

بررسی و تحلیل مسأله تعقل از دیدگاه ابن‌سینا و دکارت

* رضا اکبریان

دانشگاه تربیت مدرس

** حسین زمانیها

دانشگاه تربیت مدرس

چکیده

ابن‌سینا با تمایز بین دو مقام ذات و فعل در نفس انسانی، از یک طرف توانست ادراک عقلی را که خود نوعی ادراک مجرد از ماده است به ذات و حقیقت نفس نسبت دهد؛ و از طرف دیگر رابطه نفس با بدن را براساس میانی فلسفی خود تبیین نماید. وی هرچند در بیان این حقیقت که ادراک عقلی فعل حیثیت ذاتی نفس است و این نفس است که می‌اندیشد، مقدم بر دکارت است؛ اما برخلاف دکارت به هیچ‌وجه تأثیر مادی‌عالیه را در روند تعقل منکر نمی‌شود. از نظر وی اگرچه تعقل فعل خود نفس است اما این عقل فعال است که به مدد تأثیر خود هم نفس ناطقه را از مرتبه عقل بالقوه یا عقل هیولانی به مرتبه عقل بالفعل ارتقاء می‌دهد و هم معقول بالقوه را به معقول بالفعل تبدیل می‌کند؛ و همین تأثیر است که وی از آن با نام‌هایی از قبیل افاضه و اشراق یاد می‌کند. افاضه و اشراق به هیچ‌وجه دو عمل یا دو فعل متمایز نیست تا چنین گمان شود که کلام ابن‌سینا در این باب دارای ابهام است بلکه از نظر وی افاضه و اشراق در حقیقت دو روی یک عمل واحدند.

کلیدواژه‌ها: تعقل، نفس، عقل فعال، ابن‌سینا، دکارت.

Analysis of the Intellection from Avicenna's and Descartes's Points of View

Reza Akbarian, Ph.D.

Associate Professor, Department of Philosophy
College of Letters and Human Sciences, Tarbiat Modares University

Hossien Zamaniha, M.A.

Ph.D. student, Department of Philosophy
Tarbiat Modares University

Abstract

Avicenna distinguishes between two different aspects in human soul, the essential and the actual aspect. With this distinction he could assign for the first time in the history of philosophy, the intellection as the Essential aspect of human soul because human soul is essentially the same as abstract intellects, so it is adequate for intellectual knowledge. That is why we can claim that he precedes Descartes in saying that human soul is nothing but a thinking thing. But the main difference between Avicenna's and Descartes' point of view is the fact that Avicenna in contrast to Descartes does not neglect the effect of external agents in the procedure of intellection. So his philosophy does not lead to the western kind of humanism that Descartes is one of its founders. Avicenna refers to the effect of external agent that is called active agent in his philosophy with two different words: illumination, and diffusion. In his opinion, these two are not two different actions but these are two aspects of one action.

Keywords: Intellection, soul, active intellect, Descartes, Avicenna.

* دکترای فلسفه از دانشگاه تربیت مدرس، دانشیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.

** دانشجوی دکتری فلسفه.

مقدمه

از دیرباز تعقل به عنوان عالی‌ترین فعالیت بشری و عقل به عنوان اصلی‌ترین وجه امتیاز انسان از سایر حیوانات مورد توجه فلاسفه بوده است. تا جایی که سؤال از چیستی تعقل همواره به منزله یک سؤال مهم فراروی اندیشمندان و فیلسوفان قرار داشته است و هریک سعی کرده‌اند با توجه به مبانی فلسفی خود به این سؤال پاسخ دهند. اما با اندک تأملی در تاریخ فلسفه به این نتیجه می‌رسیم که پاسخ به این سؤال به هیچ‌وجه برای فلاسفه ساده نبوده است و همواره ایشان در پاسخ به آن با مشکلاتی مواجه بوده‌اند. شاهد این ادعا نیز پاسخ‌های متفاوت و بعضاً متضاد و متناقضی است که از سوی فلاسفه به این سؤال داده شده است.

ابن‌سینا از جمله کسانی است که سعی کرده است تا براساس مبانی فلسفی خود به این سؤال پاسخ دهد. بررسی نظریه تعقل در اندیشه‌های ابن‌سینا از این جهت حایز اهمیت است که به جرأت می‌توان گفت وی در تاریخ فلسفه اولین کسی است که تعقل را فعل خود نفس دانسته و برخلاف ارسطو چنین می‌گوید که در روند تعقل این خود نفس است که می‌اندیشد و نه عقل که برخلاف نفس ذاتاً امری متمایز و مفارق از ماده است. در حقیقت می‌توان گفت ابن‌سینا در این زمینه که تعقل را به ذات نفس نسبت داده و کار خود نفس می‌داند، مقدم بر دکارت است. همین نکته، در کنار این حقیقت که نظریه دکارت در باب تعقل و جمله معروف وی یعنی «می‌اندیشم پس هستم» یکی از مهم‌ترین عوامل تغییر مسیر فلسفه و گرایش به نوعی انسان محوری و اومانیزم در غرب گردیده است، اهمیت بررسی نظریه تعقل از دیدگاه ابن‌سینا را دو چندان می‌کند. زیرا، اگرچه ابن‌سینا نیز مانند دکارت، تعقل را ذاتی نفس دانسته و به مقام ذات نفس نسبت می‌دهد؛ اما در فلسفه خود به هیچ‌وجه به آن اومانیزم غربی که دکارت و دیگر فلاسفه بعد از وی به آن گرفتار شده‌اند، نمی‌رسد. چرا که وی هرچند تعقل را کار خود نفس می‌داند، اما به هیچ‌وجه منکر تأثیر مبادی عالی و عقل فعال در روند تعقل نمی‌گردد. وی از این تأثیر با نام‌هایی از قبیل افاضه و اشراق یاد می‌کند. اما این که منظور از این افاضه یا اشراق چیست؟ آیا در حقیقت باید گفت عقل فعال در روند تعقل دوگونه تأثیر دارد که از یکی با نام افاضه و از دیگری با نام اشراق یاد می‌شود؟ یا این که هر دو در حقیقت دو روی یک عمل واحدند، مطلبی است که در این مقاله به آن خواهیم پرداخت.

پیشینه تاریخی بحث

تاریخ فلسفه باگذر از اسطوره به تعقل در قرن ششم قبل از میلاد در یونان آغاز شد. در دوره پیش از فلسفه، تا آنجا که تحقیقات تاریخی نشان می‌دهد، اصولاً فرهنگ حاکم بر ملل مختلف عالم، فرهنگی اسطوره‌ای بود که در این فرهنگ، اسطوره‌ها یگانه معیار درک حقایق عالم بودند. به همین جهت از عقلانیت حاکم بر این دوران با نام عقلانیت اسطوره‌ای یاد می‌شود هرچند که می‌پذیریم، خود این اصطلاح تا حدی تناقض‌آمیز است.

در تتبع خود برای درک چستی تعقل با دو جریان عمده در یونان باستان مواجه می‌شویم. جریان افلاطونی: بر این اساس تفکر افلاطون، تعقل عبارت است از مشاهده ذوات مجرد یا مثل که همان کلیات و اصول لایتغیری هستند که از دایره مکان و زمان خارج‌اند. بنابراین می‌توان از آن‌ها با نام اصول و حقایق ازلی و ابدی نیز یاد کرد؛ و به نظر می‌رسد کلیت این امور نیز دقیقاً به همین معنا است. بنابر نظر وی، از آنجا که جهان محسوس جهان صیروت و شدن و عالم سایه‌ها و اظلال است، بنابراین به هیچ‌وجه موجودات جهان محسوس نمی‌توانند متعلق معرفت و ادراک حقیقی قرار گیرند. چرا که یکی از خصوصیات معرفت از دیدگاه افلاطون ثبات و عدم تغییر آن است (افلاطون 1380: تئتوس).

از نظر افلاطون نفس انسانی که خود از سنخ مجردات و از عالم مُثُل و امری ازلی و ابدی است، قبل از هبوط در زندان تن صور و حقایق اشیاء را از نزدیک مشاهده نموده است. اما بعد از سقوط در غار عالم محسوس و انس با سایه‌ها، حیات پیشین خود را فراموش نموده و تا زمانی که با این سایه‌ها مأنوس است، نمی‌تواند حقایق امور را آن چنان که هستند مشاهده نماید؛ و تنها آنچه در این مرحله ممکن است برای نفس حاصل شود، استذکار و تداعی ایده‌ها یا مثل، به واسطه برقراری رابطه خاصی است که بین سایه‌ها یا همان امور محسوس و ایده آن‌ها وجود دارد که وی از این رابطه با عناوینی از قبیل بهره‌مندی یا مشابهت یاد می‌کند. اما از نظر وی همین نفس می‌تواند در یک تعالی روحی و به مدد دیالکتیک، خود را از غار عالم محسوس رهایی داده و در پرتو خورشید عالم معقول یا همان ایده خیر به مشاهده مجدد ایده‌ها یا همان حقایق امور نایل شود (افلاطون 1380: جمهوری 509 - 518).

آنچه در بررسی تعقل از دیدگاه افلاطون حایز اهمیت است، این نکته است که از نگاه افلاطون، نفس انسانی در فرایند تعقل کاملاً منفعل است؛ یعنی از نظر وی در فرایند تعقل

نفس تنها به مشاهده صور و ایده‌ها پرداخته، هیچ نوع فعالیت خاصی از خود ندارد؛ و حتی همین مشاهده نیز در پرتو ایده خیر و به مدد تأثیر آن صورت می‌گیرد. (همان: 506)

جریان ارسطویی: جریان دیگر عقلانیت که در یونان باستان با آن مواجه می‌شویم، عقلانیت ارسطویی است. ارسطو با انکار عالم مثل، نظریه تعقل افلاطونی مبنی بر شهود حقایق عینی را به کلی کنار گذاشت (ارسطو 1367: آلفای بزرگ 990). هرچند او نیز مانند افلاطون می‌پذیرد که معرفت واقعی در درجه اول به کلیات تعلق می‌گیرد، اما این کلیات از نظر وی حقایق جدا و متعالی مانند مثل افلاطونی نیستند، بلکه این کلیات، کلیات انضمامی‌اند که در ضمن افراد موجودند، و عقل این کلیات را از امور محسوس و به واسطه مشترکات آن‌ها انتزاع می‌کند (Fine: 1983; Lesher 1971).

اما یکی از مشکلاتی که در تفسیر تعقل از دیدگاه ارسطو وجود دارد، مسأله چستی عقل است؛ تا جایی که این مسأله در بین شارحین ارسطو منشأ مشاجرات و بحث‌های فراوانی شده است.¹ ما در این مقاله بر آن نیستیم تا به بررسی تعقل از دیدگاه ارسطو و مشاجرات صورت گرفته در این باب بپردازیم. اما آن‌چه مسلم است، از دیدگاه ارسطو، تعقل را به هیچ‌وجه نمی‌توان به نفس انسانی نسبت داد، بلکه در حقیقت این عقل کلی است که در انسان می‌اندیشد. به بیانی دقیق‌تر، از نظر ارسطو نفس انسانی امری جسمانیه *الحدوث و ذاتاً* صورتی از صور مادی است (ارسطو 1349: 412 الف) و نه امری مجرد و از سنخ معقولات. بنابراین به هیچ‌وجه نمی‌توان تعقل را ذاتاً به نفس که خود امری مادی است نسبت داد؛ بلکه از دیدگاه وی تعقل در حقیقت کار عقل است که ذاتاً با نفس متمایز بوده و در خوش‌بینانه‌ترین حالت، صرفاً می‌توان گفت این عقل از بیرون ضمیمه نفس می‌شود؛ و دقیقاً به همین دلیل است که هرچند ارسطو می‌تواند رابطه نفس و بدن را تا حدی تبیین نماید (Barnes 1995: 179)، در تبیین و توجیه بقای نفس دچار مشکل می‌شود. در حقیقت همین نکته است که این‌رشد را که یکی از مهمترین مفسران آثار ارسطو است، بر آن داشته تا تعقل را به عقل نسبت دهد و نه به

1 - در حقیقت منشأ این مشاجرات مطالبی است که وی در باب عقل فعال و عقل منفعل و اختلاف این دو عقل با یکدیگر بیان کرده است. وی در کتاب درباره نفس در این باره چنین می‌گوید: «... پس واجب است که در نفس نیز قایل به چنین تشخیصی باشیم، در واقع از یک طرف در آن عقلی را تمییز دهیم که چون خود تمام معقولات می‌گردد، مشابه ماده است و از طرف دیگر عقلی را که مشابه علت فاعلی است زیرا که همه آن‌ها را احداث می‌کند و به اعتبار این که ملکه‌ای است که مشابهت به نور دارد، زیرا که به یک معنی نور نیز رنگ‌های بالقوه را به رنگ‌های بالفعل تغییر می‌دهد و همین عقل است که چون بالذات فعل است، مفارق و غیرمنفعل و عاری از اختلاط است» (ارسطو 1349: 430 الف). برای اطلاع بیشتر در مورد اختلاف نظرهای موجود در باب عقل از دیدگاه ارسطو برجوع شود به کتاب عقل در حکمت مشاء از ارسطو تا ابن‌سینا تألیف علی‌مراد داوودی.

نفس و بر این حقیقت تأکید نماید که تنها عاملی که باعث می‌شود ما یک ادراک عقلی خاصی را به شخص خاصی نسبت داده و از ادراک عقلی افراد دیگر متمایز بدانیم، تمایز مقدمات حسی و خیالی چنین ادراکی است. یعنی از نظر وی تنها فراهم نمودن مقدمات ادراک عقلی، فعل نفس است و خود ادراک عقلی را به هیچ‌وجه نمی‌توان فعل نفس دانست (Marenbon 1987:106-108; Urvoy 1991: 99-109).

در سراسر قرون وسطی قبل از ابن‌سینا نیز در زمینه تعقل پیشرفت قابل توجهی صورت نگرفت. بلکه بحث رایج در این دوره بیشتر بر سر تفسیر نظریه تعقل از دیدگاه ارسطو و آنچه وی آن را عقل فعال یا عقل منفعل نامیده بود، شکل گرفت. در این دوره بیشتر بحث بر سر این نکته بود که آنچه ارسطو آن را عقل فعال می‌نامد و تعقل را اولاً و بالذات به آن نسبت می‌دهد، امری درونی است یا بیرونی. اما در سراسر این دوران هیچ نظریه‌ای مبنی بر انتساب تعقل به ذات نفس به منزله فعلی از افعال نفس دیده نمی‌شود. حتی در نزد توماس نیز که عقل فعال را امری درونی می‌داند، نمی‌توان تعقل را به ذات نفس نسبت داد. از نظر او تنها در مورد خداوند است که می‌توان تعقل را عین ذات وی دانست و هیچ موجودی دیگری به غیر از خداوند واجد چنین خصوصیتی نیست (Aquinas 1952: Q 79, art 1).

نظریه تعقل از دیدگاه ابن‌سینا

ابن‌سینا بعد از تقسیم قوای نفس به قوای نباتی، حیوانی و قوای نفس ناطقه انسانی، برای نفس ناطقه نیز به دو قوه عامله و قوه عالمه قایل می‌شود (ابن‌سینا 1375 الف: مقاله اول، فصل پنجم، 63)². با این وجود، وی مانند ارسطو بر بساطت نفس انسانی تأکید کرده، تعدد قوا را به هیچ‌وجه محل بساطت نفس نمی‌داند (همان: مقاله پنجم، فصل هفتم، 341 - 356) وی تعقل یا ادراک کلیات را کار قوه عالمه نفس ناطقه انسانی یا همان عقل نظری دانسته، آن را به عنوان اصلی‌ترین ملاک تمایز انسان از حیوان قرار می‌دهد. از نظر او در واقع اخص خواص انسان همین ویژگی او یعنی ادراک کلیات می‌باشد «و اخص الخواص بالانسان تصور المعانی الکلیه العقلیه المجرده عن ماده کل التجرید» (همان: مقاله پنجم، فصل اول، 284) وی برای معرفت و ادراک مراتبی قایل می‌شود که این مراتب عبارتند از ادراک حسی، ادراک خیالی و ادراک

2 - همچنین (ابن‌سینا 1331: 256).

عقلی، از نظر وی همه انواع ادراک با نوعی از تجرید همراه است؛ اما تجرید تام و کامل از عوارض و خصوصیات مادی صرفاً مخصوص صور معقول و قوه عاقله است. (ابن سینا 1331: 275). از نظر ابن سینا تنها ادراکی که انسان در آن احتیاج به هیچ آلتی ندارد، ادراک عقلی است و به همین سبب وی ادراک عقلی را مستقیماً به خود نفس نسبت می‌دهد و نه به ابزار و قوای آن.

در حقیقت می‌توان گفت ابن سینا در پرتو تفسیر جدیدی که از چیستی و ماهیت نفس انسانی ارائه کرد، برای اولین بار در تاریخ فلسفه توانست تعقل را به ذات نفس نسبت داده و بر نقش محوری نفس در روند تعقل تأکید نماید و بدون شک این یکی از مهمترین دستاوردهای فلسفی وی محسوب می‌شود که تا به حال مغفول مانده و کمتر مورد توجه قرار گرفته است.

از نظر ابن سینا نفس ناطقه انسانی امری است ذاتاً مجرد و از عالم عقول که در مقام فعل تعلقی تدبیری به بدن دارد. بنابراین وی به هیچ‌وجه نظریه ارسطو مبنی بر جسمانیة الحدوث بودن نفس ناطقه را نپذیرفته، بر این حقیقت تأکید می‌کند که نفس ناطقه را به هیچ‌وجه نمی‌توان صورت منطبع در ماده دانست. بلکه از نظر وی نفس انسانی امری است روحانیة الحدوث و روحانیة البقاء که با حدوث بدن حادث می‌شود و صرفاً نوعی تعلق تدبیری به بدن دارد (ابن سینا 1371: 163). به بیان دیگر از نظر وی هرگاه بدن شکل گیرد و مزاج کامل شود نفس انسانی به عنوان امری مجرد که تعلق تدبیری به بدن دارد، تحقق می‌یابد. اما این امر ذاتاً مجرد، به دلیل ضعف وجودی برای انجام افعال ادراکی و حرکتی خود نیازمند بدنی مادی است و تا زمانی که این نفس به مرتبه تکامل نرسیده باشد، این رابطه تعلقی بین نفس و بدن ادامه خواهد داشت. به این ترتیب وی با تمایز بین دو مقام ذات و فعل در نفس انسانی، از یک طرف توانست ارتباط نفس با مبادی عالیة و از سوی دیگر ارتباط نفس با بدن را تفسیر و تبیین فلسفی نماید.

در حقیقت همین تبیین جدید وی از چیستی نفس و تمایز بین دو مقام ذات و فعل در آن، باعث شد تا ابن سینا بتواند برای اولین بار ادراک عقلی را که از دید او نوعی ادراک مجرد از جمیع شوائب مادی است، به ذات نفس که خود از سنخ مجردات و عقول است، نسبت دهد. وی در کتاب مهم خود شفا در این باره چنین می‌گوید: «ان جوهر النفس له فعلا: فعل له بالقیاس إلی البدن و هو السیاسة و فعل له بالقیاس إلی ذاته و إلی مبادئه و هو الادراک بالعقل» (ابن سینا 1375 الف: مقاله پنجم، فصل دوم، 301) بنابراین وی برخلاف ارسطو که تعقل را کار عقل می‌دانست و نه کار نفس، بر این حقیقت تأکید می‌کند که تعقل کار نفس است؛ چرا که خود نفس ذاتاً از سنخ عقول و مجردات است و بنابراین نفس ذاتاً شایستگی و توانایی چنین ادراکی را دارد.

به این ترتیب به جرأت می‌توان ادعا کرد خیلی پیش از این که دکارت در غرب جمله معروف خود یعنی «می‌اندیشم پس هستم» را بیان کند و اندیشه و فکر را کار خود نفس و ذاتی آن بداند؛ ابن‌سینا به بیانی بسیار دقیق‌تر براساس مبانی فلسفی خود که مبتنی بر شناخت ذات و حقیقت نفس انسانی است، به چنین حقیقتی اشاره کرده است که تفکر فعل نفس از جهت ذات و حقیقت آن است.

اما همواره جای این سؤال باقی است که چرا با وجود این اشتراک در تفسیر تعقل از دیدگاه این دو فیلسوف، فلسفه ابن‌سینا کاملاً راهی متمایز از فلسفه دکارت در غرب پیمود و نه تنها به آن نوع اومانیزم غربی که به تردید یکی از بنیانگذاران آن، دکارت است، ختم نشد؛ بلکه روح خدا محوری در سراسر فلسفه وی حاکم گردید؟ و این سؤالی است که در پی به پاسخ آن خواهیم پرداخت.

مقایسه دیدگاه ابن‌سینا و دکارت در مسأله تعقل

همان‌طور که می‌دانیم همواره از دکارت به عنوان یکی از بنیانگذاران فلسفه جدید یاد می‌شود. بی‌شک می‌توان دکارت را بنیانگذار عقلانیت جدید نامید؛ چرا که وی در مقابل نظریه ارسطویی رایج در قرون وسطی قد علم کرد و اندیشه و فکر را کار و فعل خود نفس دانست و به کلی منکر تأثیر عوامل بیرونی به عنوان مبدأ فاعلی در روند تعقل گردید. از نظر وی اندیشه و فکر ذاتی جوهر نفس و تمام حقیقت آن است؛ تا جایی که حتی درک وجود نفس را ملازم درک اندیشیدن و تفکر آن دانسته با گفتن جمله معروف «می‌اندیشم پس هستم» (Descartes 1962: I, 101)، بر این حقیقت تأکید می‌کند که ذات نفس که می‌توان در یک شهود آنی به درک آن نایل شد، چیزی جز فکر و اندیشه نیست. وی خود در این باره چنین می‌گوید: «تنها اندیشه و تفکر است که از من جدایی‌ناپذیر است. این که من هستم امری حقیقی است، اما تا چه زمان؟ تا زمانی که من می‌اندیشم. بنابراین اگر اندیشه از من گرفته شود، من دیگر وجود نخواهم داشت. بنابراین من هیچ چیز را مگر آن چه حقیقتاً صحیح است، تصدیق نمی‌کنم و آن حقیقت این است که من صرفاً یک موجود اندیشنده‌ام» (Descartes 1962: I, 151-2).

در این جا ممکن است خواننده دقیق به این نکته توجه کرده و بر نویسنده خرده بگیرد که در آثار دکارت گرایشی واضح به استفاده از واژه ذهن به عنوان عامل اندیشنده به جای نفس

که اصطلاحی ارسطویی است، وجود دارد و به کار بردن این دو واژه به جای یکدیگر ممکن است باعث بدفهمی و ابهام شود. اما در جواب این اشکال ذکر چند نکته لازم به نظر می‌رسد. اولاً، انگیزه اصلی دکارت از به کار بردن واژه ذهن به جای نفس توجه به این مطلب است که نفس که اصطلاحی ارسطویی است، واژه‌ای عام است که در برگیرنده نفس نباتی، حیوانی و انسانی است و به این ترتیب علاوه بر اندیشه، منشأ آثار دیگری است از قبیل تغذیه، رشد و... به همین دلیل دکارت برای تأکید بیشتر بر آن جنبه از نفس که منشأ اندیشه و ادراک است، از اصطلاح ذهن به جای نفس استفاده کرده است (Hatfield 2003: 119).

ثانیاً، وی در باب چستی من اندیشنده چنین می‌گوید: «بنابراین من در حقیقت فقط یک موجود اندیشنده هستم؛ یعنی ذهن، نفس، عقل، فهم. لغاتی که پیش از این معنای آن‌ها را نمی‌دانستم» (Descartes 1962: I, 151-2). از این بیان وی مشخص است که به کار بردن اصطلاح ذهن یا نفس، یا حتی عقل درباره حقیقت آن من اندیشنده چندان برای وی مهم نبوده و صرفاً آن‌چه برای وی مهم است، درک این مطلب است که حقیقت من به عنوان آن‌چه در یک شهود آنی ادراک می‌شود چیزی جز اندیشه و فکر نیست. ثالثاً، وی خود در موارد متعددی این دو اصطلاح را به جای یکدیگر به کار برده است (Hatfield 2003: 119).

بنابر آن‌چه در بالا به آن اشاره شد و این‌که منظور ما از نفس در این مقاله بیشتر آن جنبه از نفس است که منشأ ادراک و تعقل؛ به نظر می‌رسد به کار بردن این دو اصطلاح به جای یکدیگر جایز بوده، تأثیری در روند کلی بحث نداشته باشد. چرا که آن‌چه مهم است و ما در این مقاله درصدد اثبات آن هستیم این است که ابن‌سینا و دکارت هر دو تعقل و اندیشه را به ذات موجود اندیشنده نسبت می‌دهند، حال از این ذات به نفس یا به ذهن تعبیر شود، چندان در روند کلی بحث تأثیر نخواهد داشت.

بنابر آن‌چه که در بالا به آن اشاره شد، اگرچه ابن‌سینا و دکارت هر دو تعقل و ادراک را به ذات خود نفس نسبت می‌دهند؛ اما که دکارت ادراک نفس را به عنوان حقیقتی اندیشنده نقطه عزیمت و سنگ اصلی بنای فلسفه خود قرار می‌دهد و تنها این حقیقت است که از گزند شک دستوری وی در امان می‌ماند. «بنابراین این شناخت که من می‌اندیشم پس هستم اولین و متقن‌ترین ادراک برای هر کس در مسیر تفلسف است» (Descartes 1962: I, 221). بنابراین از نظر وی در خود اندیشه و فکر که ذاتی نفس است، جایی برای نقش و تأثیر عوامل بیرونی

باقی نمی‌ماند. یعنی از آن‌جا که وی در یک ادراک آنی، حقیقت خود را به عنوان موجودی اندیشنده مشاهده می‌کند و در این شهود تنها خود نفس است که مشاهده می‌شود و نه غیر؛ بنابراین از نظر وی در فعل اندیشیدن هیچ عامل بیرونی نقش نداشته، این ذات نفس است که عین فکر و اندیشه است و در حقیقت همین امر باعث شده تا دکارت را یکی از بنیانگذاران اومانیزم در غرب بدانند.

در مقابل، ابن‌سینا هرچند تعقل را به نفس که ذاتاً امری مجرد است نسبت می‌دهد و آن را صراحتاً فعل خود نفس می‌داند؛ اما به هیچ‌وجه منکر تأثیر و نقش مبادی عالیه در روند تعقل نمی‌شود. یعنی از نظر وی همان‌طور که وجود نفس انسانی معلول مبادی عالیه و در رأس آن‌ها واجب‌الوجود است، وجود و حقیقت صور معقول نیز وابسته به همین مبادی است. بنابراین فرایند تعقل، از دیدگاه ابن‌سینا یک فرایند دو سویه است که در یک سوی آن نفس انسانی و در سوی دیگر عقل فعال و مبادی عالیه قرار دارند.

به عبارت دیگر، هرچند ابن‌سینا در فلسفه خود منکر ادراک مستقیم و بی‌واسطه نفس نبوده، حتی در انسان معلق در فضا چنین ادراک بی‌واسطه‌ای را تأیید می‌کند؛ تا جایی که حتی می‌توان ادعا کرد که دکارت خود در این مسأله متأثر از ابن‌سینا است؛ اما وی به هیچ‌وجه سنگ بنای فلسفه خود را بر چنین ادراکی استوار نمی‌کند. بلکه فلسفه وی، فلسفه‌ای است که با تکیه بر اصول بدیهی و در پرتو دو دسته از مفاهیم یکی مفاهیم ماهوی و دیگری مفاهیم وجودی یا معقولات ثانیه فلسفی به تبیین حقایق امور از جمله نفس انسانی می‌پردازد. و در پرتو همین تبیین و نگاه فلسفی است که وی وجود نفس و وجود معقولات را به عنوان وجوداتی محدود و ممکن به امکان ذاتی به مبادی عالیه و در رأس آن‌ها به واجب‌الوجود نسبت می‌دهد (اکبریان 1376: مسأله وجود در فلسفه ابن‌سینا). بنابراین می‌توان گفت ابن‌سینا در پرتو تبیین جدیدی که از ماهیت نفس به عنوان موجودی ذاتاً مجرد و فعلاً مادی، ارائه کرده، توانسته است:

اولاً، تعقل و اندیشه را به منزله فعلی از افعال نفس از جهت ذات به خود نفس نسبت دهد. ثانیاً، رابطه نفس با مبادی عالیه و عقل فعال را حفظ کرده و آن را تبیین فلسفی نماید. ثالثاً، رابطه نفس با بدن را که یکی از مشکلات فلسفه ارسطو و فلسفه دکارت است تا حدودی توجیه و تبیین نماید. اما این که تا چه اندازه این توجیه در باب رابطه نفس با بدن قابل قبول است، خود بحثی است که مجالی دیگر می‌طلبد؛ زیرا همان‌طور که می‌دانیم بعدها ملاصدرا چنین تمایزی بین مقام ذات و مقام فعل را در نفس انسانی جایز نمی‌داند و بنابراین

تعلق نفس به بدن در مقام فعل از یک سو و تجرد ذاتی آن را سوی دیگر نمی‌پذیرد (ملاصدرا 1990: 12).

همان‌طور که در بالا اشاره شد، ابن‌سینا هرچند تعقل را به ذات نفس نسبت می‌دهد؛ اما به هیچ‌وجه نقش مبادی‌عالیه در فرایند تعقل را انکار نمی‌کند. اما سؤال مهمی که در این‌جا بایستی به آن پاسخ داده شود، این است که نقش و تأثیر عوامل بیرونی در فرایند تعقل چگونه تأثیری است؟ در این بخش سعی داریم تا با رجوع به متن آثار ابن‌سینا به این سؤال پاسخ دهیم که تأثیر عوامل بیرونی در تعقل چگونه تأثیری است؟ و آیا با پذیرش چنین نقشی برای عوامل بیرونی، باز هم می‌توان تعقل را کار خود نفس دانست؟

کیفیت تأثیر عقل فعال در فرایند تعقل

ابن‌سینا در درجه اول عقل را به عقل منفعل و عقل فعال تقسیم می‌کند (ابن‌سینا 1375الف: مقاله پنجم، فصل پنجم، 321). به نظر وی عقل منفعل که عقلی درونی و قوه‌ای از قوای نفس ناطقه انسانی است در ابتدا حالتی بالقوه دارد و سپس به فعلیت می‌رسد تا جایی که صور تمامی معقولات برای وی بالفعل حاضر می‌شود؛ اما هر بالقوه‌ای برای رسیدن به فعلیت احتیاج به سببی بالفعل دارد که آن را از قوه به فعل برساند و این سبب همان عقل فعال است (همان).

ابن‌سینا برای اثبات وجود عقل فعال دلیل دیگری نیز در آثار خود ذکر می‌کند. این دلیل مبتنی بر این حقیقت است که عقل انسانی در اوایل سیر تکاملی خود با توجه به یک صورت معقول، از صور معقول دیگر غافل شده، آن‌ها را به‌طور موقت فراموش می‌کند؛ اما بعد دوباره می‌تواند به همان صور معقول مراجعه کرده، آن‌ها را یادآوری کند. بنابراین، صور معقول باید دارای مخزنی باشند که نفس با اتصال به آن مخزن می‌تواند این صور را برای خود حاضر نماید. اما این مخزن کجاست؟ مخزن این صور نمی‌تواند خود نفس باشد، چرا که در این صورت این صور همواره باید بالفعل برای نفس حاضر باشند. از طرف دیگر مخزن این صور را نمی‌توان جسم و بدن در نظر گرفت، چرا که جسم نمی‌تواند مخزن و محل برای صور مجرد و معقول باشد. از سوی دیگر از آن‌جا که ابن‌سینا در جای خود، وجود مُثُل افلاطونی را نمی‌پذیرد و آن را رد می‌کند؛ به هیچ‌وجه نمی‌پذیرد که این صور معقول و مجرد به صورت منحاظ و مستقل موجود باشند. بنابراین تنها احتمال این است که محل و مخزن این صور یک

موجود مجرد و مفارق باشد که خود مفیض این صور بر نفس است و این همان عقل فعال است (ابن‌سینا 1375ب: 361).

بنابراین، عقل فعال از دیدگاه ابن‌سینا دارای چند ویژگی اصلی است که این ویژگی‌ها عبارتند از:

- 1 - عقل فعال امری بیرونی و خارج از نفس است.
- 2 - عقل فعال امری مفارق و مجرد و غیرجسمانی است.
- 3 - تمامی معقولات قایم به عقل فعال است.
- 4 - این عقل، عقلی بالفعل است؛ چرا که این عقل فعال است که عقل منفعل انسانی را از قوه به فعل می‌رساند و بنابراین خود بایستی واجد فعلیت تام باشد.

اما تأثیر این عقل فعال بر عقل منفعل انسانی در روند تعقل چگونه است؟ این سؤال است که ما در این بخش درصدد پاسخ آن هستیم. ابن‌سینا برای بیان این تأثیر، ابتدا از همان بیان تمثیلی مشهور استفاده می‌کند. یعنی وی نیز کیفیت تأثیر عقل فعال در فرایند تعقل را به تأثیر نور یا خورشید تشبیه می‌کند. یعنی همان‌طور که در عالم محسوسات هر امر محسوسی که بالقوه مبصر است به واسطه خورشید دیده می‌شود؛ در حالی که خود خورشید بالذات مبصر بالفعل است؛ در عمل تعقل نیز هر معقول بالقوه‌ای به واسطه عقل فعال به معقول بالفعل تبدیل و ادراک می‌شود؛ در حالی که خود عقل فعال بالذات، معقول بالفعل است (ابن‌سینا 1375الف: مقاله پنجم، فصل پنجم، 322).

اما کاملاً آشکار است که صرفاً با یک بیان تمثیلی نمی‌توان یک بحث فلسفی را حل کرد. به همین دلیل ابن‌سینا در ادامه سعی می‌کند تا با بیانی دقیق‌تر نظریه خود در باب تعقل را توضیح داده، به شرح کیفیت تأثیر عقل فعال بپردازد. در این‌جا نظر به اهمیت بحث عین عبارت ابن‌سینا در این زمینه از کتاب شفا ذکر می‌شود.

«فأن القوة العقلية إذا اطلعت على الجزئيات التي في الخيال و أشرق عليها نورالعقل الفعال فينا الذی ذکرناه، استحالت [ای الجزئیات] مجردة عن المادة و علائقها، و انطبت فی النفس الناطقه، لاعلی أن المعنی المغمور فی العالیق و هو فی نفسه و اعتباره فی ذاته مجرد یفعل مثل نفسه، بل علی معنی أن مطالعتها تعد النفس لأن یفیض علیها مجرد من العقل الفعال، فإن الافکار و التأمالات حركات معدة للنفس نحو قبول الفیض» (ابن‌سینا 1375الف: مقاله پنجم، فصل پنجم، 321 - 322).

همان‌طور که از بیان بالا مشخص است ادراک عقلی، یعنی حصول صور کلی برای نفس امری منحاظ و مستقل از ادراک جزئیات نیست. به بیان دیگر از دیدگاه ابن‌سینا هر نوع ادراکی با حس شروع می‌شود. اما نباید از این بیان چنین گمان شود که ابن‌سینا نیز مانند برخی از تجربی‌مذهبان افراطی تمام ادراکات ما را به‌طور مستقیم منتزع از انطباعات حسی می‌داند. چرا که اصولاً دستگاه فلسفی ابن‌سینا واجد دو دسته از مفاهیم است یکی مفاهیم ماهوی یا معقولات اولی و دیگری مفاهیم وجودی یا معقولات ثانیة فلسفی. از نظر ابن‌سینا این دسته دوم از مفاهیم یعنی معقولات ثانیة، نه مفاهیم فطری و پیشینی‌اند و نه این‌که مستقیماً از انطباعات حسی انتزاع می‌شوند. بلکه این مفاهیم با تأملی ژرف‌تر و عمیق‌تر در خصوصیات امور محسوس و بررسی رابطه آن‌ها با یکدیگر انتزاع می‌شوند. ابن‌سینا در مورد عدم توانایی حس در ادراک مفاهیم و معقولات ثانیة، به مفهوم علیت به عنوان یک نمونه از این مفاهیم اشاره کرده، بر این حقیقت تأکید می‌کند که حس را به هیچ‌وجه به درک مفهوم علیت راهی نیست؛ چرا که حس تنها می‌تواند موافات و تعاقب بین دو شیء را درک کند و نه رابطه علی و معلولی بین آن‌ها را «و اما الحس و لا یؤدی إلا الی الموافاه» (ابن‌سینا 1376: مقاله اول، فصل اول، 16).

به‌طور کلی از دیدگاه ابن‌سینا قوای حسی و حیوانی، نفس ناطقه انسانی را در موارد زیر برای حصول ادراکات یاری می‌نماید (ابن‌سینا 1375 الف: مقاله پنجم، فصل سوم، 304 - 305).

1- در انتزاع کلیات از مفاهیم جزئی: همان‌طور که در بالا اشاره شد، ادراک کلیات مقدماتی دارد که یکی از این مقدمات مطالعه صور جزئی حسی و خیالی است. و ادراک این صور جزئی نیز کار قوای نفس حیوانی است، البته گفتنی است که این بیان ناظر به مقام تصور است. یعنی برای تصور کلیات و صور معقول یکی از شروط لازم مطالعه و بررسی صور جزئی حسی و خیالی است.

2- در ایقاع مناسبات بین کلیات و صور معقول: بعد از این‌که نفس توانست به ادراک تصورات کلی نایل شود، برای ایقاع نسبت بین این تصورات و بساختن تصدیقات و قیاس‌ها بعضاً نیازمند حواس است. البته روشن است که همه تصدیقات و قیاس‌ها چنین نیستند؛ اما به هرحال برای ساختن بعضی از تصدیقات و برقراری نسبت بین برخی از صور کلی، عقل، نیازمند حواس می‌باشد.

3- در تحصیل مقدمات تجربی: اصولاً تجربه بر احکام دایمی الوقوع استوار است که البته با نوعی علت‌یابی نیز همراه است؛ اما عقل و نفس ناطقه انسانی در کشف همین احکام دایمی الوقوع نیازمند حس و ادراکات حسی است.

4 - تصدیق متواترات: یک دیگر از مواردی که عقل انسانی از حس مدد می‌جوید، ادراک و تصدیق احکام متواتر است؛ چرا که تواتر خود امری است که تنها به مدد حس قابل ادراک است.

بنابراین، یکی از مقدمات لازم در ادراک کلیات و صور معقول از نظر ابن‌سینا، مطالعه جزئیات حاصل از ادراک حسی و خیالی است؛ به این ترتیب که ابتدا نفس انسان صورحسی را به مدد حس درک می‌کند. صورت حسی تا زمانی پایدار است که نفس با ماده خارجی در ارتباط باشد؛ اما به محض این که نفس از ماده خارجی اعراض نماید، صورتی از آن ادراک حسی هنوز نزد نفس حاضر است. این صورت اگرچه مجرد از ماده خارجی است، اما هنوز به مرتبه تجرید تام نرسیده است و واجد برخی از عوارض مادی از جمله جزئیات، شکل و وضع و... است. این صورت همان صورت خیالی است. اما مرتبه بعدی مرتبه است که در آن نفس به ادراک صور کلی نایل می‌شود که فاقد هرگونه عوارض مادی بوده، به مرحله تجرید تام رسیده‌اند. بنابراین از نظر ابن‌سینا مطالعه صور جزئی حسی یا خیالی عقل را برای ادراک صور معقول آماده می‌کند. اما مطالعه صور جزئی به هیچ‌وجه شرط کافی برای ادراک صورکلی و معقول نیست زیرا از آن‌جا که عقل بالقوه انسانی به خودی خود نمی‌تواند صور معقول را از صور جزئی حسی و خیالی انتزاع کند. عقل فعال باید با تأثیر خود عقل بالقوه را فعلیت بخشد. اما این تأثیر چگونه تأثیری است؟ ابن‌سینا برای بیان چگونگی تأثیر عقل فعال در فعلیت بخشیدن به عقل بالقوه از دو واژه اشراق و افاضه استفاده می‌کند و استعمال این دو واژه باعث شده است تا کلام وی در این باب تا حدی دارای ابهام بوده و تاب دو تفسیر گوناگون را داشته باشد. که در زیر به هریک از این تفاسیر اشاره می‌شود.

1 - تأثیر عقل فعال از سنخ اشراق است: بر طبق این تفسیر، عقل فعال با اشراق خود باعث می‌شود تا عقل انسانی در پرتو این اشراق بتواند صور معقول را از محسوس انتزاع کند. بنابراین می‌توان گفت ادراک عقلی در اصل، کار خود نفس است و عقل فعال صرفاً باعث می‌شود تا استعدادی که در عقل انسانی به صورت نهفته وجود دارد، آشکار شود. به بیان دیگر اشراق عقل فعال و تابش نور آن بر نفس انسانی باعث می‌شود تا ملکه و استعدادی که بالقوه در انسان برای انتزاع کلیات از صور جزئی وجود دارد، به فعلیت رسیده، نفس انسانی به واسطه این استعداد ذاتی می‌تواند صور کلی را انتزاع کند که در حقیقت بخش ابتدایی کلام وی، ناظر به این برداشت اول است.

2 - تأثیر عقل فعال از سنخ افاضه است: بر طبق این تفسیر، صور معقول که اموری مجرد هستند از سوی عقل فعال بر عقل منفعل انسانی افاضه می‌شوند. با پذیرش این تفسیر، دیگر نمی‌توان انتزاع صور معقول را به خود نفس نسبت داد؛ بلکه صرفاً می‌توان گفت که مطالعه صور جزئی نفس را آماده می‌کند تا صور مجرد معقول از سوی عقل فعال بر وی افاضه شود. قطعه پایانی کلام وی ناظر به این برداشت دوم است.

همان‌طور که در بالا اشاره شد، کلام ابن‌سینا تاب هر دو تفسیر را دارد و نمی‌توان وجه رجحانی برای هیچ یک از این تفاسیر در آثار وی یافت. چرا که در آثار دیگر وی نیز این ابهام دیده می‌شود. بنابراین، بهترین نظریه‌ای که می‌توان در باب تعقل از دیدگاه ابن‌سینا ارائه داد، نظریه‌ای است که بتواند هر دو برداشت یاد شده در بالا را توجیه کرده، بین آن‌ها وجه جمعی ارائه دهد در این مقاله سعی بر این است تا با رجوع به متن آثار ابن‌سینا و مبانی فلسفی وی به چنین نظریه‌ای برسیم.

شکی نیست که فلسفه ابن‌سینا فلسفه‌ای وجودگراست. از نگاه این فلسفه، واقعیات خارجی در حقیقت وجودات متکثره‌اند و آنچه از علت به معلول افاضه می‌شود، همان وجود است. به بیان دیگر، از آن‌جا که در فلسفه ابن‌سینا هر ممکنی زوج ترکیبی از وجود و ماهیت است و ماهیت در حد ذات، خود نه اقتضاء وجود دارد، و نه اقتضاء عدم؛ بنابراین اگر ماهیت بخواهد در خارج موجود شود، علتی لازم است تا وجود را به آن افاضه کند. صور معقوله نیز به عنوان موجودات ممکن از این قاعده مستثنی نیستند؛ یعنی هر صورت معقول دارای دو جنبه است 1 - جنبه ماهوی 2 - جنبه وجودی. اگر از جنبه ماهوی به صورت معقول نگاه کنیم، صورت معقول آینه‌ای است که به واسطه اشراق و نور عقل فعال، صور خارجی در آن نمایان می‌شود و بنابراین می‌توانیم تأثیر عقل فعال را از سنخ اشراق بدانیم. اما اگر به جنبه وجودی صورت معقول و این حقیقت که صورت معقول به عنوان موجودی ممکن نیازمند به علت موجد است، توجه داشته باشیم؛ بدون هیچ شک تصدیق خواهیم کرد که وجود آن از ناحیه عقل فعال بر نفس انسانی افاضه می‌شود.

به عبارت دیگر، مطالعه صور جزئی در نفس استعدادی را فراهم می‌کند تا وجود صورت معقول از ناحیه عقل فعال افاضه شود. اما این وجود همانند آینه‌ای است که ماهیت صور خارجی و جزئی مورد مطالعه در آن به نحو کلی منعکس می‌شود؛ که البته خود همین ماهیت نیز به واسطه اشراق عقل فعال بر عقل نمایان می‌شود.

بنابراین در یک جمع‌بندی می‌توان گفت از آن‌جا که صورت معقول، مثل هر امر ممکن دیگری در فلسفه ابن‌سینا دارای دو جنبه وجود و ماهیت است، می‌توان تأثیر عقل فعال را در ادراکات عقلی دارای دو جنبه دانست. یعنی اگر به ماهیت صورت معقول نظر داشته باشیم می‌توان گفت تأثیر عقل فعال از سنخ اشراق است؛ اما اگر به وجود صورت معقول به منزله موجودی ممکن نظر داشته باشیم، بی‌هیچ شک این وجود از ناحیه عقل فعال بر نفس افزوده شده است؛ و بنابراین می‌توان تأثیر عقل فعال را از سنخ افزوده دانست. ابن‌سینا در ادامه جمله مذکور در باب تأثیر عقل فعال، جمله دیگری دارد که ما آن را مؤیدی بر تفسیر یاد شده می‌دانیم: «فتكون النفس الناطقه إذا وقعت لها نسبة ما الى هذه الصورة بتوسط اشراق العقل الفعال حدث فيها منه شيء من جنسها من وجه و ليس من جنسها من وجه» (ابن‌سینا 1375 الف: مقاله پنجم، فصل پنجم). یعنی صورت معقول که به سبب اشراق عقل فعال برای نفس حاصل می‌شود، از جهتی از جنس نفس است و از جهت دیگر چنین نیست. یک تفسیر ممکن بر این کلام این است که بگوییم صورت معقول از جهت وجودی از جنس نفس است؛ حال آن‌که از جهت ماهوی از جنس نفس نبوده، ماهیت آن با ماهیت نفس متفاوت است. بنابراین، می‌توان گفت ابن‌سینا نظریه مشابهی تعقل مبنی بر انتزاع صور معقول توسط نفس را با نظریه نو افلاطونی تعقل مبنی بر افزوده صور معقول از سوی عقل فعال، با هم آمیخته است.

نکته دیگر این‌که ابن‌سینا آن‌چنان‌که برخی از شارحان ارسطو اعتقاد دارند، عقل فعال را به هیچ‌وجه با خدا یا واجب‌الوجود در فلسفه خود یکی نمی‌گیرد. بلکه عقل فعال از دیدگاه وی مانند فارابی، آخرین عقل از سلسله عقول طولی است؛ با این تفاوت که ابن‌سینا بر عاشر بودن عقل فعال اصراری ندارد، چرا که به عقیده وی تعداد عقول الزاماً در ده عدد خلاصه نمی‌شود. عقل فعال از نظر ابن‌سینا نه تنها مفیض صور معقول بر نفس است، بلکه مفیض صور محسوس در عالم ماده نیز می‌باشد. بنابراین ابن‌سینا با بازگرداندن صور معقول و محسوس به امری واحد توانسته است، برای یکی از مهمترین سؤالات موجود در فلسفه و معرفت‌شناسی، پاسخی قانع‌کننده بیابد و آن واقع‌نمایی ادراکات عقلی و چگونگی حکایت‌گری ذهن از عین است. یعنی ابن‌سینا مسأله واقع‌نمایی ادراکات عقلی و تطابق صور ذهنی بر صور عینی را با بازگرداندن این دو صورت به اصلی واحد در فلسفه خود حل می‌کند.

ابن‌سینا بعد از تقسیم عقل به عقل فعال بیرونی و عقل منفعل درونی و کیفیت تعامل هر یک از این عقول در فرایند تعقل، به بیان مراتب عقل منفعل انسانی می‌پردازد. از نظر وی

عقل انسان در مسیر تکامل خود قدم به قدم از قوه خارج شده، به فعلیت نزدیک‌تر می‌شود. بنابراین عقل انسانی در این مسیر دارای مراتبی است که این مراتب از قوه محض شروع می‌شود و به فعلیت محض ختم می‌یابد. از نظر ابن‌سینا عقل انسانی در مسیر تکامل خود دارای چهار مرتبه است که این مراتب عبارتند از: عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل، عقل مستفاد (ابن‌سینا 1375: مقاله پنجم، فصل ششم).

نتیجه‌گیری

نظریه تعقل از دیدگاه ارسطو ابهاماتی داشت که همین ابهامات باعث شد تا در بین مفسران وی در تفسیر تعقل اختلاف نظر به وجود آید. از نظر ارسطو به هیچ‌وجه ادراک عقلی را نمی‌توان به ذات نفس که خود امری جسمانیه الحدوث و در حقیقت از جمله صور مادی است، نسبت داد. بلکه از نظر وی تعقل کار عقل کلی است و در بهترین حالت می‌توان گفت عقل کلی که خود امری مجرد و مفارق است، در نفس می‌اندیشد.

ابن‌سینا با تمایز بین دو مقام ذات و فعل در نفس، به این حقیقت اشاره می‌کند که نفس انسانی که خود ذاتاً امری مجرد و از سنخ عقول است، این قابلیت را دارد که به ادراک عقلی نایل شود. به بیان دیگر، وی ادراک عقلی را به ذات نفس که خود امری مفارق و مجرد است نسبت می‌دهد؛ اما برخلاف دکارت که وی نیز تعقل و اندیشه را ذاتی نفس یا به عبارتی دقیق‌تر ذاتی، ذات اندیشنده می‌دانست، منکر نقش عقل فعال و مبادی عالیه نیست و بر این نقش تأکید می‌کند و همین امر باعث می‌شود تا فلسفه وی راهی کاملاً متمایز از فلسفه دکارت ببیند و به هیچ‌وجه گرفتار اومانیزم و انسان محوری غربی نگردد.

از نظر ابن‌سینا هرگونه ادراکی با حس شروع می‌شود. اما وی نه مانند تجربه‌گرایان ادراک را منحصر در ادراک حسی می‌داند و نه مانند برخی از عقل‌گرایان قایل به وجود مفاهیم فطری می‌شود. بلکه از نظر وی ادراک حسی و به دنبال آن ادراک خیالی، زمینه‌سازی است تا صور معقول از ناحیه عقل فعال برای نفس حاصل شود.

ابن‌سینا برای بیان کیفیت تأثیر عقل فعال در روند تعقل، از دو واژه افاضه و اشراق استفاده می‌کند که همین امر باعث شده است که تفسیر تعقل از دیدگاه ابن‌سینا نیز خالی از ابهام نباشد. زیرا اگر عمل عقل فعال را از سنخ اشراق بدانیم در آن صورت، تعقل بالذات کار خود نفس خواهد بود و عقل فعال صرفاً استعدادی را که در نفس برای انتزاع صور معقول

وجود دارد، با اشراق خود به حال بالفعل در می‌آورد. اما اگر عمل عقل فعال را از سنخ افاضه بدانیم، صور معقول مستقیماً از ناحیه عقل فعال بر نفس افاضه می‌شوند. این نکته که در آثار متفاوت ابن‌سینا دیده می‌شود، در ابتدای امر چنین می‌نمایاند که نظریه تعقل از دیدگاه ابن‌سینا توأم با نوعی ابهام است. اما با نظر ژرف‌تر می‌توان تفسیری از نظریه تعقل ارائه داد که نه تنها ابهامی ندارد، بلکه نمایانگر عمق نظر ابن‌سینا در این باب است. بنابر تفسیر اخیر، اشراق و افاضه دو روی یک عمل هستند و نه دو عمل متفاوت؛ پس هم می‌توان تأثیر عقل فعال را از سنخ اشراق دانست و هم از سنخ افاضه. توضیح مطلب این‌که صورت معقول به عنوان موجودی ممکن دارای وجود و ماهیت است. چرا که در فلسفه ابن‌سینا به موجب قانونی کلی هر ممکنی زوجی ترکیبی از وجود و ماهیت است. حال اگر حیث ماهوی این صورت معقول را در نظر بگیریم، از آن‌رو که صورت معقول آینه‌ای است که صور خارجی را منعکس می‌کند، می‌توان عمل عقل فعال را از سنخ اشراق دانست. در حالی که اگر حیث وجودی صورت معقول را در نظر بگیریم، از آن جهت که وجود این صورت عقلی به منزله موجودی ممکن از سوی عقل فعال افاضه می‌شود، می‌توان تأثیر عقل فعال را از سنخ افاضه دانست.

منابع

- ابن‌سینا، حسین ابن‌عبدالله. 1404. *التعلیقات*. تحقیق و تصحیح عبدالرحمن بدوی. تهران: مکتبه الاعلام الاسلامی.
- _____ 1331. *النجاه من العرق فی بحر الضلالات*. مصر: مطبعه السعاده.
- _____ 1363. *المبدأ و المعاد*. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل.
- _____ 1371. *المباحثات*. تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر. قم: انتشارات بیدار.
- _____ 1375 الف. *الشفاء النفس*. تحقیق آیه الله حسن‌زاده آملی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- _____ 1375 ب. *الاشارات و التنبيهات*. سه جلد. همراه با شرح خواجه طوسی و قطب‌الدین شیرازی. قم: نشر البلاغه.

- _____ 1376. *الشفاء، الهیات*. تحقیق آیه الله حسن زاده آملی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ارسطو. 1367. *متافیزیک، ارسطو*. ترجمه شرف‌الدین خراسانی. تهران: نشرگفتار.
- _____. 1369. *درباره نفس، ترجمه و تحشیه ع. م. داوودی*. تهران: انتشارات حکمت.
- افلاطون. 1380. *دوره آثار افلاطون*. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.
- اکبریان، رضا. 1376. «مسأله وجود در فلسفه ابن‌سینا». *مجله مدرس*. شماره 5.
- داوودی، علی‌مراد. 1349. *عقل در حکمت مشاء از ارسطو تا ابن‌سینا*. تهران: دهخدا.
- ژان وال. 1370. *مابعدالطبیعه*. ترجمه جمعی از نویسندگان. تهران: انتشارات خوارزمی.
- کاپلستون فردریک. 1362. *تاریخ فلسفه*. جلد اول. تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
- ملاصدرا. 1990. *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.

Aquinas, Thomas. 1952. *Summa Theologica*. London: William Benton Publisher.

Descartes, Rene. 1962. *The Philosophical Works of Descartes*. Edited and translated by Elizabeth Halane and G.R.T Ross. 2 Vols. London & New York: Cambridge University Press.

Dualar Wilson Margaret. 1986. *Descartes*. London & New York: Routledge & Kegan Paul.

Fine G. 1983. *Plato and Aristotle on Form and Substance*. Proceedings of Cambridge Philological Society. 29, 23 - 47.

Hatfield, Gary. 2003. *Descartes and the Mediations*. London & New York: Routledge.

Jonathan Barnes. 1995. *the Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge: University Press.

Leshner, J.h. 1971. *Aristotle on form, Substance, and Universals*. Phronesis 16. 169-178

Marenbon John. 1987. *Later Medieval Philosophy*. London & New York: Routledge & Kegan Paul.

Urvoy Dominique. 1991. Translated By Olivia Stewart. London & New York: Routledge.