

ارادی بودن تعقل در پرتو نظریه عقل فعال نزد

فارابی و ابن‌سینا^۱

دکتر جلیله علم الهدی

مدرس مدرسه عالی شهید مطهری

چکیده

کنش و واکنش روان آدمی در ادراک و تعقل که بی‌شک یکی از اساسی‌ترین و کهن‌ترین مسائلی فلسفه است در فلسفه ارسطو عنوان عقل فعال را به خود اختصاص می‌دهد. این عنوان در جریان فلسفه بعد از ارسطو در دو دیدگاه طبیعی و اشراقی تفسیر می‌شود؛ دیدگاه اول هر دو بعد فعال منفعل تعقل را در نفس انسان منطبق می‌داند و همانند تمامی موجودات جهان طبیعت، جریان تکامل روان آدمی را عبارت از خروج از حیثیت انفعال و وصول به بعد فعالیت می‌داند. در مقابل، دیدگاه دوم وجه انفعالی تعقل را به انسان اختصاص داده و وجه فعالیت را به مقام الوهیت ارجاع می‌دهد و فعلیت عقل را عبارت از افاضه و اشراق الهی می‌داند. علیرغم فاصله این دو دیدگاه در مورد مرجع فعالیت عقل، هر دو دیدگاه به ناچار بر این امر اتفاق نظر دارند که جریان تعقل خارج از اراده و قصد انسان بوده و در نتیجه، تکامل نظری نفس انسان امری غیرارادی و جبری است. بر خلاف این دو تفسیر مرسوم، فلسفه مشائی اسلامی - فارابی و ابن‌سینا - با ارجاع وجه فعالیت عقل به دو اصل استعداد پدید آمده توسط جوهر مفارقی به نام عقل فعال و همچنین قصد و اراده انسان موفق می‌شوند دیدگاه سوم را در نظریه عقل فعال ارائه کنند که علی‌رغم قول به تأثیر عامل مفارق در روند تعقل، ارادی بودن تعقل و قصدی بودن تکامل نظری نفس انسان را تبیین نماید.

واژگان کلیدی

تعقل، عقل فعال، مکانیسم طبیعی، اشراق الهی، فارابی، ابن‌سینا، اراده

۱- دریافت مقاله: ۸۸/۴/۱۳؛ پذیرش نهایی: ۸۸/۶/۳۱

عقل فعال در فلسفه فارابی و ابن‌سینا از جهات مختلفی قابل بررسی است؛ یکی از حیث مرتبه وجودی‌ای که در نظام صدور کثرت از واحد به عقل فعال اختصاص می‌یابد و از این رو به عقل دهم و گاه در بیان فارابی به عقل حادی عشر ملقب می‌شود (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۶۲؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ، ص ۴۰۷). فارابی با قول به این مرتبه از وجود در آن واحد، هم بالاترین مرتبه طبیعت و هم پایین‌ترین مرتبه مابعدالطبیعه را مشخص می‌کند. بدین ترتیب نه تنها خلأ موجود میان مؤلفه‌های هستی‌شناسی و الهیات را در فلسفه ارسطو پر می‌کند، بلکه همچنین میان علوم مابعدالطبیعی الهیات و علم طبیعت ارتباط برقرار می‌سازد. دومین وجه بحث از عقل فعال، نقشی است که این موضوع در تبیین وحی و نبوت بر عهده می‌گیرد. عقل فعال نه تنها اساس نبوت و وحی است آن چنان که عنوان ملک وحی را می‌پذیرد، بلکه اساساً تدوینگر ارتباط میان عقل و وحی نیز هست (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۱۱۵). سومین موضعی که عقل فعال در آن نقش محوری دارد، مسأله بقا نفوس انسانی پس از مرگ است که دست کم بر اساس نظر فارابی این ابقا فقط در صورت اتصال نفوس با عقل فعال ممکن می‌شود و اگر این اتصال نباشد، امکان بقا نفس پس از اضمحلال بدن ممکن نمی‌باشد (ممو، ص ۱۴۲). موقف چهارم ایفای نقش عقل فعال در فلسفه سیاست فارابی است. از آنجا که عقل فعال نقشی اساسی در سعادت انسان ایفا می‌کند، طبیعی است که در شکل‌گیری جامعه‌ای که خواهان سعادت بشر است نیز مؤثر می‌باشد و در تدوین اصول و قوانین این جامعه و همچنین ریاست آن نقش مهمی را بر عهده می‌گیرد (ممو، ص ۱۴۶-۱۴۷)، و بالاخره آن وجه از عقل فعال که به نظر می‌رسد بیشتر مورد عنایت فارابی و ابن‌سینا قرار گرفته است، رابطه عقل فعال با تعقل انسانی است. فاعلیت و انفعال یا کنش و واکنش در جریان ادراک و تعقل انسان مسأله‌ای است که همیشه معرفت‌شناسی فلسفی بدان مشغول بوده است. تداوم مسأله از آن روست که نه می‌توان نفس انسان را در جایگاه قوه و پذیرش مدرکات مستقر ساخت و نه می‌توان وی را فاعل مطلق ادراک و تعقل دانست. عقل فعال و ارتباط آن با اندیشه انسان نظریه‌ای

است که سعی در حل این مسأله دارد و به نظر می‌رسد توجه ویژه فارابی و ابن‌سینا به این وجهه از بحث عقل فعال از آنجا باشد که این بعد موضوع نسبت به دیگر ابعاد جنبه نهادین و زیربنایی دارد چرا که اساس هویت و جایگاه عقل فعال در ارتباط با انسان را مشخص می‌سازد.

عقل فعال و تعقل

عقل فعال جوهر مفارقی است در ورای این جهان تحت قمر که هم چنان که صورت را به ماده این جهان افاضه می‌کند، معرفت بالفعل را برای عقول انسانی ممکن می‌سازد. این جوهر مفارق از آنجا عقل فعال نامیده می‌شود که معقولات بالقوه را فعلیت می‌بخشد و بدین ترتیب عقل هیولانی انسان را نیز از قوه خارج نموده و به فعلیت می‌رساند. تأثیر عقل فعال در عقول بالقوه بشری همانند تأثیر خورشید است در بینایی انسان و همچنین صور دیدنی و رنگ‌های مختلف اشیا. همان‌طور که با اتصال شعاع خورشید رنگ‌ها و اشکالی که به صورت بالقوه قابل رؤیت‌اند، مرئی بالفعل می‌گردند و هم‌زمان قوه بینایی انسان نیز که در ظلمت وجود بالقوه دارد، به فعلیت می‌رسد، با اتصال فیض عقل فعال، صور خیالی‌ای که معقول بالقوه هستند می‌توانند معقول بالفعل شوند و عقل بالقوه نیز می‌تواند به فعلیت رسیده و به مرتبه عقل بالفعل نایل آید. باز همان‌طور که خورشید در ذات خویش قابل رؤیت بوده و برای فعلیت رؤیت‌اش نیازمند امر دیگری نیست، عقل فعال نیز در ذات خود معقول است و برای معقولیت خود نیازمند امر دیگری نمی‌باشد، بلکه معقولات بالقوه دیگر به سبب او به فعلیت می‌رسند و اگر چنین نبود معقولیت به ناچار به تسلسل می‌انجامید (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۱۵۱-۱۵۲؛ ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۱۹۳-۱۹۴).

بیان نقش عقل فعال در تعقل با استفاده از مثال نور و خورشید، خود سنتی است که با ارسطو آغاز می‌شود و شاید ریشه در تمثیل غار افلاطون داشته باشد.

فارابی این تمثیل را تکمیل می‌کند و برخی وجوه ابهام آن را روشن می‌سازد.^۱ ابن‌سینا نیز رابطه عقل فعال با ادراک عقلی انسان را با همین مثال توضیح می‌دهد و البته در مثال دقت بیشتری را اعمال می‌کند. مورخان فلسفه اسلامی و ناقلان نظریه عقل فعال در فلسفه مشاء نیز، تاکنون همیشه از این مثال بهره جسته‌اند. حضور زبان تمثیل در تبیین اساس تعقل، آن هم در فلسفه مشائی، به رغم عنایت‌اش به زبان منطق و استدلال، خود از ظرایف و نکات نغز فلسفه اسلامی است.

قابل توجه‌ترین نکته‌ای که در این تمثیل موجب تنویر موضوع است، «ارتباط» میان عقل انسان با جوهر مفارقی به نام عقل فعال است. یک طرف این ارتباط عبارت است از فعل و تأثیر و بنابر همین تأثیرگذاری عنوان فعال را می‌پذیرد (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۱۹۳). طرف دیگر متعلق فعل، طرف اول و منفعل است. یادآور می‌شود که نفس ناطقه خود، فعل این عقل فعال و آفرینش او نیست، بلکه جوهری است غیر از عقل فعال و از این رو در بررسی این ارتباط، سخن از رابطه میان دو جوهر و دو شیء کاملاً مجزاست. از دو جهت شایسته است تبیین این موضوع را با بحث تطور نفس ناطقه یا طرف انفعال آغاز کنیم؛ نخست اینکه در آثار فارابی و ابن‌سینا بیان نقش عقل فعال و اثبات وجود آن، هر دو مبتنی بر تحول نفس ناطقه انسانی است. و دوم اینکه ابن‌سینا در کتاب *شفاء* تصریح می‌کند که ماهیت عقل فعال چون دیگر مفارقات مورد ادراک نفس واقع نمی‌شود، بلکه حداکثر شناختی که انسان می‌تواند از عقل فعال داشته باشد عبارت از تأثر نفس انسان از عقل فعال است (همو، ۱۴۰۴، ص ۱۴۳). بدین ترتیب هر گونه بیانی درباره عقل فعال می‌بایست بر تبیین از نفس ناطقه مسبوق باشد.

۱- مثلاً مسأله جوهریت آن با تغییر مثال ارسطو از نور به خورشید روشن می‌گردد.

تطور نفس ناطقه

نفس در فلسفه فارابی و ابن‌سینا صرفاً عبارت از نفس انسانی نیست، بلکه در این مکتب سخن از نفوس فلکی نیز بسیار مطرح می‌شود. در یک بیان کلی، نفس، اولاً- وجودی غیرجسمانی است، گرچه جسم شرط وجود نفس است، اما در بقا نفس و همچنین در تکمیل نفس، جسم شرط نمی‌باشد؛ ثانیاً- وجودی است که فی‌ذاته محتاج به استکمال است و از فعلیت تام و کاملی برخوردار نیست و باید به کمال برسد. این مستکمل بودن، ذاتی نفس است و امری عارض بر نفس نمی‌باشد. البته در استعداد نفوس برای این استکمال تفاوت وجود دارد، برخی مستعدتر هستند و برخی از استعداد کمتری برای کمال برخوردارند (فارابی، ۱۳۷۱، ص ۵۱؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ ص ۱۸۷). البته روی دیگر این سکه نقص است یعنی نفوس، موجوداتی هستند که فی‌ذاته نقص دارند (فارابی، ۱۳۷۱، ص ۴۷). این نفس مستکمل در انسان دارای تحولی است به سوی کمال و این تحول او عبارت است از حرکت از عقل بالقوه به عقل بالفعل و سپس وصول به مرتبه عقل مستفاد (همو، ۱۳۴۵، ص ۱۰؛ ابن‌سینا ۱۳۶۴، ص ۱۹۲). مرحله عقل هیولانی، مرتبه‌ای از نفس است که در آن معقولات به صورت بالقوه تحقق دارند و در نتیجه، عقل نیز در این مرحله بالقوه است. تفاوت میان امر معدوم و امر بالقوه واضح و مبهرن است و در اینجا آنچه مورد توجه فارابی قرار دارد این است که نفس در نخستین مرحله و پیش از هر تحولی عقل بالقوه است و نه معدوم‌العقل. از نظر وی عقل بالقوه نقطه‌ای است که می‌تواند محل اجتماع نظریات اهل حکمت - افلاطون و ارسطو - در موضوع آغاز علم باشد. در نظر افلاطون علم، تذکر است یعنی مسلماً یک وجود پیشین دارد. ارسطو نیز گرچه وجود پیشین و سابق بر بدن نفس را انکار می‌کند ولی بر آن است که علم از ضد خود پدید نمی‌آید و آگاهی نمی‌تواند از جهل مطلق پدید آید، بلکه علم از علم پدید می‌آید. از نظر فارابی حد مشترک این دو نظریه آن است که عقل و ادراک عقلی باید مسبوق به یک نحوه عقل و علم باشد. بالقوه بودن عقل در

ابتدای تطور نفس، تئوری‌ای است که می‌تواند هر دو دیدگاه را تأمین کند، بدون اینکه مستلزم تناسخ و وجود پیشین نفس گردد.

طرح عقل بالقوه و استقرار آن به عنوان مبدأ تحول نفس ناطقه انسانی، تبیین و تأکید این نکته است که عقل فعال عقل انسانی و معقولات را نمی‌آفریند، در واقع خلق از عدم نمی‌کند، هم چنان که در تمثیل مذکور، خورشید اشکال یا رنگ‌ها را نمی‌آفریند، ابصار را نیز خلق نمی‌کند بلکه آنها را به فعلیت می‌رساند. خورشید تنویر می‌کند و عقل فعال در معنایی مشابه با همین تنویر فعلیت می‌بخشد. ولی مسأله این جاست که اگر فعلیت بخشیدن، به معنای اعطا وجود نیست، پس به چه معناست؟ در مقابل، اگر بالقوه بودن به معنای نبودن نیست، پس به چه معنایی دلالت دارد؟ به بیان دیگر «ارتباط» میان عقل فعال و نفس ناطقه - همان عقل بالقوه - اگر ارتباط آفرینشگر و آفریده نیست چگونه ارتباطی است؟ اساساً بیان ارتباط عقل فعال و عقل هیولانی در فلسفه پس از ارسطو به دو صورت تفسیر می‌شود: یکی، دیدگاهی است که شاید با قدری تسامح بتوان آن را طبیعت‌گرایی نامید، این تفسیر قائل به حلول عقل در طبیعت جسمانی یا به نوعی وحدت عقل و طبیعت است؛ دیگری دیدگاهی اشراقی است که قائل به الوهیت عقل فعال است و عقل فعال را همان خدا می‌داند. دیدگاه طبیعت‌گرا اولین بار توسط رواقیون مطرح شد و در تفکر مدرن نیز به نوعی، احیا و تجدید گردید. دیدگاه اشراقی نیز نخستین بار توسط اسکندر افرودیس مطرح شده و سپس در قرون وسطای مسیحی، به نحوی دیگر، توسط اگوستینیان مورد توجه قرار می‌گرفت (کربن، ۱۳۶۱، ص ۲۲۲).

جالب است که هر دو نظریه هم پیش از فارابی و ابن‌سینا وجود داشته و هم پس از ایشان ظاهر شده است. با این وجود این دو دانشمند موضعی میانه را برگزیده‌اند از آنجا که فارابی و ابن‌سینا موضعی میانه این دو دیدگاه را برگزیده‌اند شایسته است نظریه ایشان در مقام مقایسه با این دو دیدگاه تبیین گردد.

نظریه طبیعت‌گرایی

رئیس دانشگاه تهران در جشنواره فارابی (سال ۱۳۴۵، در دانشگاه تهران) فارابی را چنین نقد می‌کند: «این نکته باید در نظر گرفته شود که فارابی، در یازده قرن پیش از این می‌زیسته است. اگر او بعد از فرانسیس بیکن و رنه دکارت که روش‌های تحقیق علمی را پایه‌گذاری کرده‌اند، آمده بود و وسائل آزمایشگاهی و تحقیقاتی امروز در اختیارش بود، به احتمال قریب به یقین، بیانش تغییر می‌کرد و نظرش درباره عقل تعدیل می‌پذیرفت. در این صورت وی متوجه می‌شد که عقل درجه‌اعلای هوش است و پیوسته در تغییر و تحول می‌باشد و در این تغییر و تحول هیچ عقل مفارقی دخالت ندارد» (سیاسی، ۱۳۵۴، ص ۵۹). واکنش‌های نوزاد آدمی که یک موجود صرفاً آلی و فیزیولوژیک است، در برابر این جهان، در آغاز، صد در صد بازتاب‌های طبیعی هستند که به تدریج جای خود را به بازتاب‌های شرطی می‌دهند. یادگیری‌های کودک که بر پایه مجاورت‌های ذهنی و تداعی معانی و بازتاب‌های شرطی استوارند، مبنا و مقدمه ظهور هوش هستند. بنابراین هوش ابتدایی یا حسی- حرکتی کودک تحت تأثیر رشد بدن (مغز و سلسله اعصاب) و عوامل مختلف اجتماعی و تربیتی به مراتب عالی خود می‌رسد و در این سیر تکاملی حاجتی به یاری قوه‌ای به نام عقل فعال ندارد (همو، ص ۵۷).

اینکه اگر فارابی پس از بیکن و دکارت و مثلاً در عصر حاضر بود، چه فلسفه‌ای ارائه می‌داد، امری نامعلوم است. البته با حفظ پیش فرض مدرنیته مبنی بر اینکه بشر در عصر حاضر نه تنها از جهت تکنولوژی پیشرفت کرده بلکه از حیث دانایی و فهم نیز تعالی یافته است؛ به طور قطع اگر فارابی اکنون ظهور می‌کرد، فلسفه‌ای بسیار کامل‌تر و پیشرفته‌تر از فلسفه یازده قرن پیش خود ارائه می‌نمود. ولی آنچه به عنوان اشکال در قالب بحث از هوش بشری مطرح می‌شود، اشکالی نیست که نیازمند احضار فارابی به سده ۲۱ باشد. بلکه این اشکال در زمان خود فارابی و بر اساس فلسفه عصر فارابی نیز قابل طرح است. مسأله اساسی این است که چرا خروج عقل از حد قوه و وصول آن به فعلیت در قالب یک

مکانیزم طبیعی مطرح نمی‌شود. چرا این حرکت و این خروج نفس به صورت یک دینامیسم طبیعی مورد بررسی قرار نمی‌گیرد، همان طور که یک دانه گندم از مرحله بذر بودن که قوه گندم است، به سمت فعلیت که خوشه گندم است، حرکت می‌کند، بدون اینکه به عامل مفارقی نیازمند باشد یا همان گونه که یک سیب از مرحله شکوفه سیب حرکت می‌کند تا سیب قرمز آماده چیدن شود، و فراتر از اینها همان گونه که بدن آدمی از مرحله جنینی تا نوزادی و سپس تا مرحله بلوغ رشد می‌کند و اینها هیچ یک نیازمند حضور یک عامل مفارق نیستند تا آنها را از قوه خارج نموده و به فعلیت رساند، صورت ادراکی نیز از مرحله محسوس به مرحله مخیل و از مرحله مخیل به مرحله معقول می‌رسد و بدین ترتیب در یک فرآیند حرکت درونی و رشد قرار می‌گیرد و بدین ترتیب نیازی به عامل مفارق در این حرکت نخواهد بود.

گرچه این نقد، بر فارابی و ابن‌سینا، به عنوان نقدی مدرن مطرح می‌شود ولی نظریه‌ای موافق با این دیدگاه پیش از فارابی و ابن‌سینا وجود دارد - بر اساس قرائن فارابی و ابن‌سینا با آن آشنا هستند - این نظریه موافق عبارت از دیدگاه رواقیون پیرامون عقل است. رواقیون اگر چه واقعیت را متشکل از دو اصل فعال (توپویون) و انفعال (توپاسخون) می‌دانند ولی به هیچ وجه این، همان ثنویت افلاطونی نیست که آنها بدان معتقدند؛ چرا که برخلاف افلاطون، رواقیون تدبیر جهان را حاصل مدبری هوشمند که مفارق از جهان است، نمی‌دانند (اروین، ۱۳۸۴، ص ۲۳۱). در نظر ایشان اصل فعال، خود مادی است و به صورت صور فعال در خود اشیا استقرار دارد - لوگوی اسپرمتیکوی - این صور همانند بذرهایی هستند که به واسطه ایشان فعالیت اشیا بسط و گسترش می‌یابد. طبق فلسفه رواقی، نفس نیز که همان صورت بدن است بذری است که به تدریج از طریق ادراک حسی رشد نموده و در حدود چهارده سالگی انسان به حدی تکامل می‌یابد که می‌توان به آن، عنوان عقل (نوس) را اطلاق نمود (کاپلستون، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۴۴۳-۴۴۶). بر اساس این دیدگاه یک جریان رشد طبیعی بر صورت انسان که همان نفس آدمی

است حاکم می‌باشد. طی این مراحل، عقل از وضعیت انفعال و پذیرندگی - هیولانی - خارج شده و به مرحله فعلیت - عقل فعال - نائل می‌شود. در این جریان طبیعی هیچ عامل خارجی دخالت نداشته، بلکه این صرفاً همان بسط و گسترش بذر اولیه است. پر واضح است که اگر معنای خروج نفس از مرتبه عقل هیولانی و وصول آن به مرتبه عقل بالفعل نزد فارابی و ابن‌سینا نیز همین باشد، این روند طبیعی به هیچ عامل مفارقی نیازمند نیست. لکن به نظر می‌رسد مراد ایشان در این خروج و حرکت، معنایی غیر از این باشد.

برای تبیین دیدگاه فارابی و ابن‌سینا در مقابل این دو تفسیر لازم است معنای «قوه» در عقل، بالقوه و همچنین معنای خروج از قوه و فعلیت در عقل مورد تأمل بیشتری قرار گیرد. به نظر می‌رسد ابن‌سینا در این زمینه هم، نسبت به فارابی دقت بیشتری به خرج می‌دهد و هم این معانی را با تفصیل بیشتری بیان می‌کند. در نظر وی، گرچه مثلاً مطالعه صور جزئی‌های که در قوه تخیل است نفس ناطقه را برای قبول صور کلیه آماده می‌سازد، ولی نباید گمان کرد که همین صور مخیله عیناً از قوه متخیله به عقل انتقال می‌یابد یا همان معنای کلی و مجردی که در حالت انضمام به علائق مادی، در اشیا جزئی منطبق است خود تبدیل به صورت و مثال کلی مجرد از ماده می‌گردد. در اینجا ما با «تبدیل» یک صورت مخیل به یک صورت معقول یا یک صورت جزئی به یک صورت کلی، مواجه نیستیم بلکه حضور صور مخیل در نفس یا توجه نفس نسبت به صور جزئی موجب پیدایش «استعداد» در نفس می‌شود. نفس استعداد می‌یابد تا با عقل فعال به عنوان یک جوهر مفارق اتصال یابد و در اثر این اتصال صورت کلی و معقول را دریابد و به تعبیر دیگر با اشراق نور فائض از عقل فعال این صور مجرد از علائق مادی در نفس انطباق می‌یابد و باز با انطباق هر یک از صور کلی و معقول نیز استعداد درک دیگر صور معقول در نفس پدید می‌آید (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ ص ۲۰۸). بدین ترتیب ما در اینجا با تبدیل چیزی به چیز دیگر یا صورتی به صورت دیگر مواجه نیستیم تا بتوانیم از یک دینامیسم طبیعی و یک حرکت مکانیکی سخن

گوییم. قوه در اینجا به تعبیر ابن‌سینا به معنی قوه طفل برای کتابت است نه به معنای قوه بذر برای دانه شدن (ابن‌سینا، ۱۴۰۴هـ ص ۳۹). فارابی نیز مراد از ماده یا همان قوه نفس را اعداد نفس می‌داند (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۱۰۱). و معتقد است عقل فعال نیز خود معد است یعنی شرطی که بدون او کفایت برای معقول و عقل وجود ندارد، همان گونه که بدون خورشید کفایت برای واقعه ابصار و همچنین مبصر بودن مبصرات تحقق ندارد (همو، ص ۱۰۲) بدین ترتیب معنای استعداد نفس در اینجا به عنوان قوه مطرح می‌شود و جالب اینکه آنچه عقل فعال به این استمرار می‌بخشد نیز، خود استعداد است. نکته‌ای که بر این مسأله تأکید می‌کند، مسأله دوام قوه در عقل است. دانه گندم وقتی از حیث قوه خارج می‌شود و مثلاً به فعلیت جوانه گندم یا خوشه گندم می‌رسد، دیگر از مرحله قوه عبور کرده است و دیگر نمی‌توان به آن خوشه گندم بالقوه گفت، لکن نفس دائماً عقل بالقوه است، اگر چه در برخی امور به فعلیت برسد و معقول را دریابد، باز هم در حیث قوه قرار دارد. لااقل مادام که نفس با بدن همراهی می‌کند، این حیثیت قوه تماماً از او نفی نمی‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴هـ ص ۲۱۲).

به هر حال قوه و استعداد در نفس متفاوت از قوه و ماده در امور جسمانی و مادی طبیعی است. شاید همین تفاوت سبب می‌شود که ابن‌سینا و فارابی در این بحث، از همان ابتدا، بر هویت مجرد نفس ناطقه تأکید ورزند، مثلاً ابن‌سینا در اشارات نفس ناطقه را در پایان سلسله عقول (مجردات) قرار می‌دهد نه در راستای موجودات طبیعی و مادی (همو، ۱۹۹۲، ج ۳، ص ۲۳۸). و فارابی نفس را از جمله موجوداتی می‌داند که وجود لافسه دارند و از این رو قادر به درک خویشتن‌اند و بدین ترتیب آن را در کنار عقول قرار می‌دهد (فارابی، ۱۳۷۱، ص ۴۹). البته اگر انسان را جسم آلی بدانیم آن چنان که مستشکل محترم در اشکال می‌فرماید یا اگر هم چون رواقیون همه چیز از جمله نفس را جسم بدانیم در آن صورت اساساً دیگر موضوع نفس و همچنین بحث تعقل در این معنا مطرح نمی‌شود و این یک خروج موضوعی از محل بحث فارابی و ابن‌سینا است و با این خروج از طرفی باید بتوان

براهین ایشان مبتنی بر جسمانی نبودن نفس را ابطال نمود و از سوی دیگر معلوم نیست مسأله کثرت نفوس و اساس اختیار را چگونه می‌توان تبیین کرد. در این نوشتار، در مقام مقایسه آرا فارابی و ابن‌سینا با اسکندر افرویدیسی نیستیم ولی ذکر این نکته لازم است که کاربرد اصطلاح «محبس» در مورد جسم انسانی (فارابی، ۱۴۰۵هـ ص ۱۰۸)، اساساً در پی دوری جستن از نظریه جسمانیت نفس است که به نوعی در آرای اسکندر و همچنین رواقیون قابل مشاهده است (داوودی، ۱۳۴۹، ص ۱۹۵). وقتی از مجرد سخن می‌گوئیم طبعاً استعداد و قوه در آن معنایی متفاوت از همین تعابیر در شیء جسمانی و مادی خواهد داشت.

تفاوت فارابی و ابن‌سینا در تبیین عقل بالقوه، غیرقابل چشم‌پوشی است. فارابی در «معانی‌العقل» با تردید می‌گوید: عقل بالقوه یا خود نفس است، یا جزئی از نفس است و یا قوه‌ای از قوای نفس است یا چیزی است که ذات آن آماده این است که ماهیات و صور همه موجودات را از مواد آنها انتزاع کند تا صور را صورتی از خود گرداند (همو، ص ۲۳۹-۲۴۰). این تردید زمانی افزون می‌شود. که بدانیم فارابی هم چون ابن‌سینا نفس را از ابتدا مجرد اعلام نمی‌کند؛ مثلاً در شناخت نفس نسبت به خویشتن، بر آن است که نفس مادام که ملابس هیولی باشد - مادی باشد و با بدن همراه گردد - نمی‌تواند ذات خود را بشناسد و همچنین صفات خود را دریابد و زمانی می‌تواند خود را دریابد که از وابستگی‌های مادی رها گردد (فارابی، ۱۳۷۱، ص ۳۹). از آنجا که بر طبق نظر فارابی مجرد مساوق است با تفرد، نفس اگر از ابتدا مجرد باشد، خویشتن را درک می‌کند و اگر خود را نمی‌شناسد، پس از ابتدا امری مجرد نبوده است. ولی ابن‌سینا بدون هیچ تردیدی اعلام می‌کند که نفس ناطقه از همان ابتدای وجود، امری مجرد و غیر مادی است (ابن‌سینا، ۱۹۹۲، ج ۲، ص ۴۴۳-۴۴۴). و از سوی دیگر به صراحت، عقل بالقوه را همان قوه نفس ناطقه می‌داند که در وضعیت انفعال و پذیرش صورت معقول قرار دارد (همو، ۱۴۰۴هـ ص ۳۹). علاوه بر این ابن‌سینا هرگز قائل به اتحاد نفس ناطقه با صور اشیا نشده است، آن چنان که در بیان فارابی، آمده است ولی اگر ابن‌سینا را در کنار فارابی قرار دهیم و نه در

مقابل وی، آنچه در دیدگاه فارابی اقوی به نظر می‌رسد، قول به مجرد نفس و وحدت عقل بالقوه با همین نفس است.

نظریه اشراق الهی

تفسیر اشراقی عقل فعال هم پیش از فارابی وجود دارد و هم پس از ابن‌سینا. از آنجا که بدون شک فارابی و ابن‌سینا با تفسیر اسکندر افرویدی آشنا بوده‌اند و به رغم این آشنایی موضعی متفاوت اتخاذ نموده‌اند، شایسته است ابتدا به تفسیر اسکندر بپردازیم. در رساله *الاسکندر الافرویدی فی العقل علی رأی ارسطو طالبیس* - ترجمه اسحاق بن حنین - اسکندر تصریح می‌کند عقل فعال الهی است و جاودانه فاعل *(افرویدی، ۱۳۸۴، ص ۱۲)*. مقدماتی که اسکندر را بر آن می‌دارد تا عقل فعال، یعنی آنچه عقل بالقوه انسان را به فعلیت می‌رساند، را همان خدا بداند، نخست، نظر او در معنای عقل بالقوه است و دوم معنایی است که وی از تعقل اراده کرده است. در نظر اسکندر اولاً «عقل بالقوه موجود بالفعل نیست» (همو، ص ۴). در اینکه عقل بالقوه عقل بالفعل نیست، هیچ شکی وجود ندارد ولی اینکه عقل بالقوه موجود بالفعل نیست، دقیقاً برخلاف دیدگاه فارابی و ابن‌سینا است. پیش از این اشاره کردیم که عقل هیولانی در نظر این دو فیلسوف مسلمان غیر از معدوم‌العقل است و ایشان به این تفاوت عنایت دارند؛ ثانیاً عقل هیولانی خویشتن را درک نمی‌کند، چه اگر خویشتن را درک نماید وحدت عقل هیولانی با صورت خود مانع از پذیرش دیگر صور توسط وی خواهد بود (همو). تضاد این نکته نیز با نظریه ابن‌سینا و به خصوص فرض انسان معلق ابن‌سینا واضح است. در اینجا به نظر می‌رسد عقل هیولانی در نظر اسکندر افرویدیس تقریباً همان هیولای اولی یا ماده نخستین است، هم چنان که او خود می‌گوید: «عقل هیولانی یکی از موجودات نیست بلکه بالقوه همه آنهاست و این معنای عقل بودن است» (همو، ص ۵). در مقابل این هیولای محض بدون هر گونه فعلیت وجودی و حتی بدون هر گونه ذات و ماهیت عقلانی، پر واضح است که اگر عاملی به عنوان عقل فعال قرار گیرد،

می‌بایست آفریننده و خارج کننده این موجود از کتم عدم و حتی هویت بخشش به ذات وی باشد و البته این آفریننده عقل کسی نخواهد بود به جز وجودی الهی. و اما مقدمه دوم یعنی معنای تعقل نزد اسکندر با اصالت بخشیدن به معقول همراه است. عقل در نظر اسکندر فاعل است، یعنی باید معقول بسازد. عقل انسان در حالت بالقوه فاقد این فاعلیت است؛ یعنی نمی‌تواند معقول بسازد. این عقل باید به مرتبه‌ای برسد که بتواند صورت محسوس بالفعل را از امر محسوس جدا سازد؛ یعنی آن را از تمام چیزهایی که همراه اوست تا محسوس باشد، رها گرداند. اگر بتواند فاعل چنین فعلی (انتزاع) باشد، دیگر از مرحله قوه خارج شده و به فعلیت رسیده است. عقل بالقوه خود نمی‌تواند به چنین فاعلیتی دست یابد. اعطا این فاعلیت به او، فیضی است که از ناحیه عقل فعال به او افاضه می‌شود. چگونگی این افاضه عبارت است از همان ارتباطی که عقل فعال با این عقل بالقوه - نفس ناطقه - پیدا می‌کند. عقل فعال چون خود معقول بالذات است پس برای معقول شدن نیازمند فعل و عمل این عقل بالقوه نیست، بلکه به تعبیر اسکندر معقول بالطبع است. ماهیتی جز همین معقولیت ندارد و از آنجا که معقولی است که معقولیت آن مشروط به عاقل بودن و فاعل بودن نفس ناطقه نیست، وقتی برای نفس ناطقه حاصل شود با معقولیت خویش نخستین معقول را به نفس ناطقه می‌بخشد و با حصول این معقول عقل بالقوه از حالت قوه خارج شده و عقل بالفعل می‌شود (افرویدیسی، ۱۳۸۴، ص ۱-۹). بدین ترتیب عقل هیولانی قوه‌ای است که معقولات را می‌پذیرد و چون محرک اول، معقول محض است بی‌آنکه حاجتی به تجرید آن از ماده باشد، در عقل هیولانی پذیرفته می‌شود و آن گاه حضور این معقول بالفعل در عقل انسان موجب می‌شود که صور معقول بالقوه نیز به سوی این صورت که معقول بالفعل است، فراز آید. در صورتی که این معقول بالذات در نفس انسان حضور نمی‌یافت، هیچ کدام از معقولات دیگر و حتی خود نفس انسان نیز برای خویش حضور نمی‌یافت.

آنچه در دیدگاه اسکندر توضیح داده نمی‌شود، نحوه حصول معقول محض برای عقل بالقوه است. پس چگونه برای موضوعی که وجود بالفعل ندارد معقولی حاصل می‌شود، آن هم معقولی با ویژگی ازلیت (داوودی، ۱۳۴۹، ص ۲۰۵). این دقیقاً ابهامی است که در اندیشه گروهی از متفکران مسیحی قرن دوازدهم و سیزدهم میلادی مشاهده می‌شود. تعلیم ابن‌سینا در عقل فعال^۱ جاذبه‌های وسوسه‌انگیزی برای پیروان آگوستین داشت؛ زیرا ابن‌سینا معتقد بود عقل فعال به عنوان موجودی بی‌همتا و کلی، جوهر یا قوه‌ای بیرونی بود که در نفس انسان به فعلیت می‌رسد. آگوستین نیز درباره نوری الهی نوشته بود که ذهن انسان را روشن می‌کرد و او را قادر می‌ساخت به نوع برتری از شناخت برسد (لاسکم، ۱۳۸۰، ص ۱۹). مشابهت موجود پیرامون، آگوستین را بر آن می‌دارد که عقل فعال را همان نور الهی یا خود خدا بدانند. ولی مسأله اصلی اینجاست که این نور الهی، این عقل فعال یا این معقول محض چگونه ارتباطی با عقل بالقوه یا نفس ناطقه انسان دارد، چگونه برای او حاصل می‌شود، به او افاضه می‌کند یا وی را تنویر می‌نماید. این اصطلاحات چه معنای فلسفی‌ای را بیان می‌نمایند؟ فارابی و ابن‌سینا این افاضه یا حصول را چگونه معنا می‌کنند که با وجود آنکه مفارقت را می‌پذیرند، ولی قائل به الوهیت عقل فعال نمی‌شوند.

پاسخ به این سؤال از دو وجه ممکن است؛ یکی اینکه خدای فارابی و ابن‌سینا با خدای اسکندر افرو دیس و همچنین اوگوستینیان قرون وسطی متفاوت است و از این رو در نظر ایشان نمی‌توان عقل فعال را خدا دانست، ولی از آنجا که این وجه پاسخ موجب تنویر معنای عقل فعال نمی‌شود بلکه دیدگاه فارابی و ابن‌سینا را در مورد خداوند تبیین می‌کند، مورد توجه این نوشتار قرار نمی‌گیرد. اما وجه دوم پاسخ مبتنی بر این است که فعلیت بخشیدن به عقل منفعل انسان، نمی‌تواند یک فعل الهی باشد؛ زیرا اولاً فعلیت یافتن تعقل انسان نیازی به اتصال به معقول مطلق و وجود بسیط الهی ندارد. از نظر فارابی معقولات اساساً منقسم‌اند به

^۱ intelligentia agens

معقولاتی که قابلیت ارتسام در نفس ناطقه انسانی را دارند و معقولاتی که اساساً چنین قابلیت را ندارند (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۱۰۱). پس اساساً همه معقولات نمی‌توانند در ناطقه ارتسام یابند تا برای این افاضه به عقل کل و معقول مطلق نیاز باشد؛ ثانیاً در کمال انسان هدف، ارتسام معقولات نیست بلکه از نظر فارابی اراده و اختیار خیر، کمال انسان است (همو، ص ۱۰۵-۱۰۶). پس اتصال به مفیض مطلق در فراگیری کل صور معقول برای انسان لازم نیست. سعادت انسان نیز عبارت است از رهایی از ماده ولو اینکه حتی در مادون عقل فعال قرار گیرد، چرا که باز همه معقولات مشوب به تخیل خواهند بود (همو، ۱۳۷۱، ص ۵۵؛ ثالثاً اتصال عقل منفعل به عقل فعال و همچنین تأثیر عقل فعال در عقل هیولانی یک نحوه ارتباط ضروری از نوع ارتباط علت تامه با معلول خویش نیست. این اتصال عبارت از پیوستن به جوهری نیست که حاوی معقولات باشد و معقولات را در نفس ناطقه سریان دهد، بلکه عقل فعال که در تعبیر کلامی فارابی از جنس ملائکه الهی است خود از جنس صور علمی است، چرا که جوهر وجودی ملائکه، علوم ابداعی است نه اینکه آنها الواحی حاوی معقولات باشند (همو، ۱۳۴۵، ص ۴). ابن‌سینا این مسأله را آن چنان مورد بررسی قرار می‌دهد که می‌توان گفت شاه‌بیت پاسخ این اشکال از آن اوست. جهت تبیین مطلب به مثال خورشید بازگردیم. در مثال مذکور معقولات همانند اشکال و الوان و در واقع مرئیات بودند که نور خورشید سبب مرئی شدن آنها می‌شد و عقل انسانی همانند چشم بود که توان بینایی را در پرتو اشراق نور خورشید می‌یافت. آنچه در مثال درخور تأمل است این موضوع است که چشم حتی در صورت فیضان نور خورشید می‌تواند پلک‌ها را بر هم فشرده و خود را در مقابله با این نور قرار ندهد و در نتیجه مرئیات را ببیند و ابصار را به فعلیت نرساند یا حتی اگر پلک‌ها را بگشاید، طبعاً بر هر آنچه خورشید می‌تابد، نظر نکند، بلکه فقط به چیزی خاص بنگرد و در نتیجه ابصار را نسبت به دیگر اشیا به فعلیت نرساند. خورشید ابصار را ممکن می‌کند ولی آن را ضروری نمی‌سازد. به‌رغم امکانی که فراهم می‌آورد باز هم چشم اختیار دارد که ابصار را قصد کند یا قصد

نکند. دقیقاً به همین ترتیب عقل فعال ضرورت‌بخش تعقل نیست بلکه استعداد آفرین است. عقل فعال «امکان» تعقل را فراهم می‌آورد. بدون او عقل، امکان تعقل ندارد پس عقل فعال شرط تعقل است: یک شرط مفارق و خارجی. به دیگر بیان عقل فعال معد تعقل است و این از آن جاست که تعقل امری ارادی و قصدی است و این ارادی بودن حتی در مرحله عقل مستفاد، یعنی پس از حصول ملکه اتصال با عقل فعال نیز برقرار است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴هـ ص ۴۰). از آنجا که تأثیر و نقش عقل فعال در حد یک معد و کار او فقط آفرینش استعداد است، و نمی‌تواند خدا باشد. زیرا ویژگی فعل‌الهی ضروری بودن آن است و اگر خدا عقل فعال باشد، خروج عقل منفعل از قوه، امری لابد و ضروری است و دیگر تعقل امری ارادی و قصدی نخواهد بود.

تفاوت دیدگاه فارابی و به خصوص ابن‌سینا با دیگر مفسران ارسطو حتی در کتب تاریخ فلسفه اسلامی معاصر کمتر مورد امعان نظر قرار می‌گیرد؛ مثلاً برخی مورخین فلسفه اسلامی در توضیح کارکرد عقل فعال در نفس ناطقه آورده‌اند: وقتی نور عقل فعال به متعلقات متخیله می‌رسد، آنها را از طریق انتزاعشان از ماده برای عقل نظری ما، معقول می‌سازد (ابن‌سینا، ۱۳۱۳، ج ۱، ص ۴۱۰). پیش از این، عبارت ابن‌سینا را در این زمینه ذکر کردیم مبنی بر اینکه تبدیل صورت مخیل به صورت معقول، ممکن نبوده و جریان تعقل نیز غیر از این است. در تفکر ابن‌سینا مسأله معقولیت برابر با انتزاع نیست بلکه تکامل و فراروی این است که در اثر تنویر عقل فعال واقع می‌شود و نفس در اثر اتصال با عقل فعال استعداد شهود معقول را می‌یابد. شاید این قصور از آنجاست که آنچه در فلسفه سینوی مورد تبیین دقیق واقع نشده همین مسأله اتصال و استعداد است. بنابه تصریح ابن‌سینا این اتصال اتحاد نیست ولی کاملاً مشخص نمی‌شود که مراد از آن چیست؟ استعداد نیز اگر چه بیش از اتصال مورد بحث قرار می‌گیرد، ولی با توجه به غیرمادی بودن نفس دقیقاً معنای آن روشن نیست، مگر اینکه با رجوع مفسران به بحث امکان استعدادی در ابن‌سینا، قابلیت بسط و گسترش این موضوع بیشتر

گردد. در پایان آنچه بیش از همه قابل تأمل است، جمع میان فرض انسان معلق ابن‌سینا و تئوری عقل فعال است. ابن‌سینا در کتاب *اشارات* در فرض انسان معلق از کلیه مدرکات حسی اعم از درون و بیرون، ادراک نفس نسبت به خویشتن را به صورت ادراکی مقدم بر هر نوع یافت و ادراک دیگر مطرح می‌سازد. در این فرض، انسان مفارق از هر غیري لحاظ می‌شود. و در این مرحله خویشتن را به عنوان یک من که طبعاً نمی‌تواند مادی یا جسمانی باشد، درک می‌کند (*ابن‌سینا، ۱۹۹۲، ج ۲، ص ۳۴۱-۳۴۷*). مسأله این است که نقش عقل فعال در این ادراک اولی و به تعبیر شیخ، بی‌واسطه چیست؟ اساساً آیا این ادراک یک ادراک معقول است؟ اگر معقول نباشد در هیچ قسم دیگر از اقسام ادراک نزد ابن‌سینا جای نمی‌گیرد و اگر معقول است عقل فعال با آن چه رابطه‌ای دارد؟ این مسأله و پاسخ آن شاید در جریان فلسفه اسلامی پس از ابن‌سینا مبدأ و منشأ یافت‌های فلسفی دیگری در موضوع تعقل انسان باشد.

یافته‌های پژوهش

نقش عقل فعال در تعقل انسان عبارت است از افزون‌سازی استعداد بشر در ادراک معقولات. آن چنان که اگر ملکه اتصال با عقل فعال برای او حاصل شود - در اثر کثرت معقولات و تربیت نفس - هر گاه قصد او به معقولات تعلق گیرد، قادر به مشاهده و درک آن معقول خواهد بود. پس نفس ناطقه هم فاعل ادراک عقلی است و هم منفعل در ادراک عقلی، ولی یکی از شروط این فعل و انفعال، او ارتباط او با عقل فعال است. بدین ترتیب مطابق نظر فارابی و ابن‌سینا نفس نه لوح سفیدی است که عقل فعال بر او نقش آفریند، نه برخوردار از یک دینامیسم طبیعی جبری در ادراک معقولات است.

منابع و مأخذ

- ابن سینا، حسین بن علی، *الاشارات و التنبيهات*، تصحيح سليمان دنيا، بی جا، مؤسسه نعمان، ۱۹۹۲
- همو، *الشفاف* (الطبیعیات، الالهیات)، قم، کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی النجفی، ۱۴۰۴هـ
- همو، *النجاه*، تهران، انتشارات مرتضوی، ۱۳۶۴، چاپ دوم
- اروین، ترنس، *تفکر در عهد باستان*، ترجمه محمد حنایی کاشانی، تهران، انتشارات قصیده سرا، ۱۳۸۴، چاپ دوم
- افرویدی، اسکندر، «*الاسکندر الافرویدی فی العقل علی رأی ارسطو طالیس*»، ترجمه منوچهر پزشک، تهران، مجله معارف، دانشگاه تهران، ش ۶۱، ۱۳۸۴
- ایناتی، شمس، «*ابن سینا*» در *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه مهدی قوام صفری، زیر نظر سید حسین نصر و الیور لیمن، تهران، حکمت، ۱۳۸۳
- داوودی، علی مراد، *عقل در حکمت مشاء*، تهران، انتشارات دهخدا، ۱۳۴۹
- ژیلسون، اتین، *فلسفه اسلامی و یهودی*، ترجمه حسن فتحی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۶
- سیاسی، علی اکبر، *ابونصر فارابی*، مجموعه مقالات جشنواره فارابی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۴
- فارابی، ابونصر، *آرا اهل المدینه الفاضله*، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۹۱، چاپ ششم
- همو، *التنبیه علی سبیل السعاده*، تحقیق جعفر آل یاسین، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۱
- همو، *السیاسه المدنیه*، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۶/۱۴۰۸هـ
- همو، *رساله التنبیه علی سبیل السعاده*، جامعه الاردنیه، ۱۹۸۷

- ☞ همو، **فصول منتزعه**، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۴۰۵هـ الف
- ☞ همو، **کتاب الجمع بين رای الحکيمين**، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۴۰۵هـ
- ☞ همو، **مجموعه رسالات**، هند، مطبعه مجلس دائره المعارف بحيدرآباد الدکن، ۱۳۴۵هـ
- ☞ کاپلستون، فردريک، **تاريخ فلسفه**، ج ۱، يونان و روم، ترجمه جلال الدين مجتبوی، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۸۵
- ☞ کربن، هانری، **تاريخ فلسفه اسلامي**، ترجمه اسدالله مبشری، تهران، انتشارات امير کبير، ۱۳۶۱
- ☞ لاسکم، ديويد، **تفکر در دوره قرون وسطی**، ترجمه محمد حنايي کاشاني، تهران، انتشارات قصيده سرا، ۱۳۸۰، چاپ دوم

