

نظریه عقل در فلسفه ابن سینا*

بر طبق نظریه ابن سینا اگر چه عقل بالقوه، بعنوان خصیصه‌ای شخصی در فرد ظهور می‌کند (و از اینرو حادث است) معذک جوهری غیر مادی و باقی است.^۱

★ این مقاله بخش دیگری است از کتاب Prophecy in Islam نوشته F. Rahman استاد دانشگاه مک‌گیل، که از متن انگلیسی برگردان شده است. بخش اول تحت عنوان نظریه عقل در فلسفه فارابی در شماره قبل به چاپ رسید.

۱- عقل بالقوه چیزی است که حادث می‌شود - رجوع شود به کتاب النجاة (قاهره چاپ ۱۹۳۸) صفحات ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۹۱؛ و در خصوص اینکه آن عقل غیر مادی است و فساد ناپذیر رجوع شود به همان مأخذ صفحات ۱۷۴، ۱۸۲ و ۱۸۵ و همچنین رجوع شود به فصول مربوطه در کتاب شفاء، عدم سازگاری این نظریه با ضابطه بنیانی این فلسفه یعنی اینکه چیزی یا ازلی است و غیر حادث یا حادث است و فانی‌گاه مشهور است ولی شك نیست، که این نظریه از آن ابن سینا است. نظریه ابن رشد در این خصوص از انسجام بیشتری برخوردار است چه آنکه او می‌گوید عقل بالقوه جوهری غیر حادث است و گرچه آن عقل خود را با یکایک افراد اتصال می‌دهد لکن در واقع برای تمام ابناء آدمی یکی است. فارابی همانطور که قبلاً دیدیم عقیده دارد که این عقل قوه‌ای فناپذیر و مادی است، مگر آنکه به فعلیت برسد. او بی‌آنکه بگنارد نقضی در سخنانش راه یابد، دلیرانه می‌گوید که این عقل بالقوه اگر در کسانی به فعلیت نرسد، با فناء جسم زایل میشود. در رساله «المدینه»، صفحه ۶۷، می‌گوید که «نفوس اهل مدینه الجاهله» (یا تکاهل نیافته) همچنان ناقص باقی بقیه حاشیه در صفحه بعد

فعالیّت یافتن عقل بالقوه زمانی به‌منصه ظهور می‌رسد که آدمی بدیهیات اولیه کلی را که مبدأ تمامی برهانهاست ادراک کند (نقل از انالوطیقای دوم ارسطو، باب اول ۱، فصل ۲، ص ۷۱ b ۲۰ و بعد آن) مثل کل بزرگتر از جزء است (الکل اعظم من الجزء) و یا اینکه دو چیز که با چیز دیگری برابر باشند خود با یکدیگر برابرند، به‌عبارت دیگر بدیهیاتی که چه از راه استقراء و چه از طریق قیاس قابل اکتساب نیست.^۲

بقیه حاشیه از صفحه قبل

میانمند و لزوماً جهت تداوم وجود خود محتاج ماده می‌باشد زیرا هیچیک از معقولات اولیه در آنها نقش نیسته است. پس زمانی که ماده از هم می‌پاشد آن قوا نیز از هم می‌پاشند، زیرا آن قوا توسط آن چیزی که خود از هم پاشیده، نگهداری می‌شده‌اند... رجوع شود همچنین به‌دندان مأخذ یاد شده بالا، صفحه ۶۶ و فصل مربوط در رساله سیاسته صفحه ۵۳. (مطالب سیاسته اغلب به‌اقتباس از مطالب مدینه نوشته شده است. شاید هم قضیه بعکس باشد).

بنابراین، فارابی نظریه‌ای در خصوص عقاب (شقی) پس از مرگ عنوان نکرده است بلکه فقط از رحمت (سعاده) سخن گفته است. باید توجه داشت که این نظریه که همه آدمیان فناپذیر، نیستند نه اسلامی است و نه سامی، بلکه یونانی است.

دیوگنس لائرتیوس فصل هفتم، صفحه ۱۵۷ می‌گوید که خروسیوس معتقد بود که فقط نفوس خردمندان پس از مرگ باقی می‌ماند و بقیه فانی می‌شوند و پلوتارخوس در کتاب (Plac. Phil. 4, 7) می‌گوید که نفوس اشخاص جاهل ناتوان است و بفاصله اندکی پس از مرگ فانی می‌شود و فقط نفس خردمندان تا زمان وقوع رستاخیز عظیم باقی می‌ماند. به‌نظر فارابی بقای نفس حتی زمانی که نفس بطور کامل مستقل از ماده باشد بصورت فردی باقی می‌ماند و باید توجه داشت که استدلال ابن‌سینا در بقای فردی (نجات، صفحه ۱۸۴) متخذ از فارابی است. (رجوع شود به‌المدینه، صفحه ۶۴ که در سطر چهاردهم آن کلمه «بمفارقتها» را باید «بمفارقتها» خواند).

۲- ارسطو هیچ‌جا نمی‌گوید که این حقایق اولیه چیست. پاره‌ای از شارحین بعداً این بدیهیات اولیه را با عقل فعال، یکی قلمداد نمودند (رجوع شود به رساله نفس، نوشته تهمیستیوس، صص ۱۰۲ به‌بعد و ۱۸۹ به‌بعد). امثله‌ای که ابن‌سینا از معقولات اولیه ارائه می‌دهد بانموده‌هایی که فارابی عرضه می‌کند یکی است (رجوع شود به رساله المدینه، ص ۴۵). لکن از نظر ابن‌سینا این معقولات مستقیماً از عقل فعال بدون هیچ‌گونه دخالتی از سوی ما سرچشمه می‌گیرند. بنظر فارابی این معقولات نیز مانند سایر معقولات از ماده تخرید می‌شوند با این تفاوت که مقدم بر سایر معقولات ظهور می‌کند و شرط مقدم آن معقولاتند.

این مرحله را عقل بالملکه می‌نامند. زمانی که بوسیله این بدیهیات اولیه به کسب حقایق ثانویه نیز نائل می‌گردیم و نتیجتاً رویهم‌رفته ذهن ما می‌تواند بدون یاری جستن از قوای حسی و متخیله مستقلاً عمل کند، در این حالت به مرحله‌ای از تکامل می‌رسیم که ابن سینا آن را «عقل بالفعل» می‌نامد.^۳ به نظر او زمانی که از طریق این قوه مکتسب جدید عمل می‌کنیم، ذهن ما، در واقع به مرحله «عقل بالفعل مطلق» یا «عقل مستفاد» می‌رسد.^۴

اما به نظر ابن سینا، به تفکیک از فارابی که از نظریه اسکندر پیروی می‌کند، صور معقولی که نفس ناطقه آدمی دریافت می‌کند حاصل از تجرید ماده نیست بلکه بلاواسطه از عقل فعال افاضه می‌شود و عمل قبلی ما صرفاً سنجش و مقایسه صور خیالی با یکدیگر است. در کتاب شفا، مبحث طبیعیات، کتاب ششم، مقاله پنجم از فصل پنجم، می‌خوانیم «زمانی که قوه عاقله به صور جزئی در قوه چنان عالم می‌شود و نور عقل فعال که در وجود ماست و قبلاً به آن اشاره داشته‌ایم، بر او اشراق می‌گردد، این صور خیالی (محسوسه) از ماده و علائق آن تجرید می‌شوند و در نفس ناطقه نقش می‌بندند، نه به این معنا که صور خیالی خود از قوه متخیله به عرصه قوه ناطقه انتقال بیابند و نیز نه به آن معنا که معقول محصور در علائق مادی در عین اینکه فی‌نفسه مجرد است، مثل خود را (در عقل ما) ایجاد می‌نماید، بلکه صرفاً به این معنا که توجه به آن، نفس را مهیا می‌کند که صورت مجرد حاصل از عقل فعال بر آن اضافه شود.» در اینجا ابن سینا میان «ملاحظه» (Consideration) صور از یک طرف و ادراک مبادی قیاس از طرف دیگر و بین

۳- رجوع شود به «نجات»، صفحه ۱۶۶ که در آن عبارت المعقوله‌الاولیه باید مطابق کتاب «روانشناسی ابن سینا»، چاپ آکسفورد صفحه ۲۲، فصل چهاردهم، یادداشت ۲، تصحیح گردد. این مرحله مطابق است با nous kath hexin در اسکندر افرویدیسی. به متابعت از وی ابن سینا این قوه جدید عقلی را به مثابه گنجینه‌ای توصیف می‌کند که در آن معقولات به حالت مدفون یا کهون وجود دارند.

۴- همان مأخذ، صفحه ۱۶، این مرحله با nous kat energeia در اسکندر افرویدیسی مطابقت دارد.

افاضه صورت از يك سو و استنتاج حاصل از قیاس از سوی دیگر می‌خواهد مقایسه‌ای مشروط کند. بنابراین در نظر ابن‌سینا، «تجرید» صورت نباید به معنای حقیقی گرفته شود.^۵

زمانی که نفس ناطقه عملاً به کار می‌افتد، به خود نیز معرفت حاصل می‌کند و این خودشناسی آنرا هم به عقل و هم به معقول بدل می‌سازد.^۶ با این همه ابن‌سینا، این تعبیر افراطی را که به فروریوس نسبت می‌دهد رد می‌کند که عقل عیناً به همان صورتی که دریافت می‌کند متبدل می‌گردد. درست است که موضوع یا شناسنده در عمل شناخت به یک معنا به مورد شناخت خود متبدل می‌گردد^۷ چه هر شناخت یا علمی عبارت از این است که

۵- این توصیف ظاهراً نه از ارسطو است، نه از اسکندر و نه از فارابی و کاملاً با جو فکری نوافلاطونی هماهنگی دارد. بعنوان مثال رجوع شود به شرحی درباره عقل که فوقاً از سیمپلی کیوس نقل شد در خصوص اینکه logoi در واقع از ماده تجرید نمی‌گردند بلکه از یک وجود عقلی عالیتری که در ماده مستغرق نیست به عقل بالقوه عطا می‌شوند و بدین طریق عقل بالقوه از ماده، برانگیخته می‌شود و به مرتبه وجودی شایسته خود می‌رسد. این جریان را سیمپلی کیوس با عبارتی یونانی به معنی «بهوش آمدن یا بعثت یافتن یا برانگیخته شدن» بیان می‌کند و آنرا به ادراک حسی نیز تسری می‌دهد. این وصف در واقع خصیصه کلی نظریه نوافلاطونی در خصوص کلی شناخت است. بنابراین، می‌بینیم که فارابی در مورد پیدایش و تکوین صور، فیلسوفی مشائی مشرب است لکن در مورد وضعیت و توقعیت این صور يك نوافلاطونی است و ابن‌سینا به عکس اوست. بنابراین، بر مبنای این ملاحظه و ملاحظات، شاید، چنین نتیجه می‌شود که از احتیاط به دور است که هر فیلسوف مسلمان را با وصفی عام توصیف کنیم و مثلاً بگوئیم فارابی بیشتر ارسطوئی مشرب و ابن‌سینا بیشتر نوافلاطونی مشرب است.

۶- در نظر اسکندر، همانطور که دیدیم، ذهن آدمی در حالت بالملکه بودن (in habitu)، از طریق یکی شدن با موضوعات خود به یک معقول (noeton) تبدیل می‌شود، لکن هرگز به عقل (nous) تبدیل نمی‌شود. سیمپلی کیوس این نظر اسکندر را رد می‌کند. (رجوع شود به De Anima «نفس» اثر وی، صفحه ۲۳۰) و می‌گوید عقل به خود بعنوان عقل معرفت دارد نه بعنوان یکی بودن با موضوعات خود.

۷- رجوع شود به نجات صفحه ۲۱۶ اسکندر افرویدیسی نیز بر همین نظر است. (De Anima صفحه ۹۱).

شناسنده یا عالم، شمایل یا صورت متعلق شناخت یا معلوم را به خود بگیرد.^۸ لکن گفتن اینکه نفس مطلقاً به صورت‌نهایت تبدیل می‌شود بی‌معنی است، زیرا چنانچه نفس فلان صورت را به خود می‌گرفت و تبدیل به آن می‌شد، دیگر نمی‌توانست صورتی دیگر به خود بگیرد. در شفا، فصل پنجم، مبحث نفس، صفحه ۶، چنین می‌خوانیم:

«نفس خویش را تعقل می‌کند و این تصور نفس، ذات خود آنرا عقل و عاقل و معقول می‌سازد. اما تصور او از این صور معقوله آنرا عین معقول نمی‌سازد زیرا نفس، مادام که در بدن است همواره فقط عقل بالقوه است اگرچه با درک بعضی معقولات بالفعل میشود. این نظریه که نفس خودش معقول می‌شود. به نظر من امری محال است. اگر به این نحو باشد که صورتی را از خود برکند و صورت دیگری بر تن کند، در حالیکه با صورت نخستین چیزی باشد و با صورت دوم چیزی دیگر، پس چیز اول چیز دوم نشده است بلکه چیز اول از بین رفته و فقط موضوع آن و یا جزئی از آن باقی مانده است. و اگر نفس چنین نمیشود،

۸- این نظریه که عالم خود به‌مورد شناخت بدل می‌شود باین معنی که همانند آن می‌شود نظریه کلی شناخت در فلسفه یونان بعد از ارسطوست. اما باید توجه داشت این موضوع واجد درجات مختلفی است. اسکندر (De Anima صفحات ۸۴ و ۸۸)، فرق می‌گذارد بین معانی مختلف همانند شدن، به این ترتیب:

- (۱) یک شیء مادی همانند شیء مادی دیگری می‌شود؛
- (۲) احساس کننده همانند محسوس می‌گردد؛
- (۳) عقل همانند معقولاتی می‌شود که آنها را تجرید می‌کند؛
- (۴) همانند معقول بذاته می‌شود.

اغلب بجای عبارت «همانند می‌شود» صرفاً می‌گویند «می‌شود» عالیترین شکل این «همانند شدن» در آدمی زمانی است که او به ذات باری معرفت حاصل کند. بنابراین، سخن کبیش لویی گارده در کتاب اندیشه دینی ابن‌سینا (صص ۷-۱۵۶) بی‌پایه است که می‌گوید تداویزی قاطع و بنیانی وجود دارد بین نظریه هئائی به اصطلاح او اتحاد یا سیروورت «روانی» محض و نظریه نو افلاطونی سیروورت یا اتحاد «وجودی»، زیرا ارسطو بود که می‌گفت (مابعدالطبیعه، b ۱۰۷۲) زمانی که به معرفت ذات باری نائل آئیم موقتاً خداگونه زندگی می‌کنیم و از حیات الهی توشه برمیگیریم.

بینیم نحوه دیگر چگونه است؟ پس می‌گوئیم: وقتی چیزی، چیزی دیگر میشود، آنگاه که این چیز آن شده است، آن چیز خودش یا موجود است یا معدوم. اگر موجود است، پس در اینجا دو چیز موجود است نه یک چیز. و اگر چیز دوم معدوم است، پس چیز اول چیز معدومی شده است نه چیز دیگری موجود و این امری نامعقول است. و اما اگر چیز اول معدوم شده است، پس چیز دیگری نشده است بلکه وجودش خاتمه یافته (معدوم شده) و چیز دیگری به وجود آمده است. پس نفس چگونه صور اشیاء می‌شود؟ کسی که مردم را به این خیال افکند، همان کسی است که کتاب «ایساغوجی» را برای آنان تألیف نموده است... آری، صور اشیاء در نفس حلول می‌کند و آنرا زینت می‌بخشد و نفس برای آنها همچون جایگاه است^۹ به توسط عقل هیولانی. اگر نفس صورت چیزی از موجودات بالفعل می‌گشت، از آنجا که صورت خود موجودی بالفعل است، دیگر نمی‌توانست چیز دیگری را قبول نماید (یعنی صورت دیگری را)... نتیجه آن بود که برای نفس هیچگاه ممکن نبود صورت دیگری را بپذیرد... در حالیکه ما می‌بینیم که نفس صورت دیگری غیر از آن صورتی که هم اکنون پذیرفته، می‌پذیرد و عجیب می‌بود که این صورت دوم با صورت اول تفاوت نمی‌داشت و در این حال قبول و لاقبول می‌شد، یک چیز را (شفا، ص ۲۱۲، طبیعیات ج دوم)».

من این قطعه را مبسوطاً نقل کردم تا نشان دهم که ابن سینا خود می‌گوید دقیقاً به چه دلایلی منکر این است که نفس مطلقاً بدل به معقولات می‌شود. او صریحاً می‌گوید که نفس آدمی مادام که در بدن است نمی‌تواند مطلقاً این صور بشود، چرا که آنها را یکجا و به طور غیر مستقیم (به یونانی: *ameristos*) دریافت کند و بنابراین اگر یکی از صور بشود، نمی‌تواند صورت دیگری را دریافت کند. اگر برای نفس

۹- رجوع شود به *De Anima* (نفس) اثر ارسطو، ص ۴۲۹ الف، سطر ۲۷، که در آن ارسطو نفس را «جایگاه صور» توصیف می‌کند.

آدمی ممکن می‌بود که تمام صور را در يك لحظه دریافت کند آنگاه می‌بایست رابطه آن با صور از لحاظ کیفی دگرگون شود. به نظر ابن‌سینا چنین امکانی برای نفس پس از جدائی از بدن وجود دارد. اما ما می‌بینیم که ابن‌سینا حتی به این نقطه نیز اکتفا نمی‌کند و صریحاً اعلام می‌دارد که امکاناً، بل محققاً، بعضی نفوس بشری وجود دارند (یعنی نفوس انبیاء) که معقولات مفارقه را دفعتاً یا تقریباً دفعتاً می‌پذیرند و بنابراین رابطه آنان به این معقولات همانند رابطه عقل عادی با معقولات نیست.^{۱۰} در شفا، مبحث نفس، فصل ۵، ۶ می‌نویسد: «نفس عامیه بشری مادام

۱۰- با توجه به دلالتی که ذکر شد، بنظر این مؤلف شرح کشیش لویی گارده از موضوع مورد بحث در اثر یاد شده وی (صفحات ۱۵۳ الی ۱۵۷) نه فقط به ماهیت امر نمی‌رسد، بلکه با تعالیم ابن‌سینا همدانگی ندارد. استدلال تصنعی گارده در مقام اثبات این قسمت است که ابن‌سینا منکر یکی شدن نفس آدمی با معقولات مفارقه در عدل شناخت است، زیرا که او نمی‌خواسته نفس آدمی را در هر اصل عالی سنوك دینی با ذات باری وحدت بدهد. گارده در اثر یاد شده بالا (ص ۱۵۵) می‌گوید که: «سخن در اینجا بر سر بحث معرفت است. آیا این با اتحادی عرفانی که به مزج تام بدل شود برابری می‌کند؟ یقیناً، چرا که به نظر ابن‌سینا شناخت عرفانی به همان وجهی است که هر شناخت عقلی.»

این نظر حاصل مشی‌کلی گارده در آن کتاب است که می‌خواهد نشان دهد ابن‌سینا همواره می‌خواسته وفاداری خود را به اسلام سنتی حفظ کند و حتی سعی داشته که شریعت اسلامی را تماماً در فلسفه خویش بگنجانند. در این خصوص باز هم در بخش دوم از فصل چهارم، سخن خواهیم گفت. اما درباره موضوع مورد بحث فعلی باید گفت بدیهی است که ابن‌سینا اتحاد عاقل و معقول را تا زمانی که نفس محبوس در جسم است رد می‌کند و معتقد است بعضی نفوس حتی در عین انشیاد در جسد ممکن است در اتصال کامل با عقل فعال باشند دلیلی که او عرضه می‌دارد اینست که نفس عامیه بشری زمانی که در جسم اسیر است این صور را باید متدرجاً و متوالیاً دریافت نماید.

بنظر ابن‌سینا غرقه شدن کامل شخصیت آدمی در ذات باری (یا عبارت دقیقتر، در عقل فعال) البته شدنی نیست، زیرا نزد او و همچنین فارابی، بقای نفس آدمی امری فردی و شخصی است و این امر حاکی از آنست که نظریه تبدیل یا لاتبدال عاقل به معقول نظریه‌ای فلسفی در مورد شناخت است و نه چندان نظریه‌ای دینی، گرچه تعیین وجه تمایز قاطعی بین آن دو غیر ممکن است. اگر حتی با کشیش گارده بود، ابن‌سینا نمی‌بایست در مورد انبیاء جدا از جسم و عقل مفارقه به امکان اتحاد عاقل و معقول قائل شود. گارده سعی دارد اثبات کند

بقیه حاشیه در صفحه بعد

که در بدن است، ممتنع است که عقل فعال را به نحو دفعی بپذیرد... و وقتی گفته می‌شود که فلان کس عالم به معقولات (یا صور) است، صرفاً به این معناست که او بگونه‌ایست که هر وقت بخواهد می‌تواند صورتی را در ذهن خود حاضر سازد، و این بدان معناست که او هر وقت بخواهد می‌تواند به عقل فعال متصل گردد، اتصالی که با آن معقولی را تصور می‌کند که از عقل فعال افاضه گردیده است. اما وقتی که نفس عامیه بشری از بدن و عوارض آن رهایی یافت برای او ممکن است که اتصال (یا وحدت) کامل با عقل فعال پیدا کند.»

صور محسوس می‌توانند در قوه متخیله - حافظه حفظ شوند زیرا حافظه محلی است که این صور می‌توانند تا زمانی که عملاً بکار گرفته نمی‌شوند در آنجا حفظ گردند و هنگامی که قوه مفکره بخواهد مجدداً از آنها استفاده نماید، از آنجا فراخوانده شوند. اما صورت کلی نمی‌تواند در قوه حافظه جای گیرد زیرا در آن حالت صورتی محسوس خواهد بود نه معقول. عقل فی‌نفسه نمی‌تواند در مقام حافظه عمل کند زیرا حضور صورت در عقل به معنای تعقل بالفعل صورت است نه حفظ آن. از این رو در نظر ابن‌سینا عقل بالفعل ما، عقل به معنی صحیح (بویانی *kurios nous*) نیست زیرا عقل به معنی صحیح جاودانه می‌اندیشد (یا تعقل می‌کند) و بدل به مورد تعقل خود می‌گردد و به این طریق خود موضوع اندیشه می‌گردد. به عبارت دیگر عقل بالفعل ما چونان مرآت است که در آن، هر صورت

بقیه حاشیه از صفحه قبل

که سیر تحولی راستینی در فکر ابن‌سینا درباره این موضوع وجود داشته و «اشارات» حاوی آراء تکامل یافته و نهائی او نسبت به این موضوع است. با اینهمه در «اشارات» (چاپ قاهره، ۱۹۶۶، مجلد سوم، صفحه ۲۱۷) به این عبارت برمی‌خوریم: «هنگامی که (پس از خدا) همه وجود در آن (یعنی در عقل) انعکاس می‌یابد... به نحوی که دیگر از جوهر (شناسنده) متمایز نیست». در مجلد دوم، صفحات ۳۹-۴۱، با برهانی مطول و «غیر مثبت» مواجه می‌شویم برای پابرجا کردن عقل، یعنی اتحاد عقلانی در عقول مفارق. لکن ظاهراً این عقول با ذات باری یکی نمی‌گردند.

افاضه شده از عقل فعال نقش می‌بندد و یا منعکس می‌شود و همینکه توجه خود را به چیزی دیگر معطوف می‌نمائیم، زائل می‌گردد^{۱۱}.

بنابراین شناخت عقلانی در نفس آدمی، چیزی بسیط و غیر منقسم نیست بلکه تدریجی و جزء به جزء است که در آن نه تنها بی‌نهایت قضایای متعدد وجود دارد بلکه هر قضیه خود مرکب از اجزائی است، یعنی مبتدا و خبر. ولی حتی در جریان حصول تجربه شناختی عادی نیز به این امر واقفیم که این وجه شناخت جزء به جزء تنها وجه ممکن نیست، بلکه سطح عالی‌تری وجود دارد که در آن عقل صرفاً پذیرنده نیست بلکه خلاق است. طبق نظریه ابن‌سینا، هر زمان که قضیه‌ای را می‌سنجیم - از قبیل اینکه «هر انسانی حیوان است» - در ظرف زمان، اندیشه می‌کنیم زیرا ترتیب مفاهیم در هر قضیه متضمن نظمی زمانی نیز هست. مفاهیم تشکیل‌دهنده هر قضیه قطعاً کلی است و از این حیث، تنها در جوهری غیر مادی تصور شدنی است، لکن خود قضیه چون متشکل از مفاهیمی است که یکی یکی ترتیب یافته‌اند، باید در ظرف زمان سنجیده (یا تعقل) شود. از این گذشته، ترتیب مفاهیم در هیچ قضیه‌ای منحصر به فرد و الزامی و از ذاتیات آن نیست و ممکن است معکوس شود. به عبارت دیگر، هر قضیه‌ای می‌تواند به عکس خود تبدیل شود و جای مبتدا و خبر در آن معکوس گردد. اما از آنجا که تأمل در تمامی قضایا به نحو دفعتاً واحده در توان ذهن ما نیست، پس لازم می‌آید که قضایائی که عملاً در آنها تأمل نمی‌کنیم، نه بالفعل، بلکه بالملکه (habitus) یا در یک مرتبه بالقوه ثانوی وجود داشته باشند. این دو وجه شناخت به ترتیب با عقل بالفعل (in actu) و عقل بالملکه (in habitu) مطابقت دارند.

ولی ابن‌سینا را عقیده بر این است که وجه سوم از شناخت (یا ادراک) نیز وجود دارد که با هیچیک از دو وجه گفته شده یکی نیست

۱۱- نفس عامیه آدمی در اینجا آشکارا به معنای ذهن فلسفی است که همانطوری که بعداً خواهیم دید نقطه اوج آن، مراقبه و شهود عرفانی است، ولی باید آنرا اساساً از نفس نبوی متمایز دانست.

بلکه، به نظر او، خالق هر دو آنهاست. مطلب به نقل از شفا، مبحث نفس، فصل ششم، چنین است: «مثل آنکه از تو مسئله‌ای سؤال شده است که تو آنرا می‌دانی و یا به آسانی می‌توانی بدانی و پاسخ آن نزد تو حاضر می‌گردد ولو اطمینان داری که می‌توانی پاسخ آنرا از آنچه که میدانی بدهی، اگر چه به نحو تفصیل معرفت به آن نداری، بلکه شروع می‌کنی به تفصیل و ترتیب این علم در نفس خودت، در حالیکه آغاز کرده‌ای که پاسخ مسئله را از روی اطمینان خودت به آنچه به آن علم داری، بدهی، قبل از تفصیل و ترتیب... البته این تصور چیز مرتبی در فکر نمی‌باشد، بلکه مبدئی برای آن می‌باشد باضافه یقین و اطمینان... اگر کسی بگوید: این علم بالقوه است لکن قوه‌ای بسیار نزدیک به فعلیت، قول او باطل است. زیرا انسان یک یقین بالفعل دارد که محتاج نیست به آنکه آنرا از طریق قوهٔ بعید و یا قریب بالفعل سازد. وجود این یقین به معنای آن است که شخص متقین است) آنکه آن چیز (یعنی آن علم) نزد او موجود است... و از آنجا که یقین داشتن شخص به اینکه پاسخ نزد وی موجود است لاجرم باید بر معلومی بالفعل دلالت کند^{۱۲}، بنابراین [پاسخ] به این نحو ساده نزد او معلوم است. سپس او می‌خواهد که آنرا به نوعی دیگر معلوم سازد. عجیب این است که شخصی که به آن مسئله پاسخ میدهد، وقتی آغاز می‌کند که تفصیل آنچه را به طور ناگهانی در نفس او پدید آمده است به دیگری تعلیم دهد، خودش نیز در همان زمان می‌آموزد و به مفهوم دیگر کسب علم می‌کند. و آن صورت بسیط شروع می‌کند به مرتب شدن و باز شدن در نفس او همزمان با الفاظ.

«یکی از این دو، علم فکری است که ترتیب و ترکیب با صور عملیه

۱۲- این طریق عرضه مطلب، مطابق مشرب مشایی بد نظر نمی‌رسد. در فصل بعد سعی بر آن خواهیم داشت تا چگونگی بروز و ظهور آن را نشان دهیم. فی الحال نقل مطلبی از پاپوتارخوس، از کتاب «دربارهٔ نبوغ سقراط» کفایت دارد. بر طبق آنچه که او گفته عقل به معنای اخص و راء حیطة بشر که در عالم ظهور و نهود است باقی می‌ماند گرچه برخی مردم ناهو جهاً عقل را جز انعکاسی در مرآت نفس آدمی چیز دیگری بشمار نمی‌آورند.

بالفعل می‌شود. دومی علم بسیطی است که صور پی در پی ندارد بلکه واحدی است که صور (متوالیه) از آن به‌قوابل اضافه می‌گردد (یعنی همان نفس آدمی). این است مولد و مبدأ آنچه آن را علم فکری نامیدیم و متعلق به‌قوه عقلی مطلق در نفس است که به‌عقل فعال شباهت دارد. اما ترتیب و وضوح مطالب مربوط است به‌نفس (ناطقه) من حیث هی... و اینکه به‌چه نحو نفس ناطقه واجد حقیقتی کلی است که نفس محسوب نمی‌باشد و دارای علمی است که نفس فاقد آن است مطلبی است شایسته غور و تعمق و مآلاً حل آن مسأله و جواب آن را باید در خود جویا شد.»

پس حتی شیوه شناخت عادی، مطابق نظر ابن سینا حاکی از وجود عاملی خلاق است که علم فکری خود را زمانی که نفس عملاً به تفکر می‌پردازد بر آن ارزانی میدارد. گفته می‌شود که این نیروی خلاق گرچه جزئی از نفس آدمی محسوب نیست لکن به‌نحوی در آدمی وجود دارد. در فصل آتی به بحث در خصوص کیفیت و جودی آن در آدمی خواهیم پرداخت. به‌رحال، این همان قوه خلاق است که ابوعلی سینا آن را «مستفاد»^{۱۳}

۱۳- باین معنی که اعتقاد صرفاً يك واقعه روانی در ذهن نیست، بلکه مستلزم رابطه‌ای است و از این حیث منوط به فرض وجود چیزی است که شناسنده به آن معتقد باشد و این چیز به این مفهوم از قبل شناخته بوده است. مثال بارز این نظریه احیاناً آن چیزی است که «اطمینان حرفه‌ای» نامیده میشود و از طریق آموزش و مشق مهارتی خاص بدست می‌آید (مثلاً فن طبابت) و قیاس با آن، شالوده نظریه عقل ارسطو و شارحین او و شخص ابن سینا بوده است. با این همه آشکار است که «نظریه اطمینان»، نزد ابن سینا اکتسابی نیست بلکه غرض این بود که کاربرد به‌مراتب وسیعتری داشته باشد. این اطمینان، مطابق نظریه او، وجود خود را نه‌رهون کسب مهارتی از این حیث، بلکه مدیون حضور شناختی بسیط و خلاق است که موجب معرفتی حصولی و روحی در ما می‌باشد.

باید توجه داشت که یقین و وثوق دقوم شناخت نیست و بدون وجود نوعی شناخت بسیط و خلاق که شناخت «علمی» از آن منبث می‌شود، تحقق‌پذیر نخواهد بود. تأکید بر یقین و اعتقاد مسلماً ریشه رواقی دارد. به‌نظر رواقیان، یقین نوعی شناخت بوده است. (رجوع شود به‌مجموعه Stobaeus).

با این‌همه، نظریه ابن سینا متوجه جهتی بسی متفاوت با نظریه رواقی بوده است، زیرا در اینجا یقین موجب شناخت است و نه چیزی ملحق به آن در ذهن به‌عنوان معیار صدق شناخت بقیه حاشیه در صفحه بعد

می‌نامد زیرا قوه فیضانی است از عقل فعل خارجی در آدمی که عقل کلی نیز نامیده^{۱۴}. او باید به این حقیقت توجه داشته باشیم که اصطلاحاتی که بوعلی سینا بکار می‌برد همواره در معرض تغییر است. ابن سینا انکار می‌کند که عقل مستفاد به این معنا با نفس عامیه بشری که به عالم نمود و ظهور تعلق دارد، و نیز با عقل فعال، یکی است. با این همه او اصطلاح عقل مستفاد را بر آن دسته از صوری که از این نیروی بسیط خلاق سرچشمه گرفته و متوالیاً و جزء به جزء بدرون نفس آدمی راه می‌یابد نیز اطلاق

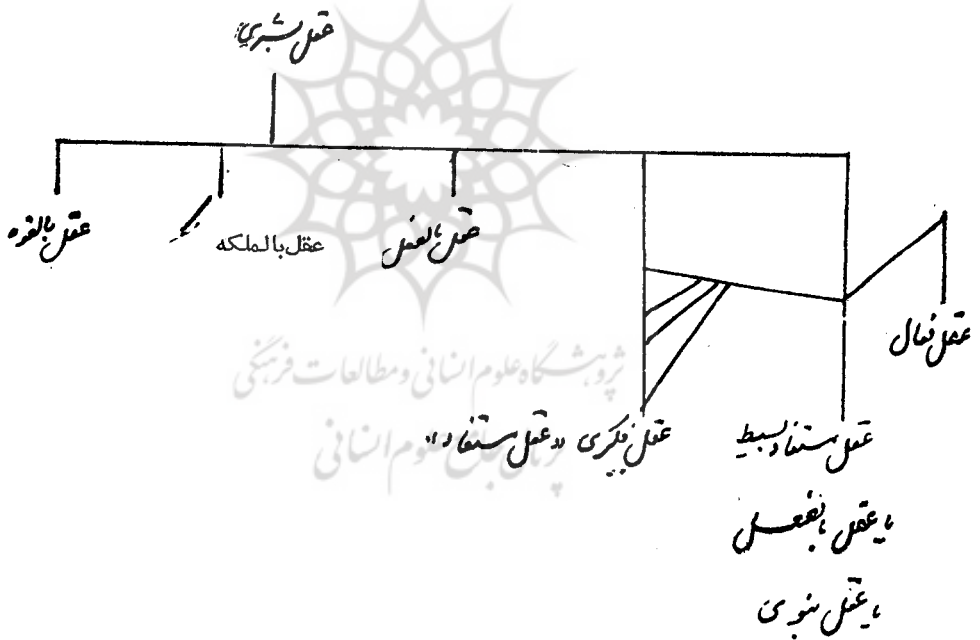
بقیه حاشیه از صفحه قبل

هر چند این حقیقت که رواقیون می‌توانسته‌اند این گرایش ذهنی صرف را شناخت بنامد خود نشان توجیه است. بنظر میرسد که این نظریه رواقی در خصوص یقین در رابطه با شناخت، در سده‌های نخستین مسیحیت، یعنی مقارن با زمانی که مکتب رواقی هرچه بیشتر با مکتب افلاطونی (و نوفیثاغورثی) آمیختگی می‌یافت، نقشی روزافزون ایفا می‌کرد. از یک جهت به ایجاد نظریه رواقی سیسرونی قطعیت کل شناخت برپایه تصور «مفاهیم اجهالی» یا «ادراکات اجمالی» (adumbratae intelligentiae) منجر شد.

از جهت دیگر که بسی همسان با نظریه ابن سینا در مورد شناخت است به نظریه هرمسیان انجامید. مطابق این نظریه، نفس آرزومند «عرفان» (gnosis) است و باید بدو واجد استعدادی باشد که هرمسیان آنرا *dunamis* یا *pistis* می‌نامند. رجوع شود به رساله *Hermetica* به اهتمام W. Scott، مجلد اول، و نیز «کتابچه ۱۱» که در آن تأکید عظیم بر این *dunamis* و اطمینان بعنوان شرط اول هر شناختی گذاشته شده است. مطابق همین نظریه، این *Pistis* یا اطمینان مستلزم نوعی شناخت است باین توضیح که: تنها *ennous* می‌تواند چنین *pistis* یا اطمینانی بدست آورد. این حالت نفس «چشم جان» نامیده می‌شود (*ho kardias ophthalmos*) یا به عبارت دیگر بینشی که خود به شناخت می‌انجامد. رجوع شود به نظریه مشهور آگوستین: (*credimus ut cognoscamus*). به هر حال، خصائص صوری نظریه ابن سینا رواقی و هرمسی است. و محتوای آن همنی بر اینکه شناخت تام و خلاق و بیسیطی مقدم بر شناخت فکری است با وضوح بیشتر نظریه‌ای نوافلاطونی است (به فصل دوم - پانوش شماره ۲ رجوع شود).

۱۴- رجوع شود به «رساله فی اثبات النبوة فی تسع رسائل» (قاهره، چاپ سال ۱۹۰۸)

می‌کند. می‌نویسد: «عقل مستفاد در واقع همین صورت است (که تدریجاً از نیروی خلاق سرچشمه گرفته و بدرون نفس آدمی راه می‌یابد) حال آنکه قوه تعقل (که ما دارای آن هستیم) همانا عقل بالفعل ماست از حیث اینکه اندیشه یا تعقل می‌کنیم. پس عقل مستفاد همانا عقل بالفعل است در مرتبه کمال عقل بالفعل.»^{۱۵} بوعلی سینا به تمامی این تمایزها قائل می‌شود برای تمهید مقدمه به منظور وارد کردن عقل نبوی در بحث و به قصد اثبات وجود گونه‌ای عقل در آدمی که برخلاف عقل عامیه بشری می‌تواند با عقل فعال یکی شود یا به تمامی آن را «دریافت» کند و بدین ترتیب در حالاتی معین و خاص سد بین شعور منتهای و نامتناهی را فروبریزد. تمایزاتی را که ابن سینا بین سطوح مختلف عقل قائل است، می‌توان مطابق نمودار زیر نشان داد:



۱۵- مأخذ یاد شده (صفحه ۱۲۲). این عقل مستفاد همچنین عقل فعال نیز نامیده شده. در واقع، عقل «مستفاد» از این جهت که در انسان فیضان پیدا می‌کند، جز عقل فعال چیز دیگری نیست.

۱۶- شفا («نفس»، کتاب پنجم صفحه ۶) کاملاً واضح است که به هر مفهوم ابن سینائی که اصطلاح عقل مستفاد را دریا بیم، با عقل مستفاد نزد فارابی متفاوت است.