

مراتب عقل

در ارسطو و ابن سینا

علی اصغر جعفری ولنی

دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی، مدرسه عالی شهید مطهری

چکیده

بررسی تاریخ تطور مسئله عقل نمایانگر یکی از مهمترین مسائل در تاریخ فلسفه نزد هر حکیم یا محقق می‌باشد، بگونه‌یی که ارسطو در یونان، عقل حوزه درس افلاطون نامیده شد، و نام او با عقل مقارن گردید.

ابهام تفسیر ارسطو درباره عقل، شارحان آثار او را بر آن داشت که در بازبینی مسئله عقل از نظر ارسطو، راه‌حلهای بدیعی ارائه کنند. مقام ممتاز عقل در آثار فیلسوفان مسلمان بعنوان مدار حکمت و افکار فلسفی مبین همین شرایط است، چرا که بحث در باب عقل و مراتب آن با تعیین مقام انسان در جهان، سرنوشت نفس در حیات جاویدان، رابطه حق با خلق، نقد معرفت انسانی، رابطه نفس و بدن، و حل مسئله معاد ارتباط تنگاتنگی دارد.

کلیدواژگان

عقل
ابن سینا
مراتب عقل
ارسطو

طرح مسئله

شناخت با ادراک حسی آغاز می‌شود و منظور از آن،

احساس جزئی است که در مکانی معین و زمانی معلوم به فردی مشخص تعلق می‌گیرد، نه اینکه برطبق اصل تذکر افلاطونی، معرفت جزئی کنونی با درک کلی ازلی در عالم مثل، تبیین شود. معرفت چون با درک حسی آغاز شود به مجرای تحول خود در مدارج پی‌درپی می‌افتد و در این سیر تحول هر درجه‌ی شناخت از معرفتی مقدم بر خود، بیرون می‌آید؛ یعنی درجه بالاتر معرفت در مرحله پایینتر بنحو بالقوه حضور دارد. در واقع مسئله معرفت با مسئله وجود یکسان است و با تمسک به نظریه قوه و فعل قابل حل است.

هیچگونه معرفتی، برخلاف آنچه افلاطون می‌پنداشت، قبلاً وجود بالفعل نداشته و از عدم مطلق نیز بیرون نیامده است، بلکه معرفتی که اکنون فعلیت دارد از معرفتی بالقوه ناشی شده که مقدم بر آن بوده است، همانگونه که از لحاظ وجودی نیز صورتهای معقول در اشیاء محسوس قرار دارند، بی‌آنکه دارای وجود مفارق و مطلق باشند. اما به همان ترتیب که صورت، معلول ماده نیست، بلکه علت و غایتی برای آن است، مفهوم کلی نیز زاییده احساس و تخیل نیست، بلکه بسبب تقدم فعل بر قوه و لزوم تبیین مراحل فروتر با مرحله برتر، که از مبادی فلسفه

یعنی نفس صورتی برای ماده بدن تلقی می‌شود و ایندو از یکدیگر جدایی‌ناپذیر هستند.

مسئله عقل آنگونه که ارسطو طرح کرده است، از مهمترین مسائل در تاریخ فلسفه اسلامی و غربی است. در هر دوره‌ی، حکیم یا محققى را مى‌توان یافت که زوایای تازه‌ی از این مسئله را مطرح کرده و نام خود را در تاریخ تصور این مسئله وارد ساخته است. بقول برخی، از همان دم که ارسطو در یونان، عقل حوزه درس افلاطون نامیده شد و نام او با نام عقل مقارن گردید، این مقارنه همچنان باقی ماند و گذشت زمان نتوانست عقل را از ارسطو جدا سازد.

ارسطو خود، بسیاری از مسائل درباره عقل را توأم با ابهام و محتاج تفسیر و تأویل بر جای گذاشت. لذا جانشین او - ثئوفراستس - دوباره مسئله عقل را از نظر ارسطو مورد بحث قرار داد. تجدید حیات این حوزه در اوایل عهد مسیحی رونق بازار این بحث را اعاده کرد. اسکندر افرویدیسی چاره‌اندیشی اصیل و بدیعی در حل این مسئله در پیش گرفت. پلوتینوس^۱ و پیروان او بمقتضای آراء خویش بدان پرداختند و ثامسطیوس^۲ و سیمپلیکیوس^۳ نیز هرکدام بوجهی در پی پرداختن این بحث برآمدند. این بحث پس از اسکندر با کتب و آثار یونانی به مفسران سریانی رسید و اینان نیز آن را به مسلمین انتقال دادند. در آثار فیلسوفان اسلامی بحث درباره عقل مقامی ممتاز به دست آورد. مقاله مهم کندی سرآغاز این بحث بود. رسائل فارابی آن را مدار حکمت گردانید و آثار

۱. اگرچه، بسیاری از محققان بر این باورند که ارتباط افکار ارسطو در همه آثار او چنانست که نمی‌توان سیر تحولی افکار او را در این آثار معین ساخت.

2. Plotinus

3. Themistius

4. Simplicius

ارسطوست، باید تعقل را علت غایی احساس بشماریم و عقل را موجد مفاهیم کلی، یا عین این مفاهیم، بدانیم.

بنابراین با وجود اینکه ارسطو احساس را سرآغاز معرفت دانسته است نظر او درباره معرفت را نمی‌توان مبتنی بر اصالت حس دانست، بلکه شناخت حسی اشیاء جزئی و جمع و تألیف آنها در تصاویر خیالی، شروطی است که برای حصول مفهوم کلی در انسان و آمادگی او برای تحصیل آن ضرورت دارد، بدون اینکه مطابق با ماهیت این مفهوم یا موجد این ماهیت باشد.

مقدمه

در جریان حیات فلسفی ارسطو، سه مرحله متمایز می‌توان تشخیص داد^۱ که در هرکدام از این ادوار سه‌گانه، عقاید او درباره نفس دارای وصفی بارز و مشخص است:

۱. مرحله افلاطونی: دوره تألیف محاورات ارسطویی بسبک افلاطون است، از قبیل اودموس و درباره فلسفه ارسطو در این رسائل، قائل به وجود نفس مجزا و مستقل از بدن است.

۲. دوره متوسط: تألیف آثار ارسطو در زیستشناسی و اخلاق، در این مرحله است، که بسبب مطالعات دقیق درباره گیاه و حیوان، روابط قوای نفسانی با احوال بدنی و تأثیر متقابل حرکات آندو، بدینجا می‌رسد که اندک‌اندک در قول به مجرد نفس تعدیلی روا دارد، و آن را با حفظ جوهریت خود، متعلق به بدن و مرتبط با آن بداند.

۳. عهد اخیر: دوره تألیف کتاب نفس و آثاری دیگر از این قبیل است که موجود دارای روح نیز مشمول رابطه کلی و ضروری ماده و صورت می‌شود،

■ مسئله عقل آنگونه که ارسطو طرح کرده است، از مهمترین مسائل در تاریخ فلسفه اسلامی و غربی است. در هر دوره‌یی، حکیم یا محققى را مى‌توان یافت که زوایای تازه‌یی از این مسئله را مطرح کرده و نام خود را در تاریخ تطور این مسئله وارد ساخته است.

♦♦♦♦♦

فاعله از علت منفعله بود؛ یعنی دو عقل متمایز یا دو جنبه متمایز عقل را باید تصدیق کرد که برخی مفسران حکمت ارسطو یکی از آن دو را عقل ممکن، عقل قابل، یا عقل منفعل نامیده و دیگری را عقل فعال خوانده‌اند.

اسکندر افرویدیسی، فارابی، ابن سینا، ابن رشد و بسیاری دیگر در عصر جدید، عقل فعال را خارج از نفس انسان قرار داده و دارای استقلال جوهری نسبت به نفس شمرده‌اند.^۵ مؤید نظر این عده این است که ارسطو^۶ تمایز دو عقل را بتبع قاعده‌یی لازم شمرده که در همه موارد طبیعی و صنعتی، مبدأ فعال از مبدئی که قبول فعلیت می‌کند، جداست و ماده تحت تأثیر همان مبدأ مستقل و مفارق است که صورتی مطابق و مماثل با صورت آن مبدأ خارجی، به خود می‌گیرد. از طرفی ارسطو^۷ تأثیر عقلی را که پدیدآورنده معقولات است به تأثیر نور در فعلیت بخشی رنگها تشبیه کرده است و پیداست که نور نسبت به رنگ، جنبه خارجی دارد.

عقل قابل: بنظر ارسطو انسان دارای عقلی است

۵. ر.ک.: علی مراد داوودی، عقل در حکمت مشاء، تهران، حکمت، ۱۳۸۷، ص ۸۶ و ۸۷.

۶. پیدایش جانوران (تکون حیوانات)، ۱، ۲، ۷۳۴ ب ۲-۲۱.

۷. درباره نفس، ۴۳۰ الف ۲۱.

ابن سینا حل مسئله معاد را بر آن مبتنی ساخت. پس از شیخ با استفاده از آثار او، برخی از حکما و محققان اسلامی در دوره‌های بعد، هرکدام به طریقی این مسئله را از امهات مسائل حکمت دانستند. در چنین فضای فکری امثال سهروردی، خواجه‌نصیر و ملاصدرا بحث تفصیلی در تبیین مسئله عقل را از ارکان فلسفه خود قرار دادند.

مسلمانان موریتانی و اندلس این بحث را به عالم مسیحی کشانده و زمینه طرح این مسئله را نزد اصحاب مدرسه در قرون وسطی فراهم کردند. فیلسوفان آن زمان در حل این مسئله، بگونه‌یی که با معتقدات دینی سازگار باشد، رنجی بسزا بردند. در این راستا توماس آکویناس در ابداع حکمت خاص مسیحی این مبحث را مقامی ویژه بخشید بگونه‌یی که نوع نگاه او در حل این مسئله از حیث تقابل با مذهب ابن رشد، اهمیتی فراوان یافت. هم اکنون نیز این بحث از مهمترین مسائل حکمت است و شاید بتوان آن را محور افکار فلسفی دانست، چرا که بحث در باب عقل و مراتب آن با تعیین مقام انسان در جهان، سرنوشت نفس در حیات جاویدان، روابط حق و خلق، نقد معرفت انسانی، مناسبات نفس و بدن و بسیاری از مسائل دیگر ملازمت دارد.

ارسطو و دو مرتبه از یک عقل

ارسطو، برخلاف افلاطون، قائل به وجود بالفعل معقولات نیست، بلکه آنها را اموری می‌داند که باید از ماده محسوسات و مخیلات تولید و تجرید شود و عقل، ضمن اینکه معقولات بالفعل را پدید می‌آورد، خود نیز تحقق و فعلیت می‌یابد. در اینجا نیز طبق همان اصل کلی ارسطویی، باید قائل به تمایز قوه از فعل، یا ماده از صورت، یا امکان از وقوع، یا علت

■ برای حفظ اصول ارسطو،
ناگزیر می‌باید عقل فعال را
با عقل منفعل از لحاظ جوهر
یکی بدانیم و اختلاف ایندو
جنبه عقل را فقط از حیث
کارکرد معرفت معتبر شماریم.

فکر بالقوه به فکر بالفعل، مقتضی وجود شیء متفکری غیر از شعور انسانی است. چنین عاملی وجود قبلی دارد و اگر چه ملحوظ انسان نیست ولی با شعور انسانی، یعنی با عقل هیولانی، مرتبط است و آن را به تفکر می‌کشاند.^۹

در مقابل، طرفداران وحدت عقل معتقدند پذیرش دو عقل متمایز و مختلف، موجب می‌شود که عمل واحد و بسیطی چون معرفت، که بتصریح ارسطو انقسام‌ناپذیر است، از میان برود، و دو جوهر متمایز برای عقل پدید آید که معلوم نیست چگونه با صورت انسانی، که یکی بیشتر نیست، سازگار می‌شود. پس ناگزیر باید گفت که هیچیک از عقل منفعل و عقل فعال بنتهایی عقل نیست بلکه هر دو با هم و در یک

۸. ارسطو، مابعدالطبیعه، تتا، ۸، ۱۰۴۹ ب ۹-۲۷.

البته کارآمدی عقل فعال در نظریه معرفت حاصل یک تعلیم ارسطویی است که بصورت یک قاعده درآمده است و آن اینکه برای تبدیل هر امر بالقوه به امر بالفعل در حوزه طبیعت یا صنعت، امر بالفعلی از آن نوع از پیش لازم است. فیلسوفان مسلمان این قاعده ارسطویی را از حوزه طبیعت و صنعت به حوزه معرفت توسعه داده و گفته‌اند برای تبدیل عقل هیولانی که فقط بالقوه صورتهای معقول است به عقل بالفعل دارای صورتهای معقول، عقلی لازم است که بالفعل همه صورتهای معقول را داشته باشد و آن عقل فعال یا واهب الصور است. ر. ک.: مهدی قوام صفری، «معرفت یقینی از دیدگاه ابن‌سینا»، فصلنامه ذهن، شماره ۸.

۹. ر. ک.: راس، دیوید، ارسطو، ترجمه مهدی قوام صفری،

تهران، فکر روز، ۱۳۷۷، ص ۲۳۰-۲۳۶.

که شبیه ماده است، چرا که به صورت همه معقولات درمی‌آید. همچنین عقل دیگری وجود دارد که شبیه علت فاعلی است، زیرا همه معقولات را پدید می‌آورد. قسم اول عقل را هیولانی، بالقوه، ممکن، قابل و منفعل نامیده و قسم دوم را فاعل یا فعال خوانده‌اند.

عقل ممکن ادامه جریان طبیعی ادراک، یعنی مرحله‌یی از مراحل شناسایی است که در نفس انسان تحقق دارد و ویژه اوست؛ یعنی همانگونه که ما قوه حساسه‌یی داریم که با انتقال صور محسوسات به آن، فعلیت می‌یابد و در همان لحظه که این فعل مشترک بین حاس و محسوس حاصل می‌شود سرتاسر این قوه با صورت شیء محسوس اتحاد می‌یابد و طبیعت آن قوه را همین صورت محسوس پدید می‌آورد، بهمین ترتیب قوه عاقله‌یی نیز هست که در حین تعقل، صور معقولات را می‌پذیرد و با آنها متحد می‌شود.

عقل فعال: عقل هیولانی صور معقولات را می‌پذیرد، این صورتهای برخلاف آنچه افلاطون می‌پنداشت، وجود مستقل واقعی ندارد تا نفس در جهان برین آنها را دیده و دریافته باشد و اینک از طریق تذکر به ادراک دوباره آنها نائل آید، بلکه بنظر ارسطو صور معقول کلی، در اشیاء محسوس جزئی وجود بالقوه دارد و این وجود بالقوه باید فعلیت یابد تا از طرف عقل هیولانی پذیرفته شود. اما برحسب اصل کلی حکمت ارسطو، هیچ قوه‌یی فعلیت نمی‌یابد مگر اینکه تحت تأثیر وجودی قرار گیرد که قبلاً چنین فعلیتی را دارا بوده یا به دست آورده است.^۸ پس برای اینکه معقولات بالقوه فعلیت یابند، عقل بالفعلی که ضمناً معقول بالفعل نیز هست، ضرورت دارد و این همان عقل فعال است و اوست که معقولات بالقوه موجود در صور جزئی را فعلیت می‌بخشد. انتقال

مقام، عقل انسانی را پدیدار می‌سازد؛ عبارت دیگر دو جنبه از یک جوهر است که از حیث وجود، وحدت دارد و از حیث عمل اختلاف می‌پذیرد، یعنی دو جنبه فعلی و امکانی در یک جوهر تمییز داده می‌شود. بنابراین برای حفظ اصول ارسطو، ناگزیر می‌باید عقل فعال را با عقل منفعل از لحاظ جوهر یکی بدانیم و اختلاف این دو جنبه عقل را فقط از حیث کارکرد معرفت معتبر شماریم.

عقل فاقد هرگونه آلت بدنی و همچنین فاقد هرگونه صورت خاص است و برای اینکه عمل عقل با کارکرد حس تفاوت یابد این دو ویژگی ضروری است. تفاوتی که در کارکرد آندو وجود دارد اینست که حس قوه‌یی است که بوسیله آن ماهیتی را که در ماده تجسم یافته است می‌شناسیم و عقل نیرویی است که بوسیله آن خود ماهیت را عاری از هرگونه جنبه مادی، درمی‌یابیم.^{۱۰}

عقل و معقول قبل از عمل تعقل، بنحو بالقوه اتحاد دارند و بعد از آن، اتحاد بالفعل پیدا می‌کنند و اینست منظور از سخن مشهوری که ارسطو در کتاب نفس آورده است: «عقل بالقوه بنحوی همان معقولات است ولیکن بالفعل قبل از اینکه بیندیشد هیچکدام از آنها نیست.»^{۱۱} و شاید بتوان این جمله را اینگونه تکمیل کرد: «بعد از اینکه بیندیشد با آنها اتحاد بالفعل پیدا می‌کند.»

اگر عقل فعال را عقل مطلق بدانیم که با مطلق معقولات اتحاد دارد، و مبدئی بشماریم که معقولات بالقوه را با عقل بالقوه یکجا و با یک عمل فعلیت می‌بخشد، مشرب ارسطو مطابق مذهب افلاطون و یا بسیار نزدیک به آن خواهد بود، مگر اینکه قائل به وجود معقول بالفعل در عقل مفارقی به نام عقل فعال نشویم و معقول را تنها بنحو بالقوه در تصاویر خیالی و حسی انسان مندرج بدانیم. در اینصورت اولاً سیر

این قوه به فعلیت را باید بخودی خود و بدون اینکه تحت تأثیر فعلیتی مقدم و فائق بر آن قرار گیرد بینگاریم، و این خلاف قاعده ارسطویی است که هر چیزی باید فعلیت خویش را از آن چیزی بگیرد که در سلسله مراتب، برتر از آنست نه از آنچه که فروتر از آن قرار دارد، و بدیهی است که احساس و تخیل نسبت به عقل، فروترند.

ثانیاً جنبه تفرد و جزئیتی که در تصاویر خیالی وجود دارد،^{۱۲} به صور معقول نیز منتقل می‌شود و بدین ترتیب معقول هرگز نمی‌تواند به مقام کلیت برسد، حال آنکه معقولیت و کلیت در فلسفه ارسطو هر دو به یک معنی است. پس تصاویر حسی و خیالی فقط شرط حصول معرفت عقلی برای انسان هستند؛ یعنی نخست باید تصاویر حسی در تصاویر خیالی گرد هم آیند تا آمادگی برای تحصیل صور عقلی حاصل آید. بنابراین آن تصاویر در جهان واقع غیر از صور عقلی است اما حقیقتاً باید از وجوبی که این صور برخوردارند و مایه کلیت آنهاست بهره‌مند باشند، و همین بهره‌مندی است که اشتیاقی در این قوه برای تحصیل فعلیت یعنی رسیدن به مقام معقولیت ایجاد می‌کند. لذا نباید چنین پنداشت که نظر ارسطو در روانشناسی بر مبنای اصالت حس است، چرا که در نظر او نفس، صورت بدن، و عقل، صورت نفس است^{۱۳} و بسبب تقدم فعل بر قوه یا صورت بر ماده یا علت بر معلول، این نفس است که موجود زنده را به وضعی متناسب با تحقق خود که غایت آن است،

۱۰. همان.

۱۱. درباره نفس، ۴۲۹ ب.

۱۲. یعنی این ویژگی که تصاویر خیالی مربوط به اشیاء جزئی است و در شخص «من» که باز امر جزئی و فردی است، قرار دارد.

۱۳. «نسبت بینائی به چشم مثل نسبت عقل به نفس است».

(کتاب جدل، ۱۰۸ الف.)

درمی آورد. از اینرو می توان گفت عقل، سیر نفس و قوای نفسانی را از احساس تا تخیل بسوی خود و برای تحقق فعلیت خود مشخص می کند. با این تعبیر نفس تابع عقل و شائق بسوی عقل می شود و عقل بعنوان فعل محض مفارق، دارای جنبه کلی، خارجی و الهی است و معقولات در آن بالفعل وجود دارند؛ یعنی عقل بالفعل با معقولات خاص خود، که ماهیت مجرد و صور کلی مفارق است، (شبهه مثل افلاطونی) پدید می آید. البته نفس انسان با قوه عقلی خود بسبب محدودیت ناشی از قیود مادی، قادر به ادراک حقیقت این صور عقلی و وصول به فعلیت مطلق نیست، زیرا عقل فقط وقتی که مفارق باشد دارای ماهیت حقیقی و ازلی خود است.^{۱۳}

xxx

اگرچه نظریه ارسطو درباره عقل، بطور کلی خط سیر معینی دارد، اما در این مسیر قدم بقدم مشکلاتی رخ می نماید و شکهایی پدیدار می شود که حتی خود ارسطو نیز به آنها واقف و معترف است. در کتاب تکون حیوانات - آنجا که بیان او در تکون عقل منتهی به پذیرش جنبه متعالی و الهی عقل می شود - گفته است که نباید در جستجوی تبیین قطعی این نفس متعالی برآمد، زیرا چنین مسئله بی تنها در حدود قدرت بشری قابل بحث است.^{۱۴} و در کتاب درباره نفس - آنجا که عقل را جنس دیگری از نفس شمرده - تصریح کرده است که به زمینه عقل و قوه نظری هنوز نوری^{۱۵} نتابیده است^{۱۶} که آن را چنانکه باید بتواند روشن سازد. با چنین سخنانی، عجیب نیست اگر مفسران ارسطو مجال وسیعی برای بحث و بررسی در این مطالب بیابند و هر یک طبق مشربی خاص، طبع خود را در این باره بیازمایند و اینهمه نتایج مختلف از تفاسیر خود به دست آورند.^{۱۸}

بنابراین قبل از آغاز شرح آراء ابن سینا، بهتر است که رئوس این مسائل مبهم و آراء متشابه را بنحو اجمالی اشاره کنیم:

۱. آیا فقط دو عقل وجود دارد که یکی عقل بالفعل (یا عقلی که می سازد) و دیگری عقل بالقوه (یا عقلی که ساخته می شود) یا اینکه تعداد عقول را می توان بیش از این در نظر گرفت؟

۲. آیا مراحل متوسطی که بین نفس و عقل و نیز بین عقل بالقوه و عقل بالفعل ذکر شده اند، می تواند موجب پیوند نفس به عقل و یا ربط عقل بالقوه به عقل بالفعل گردد و بینونت از میان آنها برطرف نماید و وحدت قوای نفس انسانی را صورت پذیر سازد یا اینکه عقل بالفعل همچنان مفارق و متعالی باقی می ماند؟

۳. آیا یکی از عقلهای دوگانه در خارج از نفس انسان قرار دارد یا هردو در نفس انسان است، و اگر

۱۴. درباره نفس، اواخر فصل پنجم از کتاب سوم.

۱۵. تکون حیوانات، ۷۳۶ ب ۲۸.

16. Logos

۱۷. درباره نفس، ۴۰۸ ب ۲۹.

۱۸. چرا که عقل فعال بعنوان مفیض صور عقلی، حاصل قرانت خاصی از متن فصل پنجم از کتاب سوم درباره نفس ارسطوست، قرانتی که طبق آن ارسطو اعتقاد دارد که عقل فعال در خارج از نفس انسان است. تفسیر مقابل، این است که بعقیده ارسطو عقل فعال در درون خود انسان است؛ یعنی عقل فعال همان عقل و نفس آدمی است که در طول حیات او در نتیجه ادراکاتش به فعلیت می رسد، در صورتیکه اگر بخواهیم تبیین کاملاً طبیعی از جریان حصول علم انسانی ارائه دهیم، وجود عقل فعال مصطلح از لحاظ معرفتشناسی نه لازم است و نه عقلاً توجیه پذیر. یعنی اگر ضرورت وجود او از لحاظ دیگری اثبات نشود باید کنار گذاشته شود، چرا که چگونگی پیدایش اولیات در اثر ادراک حسی و حصول آحاد صور محسوس و کارکرد عقل بر روی آنها بطور طبیعی قابل تبیین است. (ر.ک. مهدی قوام صفری، «مفاهیم ثانوی و امکان مابعدالطبیعه»، فصلنامه قیسات، شماره ۱۰).

■ اگرچه نظریهٔ ارسطو دربارهٔ عقل، بطور کلی خط سیر معینی دارد، اما در این مسیر قدم بقدم مشکلاتی رخ می‌نماید و شکلهایی پدیدار می‌شود که حتی خود ارسطو نیز به آنها واقف و معترف است.

و ممتنع را در کلیات تمییز می‌دهد،^{۱۹} به همین سبب در تعریف عقل نظری باید گفت: قوه‌یی است از نفس ناطقه که بدون استعانت از آلات بدنی، صور کلی مجرد از ماده در آن منطبق می‌شود؛ و اگر این صور، بالذات مجرد نباشد خود به تجرید آنها از علایق مادی می‌پردازد، اما اگر مجرد از ماده باشد آنها را چنانکه هست، می‌پذیرد.^{۲۰} پس اوصاف و مراحل عقل نظری را باید نسبت به صورت مجرد کلی که در این عقل پذیرفته می‌شود، مطالعه کرد و چون پذیرفتن چیزی یا بالقوه است یا بالفعل، نخست باید معانی گوناگون قوه را باختصار یادآور شد. قوه به سه معنی می‌آید:

۱. قوه مطلق یا قوه هیولانی: قوه‌یی که استعداد مطلق است و بهیچوجه فعلیت نیافته است، مانند

۱۹. و النفس الناطقة اذا قبلت علی العلوم سمیت بحسبه عقلاً نظریاً.

۲۰. ابن سینا، الشفاء، بکوشش ابراهیم مدکور، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴، ص ۲۰۴.

۲۱. همو، النجاة، بکوشش عبدالرحمن عمیره، بیروت، دار الجیل، ۱۴۱۲، ص ۲۶۹؛ احوال النفس، باهتمام احمد فزاد، قاهره، ۱۹۵۲، ص ۶۵. اگرچه باید گفت که عقل عملی نیز به وجهی از این مراحل می‌گذرد، یعنی اگرچه از استعداد مطلق آغاز می‌کند اما بعد از گذشتن از مرحلهٔ ملکه، فعلیت می‌یابد. (همو، الشفاء، ص ۲۰۶.)

شق اخیر درست باشد آیا این دو عقل جدا از یکدیگر است و هرکدام وجودی مستقل دارد یا با هم متحدند؟

۴. آیا عقل منفعل فاقد هرگونه فعلیت است و قابلیت بیش نیست و باید به «آنچه هنوز بر روی لوح ننوشته‌اند» تشبیه شود و یا اینکه تسمیهٔ آن به عقل بالقوه در نسبت با عقل بالفعل است، وگرنه خود آن را واقعیت و فعلیتی است، و باید به «لوحی که هنوز چیزی بر آن ننوشته‌اند» تشبیه شود؟

ابن سینا و مراحل عقل (قوای نفس ناطقه)

ابن سینا معتقد است که جمیع قوای نباتی و حیوانی در انسان وجود دارد و علاوه بر آنها انسان قوه دیگری دارد که ادراک کلیات بوسیلهٔ آن میسر می‌شود و این قوه که ممیز انسان از سایر انواع حیوان است، نفس ناطقه نام دارد. این نفس جوهر واحدی است که دارای دو جنبه یا دو وجه مختلف است: جنبه‌یی از آن رو بسوی پایین و جنبه دیگر متوجه بالاست و بلحاظ هرکدام از این دو جنبه، قوه‌ای خاص دارد که حافظ و مدبر ارتباط آن با یکی از دو جهت یادشده است. پس قوای نفس ناطقه عبارتند از: قوه عامله یا عقل عملی، و قوه عالمه یا عقل نظری. و اطلاق عقل بر این دو قوه به اشتراک اسم است.

عقل عملی یا قوه عامله قوه‌یی است از نفس که مدبر ارتباط و توجه نفس ناطقه به مادون خود (بدن) است و منظور از آن، اینستکه تصرف نفس در امور کلی، اعتقادی را برای انسان دربارهٔ آن پدید می‌آورد که این اعتقاد خود به خود نتیجه‌یی در عمل ندارد. این عقل به امور صناعی و اخلاقی می‌پردازد و نیک و بد، زشت و زیبا، سود و زیان را در جزئیات تمییز می‌دهد. در مقابل آن، عقل نظری به امور علمی توجه دارد^{۲۱} و درست و نادرست، همچنین واجب و ممکن

■ نفس جوهر واحدی است که دارای دو جنبه یا دو وجه مختلف است: جنبه‌یی از آن روبسوی پایین و جنبه دیگر متوجه بالاست و بلحاظ هر کدام از این دو جنبه، قوه‌ای خاص دارد که حافظ و مدبر ارتباط آن با یکی از دو جهت یاد شده است.

که موجب تمییز انسان از حیوان است. نامگذاری آن به عقل هیولانی حاکی از تشبیه آن به هیولای اولی است که موضوع همه صور است، بی آنکه خود هیچیک از این صور را داشته باشد.^{۲۲} عقل هیولانی که همان نفس ناطقه در مرحله آغازین وجود خود است برای همه افراد نوع انسانی حاصل است و هیچکس از بزرگ و کوچک، بالغ و نابالغ، عاقل و دیوانه، تندرست و بیمار فاقد آن نیست.^{۲۳} این عقل را می‌توان نسبت به عقل فعال، عقل منفعل نامید.^{۲۴}

۲. عقل بالملکه نسبت به صورت معقول در حکم قوه ممکنه است^{۲۵} و آن مرحله‌یی از عقل است که معقولات اولی یا بدیهیات برای آن حاصل شده باشد. منظور از معقولات اولی، مقدماتی است که تصدیق آنها محتاج اکتساب، تعلیم و درک حسی نیست، بلکه بحکم فطرت و الهام الهی برای عقل حاصل می‌شود و تصور خلاف آنها ممکن نیست مثل اعتقاد باینکه «کل بزرگتر از جزء است» یا «دو نقیض اجتماع نمی‌یابند».^{۲۶}

۲۲. گاهی در نامگذاری هر کدام از این مراحل به هر کدام از این اسماء تغییراتی پیش می‌آید چنانکه گاهی قوه به معنای سوم را ملکه می‌نامند. (همو، الشفاء، ص ۴۸ و ۴۹؛ النجاة، ص ۲۶۹ - ۲۷۰؛ احوال النفس، ص ۶۵).

۲۳. اینکه عقل هیولانی را تنها نسبت به صورت معقول در حکم استعداد مطلق و متناسب با هیولای اولی می‌دانیم توجه به ذکر اختلافی است که بین رأی ابن سینا با رأی ارسطو یا به عبارت بهتر با رأی اسکندر وجود دارد.

۲۴. همو، الشفاء، ص ۴۹؛ احوال النفس، ص ۶۶؛ النجاة، ص ۲۷۰.

۲۵. احوال النفس، ص ۶۶؛ النجاة، ص ۲۷۰؛ الشفاء، ص ۴۹.

۲۶. احوال النفس، ص ۱۱۱.

۲۷. الشفاء، ص ۴۹؛ النجاة، ص ۲۷۰؛ احوال النفس، ص ۶۶.

۲۸. الشفاء، ص ۴۹؛ النجاة، ص ۲۷۰ - ۲۷۱؛ احوال النفس، ص ۶۶؛ الاشارات و التنبیها، بکوشش محمود شهابی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۹، ص ۲۵۳.

استعداد نوشتن برای کودک خردسال؛ ۲. قوه ممکن یا ملکه: قوه‌یی که شرایط وصول به فعل و اکتساب فعلیت را موجب می‌شود، مانند استعداد جوان بیسوادی که لوازم نوشتن و حتی حروف ساده را برای نوشتن شناخته است؛ ۳. کمال قوه یا قوه کمالیه: قوه‌یی که به فعلیت رسیده و کمال استعداد برای آن به دست آمده است، مانند استعداد شخص باسواد برای نوشتن که هر موقع خود بخواهد بدون احتیاج به اکتساب مجدد، قدرت نوشتن دارد. بعد از طی مراحل سه گانه قوه،^{۲۷} فعل مطلق حاصل می‌شود و مثال آن را می‌توان شخص نویسنده در حال نوشتن دانست.

قوه نظری عقل نسبت به صورت کلی مجردی که می‌پذیرد در یکی از این مراحل متوالی واقع می‌شود و بدین ترتیب مراتب چهارگانه عقل انسانی پدید می‌آید: ۱. عقل هیولانی ۲. عقل بالملکه ۳. عقل بالفعل ۴. عقل مستفاد.

۱. عقل هیولانی نسبت به صورت معقول، در حکم قوه مطلق یا استعداد صرف است،^{۲۸} یعنی مرحله‌یی از عقل که قبل از پذیرش صور معقولات قرار دارد و از حیث قبول این صور، هیچگونه فعلیتی ندارد. این قوه را می‌توان به یک اعتبار همان نفس ناطقه دانست

■ از دیدگاه ارسطو

عقل منفعل برای اینکه خود

معقول شود برخلاف معقولات دیگر،

مستقیماً تحت تأثیر عقل فعال از

قوه به فعل در نمی آید، بلکه

بطور غیرمستقیم

معقول می گردد.

♦

۳. عقل بالفعل نسبت به صورت معقول در حکم قوه کمالیه است. نفس در این مرحله صور معقولی غیر از بدیهیات را نیز به دست آورده، اگرچه نفس انسان بالفعل آنها را مورد مطالعه و مراجعه قرار نمی دهد بلکه، چنانکه گویی از حال آنها فراغت یافته و به مخزنی سپرده باشد، هرگاه که بخواهد، بالفعل به دست می آورد. بهمین سبب آن را عقل بالفعل می نامند، زیرا هر موقعی که قصد تحصیل معقول بالفعل را نماید نیازی به اکتساب مجدد نیست، اگرچه نسبت به مرحله پس از خود، باید عقل بالقوه نام گیرد.^{۲۹}

۴. عقل مستفاد که نسبت به صورت معقول در حکم فعل مطلق است همان مرحله‌ی است که در آن، صورت معقول بالفعل در نفس انسان حاضر است و مورد مطالعه حضوری و مشاهده فعلی قرار می گیرد.^{۳۰} وجه تسمیه آن به عقل مستفاد اینست که فعلیت آن مستفاد از عقلی است که خود دائماً بالفعل است و آن همان عقل مفارق است و بعد از اینکه عقل انسان بنوعی با آن اتصال پیدا کرد صور معقول از آن اقتباس و استفاده می شود.^{۳۱} در حین وصول به این مقام، عقل انسانی به منتهی مراتب خود می رسد و کمال نوعی برای آن حاصل می شود و به مبادی اولیه

وجود تشبه می جوید و آنچه را که عقل فعال مشتمل بر آن است، به دست می آورد.^{۳۲}

مقایسه عقل در ابن سینا و ارسطو

معمولاً در مقایسه آراء دو حکیم، وجوه تشابه و تغایر بین آندو بیان می شود، اما در مورد ارسطو و ابن سینا گویا نیازی به ذکر موارد مشابهت نباشد، زیرا بیان تفصیلی آراء این دو حکیم روشنگر این نکته است که آراء ابن سینا در کلیات مسائل و در بسیاری از جزئیات، بر همان اصولی متکی است که ارسطو وضع کرده و در آثار خویش بر جای گذاشته است. به همین سبب در مقایسه آراء ایندو درباره نفس و عقل،

۲۹. الشفاء، ص ۵۰؛ النجاة، ص ۲۷۱؛ احوال النفس، ص ۶۶ - ۶۷؛ الاشارات و التنبیها، ص ۳۵۴ از جلد دوم.

۳۰. در برخی آثار ابن سینا مثل الاشارات و التنبیها در ذکر مراحل عقول، عقل مستفاد مقدم بر عقل بالفعل آمده است، و این چنانکه فخر رازی گفته است با توجه به تقدم وجودی عقل مستفاد بر عقل بالفعل است، زیرا ابتدا فعلیت صورت معقول در نفس ظاهر می شود و آنگاه در آن ذخیره می گردد. اما در آثار دیگر مثل شفا و نجات عقل بالفعل بر عقل مستفاد مقدم آمده بگونه‌ی که عقل مستفاد بین عقل بالفعل و عقل فعال قرار گرفته است، و این بگفته خواجه نصیر بسبب اینست که عقل مستفاد رئیس مطلق قوای انسانی، حیوانی و نباتی است و همه قوا در خدمت آن هستند.

۳۱. ابن سینا در اشارات مراتب عقل را به مراتب نور الهی در آیه: «الله نور السموات و الارض...» تشبیه کرده است، بدین ترتیب که عقل هیولانی را بمنزله مشکات، عقل بالملکه را بمنزله زجاجه، و از دو فعل این عقل فکر را بمنزله شجره زیتونه، و حدس را بمنزله زیت، و قوه قدسی را در مقام «یکاد زیتها یضیء و لولم تمسه نار»، و عقل مستفاد را «نور علی نور» و عقل بالفعل را مصباح، و عقل فعال را نار دانسته است که نور مصباح مستفاد از آن است. (الاشارات و التنبیها، ص ۳۵۳ - ۳۵۴).

۳۲. با این تفاوت که اشتمال عقل فعال بر صور موجودات اشتمال فعلی است و شمول عقل مستفاد جنبه انفعالی دارد. (طوسی، خواجه نصیرالدین، شرح اشارات، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ق، ج ۳، ص ۲۶۴).

■ اعتقاد به

عقل فعال در فلسفه ارسطو

در شرایطی است که او صور معقول را

برخلاف فلسفه افلاطون دارای وجود

مستقل بالفعل نمی‌دانست تا

ادراک آنها مستقیماً

امکانپذیر باشد.

اسکندر افرویدی حاکی از اینست که عقل منفعل اصلاً و مطلقاً هیچگونه تعیین و تحصلی ندارد و در حکم قابلیت محض و استعداد صرف است، و به همین سبب است که قابل تشبیه به هیولای اولی و قابل تسمیه به عقل هیولانی است. پس تشبیه ارسطو را باید به اینصورت دریافت که عقل مانند آن چیزی است که هنوز بر لوح ننوشته‌اند، اما قابل اینستکه بر آن نوشته شود. ابونصر فارابی متمایل به نظر اسکندر بود،^{۳۲} اما شیخ بشدت تفسیر اسکندر را مورد انتقاد قرارداد^{۳۸} و عقل هیولانی را همان نفس ناطقه انسانی در مرحله‌ی دانست که هنوز بنحو بالفعل به ادراک معقولات موفق نشده است و به همین سبب نه‌تنها تعیین بلکه جوهریت هم برای آن قائل شد.

از دیدگاه ارسطو عقل منفعل برای اینکه خود معقول شود برخلاف معقولات دیگر، مستقیماً تحت تأثیر عقل فعال از قوه به فعل در نمی‌آید، بلکه بطور غیرمستقیم معقول می‌گردد، یعنی هنگامی که معقولات دیگر فعلیت یابند و بعد از فعلیت با عقل ممکن متحد شود، در همان حال که نسبت به این معقولات علم پیدا می‌کند علم به خود عقل نیز بواسطه آنها و بسبب اتحاد آنها با عقل، پدید می‌آید.^{۳۹} چنین دیدگاهی، اگرچه بعقیده برخی مفسران حاکی از اعتقاد ارسطو به وحدت عقل منفعل با عقل فعال است، بعقیده برخی دیگر حکایت از این باور

می‌توان به ذکر موارد اختلاف بسنده کرد و البته در این موارد نیز اشاره به رئوس مسائل کافی است.

۱. ارسطو تنها به دو عقل قائل شده، که یکی منفعل و دیگری فاعل است و حتی در ذکر عقل دوم به اشاره بسنده کرده و نامی هم بر آن ننهاده بود.^{۳۳} اما ابن‌سینا از پنج عقل نام می‌برد که غیر از عقل هیولانی و عقل فعال عبارتند از عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد.^{۳۴}

۲. ارسطو درباره عقل قابل یا منفعل یا ممکن که همان عقل هیولانی است از یک طرف معتقد بود که این عقل برای اینکه بتواند صور معقولات را بپذیرد باید خود عاری از هرگونه صورتی باشد، و از طرف دیگر آن را فاقد هرگونه جنبه مادی و عاری از هرگونه آلت جسمانی شمرده و به لوح سفیدی تشبیه کرده بود که چیزی بر آن نوشته نباشد.^{۳۵} این قول و آن تشبیه دو گونه تفسیر شده است:

تاویل توفراسطس^{۳۶} حاکی از اینست که عقل منفعل فی نفسه وجود مستقل و متعینی است اما نسبت به معقولات، قوه‌ی است که هنوز فعلیت نیافته است، همچنانکه لوح، اگرچه نسبت به آنچه باید بر روی آن نوشته شود استعداد محض است، ولی خود وجود مشخص و معینی دارد، در حالیکه تفسیر

۳۳. ارسطو، درباره نفس، فصل پنجم از کتاب سوم.

۳۴. ابن‌سینا، الشفاء (النفس)، ص ۴۹ و ۵۰.

۳۵. همان، ۴۳۰ الف.

36. Theophraste

۳۷. فارابی، آراء اهل المدينة الفاضلة، باهتمام فرج‌الله ذکی

الکردی، قاهره، ص ۸۵.

۳۸. ر.ک.: تعلیقات ابن‌سینا بر کتاب نفس ارسطو، در

ارسطو عند العرب، قاهره.

۳۹. ارسطو، درباره نفس، ۴۲۹ ب تا ۴۳۰ الف.

دارد که عقل منفعل یا عقل هیولانی، قبل از اینکه معقولات را تعقل کند، هیچگونه فعلیت و ماهیتی ندارد تا معقول شود. در واقع با پذیرش معقولات و ادراک کلیات از طریق تصاویر حسی و خیالی است که تعیینی برای آن پدید می‌آید و بهمین سبب شعور عقل نسبت به خود، بدون تحقق ادراک اموری از عالم خارج، امکانپذیر نیست.

اما بنظر ابن‌سینا عقل یا نفس ناطقه، حتی در مرحله هیولانی خود، که هیچگونه ادراکی از خارج به دست

این عقل، موجب شد که بین مفسران آثار او اختلاف زیادی در این باب به میان آید.^{۳۳} ابن‌سینا یکی از این مفسران است که طبق اصول عقاید خود به حل این مشکلات پرداخته و به این نتایج رسیده است: ۱. عقل فعال غیر از عقل هیولانی و نیز غیر از سایر مراتب عقل انسانی است و بیرون از وجود افراد انسانی تحقق دارد؛ ۲. جزء عقول دهگانه مفارق و در مرحله دهم از این عقول و بعنوان مدبر جهان تحت قمر است؛ ۳. دارای جنبه کلی است، یعنی عقل واحدی است که

■ اگرچه ارسطو به تجرد نفس

و تعالی عقل و اصالت معقول باور نداشته، و شاید اظهار

این مطالب با مبانی حکمت او یا دستکم رأی مختار او در اواخر

ایام حیاتش موافق نبوده است، اما برخی سخنان او در

بخشهایی از کتاب نفس چنین نتیجه‌ی را

ایجاب می‌کند.

نیاورده است، بهیچوجه و در هیچ حال از علم به ذات خود تهی نیست؛ یعنی حتی به فرض اینکه از ادراک همه اشیا غافل باشد، در عین حال به خود علم دارد.^{۳۴} البته نمی‌توان به چنین نظری جز با اعتقاد به جوهریت، استقلال و تجرد عقل باور داشت. دکارت نیز بسبب همین اعتقاد، نظری مشابه همین باور درباره علم نفس به خود ارائه کرده است.

اعتقاد به عقل فعال در فلسفه ارسطو در شرایطی است که او صور معقول را برخلاف فلسفه افلاطون دارای وجود مستقل بالفعل نمی‌دانست تا ادراک آنها مستقیماً امکانپذیر باشد. بهمین سبب عاملی لازم است که آنها را از وجود بالقوه خود در اشیا محسوس خارج سازد و به مقام فعلیت درآورد. او این عامل را به نور تشبیه می‌کرد که وسیله‌ی برای شناخت رنگهاست.^{۳۵} اما اختصار و ابهام کلام ارسطو در تبیین

نسبت آن به همه عقول تک تک افراد نوع انسان یکسان است؛ ۴. نه تنها صور معقول را به عقول انسانی، بلکه صور تمام اشیا را به آنها افزوده می‌کند، لذا واهب الصور است؛ ۵. عقل انسانی صور اشیا را با توسل به قوای پایینتر مانند احساس و تخیل از مواد آنها انتزاع نمی‌کند، بلکه این قوا استعدادی در آن پدید می‌آورد که توجه و اتصال به عقل فعال را ممکن می‌سازد تا از این منبع آن صور به عقل انسانی افزوده گردد.^{۳۶} از این بیان برمی‌آید که تشبیه عقل فعال به

۴۰. ابن‌سینا، طبیعیات شفاء، ص ۱۸ - ۳۳ تحقیق سعیدزاند، منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، قم، ۱۴۰۵ ق.

۴۱. ارسطو، درباره نفس، ۴۳۰ الف.

۴۲. همان، ۴۲۹ ب.

۴۳. ر.ک.: ابن‌سینا، احوال النفس، ص ۱۱۲ و ۱۱۳؛ الشفاء، ص ۲۳۱ تا ۲۳۴.

■ عقل فعال

غیر از عقل هیولانی
و نیز غیر از سایر مراتب عقل
انسانی است و بیرون از وجود
افراد انسانی تحقق
دارد.

تأثیر عاملی است که خود مطلقاً بالفعل باشد و اگر عقل بالفعل یا معقول بالفعل متحد است، آیا این بیان بدان معنی نیست که معقول کلی مقدم بر محسوس جزئی و فائق بر آن و مستقل از آن است؟ و آیا از همه این احکام نمی‌توان نتیجه گرفت که معقول باید از عقل مفارق بر عقل منفعل انسانی افاضه شود؟

بنابراین سیر دگرگونی آراء در مذهب مشاء در همه قرون و اعصار - بنحوی از انحاء - موجب بازگشت این مذهب به اصالت معقولات یا اصالت مثل شده است و امثال اسکندر افرویدیسی، فارابی، ابن‌سینا و ابن‌رشد از حکمای حکمت مشاء، مجرد عقل انسان، تقدم عقل مفارق بر آن، افاضه معقولات بر آن عقل از عالمی مافوق عالم طبیعی، و اتحاد عقل و معقول در این عالم، را پذیرفته‌اند، اگرچه برخی از آنان بشدت از چنین نتایجی پرهیز کرده و بعللی از اعتراف به این باورها سر باز زدند.

بهمین سبب در پایان سخن می‌توان گفت که اگر مذهب مشاء بدقت مورد مطالعه قرار گیرد و همه نتایجی را که می‌توان از اصول آن به دست آورد استنباط شود، بنحوی از انحاء به قبول مثل افلاطونی بازمی‌گردد و یا اگر نقاب از رخ ارسطو بازستانده شود، چهره افلاطون پدید می‌آید.

۴۴. ر.ک.: همو، الاشارات و التنبیها، ص ۳۶۷؛ النجاة،

نور - چنانکه در کتاب ارسطو آمده بود - در آثار ابن‌سینا اندکی تغییر یابد و به خورشید تشبیه شود که دارای وجود جوهری قائم به ذات و منبع نور و فیض و اشراق است.^{۳۳}

نتیجه

اگرچه ارسطو به مجرد نفس و تعالی عقل و اصالت معقول باور نداشته، و شاید اظهار این مطالب با مبانی حکمت او یا دستکم رأی مختار او در اواخر ایام حیاتش موافق نبوده است، اما برخی سخنان او در بخشهایی از کتاب نفس چنین نتیجه‌یی را ایجاب می‌کند. بعنوان نمونه ارسطو می‌گوید «عقل فعال مدام می‌اندیشد»؛ «علم بالفعل اگرچه در افراد آینده علم بالقوه است، بالذات بر آن تقدم دارد»؛ «عقل فعال تنها آنگاه که مفارق باشد همان است که هست» و آیا از این اقوال، به فرض که خود ارسطو نیز نخواهد، نمی‌توان نتیجه گرفت که عقل فعال مستقل از افراد است و دارای جنبه غیرشخصی و متعالی است؟ همچنین وقتی ارسطو می‌گوید «عقل منفعل قابل صور معقوله است» و «برای پذیرش این صور باید عاری از اختلاط با ماده و فاقد آلت جسمانی باشد»، چون «صورت هر فرد انسانی منطبق در ماده است»، آیا نباید چنین استنباط کرد که عقل انسانی نوع دیگری از نفس است، غیر از آنچه می‌تواند صورت بدن نیز باشد؟ و آیا چنین نفس مجردی را نباید از مقوله اشیا متعالی دانست؟ اگرچه اصل مهم فلسفه مشاء نفی صور مفارق است و شناخت انسان در این فلسفه به صور منطبقه در ماده تعلق می‌گیرد، اما چنین صورتی آنگاه معقول می‌شود که کلیت یابد و از قوه به فعل درآید در حالیکه اگر کلی متعلق علم است و اگر فعل بر قوه تقدم دارد و اگر سیر عقل از قوه به فعل مستلزم