

جایگاه معرفت‌شناختی عقل عملی نزد ابن‌سینا^۱

فرزانه ذوالحسنی^۲

چکیده

ابن‌سینا با خارج کردن قضایای کلی مربوط به عمل، از قلمرو عقل عملی، جایگاهی متفاوت برای این قوه ترسیم می‌کند. بیان شیخ درباره محرکه و مدرکه بودن عقل عملی متهم به تعارض است. در راستای حل این تعارض می‌توان نشان داد که با وجود تأکید شیخ بر محرکه بودن عقل عملی، ارتباط‌های سه‌جانبه‌ای که وی برای عقل عملی با بدن و عقل نظری و نفوس افلاک قائل است، مستلزم نوعی ادراک برای عقل عملی است. این قوه در ارتباط با عقل نظری کلیات عقلی را برگرفته و در قیاس‌های عملی خود به کار می‌بندد. در ارتباط با بدن از ادراکات جزئی قوه متخیله بهره می‌برد و در اتصال با نفوس افلاک، حقایق جزئی را شهود می‌کند؛ اما عقل عملی ادراک به معنای اتصال مستقیم به عقل فعال و دریافت حقایق کلی را ندارد. بدین سبب شیخ معنای ادراک و تعقل را در عقل عملی و نظری یکسان نمی‌داند و اطلاق نام عقل بر این دو را اشتراک لفظی به شمار آورده، بر محرکه بودن عقل عملی تأکید می‌کند.

واژگان کلیدی

عقل عملی، عقل نظری، قوه مدرکه، قوه محرکه، نفوس افلاک، ابن‌سینا

۱- تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۲/۹/۱۱؛ پذیرش مقاله: ۱۳۹۳/۳/۷

۲- استادیار گروه فلسفه دانشگاه زنجان

طرح مسئله

پرسش از ماهیت عقل عملی و چگونگی ارتباط آن با قوای مختلف نفس و با بدن از اهمیت خاصی در تحلیل معرفت شناسی، انسان شناسی، حکمت عملی و سایر ابعاد اندیشه ابن سینا دارد؛ اما دریافت پاسخ این پرسش مستلزم رفع ابهامات کلام شیخ در این باره است. فارابی قضایای کلی مربوط به عمل را به عقل عملی وا می‌گذارد. او می‌گوید آدمی به کمک عقل نظری به شناختی دست می‌یابد که در طریق عمل قرار نمی‌گیرد؛ اما مقدماتی که به واسطه عقل عملی به دست می‌آورد، مقدمات کلی یا جزئی در مورد اموری است که انجام آن‌ها در اختیار اوست (فارابی، ۱۴۰۵ هـ، ص ۵۴-۵۵).

از نظر ابن سینا احکام کلی، ضروری و ثابت هستند و احکام جزئی، متغیر و ممکن؛ یعنی شیخ فارغ از نام نظری یا عملی بودن این دو عقل، تمام احکام کلی را اعم از نظری یا عملی تحت سیطره عقل نظری قرار می‌دهد و عقل عملی را تنها به رأی جزئی معطوف به عمل محدود می‌کند (ابن سینا، ۱۳۸۳ ب، ص ۱۰۱-۱۰۲)؛ و این امر، جایگاهی ویژه برای عقل عملی در اندیشه ابن سینا رقم می‌زند. وی از عقل عملی بیش‌تر با عنوان قوه محرکه و عامله نام می‌برد و به صراحت اطلاق نام عقل را بر عقل نظری و عملی به اشتراک لفظ می‌داند. مسئله این نوشتار این است که مراد شیخ از اشتراک لفظ در این مورد چیست؟ آیا این اشتراک لفظ به معنای نفی مدرکه بودن عقل عملی است؟ شیخ در این باره متهم به آراء متعارض در نسبت دادن ادراک به عقل عملی است. آیا آنچه ابن سینا در آثار خود درباره عقل عملی بیان داشته است با هم سازگار است؟

ماهیت عقل عملی

ابن سینا در *نجات قوای نفس* ناطقه را به دو قوه عامله و عالمه منقسم می‌کند و اشاره می‌کند که نام عقل، به اشتراک اسم به هر دو قوه اطلاق می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۳۰). او در *شفاء* نیز اطلاق نام عقل را بر این دو به اشتراک اسم یا مشابه آن می‌داند (همو، ۱۴۰۴ الف، ص ۳۷). ابن سینا در *رساله نفس* هم این اطلاق را بر سبیل اشتراک می‌داند؛ ولی نوع این اشتراک را تعیین نمی‌کند (همو، ۱۳۸۳ الف، ص ۲۳). وی در همان‌جا می‌گوید قوه عالمه را عقل نظری و قوه عامله را عقل عملی می‌نامند (همان، ص ۲۴)؛ بنابراین آنچه مسلم است در نگاه ابن سینا عقل بودن این دو قوه به یک معنا نیست. از طرف دیگر وصفی که در همه آثار ابن سینا برای این قوه آمده است بر عامله و محرکه بودن آن تأکید دارد: مانند محرکه عامله (همو، ۱۳۶۳، ص ۹۶) یا قوت عامله (همو، ۱۳۸۳ ب، ص ۲۴).

وی در یکی از رساله‌های خود می‌گوید: نفس ناطقه وقتی به علوم روی می‌آورد، فعل او عقل است و به حسب آن عقل نظری خوانده می‌شود و وقتی به مقهور ساختن قوایی که به افراط و تفریط تمایل دارند می‌پردازد، فعلش سیاست است و به حسب آن عقل عملی نامیده می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ هـ ص ۲۰۵)؛ بنابراین فعل عقل عملی در مقهور ساختن قوا از جنس سیاست است نه از جنس تعقل.

ابن‌سینا در رساله حدود نیز عقل را نزد حکما دارای هشت معنا می‌داند و عقل نظری و عملی را از جمله این معانی برمی‌شمرد؛ آنگاه عقل نظری را بر اساس ادراک و عقل عملی را بر اساس تحریک چنین تعریف می‌کند: «عقل نظری قوه‌ای است که ماهیات امور کلی را از آن جهت که کلی هستند، می‌پذیرد و عقل عملی قوه‌ای است که قوه شوقیه را در جهت جزئیاتی که برای نیل به هدفی مظنون یا معلوم برگزیده است، تحریک می‌کند» (همو، ۱۹۸۹، ص ۸۸).

شواهد فوق‌گویی آن است که ابن‌سینا شباهت عقل نظری و عملی را در حد اشتراک در اسم می‌داند؛ اما آیا قول به اشتراک لفظ به معنای نفی هرگونه تعقل و ادراک برای عقل عملی است؟ با تحلیل جایگاه عقل عملی از نظر ابن‌سینا این پرسش مورد بررسی قرار می‌گیرد.

جایگاه عقل عملی نزد ابن‌سینا را می‌توان در قالب ارتباطات سه‌گانه‌ای که وی برای این قوه قائل است، تبیین کرد:

- ۱- رابطه عقل عملی با بدن.
- ۲- رابطه عقل عملی با عقل نظری.
- ۳- رابطه عقل عملی با مبادی عالی.

رابطه عقل عملی با بدن

مهم‌ترین محورهای ارتباط عقل عملی با بدن از منظر ابن‌سینا دو محور ذیل است:

الف - ایجاد استعداد انفعالات انسانی

نفس ناطقه از طریق عقل عملی با بدن ارتباط برقرار می‌کند. از نظر ابن‌سینا جز ادراک کلیات که فعل ویژه نفس مجرد و عقل نظری است هرآنچه از افعال و انفعالات در آدمی رخ می‌دهد، حاصل مشارکت عقل عملی و بدن مادی است (ابن‌سینا، ۱۹۸۰، ص ۴۰-۴۱).

دخالت نفس ناطقه موجب می‌شود افعال و انفعالاتی در بدن پدید آید که ویژه انسان است و با سایر حیوانات تفاوت دارد؛ مانند خنده، گریه، شرم، مهربانی، نرم‌خویی، ناخوشایندی از ارتباط عقل

عملی با قوه حیوانی نزوعی^۱ استعداد این انفعالات در بدن ایجاد می‌شود (ابن‌سینا، ۱۹۸۰، ص ۴۱). این استعداد زمانی به فعلیت می‌رسد که آدمی ادراکی متناسب با آن داشته باشد؛ مثلاً: به دنبال ادراک امور نادر، انفعال تعجب و در پی آن خنده پدید می‌آید و به دنبال ادراک چیزهای آزاردهنده انفعال آزرده‌گی و در پی آن گریه رخ می‌دهد. وقتی انسان درک کند که دیگران بر شایسته نبودن کاری که او انجام داده اتفاق نظر دارند، انفعال نفسانی شرم بر او عارض می‌شود. انفعال نفسانی بیم و امید نیز حاصل ظن بر ضرر یا سود امری در آینده است (همو، ۱۴۰۴/الف، ص ۱۸۱-۱۸۴).

اما ارتباط نفس و بدن ارتباطی متقابل است و سبب انفعالاتی دوسویه بین آن دو می‌شود؛ مثلاً وقتی اعضای بدن چیزی را احساس می‌کنند یا چیزی تخیل می‌شود یا غضب عارض می‌شود، این رابطه موجب القاء هیئتی در نفس می‌شود. در مقابل ممکن است از جانب نفس ناطقه هیئتی عقلی عارض شود و به سبب این رابطه آن هیئت بر اعضای بدن تأثیری بر جای نهد؛ مثلاً تفکر در جبروت الهی بدن را می‌لرزاند. اگر این القاءات تکرار شود، نفس، گردن می‌نهد و رام می‌شود، بلکه عادت و خلقی حاصل می‌شود که بر این جوهر مدبر به صورت ملکه غالب می‌شود. این انفعالات و ملکات گاهی قوی‌تر و زمانی ضعیف‌تر هستند؛ مثلاً نفس برخی مردم به حسب عادت سریع‌تر از نفس برخی دیگر به پرده دری و برافروختگی در غضب دچار می‌شوند (همو، ۱۳۷۵، ص ۸۲).

شیخ درباره چگونگی ایجاد استعداد این انفعالات توسط عقل عملی هیچ توضیحی نمی‌دهد. با توجه به توضیحات شیخ ضرورتی ندارد ادراک ملازم با انفعال را به عقل عملی نسبت داد. این ادراک می‌تواند ادراک یک امر جزئی توسط قوه خیال باشد. بدین ترتیب نمی‌توان از این قسم ارتباط عقل عملی با بدن، مدرکه بودن این قوه را استنباط کرد.

ب - اداره قوای نفس حیوانی

از منظر شیخ قوا ذو مراتب هستند و هر مرتبه به مرتبه مافوق خود خدمت می‌کند. در این سلسله مراتب، عقل عملی مخدوم وهم و خیال است. قوه حافظه و همه قوای حیوانی مادون وهم به او خدمت می‌کنند. متخیله نیز مخدوم قوه نزوعیه است که با برانگیخته شدن برای تحریک، به او خدمت می‌کند. شهوت و غضب نیز خادم قوه نزوعیه و خود مخدوم قوه محرکه منتشر در عضلات

۱- قوه نزوعیه قوه‌ای است که با صور خیالی برانگیخته می‌شود و دو قوه شهویه و غضبیه از فروع آن هستند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۳۳).

هستند. از طرفی قوه خیال نیز با قبول ترکیب و تفصیل در صور، خادم متخیله است. حس مشترک به قوه خیال و حواس پنجگانه به حس مشترک خدمت می‌کنند. قوه نباتی هم خادم همه قوای حیوانی است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۴۱-۳۴۲؛ همو، ۱۴۰۴/الف، ص ۴۰-۴۱).

بدین ترتیب سرسلسله حرکت در انجام افعال انسانی عقل عملی است. در حالی که اراده حیوانات گوش به فرمان قوه وهم و خیال است. تأکید ابن‌سینا در بیان این نقش عقل عملی بر محرکه بودن آن است و اصولاً وی هرگز از تعبیر مدرکه برای این قوه استفاده نکرده است. اما آیا این تحریک ملازم ادراک نیست؟ پاسخ به این پرسش مستلزم تحلیل چگونگی تحریک اراده توسط عقل عملی است و روشن شدن آن نیز منوط به بیان ارتباط دوم یعنی ارتباط عقل عملی با عقل نظری است.

رابطه عقل عملی با عقل نظری

از نظر ابن‌سینا علم کلی عقل نظری و اراده کلی حاصل از آن، هرگز به فعل جزئی منجر نمی‌شود، بلکه علم جزئی و اراده جزئی است که فعل جزئی را محقق می‌کند. در نفس حیوانی قوه‌ای که متکفل ادراک جزئی است، قوه خیال است. نفس حیوانی دارای اراده جزئی نیز هست. شیخ در *عیون‌الحکمه* عقل عملی را زمینه‌ساز عمل می‌داند؛ اما در مبدأ و معاد تأکید می‌کند که: «نزد عقل عملی رأی جزئی معد برای عمل است» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۹۶) و همین رأی جزئی است که اراده را برای فعل برمی‌انگیزد. آدمی قوه خیال و ادراک جزئی آن را دارد؛ پس مراد شیخ از «رأی جزئی عقل عملی» چیست؟

پیش از این به دو مراتب بودن قوا در انسان‌شناسی ابن‌سینا اشاره شد و بیان شد که قوای مادون عقل عملی در خدمت این قوه هستند، اما عقل عملی نیز خود حلقه‌ای از این زنجیره و در خدمت قوه مافوق خود یعنی عقل نظری است. این سلسله با مراتب عقل نظری ادامه می‌یابد و به غایت نهایی خود یعنی عالی‌ترین مرتبه عقل نظری که همان عقل مستفاد بلکه عقل قدسی است، منتهی می‌شود. پس در انسان عقل نظری غایت همه قوا از جمله قوه محرکه است.

ابن‌سینا توضیح می‌دهد که تعلق نفس ناطقه به بدن، برای تکمیل و تزکیه عقل نظری است و البته عقل عملی مدبر این تعلق است (همو، ۱۳۸۳، ص ۱۰۲؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۹۶).

شیخ در یکی از رسایل خود حیوان غیر ناطق را از این جهت با انسان مقایسه کرده، به این نکته لطیف اشاره می‌کند که در حیوان غیر ناطق، قوه محرکه هدف است و قوه حس و خیال در خدمت آن است؛ اما در حیوان ناطق، قوه محرکه ابزاری در خدمت مصالح نفس ناطقه است (ابن‌سینا، ۱۴۰۰هـ ص ۱۱۷). این کلمات شیخ نیز بر خادم بودن قوه محرکه در انسان تأکید می‌کند. اما این خدمتگزاری

چگونه انجام می‌شود؟

انتقال از علم کلی عقل نظری به رأی جزئی عقل عملی

اصولاً در انسان حرکت به فرمان نفس ناطقه صورت می‌گیرد و عقل عملی ادراک و اراده جزئی نفس حیوانی را به ادراک کلی عقل نظری پیوند می‌زند. شیخ در کتاب *نفس شفا* تعریفی از نفس ناطقه و نفس حیوانی ارائه می‌دهد که مقایسه آن دو در این بحث قابل توجه است:

او در تعریف نفس انسانی می‌گوید: «نخستین کمال برای جسم طبیعی آلی از آن جهت که انجام افعال بر اساس انتخاب فکری و استنباط رأی بدو نسبت داده می‌شود و از آن جهت که امور کلی را ادراک می‌کند»^۱ و نفس حیوانی را چنین تعریف می‌کند: «نخستین کمال برای جسم طبیعی آلی از آن جهت که جزئیات را ادراک می‌کند و حرکت می‌کند»^۲ (ابن سینا، ۱۴۰۴/الف، ص ۳۳).

ملاحظه این دو تعریف نشان می‌دهد که ابن سینا فصل ممیز حیوان را ادراک جزئیات و تحرک می‌داند؛ ولی در مورد انسان به دو فصل ممیز اشاره می‌کند: یکی انجام فعل بر اساس اختیار فکری و استنباط رأی و دیگری ادراک کلیات. روشن است که ادراک کلیات مربوط به عقل نظری است و انجام فعل بر اساس اختیار فکری و استنباط رأی به عقل عملی اشاره دارد.

مقایسه این دو تعریف گویای آن است که اولاً- در حیوان ادراک کلیات وجود ندارد؛ ثانیاً- تحرکی که در حیوان وجود دارد، مبتنی بر ادراک جزئیات است که قاعداً به وسیله قوه خیال و وهم نفس حیوانی انجام می‌شود. در انسان نیز هم تحرک و هم قوه وهم و خیال وجود دارد؛ اما حرکت در انسان فعلی است مبتنی بر اختیار فکری و استنباط رأی و این همان کاری است که عقل عملی انجام می‌دهد و به عنوان فصل ممیز نفس ناطقه در تعریف ذکر شده است.

پس محرکه بودن عقل عملی معنایی فراتر از قوه محرکه در حیوانات دارد. هرچند حرکت فیزیکی در انسان و حیوان یکسان است، مبدأ حرکت در این دو متفاوت است. در حیوان قوه خیال و وهم مبدأ این حرکت است؛ اما در انسان این دو قوه در خدمت نفس ناطقه است. پیش از این بیان شد که قوه محرکه در حیوان غیر ناطق هدف است؛ اما در انسان ابزاری است که در جهت مصالح نفس ناطقه به کار می‌آید. شیخ می‌گوید: «عقل عملی با تعقل به اقتضای مصالح، بدن را به انجام افعال جزئی

۱- هی کمال أول لجسم طبیعی آلی من جهة ما ينسب إليه أنه يفعل الأفعال الكائنه بالاختيار الفكري و الاستنباط بالرأی، و من جهة ما يدرك الأمور الكلية

۲- هی الكمال الأول لجسم طبیعی آلی من جهة ما يدرك الجزئیات و يتحرك

خاص تحریک می‌کند» (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۳۰). عقل عملی رای جزئی را برای انجام عمل، استنباط می‌کند. شیخ می‌گوید: «اعتبار عقل عملی در قیاس با قوه حیوانی متخیله و متوهمه این است که به استنباط تدبیر امور کائن فاسد می‌پردازد» (همانجا)؛ یعنی کاری که عقل عملی انجام می‌دهد و از قوه حیوانی متخیله و متوهمه بر نمی‌آید، همین استنباط امور جزئی است و نیز در جای دیگر می‌گوید: «عقل عملی در امور جزئی اختیاری که شایسته است انجام یا ترک شود، تعقل می‌کند» (همو، ۱۹۸۰، ص ۴۰). حاصل این استنباط آن است که آنچه خیر است یا خیر می‌انگارد، در عمل برگزیند (همو، ۱۳۶۳، ص ۹۶) شیخ استنباط صناعات عملی و تصرف در آنها را هم از این باب می‌داند (همو، ۱۹۸۰، ص ۴۰).

شیخ در توضیح تعقل و استنباط عقل عملی می‌گوید: «این قوه از قوه دیگری که در باب کلیات است [عقل نظری] استمداد می‌کند و از آن‌جا مقدمات کبرا را در باب آنچه تأمل می‌کند، برمی‌گیرد و در جزئیات نتیجه‌گیری می‌کند» (همو، ۱۴۰۴/الف، ص ۱۸۵).

وی در اشارات می‌گوید: «عقل عملی آنچه از امور انسانی جزئی که برای نیل به اغراض اختیاری باید انجام شود، از مقدمات اولی و ذائع و تجربی استنباط می‌کند و در این استنباط از عقل نظری در انتقال از رأی کلی به جزئی مدد می‌جوید» (همو، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۵۲).

شیخ چگونگی این انتقال را در آثار خود توضیح نمی‌دهد. از نظر وی قوه‌ای که در صدق و کذب امور کلی می‌اندیشد، عقل نظری است، خواه آن امر کلی ضروری باشد، خواه ممکن و خواه محال؛ و عقل عملی قوه‌ای است که در خیر و شر و حسن و قبح و نفع و ضرر امور جزئی ممکن تأمل می‌کند که متعلق به آینده هستند و سزاوار است انجام، یا ترک شوند (همو، ۱۴۰۴/الف، ص ۱۸۵).

بدین ترتیب عقل عملی به عنوان رابط بین عقل نظری و قوای مادون، ادراکات کلی عقل نظری را اجرایی می‌کند. وی علوم کلی عقل نظری را بر موارد جزئی تطبیق داده رأی جزئی برای هر فعل را به دست می‌آورد. آنگاه این رأی جزئی محرکی معرفتی است که اراده جزئی را جهت انجام فعل تحریک می‌کند.

آنچه در این توضیحات از حیث ادراک به عقل عملی نسبت داده شده است، دو چیز است:
۲- ادراک رأی جزئی.

۳- استنباط رأی جزئی از علم کلی عقل نظری.

پرسشی که قابل طرح است این است که آیا ادراک جزئی توسط عقل عملی، این قوه را در شمار قوای مدرکه قرار می‌دهد؟ با وجود تأکید ابن‌سینا بر اشتراک لفظی اطلاق عقل بر این دو قوه، وی اطلاق ادراک را هم بر ادراک جزئی و هم بر ادراک کلی به یک معنا نمی‌داند. خارج کردن قضایای

کلی مربوط به عمل از حوزه عقل عملی نیز این برداشت را قوت می‌بخشد. اما آیا عقل عملی در تبدیل ادراکات کلی عقل نظری به ادراک جزئی می‌تواند از ادراک کلیات بی‌نصیب باشد؟ به نظر می‌رسد این‌سینا با دادن این نقش به عقل عملی نمی‌تواند مدرک بودن این عقل را انکار کند. در این صورت چرا این دو قوه به اشتراک لفظ عقل نامیده شوند؟

درباره این اشتراک لفظ می‌توان دو تحلیل بر اساس آثار شیخ عرضه داشت:

۱- ادراک عقل عملی ثانوی است؛ یعنی این قوه به طور مستقیم ادراک‌کننده نیست، بلکه از ادراکات عقل نظری بهره می‌برد. ادراک ثانوی اصطلاحی است که خود این‌سینا در مقایسه با ادراک اولی چنین تعریف کرده است: ادراک اول آن است که حصول صورت برای شیء از ناحیه خودش واقع می‌شود، ولی در ادراک ثانوی حصول صورت از ناحیه شیء دیگری بدو می‌رسد (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۲۸؛ همو، ۱۹۵۳، ج ۲، ص ۱۱۶-۱۱۷).

۲- تحلیلی که شیخ برای تعقل عقل نظری دارد با آنچه در مورد عقل عملی می‌گوید متفاوت است. از نظر ابن‌سینا ادراک کلیات که با اتصال عقل نظری به عقول مفارق حاصل می‌شود عالی‌ترین فعالیتی است که از انسان بر می‌آید (همو، ۱۹۸۰، ص ۴۰؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۹۶). آدمی با این اتصال معرفت یقینی را از مراتب عالی جهان اخذ کرده به کمال ذاتی خود می‌رسد؛ اما عقل عملی جایگاه دیگری دارد.

شیخ بر آن است که جوهر واحد نفس آدمی دارای دو جنبه است و به حسب هر جنبه قوه‌ای دارد که رابطه بین او و آن جنبه را تنظیم می‌کند. بدن و قوای آن جنبه مادون نفس ناطقه، و عقول و مبادی عالی‌تر جنبه مافوق نفس ناطقه هستند. پس گویی نفس دو وجه دارد وجهی به سوی بدن که باید تلاش کند تأثر خود از آن را به حداقل برساند و وجهی به سوی مبادی عالی که باید بکوشد همواره پذیرای تأثیرات آن باشد (همو، ۱۴۰۴، الف، ص ۳۸).

پر واضح است که عقل عملی هرگز نمی‌تواند مانند عقل نظری به تعقل بپردازد؛ بلکه تنها می‌تواند گفت عقل عملی برای انطباق موارد جزئی بر قوانین کلی عقل نظری باید درکی از معقولات کلی داشته باشد. با تصریح ابن‌سینا بر اشتراک لفظی معنای عقل بین این دو روشن می‌شود. این دو قسم ادراک از نظر شیخ در حدی از مشابهت نیستند که معنای تعقل در این دو اشتراک معنوی باشد. به ویژه آن‌که مشارکت با بدن مانع جدی اتصال به عقول مفارق است و حلقه اتصال نفس ناطقه با بدن عقل عملی است. پس چنین قوه‌ای که همواره مشغول بدن است، هرگز نمی‌تواند به عقول متصل شود و تعقل بدین معنا برای او غیر ممکن است.

شیخ تصریح می‌کند که تعقل، اتصال به عقل فعال و نظر به ما فوق است و ناتوانی عقل از تصور

آنچه در نهایت معقولیت است نه از ذات معقولات برخاسته است و نه از ذات عقل، بلکه اشتغال نفس به بدن او را از این برترین کمال خود بازمی‌دارد و آن هنگام که این بازندگی از نفس رخت بریندد و نفس از بدن و عوارض آن رهایی یافته به اتصال تام برسد، در آن لحظه به عالی‌ترین و شفاف‌ترین و لذت‌بخش‌ترین تعقلات می‌رسد، جمال عقلی را مشاهده می‌کند و به لذت سرمدی واصل می‌شود؛ این همان کمال عقل نظری یعنی عقل مستفاد است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴/الف، ص ۲۱۰).

با روشن شدن ارتباط عقل عملی با عقل نظری، پرسشی که در انتهای بیان ارتباط این عقل با بدن طرح شد نیز پاسخ داده می‌شود: تحریک اراده توسط عقل عملی به واسطه رأی جزئی است که خود حاصل تطبیق موارد جزئی بر مقدمات کلی گرفته شده از عقل نظری است. پس این تحریک ملازم ادراک است؛ نه فقط ادراک جزئی قوه متخیله بلکه رأی جزئی که ویژه عقل عملی انسان است و روند شکل‌گیریش بیان شد.

ارتباط دیگری که شیخ برای عقل عملی لحاظ می‌کند و از حیث ادراک قابل تأمل است، رابطه با نفوس افلاک است.

ارتباط عقل عملی با مبادی عالی

ابن‌سینا علاوه بر ارتباط عقل عملی با عقل نظری و بدن از ارتباط دیگری نیز برای عقل عملی سخن گفته است. وی در جهان‌شناسی خود معتقد است بر اساس قاعده الواحد تنها عقل اول از واجب‌الوجود صادر می‌شود؛ اما تعقل عقل اول دیگر بسیط نیست، بلکه سه وجهی است: از تعقل مبدئی که بدو وجوب بخشیده، عقل دوم و از تعقل ذات ممکن‌الوجود خودش فلک اول صادر می‌شود. اما تعقل اخیر خود دارای دو جنبه است: ذات و امکان ذاتی. از تعقل ذاتش نفس فلک و از تعقل امکان ذاتی‌اش جسم فلک صادر می‌شود. این جریان هستی‌شناختی تا عقل دهم ادامه می‌یابد. اما در آن مرحله احکام کثرت بر وحدت غالب می‌آید و از عقل دهم هیچ عقل دیگری صادر نمی‌شود، بلکه نفوس متکثر ما و ماده عنصری یا هیولای اولی صادر می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۹۷۱) افلاک دارای نفس‌اند و استکمال برای نفوس فلکی به علت ارتباطی که با اجرام فلکی دارند، میسر است. نفوس افلاک برخلاف نفس حیوانی دارای شهوت و غضب نیستند و حرکت آن‌ها برای غایتی معقول است. این غایت معقول تشبه به عقول است. نفس فلکی کمالات نامتناهی بالقوه‌ای دارد که در حرکتی دائمی به تدریج به فعلیت می‌رسد و از این حیث به عقل مجرد تشبه پیدا می‌کند. البته این حرکت علاوه بر این غایت اولی و بالذات، غایتی ثانوی و بالعرض نیز دارد و آن رسیدن خیر به اجسام ارضی است که این نیز خود تشبیهی دیگر به عقول است، تشبه به افاضه خیر از عقول (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۶۴) پس از منظر ابن‌سینا نفوس فلکی مشتاق تشبه به عقل مفارقی هستند

که از آن صادر شده‌اند و اجرام سماوی را با حرکت دائمی دوری اختیاری برای تشبیه به آن عقول بر سیبیل عشق و استکمال تحریک می‌کنند (ابن‌سینا، ۱۳۱۳، ص ۲۹۳). بدین ترتیب شیخ‌الرئیس به یک مرتبه میانی در عالم قائل شده که در اسلاف او سابقه نداشته است. این مرتبه نفس فلکی است که در جهان‌شناسی سینوی نقش بسیار مهمی ایفا می‌کند.

ابن‌سینا معتقد است اجرام فلکی با کیفیات خاص خود بر اجسام این عالم تأثیرگذارند و نفوس آن‌ها هم بر نفوس این عالم مؤثرند (همو، ۱۳۶۳، ص ۸۴). او از مرتبه عقول مفارق به عنوان «ملائکه روحانیه مجرد» و از مرتبه نفوس به «ملائکه روحانیه عمله» نام می‌برد (همو، ۱۴۰۴، ص ۴۳۶).

کربن بر اساس مطالب برگرفته از این بحث باب مفصلی را در فرشته‌شناسی سینوی باز می‌کند. وی بر قرابت میان نفس فلکی و نفس بشری تأکید می‌کند و نسبت نفوس بشری به عقل فعال را چونان نسبت هر نفس فلکی با عقلی که وجود آن نفس فیضانی از اندیشه اوست، می‌داند. وی معتقد است فرشته زمینی یا نفس بشری، می‌تواند فرشتگی خود را - که به دلیل زمینی بودنش بالقوه است - به تقلید از نفس فلکی و تحت تربیت ملکی او به فعلیت رساند (کربن، ۱۳۸۷، ص ۱۵۳-۱۵۴). کربن می‌گوید اگر بناست همان رابطه موجود میان نفس فلکی با عقلی که این نفس از آن صادر شده است، میان نفس بشری با عقل فعال برقرار باشد، باید نوعی تناظر و تشابه میان این دو رابطه برقرار باشد؛ یعنی نسبت قوه نظری نفس با عقل فعال عین نسبت آن نفس با عقل - فرشته اوست و نسبت قوه عملی نفس با قوه نظری آن نیز عین همین نسبت یا عین نسبت هر فلک با نفس مدبر حرکت آن است. کربن معتقد است چنین نظریه‌ای در حیطه بن‌یقظان بیان و در شخصیت‌های سلامان و ابدال به صورت رمزی تصویر می‌شوند (همان، ص ۱۶۵). به دلیل این همانندی میان نفوس فلکی و نفوس بشری هر نظام فرشته‌شناسی و جهان‌شناسی که مفهوم نفس فلکی را قربانی کند، معنای نفس‌شناسی خویش را به مخاطره افکند، تربیت مبتنی بر آن را تباه می‌سازد. عظمت و اصالت ابن‌سینا و مکتب سینایی در این است که مفهوم نفوس فلکی را حفظ و اثبات کرده است. بزرگ‌ترین اشکالی که از ناحیه مکتب ابن‌رشدی بر این نظام وارد شده، همین است^۱ و این انکار تبعات گسترده‌ای در پی داشته است. مفهوم دو وجهی نفوس فلکی (نفوس - فرشتگان آسمانی) و نفوس بشری (نفوس - فرشتگان زمینی) مفهوم تربیت ملکی را تثبیت می‌کند، کما این که غیبت این مفهوم نیز آن تربیت را بی‌اعتبار می‌سازد (کربن، ۱۳۸۷، ص ۱۷۸).

اما چگونه نفس آدمی با این مرتبه عالم ارتباط برقرار می‌کند؟ همچنان که عقل نظری امور کلی

۱- برای اطلاع بیشتر بنگرید به: تهافت التهافت؛ مسئله ۱۶-۱۴

را با اتصال به جواهر عالی عقلی به دست می‌آورد و با این ارتباط به سوی کمال ذاتی خود گام بر می‌دارد، مجرای ارتباط نفس انسانی با نفوس اجرام سماوی نیز عقل عملی است (ابن‌سینا، ۱۹۵۳، ج ۲، ص ۱۴۳)؛ زیرا آدمی باید با نفس ناطقه خود با عوالم بالا مرتبط شود، اما ارتباط با هر مرتبه با قوه‌ای متناسب با آن میسر است. ارتباط با عقول مجرد با عقل نظری که بعد مجرد نفس بشری است، میسر است. ارتباط با نفوس عالی که وجودی مشوب به ماده دارند نیز با موجودی هم‌سنخ یعنی بعدی از نفس ناطقه که با ماده مشارکت دارد و دارای علم و اراده جزئی معطوف به عمل است، امکان‌پذیر است.

عقل عملی با مدد قوه متخیله علوم جزئی را از جواهر عالی نفسانی دریافت می‌کند. بدیهی است میزان فیض دریافتی با قوت متخیله و زوال موانع ارتباط مستقیم دارد (همو، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۹۹). ملاحظه می‌شود که در این ارتباط عقل عملی از امداد قوه خیال بی‌نیاز نیست. این نوع بیان ابن‌سینا قول به مدرک نبودن عقل عملی را تقویت می‌کند. اگر عقل عملی خود می‌توانست مدرک علم جزئی باشد، دادن نقش به قوه خیال در این‌جا چه ضرورتی داشت؟ شیخ در جای دیگر تمایز نقش این دو قوه را اندکی روشن می‌کند: «وقتی قوه متخیله از حواس فارغ باشد، به سهولت در اختیار نفس ناطقه قرار می‌گیرد؛ پس اطلاقی به سوی افق عالم جواهر عالی نفسانی بر عقل عملی عارض می‌شود و آنچه در آن جاست مشاهده می‌شود و آنچه مشاهده شده به خیال می‌رسد. پس در آن بسان امری دیدنی و شنیدنی ظاهر می‌شود» (همو، ۱۹۵۳، ج ۲، ص ۱۴۵).

طبق این بیان شیخ عقل عملی که مرتبه‌ای بالاتر از قوه خیال دارد و از قوای نفس انسانی است، می‌تواند با نفوس افلاک ارتباط پیدا کند و به مشاهده آن مرتبه نایل شود. آنگاه قوه خیال حاصل این مشاهده را به صورت علم جزئی ظاهر می‌کند. شیخ نه در این‌جا و نه در سایر آثارش هیچ توضیحی درباره چگونگی این مشاهده نمی‌آورد. گویا وی در این‌جا ادراکی از نوع شهود برای عقل عملی قائل می‌شود که با ادراک جزئیات توسط قوه خیال قابل جمع است. تنها جایی که ابن‌سینا به ادراک برای عقل عملی «تصریح» می‌کند این‌جا است که نوعی شهود را به این عقل نسبت می‌دهد.

نتیجه‌گیری

۱- ابن‌سینا بر عامله و محرکه بودن عقل عملی تأکید می‌کند؛ اما ارتباطات سه‌جانبه‌ای که برای عقل عملی با عقل نظری و نفوس افلاک و بدن قائل است، بدون در نظر گرفتن نوعی ادراک برای عقل عملی به سختی قابل تبیین است. بر اساس هر یک از این ارتباطات یک معنا از ادراک را می‌توان به عقل عملی نسبت داد.

۲- در ارتباط با بدن، عقل عملی دارای رأی جزئی است که با آن اراده جزئی را جهت انجام فعل جزئی تحریک می‌کند.

۳- در ارتباط با عقل نظری، عقل عملی مقدمات کلی را از عقل نظری برگرفته، در موارد جزئی نتیجه‌گیری می‌کند. عقل عملی نمی‌تواند این استنباط را بدون داشتن درکی از مقدمات کلی انجام دهد. حاصل این استنباط تأمین رأی جزئی برای تحریک اراده جزئی جهت انجام فعل است.

۴- در نظام فرشته‌شناختی ابن‌سینا، نفوس افلاک در تربیت بشر ایفای نقش می‌کنند. مجرای ارتباط نفس انسانی با نفوس اجرام سماوی که وجودی مشوب به ماده دارند، عقل عملی است. عقل عملی که مرتبه‌ای بالاتر از قوه خیال دارد و از قوای نفس انسانی است، می‌تواند با نفوس افلاک ارتباط پیدا کند و به مشاهده آن مرتبه نایل شود. آنگاه قوه خیال حاصل این مشاهده را به صورت علم جزئی ظاهر می‌کند. در این‌جا شیخ، ادراکی از نوع شهود برای عقل عملی قابل می‌شود که با ادراک جزئیات توسط قوه خیال قابل جمع است. تنها جایی که ابن‌سینا به نوعی ادراک برای عقل عملی تصریح می‌کند، این‌جا است که نوعی شهود را به این عقل نسبت می‌دهد.

۵- اگر ادراک، اتصال به عقول مفارق و درک معقولات کلی تعریف شود، عقل عملی مدرک نیست؛ اما اگر تطبیق ادراک جزئی متخیله بر ادراک کلی عقل نظری و استنباط رأی جزئی، مستلزم ادراک دانسته شود، عقل عملی مدرک به ادراک ثانوی است؛ یعنی خودش مستقیماً چیزی را ادراک نمی‌کند، اما ادراک عقل نظری و قوه متخیله را دریافت می‌کند. همچنین اگر شهود مرتبه نفوس افلاک و بسترسازی برای حصول علوم جزئی توسط قوه متخیله، ادراک شمرده شود، عقل عملی مدرک است؛ هرچند از نظر ابن‌سینا این حد از ادراک با ادراک معقولات کلی در حد اشتراک لفظ است.

منابع و مأخذ

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)، **الاشارات و التنبيهات مع محاکمات**، شرح نصیرالدین طوسی به انضمام محاکمات قطب‌الدین رازی، قم، نشر البلاغه
- _____ (۱۴۰۴ الف)، **الشفاء (الطبیعیات)**، ج ۲ (کتاب النفس)، تحقیق سعید زائد، قم، مکتبه آیه الله المرعشی
- _____ (۱۴۰۴ ب)، **الشفاء (الهیات)**، تحقیق سعید زائد، قم، مکتبه آیه الله المرعشی
- _____ (۱۹۸۹)، **الحدود**، نقل در المصطلح الفلسفی عند العرب، مقدمه و تصحیح و تعلیق عبدالامیر الاعسم، القاهره، الهیئه المصریه، الطبعة الثانية
- _____ (۱۴۰۰ هـ)، **رسائل ابن سینا**، قم، انتشارات بیدار
- _____ (۱۹۵۳)، **رسائل ابن سینا ۲، رساله فی النفس و بقائها و معادها**، به اهتمام حلمی ضیاء اولکن، استانبول، دانشکده ادبیات استانبول
- _____ (۱۳۱۳)، **رسائل اخرى لابن سینا** (هامش شرح الهدایه الاثیریة)، رساله اسئله ابی سعید ابی الخیر من الشیخ، تهران، بی نا
- _____ (۱۳۸۳ الف)، **رساله نفس**، مقدمه و حواشی و تصحیح موسی عمید، همدان، دانشگاه بوعلی سینا، چاپ دوم
- _____ (۱۳۸۳ ب)، **طبیعیات دانشنامه علایی**، مقدمه و حواشی و تصحیح سید محمد مشکوه، همدان، دانشگاه بوعلی سینا، الطبعة الثانية
- _____ (۱۹۸۰)، **عیون الحکمه**، مقدمه و تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، دارالقلم، الطبعة الثانية
- _____ (۱۳۶۳)، **المبدأ و المعاد**، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی
- _____ (۱۳۷۹)، **النجاه من الغرق فی بحر الضلالات**، مقدمه و تصحیح محمد تقی دانش پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، الطبعة الثانية
- فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۴۰۵ هـ)، **فصول منتزعه**، تحقیق فوزی متری نجار، تهران، انتشارات الزهرا
- کرین، هانری (۱۳۸۷)، **ابن سینا و تمثیل عرفانی**، مقدمه و ترجمه و توضیح انشاءالله رحمتی، تهران، نشر جامی