخوردار است؛ چراکه از سویی اصل ذات نفس<sup>(۲)</sup> و عقل خاص<sup>(۳)</sup> نفس است؛ از سوی دیگر، چهره‌رو به بالای نفس است و از سوی سوم عقل عملی و دیگر قوای مادون در خدمت آن هستند. از این رو، در این مقاله می‌خواهیم این قوه و مهم‌ترین کارکرد آن را که ادراک کلیات است، از دیدگاه دو فیلسوف و متفکر بزرگ جهان اسلام ابن‌سینا و ملاصدرا<sup>(۴)</sup> کانون بررسی و پژوهش قرار دهیم. بحث را با تعریف عقل نظری آغاز می‌کنیم و پیش از اینکه به کارکرد عقل نظری و مباحث فرعی آن بپردازیم، برای شناخت بیشتر عقل نظری نام‌های دیگر این قوه در سخنان این دو فیلسوف را یادآور می‌شویم و نیز بین این قوه و حکمت، نفس و عقل عملی مقایسه‌ای اجمالی انجام می‌دهیم.

### تعریف عقل نظری

عقل معانی بسیاری دارد که در علوم گوناگون و از جمله فلسفه کانون توجه قرار گرفته است. ابن‌سینا نیز در رسائل خود به معانی عقل توجه کرده است. وی نخست سه معنا از معانی عرفی آن را بیان می‌کند و سپس می‌گوید این واژه نزد حکما هشت معنا دارد. از میان این هشت معنا، یک معنا مربوط به کتاب البرهان است و یک معنا مربوط به کتاب النفس. عقلی که در کتاب النفس درباره‌اش بحث می‌شود یا عقل نظری است و یا عقل عملی. از آنجا که موضوع بحث ما عقل نظری است، از دیگر معانی عقل چشم‌پوشی می‌کنیم و تعریف عقل نظری را عیناً از رساله مزبور می‌آوریم: «فالعقل النظری قوه للنفس تقبل ماهیات الأمور الكلية من جهة ما هی کلیة»<sup>(۵)</sup> عقل نظری قوه‌ای است برای نفس که ماهیات امور کلیه را از آن جهت که کلیه هستند قبول می‌کند.

این تعریف گرچه تعریف جامع و کاملی که همهٔ حقیقت عقل نظری را بیان کند نیست، و نقاط ابهام بسیاری در این مفهوم نهفته است، لازم است در آغاز بحث بیاید تا بی اطلاع و بیگانه از موضوعی وارد بحث آن نشویم. البته در ادامه، با هر بحثی که مطرح می‌کنیم، یک نقطه از نقاط ابهام عقل نظری برطرف می‌شود و سرانجام می‌کشیم به مفهومی روشن از عقل نظری برسیم.

ابن سینا این قوه را عقلی می‌داند که به نظر نسبت داده می‌شود و گفته می‌شود عقل نظری؛<sup>(۶)</sup> اما گاه به جای عقل نظری از این اصطلاحات نیز استفاده می‌کند: قوهٔ مدرکهٔ عالمه،<sup>(۷)</sup> قوهٔ علامه، قوهٔ نظریه، قوهٔ عاقله، قوهٔ انفعالی<sup>(۸)</sup> و قوهٔ اندریافت؛<sup>(۹)</sup> چنان‌که به جای عقل عملی نیز گاه از تعابیری دیگر استفاده می‌کند.

#### نسبت عقل نظری با حکمت، نفس و عقل عملی

چه نسبتی بین عقل نظری و حکمت (که به نظر می‌رسد محصول عقل نظری است)، نفس (که به ظاهر واجد عقل نظری و در طول آن است) و عقل عملی (که گویا قوه‌ای دیگر در عرض عقل نظری است) برقرار است؟ نخست به نسبت بیان عقل نظری و حکمت می‌پردازیم. آیا می‌توان گفت که همواره حکمت نظری محصول عقل نظری است، همان‌گونه که حکمت عملی محصول عقل عملی است. یا اینکه حکمت (اعم از نظری و عملی) محصول عقل نظری است و عقل عملی اساساً مولد حکمت نیست و وظیفه‌ای دیگر دارد؟ تردیدی نیست که حکمت نظری توسط عقل نظری به دست می‌آید؛ اما ادامهٔ پاسخ متوقف بر این است که ماهیت عقل عملی نیز برای ما معلوم باشد. آیا عقل عملی نیز مانند عقل نظری قوه‌ای مدرکه است و تفاوت این دو عقل، تنها تفاوتی اعتباری و به لحاظ متعلق است یا اینکه تفاوتشان، تفاوتی جوهری است؟ در صورت اول (اگر عقل عملی مدرک امور عملی باشد) به ناچار حکمت عملی محصول آن خواهد بود؛ اما در صورت دوم چنین نیست؛ یعنی اگر عقل عملی قوه‌ای عامله باشد و نه

مدرک‌ه - که به نظر می‌رسد سخن درست هم همین باشد و البته باید در مجاللی دیگر به گونه مفصل به آن پرداخت - آنگاه نتیجه این خواهد شد که حکمت عملی نیز مانند حکمت نظری، محصول عقل نظری است و عقل عملی اساساً علم و حکمتی را تولید نخواهد کرد؛ بلکه مجری و عامل اوامر عقل نظری خواهد بود. به بیان دیگر، چنان ارتباط تولیدی‌ای که بین عقل نظری و حکمت نظری هست، بین عقل عملی و حکمت عملی نخواهد بود. (۱۰)

درباره رابطه عقل نظری با نفس سه پرسش فرعی تر قابل طرح است:

۱. آیا رابطه نفس و عقل نظری، رابطه عینیت است (به این معنا که نفس عین عقل نظری است) یا رابطه واجدیت (به این معنا که نفس صرفاً واجد قوه‌ای است به نام عقل نظری)؟  
۲. چرا نفس مجهز به عقل نظری شده است؟

۳. آیا تجهیز مزبور پاسخ‌گوی همه نیازهای نفس هست یا خیر؟  
اما پاسخ‌ها به ترتیب از این قرارند:

۱. ابن‌سینا تأکید و تصریح می‌کند که عقل نظری و نیز عقل عملی، نسبت عینیت و وحدتی با نفس ندارند؛ چراکه این دو صرفاً دو قوه از قوای نفس ناطقه‌اند و نه بیشتر؛ (۱۱)  
در حالی که ملاًصدرا قایل به وحدت و عینیت است؛ (۱۲)

۲. حال که عقل نظری با نفس وحدت و عینیت ندارد و صرفاً قوه‌ای از قوای نفس است، جای این پرسش هست که چرا نفس به این قوه مجهز شده است؟ ابن‌سینا در باب علت تجهیز نفس به عقل نظری در کتاب نفس شفا می‌گوید:

نفس که جوهر واحدی است با دو جنبه مرتبط است: جنبه‌ای در فوقش و جنبه‌ای در مادونش؛ و در قبال هر جنبه‌ای مجهز به قوه‌ای است تا بتواند روابط خود را با آن جنبه تنظیم کند. عقل نظری همان قوه‌ای است که برای تنظیم روابط نفس با مافوقش در نفس قرار داده شده است. نفس بدین وسیله با مبادی عالی مرتبت می‌شود و علوم را دریافت می‌کند. (۱۳)

پس نفس بدین جهت به عقل نظری تجهیز شده است تا روابطش را با مافوقش تنظیم کند؛ یعنی واسطه ارتباط نفس با مبادی عالی و جواهر عقول باشد و بدین وسیله فیوضات الهی و علوم را که همان صور عقلی و معانی کلیه هستند، برای انسان به ارمغان آورد. البته همه افراد به یک اندازه دریافت فیض نمی‌کنند و میزان دریافت هر فرد به میزان ارتباطش با عقل فعال بستگی دارد که توضیح بیشتر این مطلب، در بحث مراتب عقل نظری خواهد آمد؛

۳. در بخش پیشین روشن شد که چرا نفس نیازمند عقل نظری است. اکنون پرسش این است که آیا عقل نظری با کارکردی که دارد می‌تواند برای نفس کافی باشد و همه نیازهای آن را تأمین کند یا کار دیگر و نیاز دیگری هم هست که از عهده عقل نظری بر نمی‌آید و ناگزیر قوه دیگری باید برای نفس قایل باشیم؟ آری، عقل نظری با اینکه عقل خاص نفس است و جایگاه بلندی در نفس دارد، به تنهایی پاسخ‌گوی همه نیازهای نفس نیست؛ زیرا عقل نظری تنها با کلیات سروکار دارد و کلیات حتی اگر درباره اعمال هم باشند، چون صرف اعتقادند و نسبتشان با همه امور یکسان است، هیچ‌گاه به عمل نمی‌انجامند. برای نمونه اگر کسی به طور کلی بداند که خانه چگونه ساخته می‌شود، با این اعتقاد کلی، هیچ‌گاه خانه‌ای ساخته نمی‌شود. بدین سان نفس علاوه بر عقل نظری نیازمند عقل عملی هم هست تا از آن طریق با امور جزئی درگیر شود و افعال به منصه ظهور برسند.<sup>(۱۴)</sup>

اکنون هنگام آن است که به نسبت عقل نظری با قوه دیگر نفس، یعنی عقل عملی بپردازیم. در این بخش نیز سه پرسش فرعی تر قابل طرح است:

۱. آیا این دو قوه، دو قوه منحاز و مستقل اند یا یک قوه‌اند با دو کارکرد؟ به بیان دیگر تفاوتشان، تفاوتی جوهری است یا تفاوتی صرفاً اعتباری و به لحاظ متعلق و مدرک؟ اگر دو قوه‌اند، کار هر قوه چیست و اگر یک قوه‌اند مدرکاتشان چه تفاوتی با هم دارند؟

۲. کدام یک نیازمند دیگری است و در راستای تعاملی که میان آنها صورت می‌گیرد (نیاز یکی که توسط دیگری برآورده می‌شود) چه چیزی به دست می‌آید؟

۳. کدام یک خادم است و کدام مخدوم؟

اما پاسخ‌ها به ترتیب از این قرارند:

۱. با توجه به مبانی و قرائنی که در عبارات ابن‌سینا وجود دارد، به نظر می‌رسد که وی این دو قوه را دو قوه منحا‌ز و مستقل و با تفاوت جوهری می‌داند و نه یک قوه با تفاوتی صرفاً اعتباری. یکی از مبانی این است که ابن‌سینا همچنان‌که خواهد آمد، عقل نظری را منفعل از مافوق می‌داند؛ در حالی‌که عقل عملی را فعال و مدبر در مادون.<sup>(۱۵)</sup> روشن است که به استناد قاعده الواحد، دو فعل متضاد از قوه واحد صادر نمی‌شوند. قرینه مؤید این دیدگاه در عبارات ابن‌سینا این است که وی اطلاق عقل به دو قوه مزبور را اشتراک لفظی می‌داند؛<sup>(۱۶)</sup>

۲. از نظر ابن‌سینا عقل عملی که همه افعال جزئی اختیاری از اوست، در اخذ کبریات خود نیازمند عقل نظری است تا بدین وسیله به جزئیات برسد و مقدمات اجرای آنها را فراهم کند.<sup>(۱۷)</sup> به تعبیر دیگر در راستای همین تعاملی که بین این دو عقل صورت می‌گیرد، اخلاق متولد می‌شود.<sup>(۱۸)</sup>

۳. عقل عملی خادم عقل نظری است؛ بنابراین عقل عملی علاوه بر اینکه نیازمند عقل نظری است، در خدمت آن هم هست و این نشان‌دهنده این است که عقل نظری در جایگاهی برتر از عقل عملی و دیگر قوای مادون قرار دارد؛ چراکه عقل عملی رئیس و مخدوم دیگر قوای مادون نیز هست و وقتی خود، خادم عقل نظری باشد، به ناچار همه آنها هم به واسطه خدمتی که به عقل عملی می‌کنند خادم عقل نظری خواهند بود.<sup>(۱۹)</sup> شاید به همین دلیل است که ابن‌سینا می‌گوید عقل نظری، عقل خاص نفس است.<sup>(۲۰)</sup>

## کارکرد عقل نظری

### مقدمه

تاکنون شناختی کلی و نسبتاً جامع از عقل نظری را به دست آوردیم و اکنون وقت آن فرا رسیده که به مهم‌ترین بحث، یعنی کارکرد عقل نظری و فروعات آن بپردازیم. این قسمت

را با مقدمه‌ای در ضرورت تبیین کارکرد عقل نظری آغاز می‌کنیم: دو عقل نظری و عملی، نزدیکی تنگاتنگی با هم دارند و هر کارکردی که به یکی از آنها نسبت داده شود، از دیگری منتفی است و برعکس. به تعبیر دیگر اموری که به نفس ناطقه در مرتبهٔ ناطقه بودن (نه در مراتب نازل‌تر، که آن امور نیز با توجه به مبنای «النفس فی وحدتها کل القوی» منتسب به نفس‌اند) منتسب‌اند، یا از عقل نظری صادر می‌شوند، یا از عقل عملی. بنابراین در قلمرو این دو قوه، سعه و ضیق مرتبط و متقابلی پدید می‌آید؛ به گونه‌ای که اگر کاری را از قلمرو عقل نظری دانستیم، در واقع آن کار را از قلمرو عقل عملی خارج دانسته و در نتیجه قلمرو عقل نظری را توسعه داده‌ایم و بالضروره به همین اندازه قلمرو عقل عملی را ضیق کرده‌ایم و برعکس. بدین سان بیان دقیق کارکردهای عقل نظری به ما کمک می‌کند تا دیگر آنها را به اشتباه از کارکردهای عقل عملی ندانیم. کارکردهای بسیاری به عقل نظری نسبت داده شده‌اند؛<sup>(۲۱)</sup> اما مهم‌ترین کارکرد عقل نظری، ادراک کلیات است که در ادامه، آن را بیشتر بررسی می‌کنیم و سپس به این پرسش‌ها و ابهامات نیز پاسخ می‌دهیم: کلیاتی که عقل نظری درکشان می‌کند، چه اقسامی دارند؟ آیا عقل نظری همهٔ کلیات نظری و عملی را درک می‌کند، یا تنها کلیات نظری را؟ ادراک عقل نظری، ادراکی حضوری است یا حصولی؟ آیا عقل نظری در ادراک کلیات، نیازمند بدن است؟ عقل نظری چگونه به ادراک کلی نایل می‌شود؟ عقل نظری کلیات را از چه موجودی دریافت می‌کند؟ وظیفهٔ عقل نظری در قبال مبادی عالیه برای دریافت کلیات چیست؟ مبادی عقل نظری چیست؟ مراتب عقل نظری کدام است و آیا این مراتب برای همهٔ افراد حاصل می‌شوند؟ عقل نظری با ادراک کلیات چه نقشی در تولید علوم و اخلاق و حصول سعادت برای انسان دارد؟

### ادراک کلیات

در بسیاری از عبارات ابن‌سینا درک کلیات به عقل نظری نسبت داده شده است: «انسان

قوه‌ای دارد که ویژه آرای کلیه است»؛<sup>(۲۲)</sup> «قوه مدرکه عالمه، اختصاص به کلیات صرفه دارد»؛<sup>(۲۳)</sup> «نفس انسانی کمال اول برای جسم طبیعی آلی است، از آن جهت که امور کلیه را درک می‌کند»؛<sup>(۲۴)</sup> «بدین قوت معقولات و علوم کلی از جواهر عقلی قبول کند»؛<sup>(۲۵)</sup> «قوه‌ای برای نفس است که ماهیات امور کلیه را از آن جهت که کلیه‌اند درک می‌کند»؛<sup>(۲۶)</sup> «پس می‌باشد نزد عقل نظری رأی کلی.»<sup>(۲۷)</sup>

### اقسام کلیات

ابن‌سینا در یکی از آثارش علاوه بر کلیات، ادراک معانی و صور عقلی را نیز به عقل نظری نسبت می‌دهد.<sup>(۲۸)</sup> همچنین در برخی از آثارش قلمرو عقل نظری را عبارت می‌داند از صدق و کذب و واجب و ممتنع و ممکن<sup>(۲۹)</sup> و اعتقاد به حق یا باطل؛<sup>(۳۰)</sup> همچنان‌که عقد یا رأی و ظن را نیز در همین قلمرو می‌داند.<sup>(۳۱)</sup> وی در جایی دیگر حکم<sup>(۳۲)</sup> را نیز برای عقل نظری قایل است. ملاًصدرا به تصور و تصدیق نیز اشاره می‌کند.<sup>(۳۳)</sup> اکنون پرسش این است که چه ارتباطی بین این امور سبزه‌گانه<sup>(۳۴)</sup> برقرار است؟ به نظر می‌رسد که این ارتباط، بدین‌گونه تبیین‌پذیر باشد: کلیاتی که از مدرکات عقل نظری‌اند، یا از سنخ صور و ماهیات نوعیه‌اند، یا از سنخ معانی<sup>(۳۵)</sup> و هریک نیز یا در قالب تصورات‌اند و یا در قالب تصدیقات. تصدیقات همان احکام و اعتقادات‌اند که از حیث تطابق و عدم تطابق با واقع، یا مطابق با واقع‌اند که به آنها حق و صدق گفته می‌شود و یا غیرمطابق با واقع‌اند که به آنها باطل و کذب می‌گویند.<sup>(۳۶)</sup> نیز در هر تصدیقی نسبت موضوع و محمول، یا واجب است یا ممتنع و یا ممکن؛ یعنی این سه مفهوم ناظر به جهت قضایا هستند؛ هرچند که می‌توانند سه مفهوم کلی‌تصوری نیز باشند؛ اما اعتقادات از حیثی دیگر (یعنی از حیث جزمیت و عدم جزمیت معتقد) یا مجزوم‌اند که به آنها عقد<sup>(۳۷)</sup> یا رأی گفته می‌شود و یا غیرمجزوم‌اند که ظن<sup>(۳۸)</sup> نامیده می‌شوند.



### مطلق کلیات، نه خصوص کلیات غیر عملی

یکی دیگر از اقسام کلیات، تقسیم آن است به نظری و عملی که به جهت اهمیتی که این تقسیم در بحث ما دارد، آن را جداگانه و به این صورت طرح می‌کنیم: ممکن است قید نظری در عقل نظری، موهم این معنا باشد که عقل نظری صرفاً کلیاتی را دریافت می‌کند که تنها ناظر به امور نظری و غیراختیاری‌اند. آیا چنین است؟ یعنی آیا عقل نظری تنها کلیاتی را درک می‌کند که ناظر به واقع‌اند و از مقدورات انسان نیستند یا کلیات ناظر به عمل را نیز درک می‌کند؟ پاسخ به این پرسش، وابسته به شناخت عقل عملی است که آیا مدرک است (مانند عقل نظری) یا مجری؟ اگر مدرک باشد، آنگاه عقل نظری خصوص کلیات نظری را درک می‌کند و کلیات عملی، متعلق درک عقل عملی خواهند بود؛ اما اگر عقل عملی مجری و عامل باشد، آنگاه همهٔ کلیات اعم از نظری و عملی را باید به عقل نظری نسبت دهیم و رسالتی دیگر برای عقل عملی در نظر بگیریم. تکلیف این بحث در جای دیگری باید روشن شود و فراتر از هدف این مقاله است؛ اما همان‌گونه که پیش‌تر اشاره کردیم، از نظر ابن سینا، عقل عملی رسالتی غیرادراکی دارد و از این رو باید عقل نظری را مدرک همهٔ کلیات نظری و عملی بدانیم. ابن سینا در این باره در *دانشنامهٔ علائی* می‌گوید:

هرچند که اندریافت دو گونه است: یکی اندریافت نظری، و یکی اندریافت عملی. اندریافت نظری چنان‌که دانی که خدای یکی است و اندریافت عملی چنان‌که دانی که ستم نباید کردن؛ زیرا که یکی اندریافت را آمیزش نیست به کردار، و دیگر اندریافت سبب کردار است؛ و اندریافت عملی کلی بود، چنان‌که گفتیم. (۳۹)

مقصود از اندریافت همان عقل نظری است که در عبارت یادشده، همهٔ کلیات نظری و عملی به آن نسبت داده شده‌اند. بنابراین عقل نظری مطلق کلیات را می‌یابد؛ چه کلیات ناظر به واقعیات و حقایق عالم را و چه کلیات ناظر به اعمال اختیاری انسان را.

### حضور و نه حصولی بودن ادراک کلیات

پرسش دیگری که ممکن است در ادراک کلیات توسط عقل نظری مطرح باشد، این است که آیا عقل نظری کلیات را به علم حصولی می‌یابد یا به علم حضوری؟ پاسخ این است که علم حصولی در جایی است که معلوم، امری مادی باشد و به واسطه معلوم بالذات و از طریق حکایتی که دارد برای نفس حاصل شود؛ در حالی که کلیاتی که نزد عقل نظری‌اند، چیزی جز افاضه امری مجرد توسط عقل فعال نیستند و پس از افاضه مزبور، خود آن امر کلی - و نه صورتش - نزد نفس است. بنابراین علم عقل نظری به کلیات، حضوری است و نه حصولی.

### بررسی نیازمندی عقل نظری به بدن در ادراک کلیات

می‌دانیم که نفس اجمالاً نیازمند عقل عملی، و به واسطه عقل عملی، نیازمند بدن است. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که آیا نفس در همه کارهایش و از جمله ادراک (که به واسطه عقل نظری انجام می‌دهد) نیازمند بدن است یا در این مورد ویژه، دیگر نیازی به بدن ندارد؟ پاسخ را با این مقدمه آغاز می‌کنیم که اوضاع نفس در نیازمندی به ابزار مادی متفاوت است؛ یعنی در بعضی کارهایش همواره نیازمند است و در بعضی دیگر گاهی نیازمند است و در برخی دیگر اصلاً نیازمند نیست.<sup>(۴۰)</sup> اکنون باید دید کارهایی که نفس به واسطه عقل نظری انجام می‌دهد، از کدام قسم‌اند؟ در عبارات ابن‌سینا دو گونه پاسخ یافت می‌شود: وی گاهی می‌گوید نیازمندی عقل نظری به بدن و قوای بدنی، موقتی است و نه همیشگی و از هر جهت؛<sup>(۴۱)</sup> و گاه می‌گوید اساساً اگر نفس، استعداد این را دارد که به درجه‌ای از کمال برسد که در آن درجه، نیازی به مادونش نداشته باشد (که مادون، عقل عملی و بدن را نیز دربر می‌گیرد) این استعداد را به واسطه عقل نظری دارد؛<sup>(۴۲)</sup> و یا می‌گوید در بین خواص نفس، آن خاصیتی که از باب فعل و انفعال است، از مجرد ذات نفس صادر نمی‌شود؛ یعنی نفس در این امور نیازمند به بدن نیز هست؛ اما

آن خاصیتی از نفس که از باب ادراک است، از مجرد ذات نفس بدون اینکه نیازمند بدن باشد صادر می‌شود.<sup>(۴۳)</sup> اکنون چگونه باید این دو تعبیر را با هم جمع کرد؟ در نهایت آیا نفس در ادراک کلیات بی‌نیاز از بدن است یا نیازی موقتی و محدود دارد؟ در صورت دوم، این نیاز به چه نحو است؟ به نظر می‌رسد تهافتی بین این دو تعبیر نیست؛ زیرا آنجا که ابن سینا نفی نیاز می‌کند، مرادش نیاز واقعی و دائمی است و آنجا که عقل نظری را در ادراک کلیات به گونه موقت نیازمند می‌داند، مرادش نیاز غیر واقعی و غیردائمی و به تعبیر دیگر نیاز تمهیدی و اعدادی است. به عبارت دیگر هر یک از قوای ظاهری و باطنی برای انجام فعالیت خود به آلت و ابزاری نیازمندند که آن ابزار در بخشی ویژه از بدن قرار دارد؛ اما عقل نظری چنین نیست و تنها تمهیدات و علل اعدادی ویژه‌ای برای این منظور لازم است که تا تحقق نیابند، عقل نظری به مفهوم کلی دست نمی‌یابد. توضیح بیشتر این نیازمندی موقت در بحث بعد (نحوه حصول کلیات در نفس) خواهد آمد؛ اما توضیح دسته دیگر کارهای نفس که در آنها نفس به گونه کامل نیازمند بدن است، از موضوع بحث این مقاله خارج است.

### نحوه حصول کلیات در نفس

گفتیم که عقل نظری در ادراک کلیات نیازمند بدن نیست؛ اما پیش از آن، تمهیدات و علل اعدادی باید فراهم باشند. اکنون می‌خواهیم به این بحث بپردازیم و نحوه دستیابی عقل نظری به کلیات را از نظر ابن سینا توضیح دهیم. توضیحات ذیل با اندکی تصرف از قلم شهید مطهری برگرفته شده است:

ذهن انسان در آغاز، خالی از هر تصور و ادراک است. یک کودک نوزاد نه از انسان تصویری دارد، نه از حیوان، نه از زمین و نه از آسمان، نه از جماد و نه از نبات، نه از سیاهی و نه از سفیدی، نه از شیرینی و نه از تلخی و نه از هیچ چیز دیگر. همه این تصورات تدریجاً برای او پیدا می‌شود. فرض کنید برای اولین بار مایع تلخی به کام

او ریخته می‌شود. البته در آن حال که این مایع تلخ را می‌خورد، احساس مخصوصی در او پیدا می‌شود؛ اما بعدها هرچند خود این احساس به صورت احساس، دیگر وجود ندارد ولی به واسطه استعداد خاصی که آن را «قوه حافظه» می‌نامیم، صورتی از آن را در خود حفظ می‌کند و به واسطه استعداد دیگری که آن را «ذاکره» می‌نامیم، می‌تواند آن را در شرایط معینی به یاد آورد. اکنون فرض کنید این نوزاد بار دوم یک شیء تلخ دیگری را می‌چشد و مانند بار اول احساس مخصوصی در او پیدا می‌شود و قهراً به واسطه مشابهت دو حالت، تداعی معانی می‌شود و ذهن دو صورت شبیه به هم را ضبط می‌کند. پس از اینکه چند بار اشیای تلخ را چشید و مکرراً احساس تلخی در او پیدا شد، تدریجاً ذهن قوی می‌شود و استعداد دیگری بروز می‌کند و تصور ذهنی به این شکل درمی‌آید که ممکن است همین چیزی که مکرراً برایش پیدا شده، بارهای دیگر هم پیدا شود. از این روی برای این معنای عام، لفظی را وضع می‌کند که بر همه این آحاد و دفعات قابل صدق است و کم‌کم تصور ذهنی به این صورت درمی‌آید که مفهوم تلخی به صورت مجرد و تفکیک‌شده از خصوصیت زمانی و مکانی و شرایط وجودی تصور می‌شود و موضوع قضایای کلیه قرار می‌گیرد. بنابراین ادراک ما بر سه نوع است: ادراک حسی، ادراک خیالی و ادراک عقلی. ادراک حسی، ادراکی است که مستقیماً به وسیله یکی از حواس ظاهری (بصره، سامعه، لامسه، شامه و ذائقه) و یا حواس باطنی صورت می‌گیرد. حال اگر ارتباط و مواجهه مستقیم آن شیء محسوس با حواس ما قطع شود، به کمک همان صورت محسوسه‌ای که در ذهن ما دارد خاطره‌اش در ذهن باقی می‌ماند و در خیال یا حافظه نگه‌داری می‌شود و آن را در این مرتبه «صورت خیالی» می‌نامند. اکنون اگر چندین صورت خیالی از چندین شیء محسوس که در جهاتی با یکدیگر اشتراک دارند، در نظر بگیریم ذهن ما به واسطه عقل نظری قادر است که وجه اشتراک همه این افراد را گرفته و یک مفهوم کلی

بسازد که همهٔ آن افراد را شامل گردد. این مفهوم کلی را که بر افراد بسیار و حتی غیرمتناهی صدق می‌کند، «معقول» می‌نامند. ادراک حسی و ادراک خیالی هر دو ادراک جزئی هستند و از این لحاظ با یکدیگر اشتراک دارند؛ اما ادراک عقلی، کلی است و از این جهت با ادراک حسی و ادراک خیالی فرق دارد. (۴۴)

### مبادی عالییه، منشأ دریافت کلیات

پرسش دیگر این بود که عقل نظری کلیات را از چه موجودی و در چه موطنی دریافت می‌کند؟ ابن‌سینا معتقد است عقل نظری دریافتش از مبادی عالییه است؛ یعنی از واجب‌تعالی و فیض الهی، (۴۵) جواهر عقول (۴۶) و عقل فعال. (۴۷) روشن است که مبادی عالییه در موطنی فوق موطن ماده و نفس قرار دارند؛ از این رو، ابن‌سینا عقل نظری را نفس متوجه به عالم بالا یا آن جهان می‌داند. (۴۸)

### وظیفهٔ عقل نظری در برابر مبادی عالییه

پرسش دیگر این است که آیا عقل نظری برای دریافت کلیات از مبادی عالییه باید کار ویژه‌ای انجام دهد و فعال باشد یا صرف قرار گرفتن در معرض آنها و انفعال در برابرشان برای استفاده و استفاضه بسنده است؟ پاسخ ابن‌سینا این است که وظیفهٔ این جنبهٔ نفس (برخلاف جنبهٔ عقل عملی که باید فعال و مدبر و عامل باشد) تأثیر و پذیرش است. وی در طبیعیات شفا می‌گوید: «و لازم است که این قوه دائماً از آن مبادی متأثر باشد و قبول کند تا علوم متولد شوند.» (۴۹)

درخور توجه اینکه سعادت و کمال نهایی نفس نیز به چیزی جز همین تأثیر و انفعال عقل نظری در برابر مبادی عالییه نیست؛ هرچند ممکن است موانعی برای افاضه پدید آید که در پایان همین مقاله به آنها اشاره می‌کنیم. بنابراین اگر آن موانع در کار نباشند، همین که نفس به واسطهٔ عقل نظری در معرض افاضهٔ مبادی عالییه قرار گیرد، مستفیض و

بهره‌مند می‌شود؛ و اگر کسی بپرسد: «نقش استاد و کتاب و دیگر مقدمات فراگیری علوم چیست؟»، خواهیم گفت که حقیقت فراگیری نیز چیزی جز خروج قوه نفس به فعلیت از طریق ارتباط با مبادی عالیه نیست و دیگر اسباب تعلیم و فراگیری مانند استادان، جنبه اعدادی و راهنمایی دارند. (۵۰)

### مبادی عقل نظری

عقل نظری گاه با تصورات کلی سروکار دارد و گاه با تصدیقات کلی. اگر این تصورات و تصدیقات بدیهی باشند، دیگر نیازمند تعریف یا اثبات نیستند؛ اما اگر یک تصور کلی مجهول و غیربدیهی باشد، عقل نظری برای تعریف آن نیازمند تصور کلی دیگری است که بدیهی باشد؛ همان‌گونه که اگر تصدیقی غیربدیهی باشد، عقل نظری برای اثبات آن نیازمند تصدیقات بدیهی است. تصورات و تصدیقات بدیهی که دیگر نیازمند تعریف و اثبات نیستند، مبادی عقل نظری به شمار می‌آیند که عقل نظری در مرتبه بالملکه واجد آنها می‌شود. توضیح بیشتر این موضوع در ادامه خواهد آمد. (۵۱)

### مراتب عقل نظری

#### ۱. عقل هیولانی

عقل نظری در نخستین مرتبه اتصالش به مبدأ فعال (عقل فعال و صور مجرده) مانند عقل انسان در آغاز آفرینش، عقل هیولانی است که خالی از هرگونه فعل و فضیلتی است و تنها استعداد و قوه محض برای ادراک معقولات و تفکر و استدلال را دارد. به عبارت دیگر عقل هیولانی مرتبه‌ای است که برای هر نفسی از نفوس انسان بر حسب اصل ذات و فطرت، هنگام تهی بودن وی از کلیه صور به نام استعداد پذیرفتن جمیع معقولات، موجود است. (۵۲)

## ۲. عقل بالملکه

عقل نظری در دومین مرحله خود، از مرحله هیولانی می‌گذرد و به مرحله بالملکه می‌رسد؛ یعنی دیگر مانند مرحله قبل از هر ادراکی خالی نیست؛ بلکه به تصورات و تصدیقات ضرور نایل می‌شود. این تصورات و تصدیقات، بدیهیات اولیه‌ای هستند که مبادی کسب نظریات به شمار می‌آیند؛ مانند قضایایی از این دست: «کل بزرگ‌تر از جزء است»؛ «میان سلب و ایجاب واسطه‌ای نیست»؛ «زمین سنگین است» و «دریا موجود است». بدین وسیله نفس، مستعد اکتساب نظریات می‌شود. (۵۳) همان‌گونه که گذشت، مقصود از مبادی عقل نظری، مدرکات عقل نظری در همین مرتبه است.

## ۳. عقل بالفعل

در مرحله بعد، نظریات برای نفس حاصل می‌شوند، اما آن نظریات بالفعل، حاضر و مشاهده نیستند؛ بلکه هرگاه نفس بخواهد، آنها را به مجرد التفات و توجه ذهن احضار می‌کند. عقل در این حالت، عقل بالفعل نامیده می‌شود. (۵۴)

## ۴. عقل مستفاد

عقل نظری در نهایت به مرتبه بالمستفاد می‌رسد که در این مرتبه دیگر احتیاجی به احضار نظریات ندارد؛ چراکه نظریات در این مرحله برای او بالفعل حاضرند. در این مرتبه است که جنس حیوانی در کمال انسانی خود به واپسین کمال و مرتبه خود می‌رسد. عقل نظری در این مرحله عقل مستفاد نامیده می‌شود؛ زیرا نفس، آن عقول را از مافوقش استفاده می‌کند. به این عقل، عقل خالص نیز می‌گویند؛ چراکه آلوده به خیالات، اوهام و قیود مادی نیست. همچنین آن را عقل مضاعف نامیده‌اند؛ زیرا هم از ناحیه عقل فعال کسب فیض می‌کند و هم به مادون خود یعنی عقل‌های هیولانی، بالملکه و بالفعل و سرانجام حواس ظاهر و باطن افاضه می‌کند. (۵۵)

### ۵. عقل قدسی

مرتبه پنجمی هم هست که ابن‌سینا آن را عقل قدسی، و ملاًصدرا آن را عقل فعال می‌نامد. به نظر می‌رسد این هر دو به یک مرتبه اشاره دارند. ابن‌سینا می‌گوید:

این امکان هست که شخصی به جهت شدت صفا و اتصال به مبادی عقلی، واجد همه صور اشیا که در عقل فعال است، شود - حال یا به صورت دفعی و یا قریب به دفعی - که چنین علومی، نمی‌توانند تقلیدی باشد. این، مرتبه‌ای از نبوت، بلکه بالاترین مرتبه نبوت است. (۵۶)

ملاًصدرا نیز درباره این مرتبه می‌گوید:

در مرحله بعد اگر عقل، صور نظریات (یا مستفادیات) را در مبدأ فیاض مشاهده کند، عقل فعال نامیده می‌شود. شاید علت تسمیه عقل انسان در این مرتبه به عقل فعال این باشد که عقل در این مرتبه در درجه‌ای بالاتر از مرتبه قبل، با عقل فعال مرتبط است. به بیان دیگر عقل نظری در مرتبه عقل مستفاد، تنها از عقل فعال کسب فیض می‌کند؛ اما در مرتبه‌ای بالاتر، صور مستفادیات را در خود عقل فعال مشاهده می‌کند؛ گویی که عقل نظری در این مرتبه با عقل فعال متحد شده است. (۵۷)

### ندرت حصول مراتب عقل نظری در افراد

اکنون که مراتب عقل نظری روشن شدند، شایسته است به این پرسش پاسخ داده شود که آیا همه مراتب پیش‌گفته برای همه انسان‌ها حاصل می‌شوند یا حصول برخی از آنها مشروط به شرایطی است؟ ملاًصدرا در این باره می‌گوید:

عقل نظری با مراتبی که دارد، از عقل بالقوه تا بالفعل و فعال، همان روح الامری است که مضاف است به خدا در آیه «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي»؛ یعنی همان روحی است که ناشی است از امری که مضاف به رب است و این عقل، تنها در شمار کمی از افراد بشر وجود دارد و برای حصولش نیاز به جذبۀ ربانی است و عمل و کسب



برای حصول چنین عقل و روحی کافی نیست؛ چنان‌که در حدیث آمده است که جذبه‌ای از جذبات حق با عمل جن و انس برابری می‌کند. (۵۸)

### عقل نظری و نقش آن در علوم و اخلاق (یا سعادت)

در مباحث مقدماتی همین مقاله، آنجا که عقل نظری را با نفس و عقل عملی مقایسه می‌کردیم، به گونهٔ ضمنی نقش عقل نظری در تولید علوم و اخلاق روشن شد؛ یعنی معلوم شد که عقل نظری در هر دو دارای نقش است؛ منتها در تولید علوم، به تنهایی و در تولید اخلاق، با همکاری عقل عملی. البته این در صورتی است که مراد از اخلاق، اخلاق عملی باشد؛ وگرنه اگر مراد از آن، اخلاق نظری باشد، بر پایهٔ نتیجه‌ای که از مقایسهٔ عقل نظری با حکمت در همان بخش گرفتیم، باید بگوییم از نظر ابن‌سینا مطلق حکمت - که در بردارندهٔ همهٔ شاخه‌های علوم و اخلاق، یعنی طبیعیات، ریاضیات، الهیات، اخلاق فردی، تدبیر منزل و سیاست مدن است - محصول عقل نظری به تنهایی است؛ اما علوم و اخلاق عامل سعادت انسانند؛ پس عقل نظری با نقشی که در تولید علوم و اخلاق دارد، انسان را به سعادت و فضیلت (۵۹) می‌رساند. از آنجا که سعادت، مطلوب همهٔ انسان‌هاست، جا دارد که این بحث (نقش عقل نظری در سعادت) بیشتر بررسی شود. نخست نقش عقل نظری را در سعادت روشن می‌کنیم و در پایان موانع مخاطره‌آمیز برای این نقش را نیز یادآور می‌شویم.

هر یک از قوا، کمال ویژهٔ خود را دارد و عقل نظری هم از این قاعده مستثنا نیست؛ اما نکتهٔ مهم و درخور توجه این است که عقل نظری افزون بر اینکه کمال ویژه‌ای دارد، این کمالش کمال نفس هم هست؛ یعنی وقتی نفس به کمال می‌رسد که جزء نظری آن به کمال برسد؛ چرا که عقل نظری از دیدگاه ابن‌سینا عقل خاص نفس و مخدوم همهٔ قوای مادون - از عقل عملی گرفته تا قوای نباتی و کیفیات اربعه - است. حال که سعادت و کمال واقعی نفس در سعادت و کمال عقل نظری است، پس بایسته است که به سعادت و کمال عقل

نظری اهتمام بیشتری داشته باشیم. از این رو می‌گوییم: غایت عقل نظری که همان سعادت و کمال اوست، این است که از مفارقات منفعل شود؛ یعنی به عقل فعال اتصال یابد و در سایه این اتصال، علوم و حقایق عالم را از آن دریافت کند. آن حقایق عبارت‌اند از: علم به مبدأ و معاد و مابین آن دو، و به تعبیر دیگر عبارت است از علم به سیر نزول و صعود از واجب تا هیولا و برعکس؛ یعنی علم به عوالم چهارگانه از لاهوت و جبروت تا ملکوت و ناسوت. این انفعال و اتصال هنگامی رخ می‌دهد که نفس به مرتبه عقل مستفاد رسیده باشد؛ عقل مستفادی که واجد همه صور موجودات است. کسی که به این درجه برسد، عالم به همه بدیهیات و نظریات خواهد بود و به تعبیر دیگر عالمی عقلی می‌شود، همانند عالم عینی و به تعبیر شاعر، «جهانی است بنشسته در گوشه‌ای». شرف و سعادت حقیقی و فضیلت و زینت و کمال و سرور نفس در همین است. بدین سان کمال نفس ناطقه به حسب جزء نظری اش این است که تصورات حقایق اشیا و تصدیقات یقینیه به وجودات حقایق اشیا و احوال حقایق اشیا برایش حاصل شود و این کمال همواره با نفس ناطقه باقی می‌ماند. نفسی که به این درجه از سعادت و کمال می‌رسد، در رتبه فرشتگان است. (۶۰)

#### موانع عقل نظری در سعادت، یا عوامل شقاوت

سعادت‌تی که توضیح داده شد، موانعی نیز دارد که این موانع از سویی موانع انکشاف صور علمیه و معقولات‌اند و از سوی دیگر موانع سعادت اخروی و از سوی سوم عوامل شقاوت به شمار می‌روند: (۶۱)

مانع اول نقصان جوهر نفس و بالقوه بودن آن است. این مانع پیش‌روی دو گروه است: نخست کودکان شیرخوار که حرجی بر آنها نیست، و دوم بی‌سوادانی که از هر علم و دانشی بی‌بهره‌اند و تنها از آنچه لازمه حیوانیت است، بهره‌مندند. اینها مانند آهن و سنگی هستند که قابلیت آینه شدن را دارد، اما هنوز ساخته و پرداخته و صیقلی نشده

است تا شفافیت و صلاحیت بازتاباندن صور را داشته باشد؛<sup>(۶۲)</sup>

مانع دوم غبار و کدورات شهوات و معاصی است که سبب تیرگی جوهر نفس می‌شود و از ظهور و تجلی حق در او جلوگیری می‌کند؛ مانند تیرگی آینه و غباری که ظاهر و باطن آن را فراگرفته و مانع از انعکاس صور اشیا در آن است؛<sup>(۶۳)</sup>

مانع سوم نپرداختن به مقصود اصلی و پرداختن به حواشی است. کسانی که همهٔ همشان طاعات بدنی و موعظه برای عوام است و دربارهٔ ملکوت و حضرت ربوبیت و حقایق خفیه الهیه نمی‌اندیشند، حقایق برایشان منکشف نمی‌شود و همان‌گونه که اگر آینه پشت به صورتی باشد، آن را منعکس نمی‌کند، اینها نیز در واقع به حقیقت پشت کرده‌اند و به همین جهت حقایق برایشان ظهور نمی‌یابد؛<sup>(۶۴)</sup>

چهارمین مانع که مربوط به متعصبان مذاهب است، تقلید کورکورانه و حسن ظن بیجاست که مانند حجابی که بین آینه و صورت قرار می‌گیرد، بین آنها و درک حقایق حایل شده است؛<sup>(۶۵)</sup>

مانع پنجم، نادانی در انتخاب مقدمه برای رسیدن به نتیجه است. هر علمی از دو مقدمه به ترکیب و شکلی ویژه می‌رسد. حال اگر کسی نسبت به این جهات جاهل باشد، به مطلوب نمی‌رسد و در مثال آینه، مانند کسی است که می‌خواهد پشت سر خود را ببیند و لازمهٔ چنین کاری اولاً این است که دو آینه در کار باشد؛ ثانیاً آینه‌ها به شکل و شیوهٔ ویژه‌ای تنظیم شده باشند که اگر نشده باشند، مطلوب به دست نمی‌آید.<sup>(۶۶)</sup>

### نتیجه‌گیری

تلقی بسیاری این است که انسان خود به تنهایی، به گونهٔ مستقل و بدون اینکه نیازی به خداوند سبحان و مبادی عالیه داشته باشد می‌تواند بیندیشد و به حقایق و علوم دست یابد و از این رو، بسیاری کسانی که در تأملات خود، از خداوند سبحان و مجردات و عوالم غیب، غفلت می‌ورزند و حتی به زعم خود، آنها را با ادله و براهینی انکار می‌کنند!

آن‌گونه که از سخنان فلاسفه متأله درباره نفس و قوای آن به‌ویژه عقل نظری به دست می‌آید، اساساً همه علوم و حقایق عالم، توسط مبادی عالی به عقل نظری افاضه می‌شوند و همه کارهایی که بشر در راستای کسب حقایق انجام می‌دهد، نقشی جز اعداد و تمهید ندارند. با روشن شدن این حقیقت، به دو پیام و نتیجه مهم می‌توان رسید: نخست اینکه علم واقعی و ناب به اراده و افاضه خداوند سبحان است و آنچه در این تلاش از همه مهم‌تر و نتیجه‌بخش‌تر است پاکی قلب و خلوص نیت است که البته این معنا را آیات و روایات<sup>(۶۷)</sup> بسیاری نیز تأیید می‌کنند؛ دیگر اینکه با شناخت عقل نظری و کارکردهای آن می‌توانیم با مکاتب تجربه‌گرای افراطی، فلسفه کانت که متافیزیک را ناممکن می‌داند و دیدگاه‌هایی که معرفت را ناممکن می‌شمارند یا حقایق غیرمادی را انکار می‌کنند وارد گفت‌وگو شویم و مبانی آنها را برهم زنیم.

**پی‌نوشت‌ها** .....

- ۱- نفس انسانی بدین جهت ناطقه نامیده می‌شود که مشهورترین کارش و مقدم‌ترین اثر از آثار خاصش، نطق است؛ نه اینکه نفس تنها منشأ نطق باشد و هیچ کار دیگری از او برنیاید، بنابراین، نطق به جهت اهمیتش لقبی شده است برای ذات نفس. (ابن سینا، *عیون الحکمة*، ص ۴۰؛ نیز، ر.ک: همو، *المبدأ و المعاد*، ص ۹۶).
- ۲- ملأصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الاسفارالعقلیة الاربعة*، ج ۹، ص ۱۳۱.
- ۳- ابن سینا، *عیون الحکمة*، ص ۴۲.
- ۴- از آنجا که ملأصدرا در این بحث اختلاف چندانی با ابن سینا ندارد، تا آنجا که حتی گاهی عین عبارات وی را در آثار خود می‌آورد، عمده مطالب، به آثار ابن سینا ارجاع داده شده، ولی برخی مطالب هم هست (مثل موانع سعادت) که فقط در آثار ملأصدرا بوده یا حداقل اگر در آثار ابن سینا بوده نگارنده متوجه آن نشده است. البته نبودن عبارتی در آثار یکی از این دو فیلسوف تا زمانی که با مبانی وی ناسازگار نباشد به معنای این نیست که با آن مخالف است. در هر صورت در این مقاله فقط یک مورد اختلاف بین این دو فیلسوف به چشم می‌خورد که متذکر شده‌ایم.
- ۵- ابن سینا، *رسائل ابن سینا*، ص ۸۸.
- ۶- ابن سینا، *الشفاء (الطبیعیات)*، ج ۲ (النفس)، ص ۱۸۶؛ همو، *رسائل ابن سینا*، ص ۲۰۵؛ همو، *رسالة نفس*، ص ۲۶.
- ۷- ابن سینا، *المبدأ و المعاد*، ص ۹۶؛ همو، *رسالة نفس*، ص ۲۶.
- ۸- این اطلاعات از تعبیری که گذشت و تعبیری که خواهد آمد به دست می‌آید. (ر.ک: ملأصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۸، ص ۱۳۰)
- ۹- ابن سینا، *رسالة نفس*، ص ۶۹.
- ۱۰- برای مطالعه بیشتر، ر.ک: ملأصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۱، ص ۲۰.
- ۱۱- ابن سینا، *النفس من کتاب الشفاء*، ص ۱۸۶.
- ۱۲- ر.ک: ملأصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۸، فصل ۴، ص ۲۲۱؛ ج ۹، ص ۱۳۱؛ ابن سینا، *عیون الحکمة*، ص ۴۲.
- ۱۳- ابن سینا، *النفس من کتاب الشفاء*، ص ۳۷-۳۹.
- ۱۴- همان، ص ۱۸۶.
- ۱۵- همان، ص ۳۷-۳۹.
- ۱۶- همان.
- ۱۷- خواجه نصیرالدین طوسی، *شرح الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات*، ج ۲، ص ۳۵۳؛ ابن سینا، *المبدأ و المعاد*، ص ۹۶.

- ۱۸- ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ص ۳۷-۳۹؛ همو، النجاة، ص ۳۳۱.
- ۱۹- همان، ص ۱۸۶.
- ۲۰- ابن سینا، عیون الحکمة، ص ۴۲؛ فخرالدین رازی، شرح عیون الحکمة، ج ۲، ص ۲۸۰؛ ابن سینا، رسائل ابن سینا، ص ۵۶.
- ۲۱- ملأصدرا، شرح اصول الکافی، مقدمه علی عابدی شاهرودی، ج ۱، مقدمه، ص ۴۱-۳۲.
- ۲۲- ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ص ۱۸۴-۱۸۶؛ ملأصدرا، المبدأ و المعاد، ص ۲۶۰-۲۶۱.
- ۲۳- ابن سینا، المبدأ و المعاد، ص ۹۶.
- ۲۴- ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ص ۳۲؛ همو، النجاة، ص ۳۲۰.
- ۲۵- همو، رساله نفس، ص ۶۸.
- ۲۶- همو، رسائل ابن سینا، ص ۸۸.
- ۲۷- همو، المبدأ و المعاد، ص ۹۶.
- ۲۸- همو، رساله نفس، ص ۲۴؛ همو، عیون الحکمة، ص ۴۰-۴۲.
- ۲۹- ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ص ۱۸۵-۱۸۶؛ ملأصدرا، المبدأ و المعاد، ص ۲۶۰-۲۶۱.
- ۳۰- ابن سینا، المبدأ و المعاد، ص ۹۶؛ ملأصدرا، المبدأ و المعاد، ص ۲۵؛ همو، الشواهد الربوبية، ص ۱۹۹-۲۰۸.
- ۳۱- ابن سینا، المبدأ و المعاد، ص ۹۶؛ همو، النفس من کتاب الشفاء، ص ۱۸۵.
- ۳۲- همو، النفس من کتاب الشفاء، ص ۱۸۵.
- ۳۳- ابن سینا، المبدأ و المعاد، ص ۲۵.
- ۳۴- ۱. کلیات؛ ۲ و ۳. معانی و صور عقلی؛ ۴ و ۵. صدق و کذب؛ ۶-۸. واجب، ممکن و ممتنع؛ ۹ و ۱۰. اعتقاد به حق و باطل؛ ۱۱ و ۱۲. رأی و ظن؛ ۱۳. حکم.
- ۳۵- چون اگر معانی و صور عقلی کلی نباشند لازم می آید جزئی باشند، در حالی که جزئیات از قلمرو ادراکات عقل نظری خارج است. قابل توجه اینکه فرق صور و معانی در این است که صور از حس ظاهر آغاز می شوند، ولی معانی از حس باطن آن گاه بعد از حس - اعم از ظاهر یا باطن - تخیل می شوند و بعد از تخیل به درجه کلیت نزد عقل نظری نائل می شوند که توضیح آن در همین مقاله خواهد آمد.
- ۳۶- حق ناظر به واقع خارجی است، و صدق ناظر به تطابق ذهنی با واقع خارجی؛ یعنی حق و صدق تلازم دارند. همان گونه که باطل ناظر به واقع خارجی است و کذب ناظر به عدم تطابق ذهن با واقع خارجی؛ یعنی باطل و کذب نیز تلازم دارند. مثل «العدل حسن» که صادق و حق است و مثل «الظلم حسن» که کاذب و باطل است.
- ۳۷- ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ص ۱۸۶؛ همو، المبدأ و المعاد، ص ۹۶.

پژوهشی درباره عقل نظری از دیدگاه ابن سینا و مآصدرا □ ۶۳

- ۳۸- همان، ص ۱۸۵.
- ۳۹- ابن سینا، *طبیعیات دانشنامه علائی*، ص ۱۰۱.
- ۴۰- همو، *النفس من کتاب الشفاء*، ص ۱۸۶.
- ۴۱- همان، ص ۱۸۵.
- ۴۲- همان، ص ۱۸۶.
- ۴۳- همو، *عیون الحکمة*، ص ۴۰-۴۲.
- ۴۴- ابن سینا، *عیون الحکمة*، ص ۴۰-۴۲؛ نیز، ر.ک: مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، ج ۵، ص ۲۶۸-۲۷۰. اقتباس و اندکی تصرف.
- ۴۵- ابن سینا، *عیون الحکمة*، ص ۴۲؛ همو، *رسائل ابن سینا*، ص ۵۶؛ فخرالدین رازی، همان، ج ۲، ص ۲۸۰.
- ۴۶- ابن سینا، *رسالة نفس*، ص ۶۹.
- ۴۷- همان، ص ۲۶-۲۷.
- ۴۸- همو، *طبیعیات دانشنامه علائی*، ص ۱۰۲.
- ۴۹- همو، *الشفاء (الطبیعیات)*، ج ۲، (النفس)، ص ۳۸-۳۹.
- ۵۰- مآصدرا، *مفاتیح الغیب*، ص ۵۱۴-۵۱۷.
- ۵۱- ابن سینا، *النفس من کتاب الشفاء*، ص ۱۸۵.
- ۵۲- همان، ص ۶۶؛ ابن سینا، *النجاة*، ص ۱۶۵؛ همو، *عیون الحکمة*، ص ۴۰-۴۲؛ همو، *رسالة نفس*، ص ۲۶؛ همو، *المبدأ والمعاد*، ص ۹۶.
- ۵۳- ابن سینا، *رسالة نفس*، ص ۲۶.
- ۵۴- همان. به اعتقاد مآصدرا، انسان در حدود چهل سالگی به این عقل (در مرتبه بالفعل) نایل می‌شود (ر.ک: مآصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۸، ص ۱۴۵)؛ یعنی مرتبه هیولانی و بالملکه آن چه بسا قبل از چهل سالگی نیز حاصل شود، اما مرتبه بالفعل آن و به طریق اولی مرتبه بعدش یعنی مرتبه مستفاد در حدود سن چهل سالگی حاصل می‌شود.
- ۵۵- ابن سینا، *النفس من کتاب الشفاء*، ص ۱۸۶؛ همو، *رسالة نفس*، ص ۲۶؛ مآصدرا، *شرح اصول الکافی*، ص ۳۲ و ۲۲۷؛ همو، *الحکمة المتعالیة*، ج ۳، ص ۴۲۱؛ همو، *المشاعر*، ص ۶۲؛ علی اکبر دهخدا، *لغت نامه*، ذیل واژه «عقل خالص».
- ۵۶- ابن سینا، *النفس من کتاب الشفاء*، ص ۳۴۰.
- ۵۷- مآصدرا، *شرح اصول الکافی*، مقدمه، ص ۳۲ و ۲۲۷.
- ۵۸- مآصدرا، *العرشیة*، ص ۲۳۵.

۵۹- ابن سینا در این باره می‌گوید: و چون نفس مردم بدین غایت «رسید» در علم، و اخلاق وی بر جهت فضیلت باشد. و این غایت «کمال» مردم است و درین غایت نفس مردم در «رتبت» ملک باشد (رک: ابن سینا، طبیعیات دانشنامه علائی، ص ۱۰۲).

۶۰- ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ص ۳۷-۳۹ و ۱۸۶؛ همو، رساله نفس، ص ۲۶؛ ملأصدرا، شرح الهدایة الاثیریة، ص ۴۵۶-۴۵۷.

۶۱- ملأصدرا، المبدأ و المعاد، ص ۳۶۷-۳۷۰؛ همو، الحکمة المتعالیة، ج ۹، ص ۱۳۶-۱۳۸.

۶۲- همان.

۶۳- همان.

۶۴- همان.

۶۵- همان.

۶۶- همان. نیز، رک: ملأصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۷، ص ۷۹.

۶۷- مانند آیات: ﴿وَمَنْ لَّمْ یَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُّورٍ﴾ (نور: ۴۰) و ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾ (انفال: ۲۹) و روایت نبوی شریف: «العلم نور يجعله الله قلب من يشاء من عباده.» (نعمان بن محمد تمیمی مغربی، دعائم الاسلام، ج ۱، ص ۱۵۲) و نیز روایت از امام باقر علیه السلام که فرمودند: «مَنْ عَمِلَ بِمَا يَعْلَمُ عِلْمَهُ اللَّهُ مَا لَمْ يَعْلَمْ.» (محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۷۵، ص ۱۸۹) و روایت از رسول اکرم صلی الله علیه و آله که فرمودند: «مَنْ أَخْلَصَ لِلَّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا فَجَزَّ اللَّهُ يَتَابِعَ الْحِكْمَةَ مِنْ قَلْبِهِ عَلَى لِسَانِهِ.» (همان، ج ۶۷، ص ۲۴۹)



منابع .....

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الشفاء (الطبیعیات)*، ج ۲ (النفس)، قم، مکتبه آیه الله العظمی مرعشی، ۱۴۰۴ ق.
- ، المبدأ و المعاد، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳.
- ، النجاة من الغرق فی بحر الضلالت، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
- ، طبیعیات دانشنامه علائی، همدان، دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳.
- ، رسائل ابن سینا، قم، بیدار، ۱۴۰۰ ق.
- ، رساله نفس، همدان، دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳.
- ، عیون الحکمة، بیروت، دارالقلم، ۱۹۸۰ م.
- تمیمی مغربی، نعمان بن محمد، *دعائم الاسلام*، مصر، دارالمعارف، ۱۳۷۰ ق.
- دهخدا، علی اکبر، *لغت نامه*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۷.
- رازی، فخرالدین، *شرح عیون الحکمة*، تهران، مؤسسه الصادق علیه السلام، ۱۳۷۳.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، *شرح الاشارات و التنبیها مع المحاکمات*، قم، نشر البلاغة، ۱۳۷۵.
- مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۲.
- مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ۱۳۶۸، ج ۵.
- مآصدرا (صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی)، *المبدأ و المعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
- ، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ط. الرابعه، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ ق.
- ، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.
- ، العرشیه، قم، مولی، ۱۳۶۱.
- ، المشاعر، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳.
- ، شرح اصول الکافی، مقدمه علی عابدی شاهرودی، بی جا، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶.
- ، شرح الهدایه الاثیریة، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی، ۱۴۲۲ ق.
- ، مفاتیح الغیب، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.