

تبیین ضرورت وجودی عقل فعال از دیدگاه ابن سینا

m.abbasi4431@yahoo.com

محمدحسین عباسی / دکتری فلسفه دانشگاه تربیت مدرس

پذیرش: ۹۵/۸/۱۷

دریافت: ۹۴/۱۲/۱۴

چکیده

ابن سینا موجودی مجرد را به نام عقل فعال در نظام فلسفی خود پذیرفت و در پی تبیین عقلی برای ضرورت وجود آن برآمد. قبل از او، ارسطو عقل فعال را در فلسفه خود مطرح کرد. دغدغه اصلی ارسطو حل مسئله ادراک کلی بود؛ چراکه در نظام فلسفی او، نفس به مثابه امری مادی، قادر به ادراک صور عقلی مجرد نبود. در نتیجه، ارسطو ضرورتاً به عقل فعال مجرد رسید که جایگاه وجودشناختی آن در نزد وی، ابهاماتی دارد. ابن سینا در تلاش خود برای حل این مشکل، با رویکردی متفاوت با ارسطو به تبیین وجود عقل فعال پرداخت. آیا ابن سینا در رویکرد جدید خود، توانست به تبیین وجودی عقل فعال برسد و در صورت پاسخ مثبت، چگونه بدان پرداخت؟ در مقاله حاضر، پس از بیان رویکرد ابن سینا، با استفاده از قاعده الواحد و برهان ضرورت وجود عقل فعال به مثابه مُفَیض صور عقلی، وجود آن اثبات می‌شود و در پایان، نظر ابن سینا مورد ارزیابی قرار می‌گیرد.

کلیدواژه‌ها: عقل فعال، عقل منفعل، عقول طولیه، عقول مجردة، قاعده الواحد، نفس ناطقه، ابن سینا.

مقدمه

چرا و چگونه ابن‌سینا موجودی مجرد را به نام عقل فعال در نظام فلسفی خود پذیرفت؟ این پدیده مجرد در اندیشه فلسفی ارسطو با چه تبیین و توجیهی مطرح شد؟ رویکرد ابن‌سینا در تبیین عقل فعال، با رویکرد ارسطو چه تفاوتی داشت؟ آیا ابن‌سینا با تغییر مبانی فلسفی خویش، توانست نقایص نظر ارسطو در تبیین عقل فعال را رفع کند؟ ارسطو در مقابل سوفسطائیان قرار داشت که ادراک عقلی را انکار می‌کردند. وی کوشید تا تعقل را در نظام فلسفی خویش تبیین کند؛ اما مشکل اصلی او این بود که نمی‌توانست نفس جسمانی را به عنوان فاعل در ادراک عقلی بپذیرد؛ چراکه ادراک عقلی و صور معقوله را اموری مجرد می‌انگاشت که به فاعلی مجرد نیاز داشتند. از اینجا بود که او به فرض وجود عقل منفک از نفس رسید که در عین اینکه قوه‌ای از نفس به حساب می‌آمد، از او جدا بود. از سوی دیگر، ارسطو از طریق قاعده علیت و اصل حرکت به عنوان اصلی کلی، به اثبات عقل فعال در جنبه وجودی رسید. تبیین ارسطو اگرچه او را به موجودی مفارق از ماده و مجرد از نفس جسمانی رساند، اما برای ابن‌سینا قانع‌کننده نبود؛ چراکه پذیرش موجودی مجرد از نفس و در عین حال به مثابه جزء و قوه‌ای از آن، برای ابن‌سینا پذیرفتنی نبود. این ابهام و تناقض‌گویی، ابن‌سینا را به فکر انداخت و او را به اصلی رهنمون کرد که توانست وجود پدیده‌ای را به نام عقل فعال توجیه فلسفی کند. این اصل، همان تمایز میان مقام ذات و مقام فعل در نفس بود. از سوی دیگر، ابن‌سینا با مسئله دیگری روبه‌رو شد که او را به وجود عقل فعال رساند و آن، مسئله صدور کثیر از واحد است. چگونگی وصول ابن‌سینا به عقل فعال از طریق مسئله صدور و از راه ضرورت نیاز به عقل فعال در افاضه صور عقلی با تمسک به رویکرد جدید، موضوع اصلی مقاله حاضر است.

۱. رویکرد ابن‌سینا در تبیین عقل فعال

ابن‌سینا با ایجاد یک تحول اساسی در فلسفه ارسطو، موجود را به جای جوهر ارسطویی، محور اصلی نظام فلسفی خود قرار داد. موجود به معنای «ماهیتی که بالفعل وجود دارد» یا «ماهیت در

حال تحقق» در تحلیل عقلی، به دو عنصر وجود و ماهیت متمایز می‌گردد و اصل «تمایز فلسفی میان وجود و ماهیت» در فلسفه ابن سینا اصل اساسی قرار می‌گیرد. عقل فعال ابن سینا، یکی از آثار اصل تمایز وجود و ماهیت است. از آنجاکه نظریه ابن سینا در واکنش به نظریه ارسطو مطرح شده است، برای درک صحیح نظر او، باید به نظر ارسطو و رویکرد او نیز اشاره کرد.

از نظر ابن سینا فلسفه به عنوان روش شناخت واقعیت، به موجود بما هو موجود به عنوان حاکی از واقعیت می‌پردازد (ابن سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۱۳). در واقع، فلاسفه اسلامی نیز همانند افلاطون و ارسطو، اصل واقعیت را قبول دارند، اما تفسیر آنها از واقعیت متفاوت است. ارسطو در تفسیر واقعیت، به تمایز میان طبیعت و ماورای طبیعت رسید. مسئله اصلی او در فلسفه مابعدالطبیعه، اثبات موجود نامحسوس یا معقول است (ارسطو، ۱۹۹۵، ۱۰۷۱b). او برای رسیدن به این هدف، به تبیین حوادث عالم طبیعت می‌پردازد و در پی توجیه این معناست که چگونه در عالم طبیعت، موجودی طبیعی به موجود طبیعی دیگری تبدیل می‌شود. از نظر ارسطو هر یک از موجودات طبیعی، مرکب از قوه و فعل است و برای تبدیل از قوه به فعل، حرکت می‌کند (همان، ۲۰۱۱a-۲۰۱۱b). ارسطو بر اساس بحث حرکت، موجود نامحسوس یا معقول را اثبات می‌کند. حرکت، بحثی مربوط به فلسفه طبیعی است. اثبات موجود معقول به عنوان یکی از مباحث مهم مابعدالطبیعه، متفرع بر بحث حرکت است. به همین جهت، مابعدالطبیعه ارسطو، مابعدالطبیعه پسینی است، اما ابن سینا به تبع فارابی با ارائه تفسیر دیگری از واقعیت، به دنبال ارائه تبیینی فلسفی برای اثبات تمایز میان موجودات «مادی و غیرمادی» یا «طبیعت و ماورای طبیعت» است. مسئله اصلی او، اثبات تمایز میان واجب و ممکن است. او بدین منظور، به طراحی نظام فلسفی جدیدی متفاوت با نظام فلسفی ارسطو نیاز دارد. وی برای اثبات مسئله، به اقامه برهان عقلی مبتنی بر اصول بدیهی (اصول متعارفه) می‌پردازد.

به طور کلی ابن سینا برای تبیین حقایق فلسفی، اصلی بنیادین به نام «اصل تمایز میان وجود و ماهیت» را در فلسفه اش اثبات می‌کند؛ درحالی‌که در فلسفه ارسطو، بر اساس اصل «تمایز میان قوه و فعل»، «تمایز میان طبیعت و ماورای طبیعت» اثبات می‌شود (همان). در فلسفه ابن سینا

موجودات مادی، علاوه بر قوه و فعل، دارای وجود و ماهیت هم هستند. وی پس از تمایزگذاری بین وجود و ماهیت، به تمایز میان واجب و ممکن می‌رسد؛ اما در فلسفه ارسطو، با اصل تمایز میان قوه و فعل، بحث صرفاً بدانجا منتهی می‌شود که موجود مرکب از قوه و فعل، مادی و موجود دارای فعلیت محض، مجرد است و از این حد فراتر نمی‌رود. ارسطو با پذیرش عالم طبیعت، از وجود حرکت در عالم طبیعت، وجود مفارقات را اثبات می‌کند. وی به جای تبیین فلسفی تمایز طبیعت و ماورای طبیعت و ربط دادن این دو به هم، از تمایز متافیزیکی ماده و صورت استفاده می‌کند؛ ولی ابن‌سینا برای تبیین تمایز طبیعت و ماورای طبیعت، از اصل فلسفی تمایز میان وجود و ماهیت بهره می‌برد. بنابراین ارسطو برای اثبات عالم عقول، از عالم طبیعت آغاز می‌کند و به حرکت استناد می‌جوید. برهان حرکت ارسطو برای اثبات عقول، و از جمله عقل فعال، چنین است: جسم، مرکب از «ماده و صورت» و ماده، حامل استعداد و قوه است. برای تبدیل قوه‌ها به فعلیت، به «حرکت» نیاز است. در حرکت، شیء بالقوه به شیء بالفعل تبدیل می‌شود، نه اینکه شیء بالفعل به شیء بالفعل دیگری تبدیل شود. چون استعداد تمامی فعلیت‌ها در ماده اولی وجود دارد و غایت ذاتی حرکت است، پس همه استعدادها به سوی غایت یعنی فعلیت در حرکت‌اند. هر متحرکی در حرکتش، به محرکی نیاز دارد. به سبب امتناع دور و تسلسل، همه متحرک‌ها باید به محرک نامتحرک منتهی شوند: «کُلٌّ مابالعرض باید به مابالذات منتهی شود» (همان، ۱۰۷۲a-۱۰۷۱b).

ارسطو نیز با بیان ارتباط متحرک‌ها با محرک نامتحرک اول، با مسئله صدور کثرت از وحدت روبه‌رو بود. در برهان ارسطو، برای تبیین صدور کثرت از وحدت، مسئله عقول و عقل فعال به عنوان واسطه در صدور مطرح می‌گردد. ارسطو ملاکی برای تبیین فلسفی تمایز و ارتباط طبیعت و ماورای طبیعت ارائه داد، اما نتوانست ملاک فلسفی تمایز و ارتباط ماورای طبیعت (محرک‌های نامتحرک مانند عقول و افلاک) با خدا (محرک نامتحرک نخستین) را بیان کند؛ درحالی‌که فارابی و ابن‌سینا این مسئله را با تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت حل کردند؛ چراکه با طرح موجود به جای جوهر ارسطویی و تحلیل عقلی آن، به دو مفهوم وجود و ماهیت رسیدند و وجود را در

خارج، عارض بر ماهیت دانستند. از نظر ابن‌سینا موجود متناهی و مرکب از ماهیت و وجود، نیاز دارد تا از ناحیه مُعطی وجود، بدان وجود افاضه (عارض) شود. او درباره تمایز میان ماهیت و وجود می‌گوید: «ماهیت هر چیز، غیر از هستی (انیت) آن است؛ زیرا انسان بودن انسان، غیر از موجود بودن اوست» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۸۵)، و «هرچه دارای ماهیت است، معلول است و هستی (انیت) معنایی است که از بیرون بر آن عارض می‌شود» (همان، ص ۶۷؛ همو، ۱۴۰۰ق، مقاله دوم، فصل چهارم؛ مقاله چهارم، فصل اول). عروض وجود بر ماهیت در فلسفه ابن‌سینا، به معنای وجود و حصول ماهیت مقرر است. در واقع، ابن‌سینا با تغییر رویکرد ارسطویی مبنی بر تشکل هر موجود مادی از دو جزء ماده و صورت، آن دو را برای تحقق عینی وجود کافی نمی‌داند و با تحلیل رابطه صورت و ماده در کتاب شفاء، نتیجه می‌گیرد که ماده و صورت، هر دو، به عقل فعال وابسته‌اند (همان). وجود در کنار ماده و صورت، یک جزء تشکیل‌دهنده اشیا نیست، بلکه اضافه یا نسبتی با عقل فعال یا خداست. ابن‌سینا از این جنبه اضافی یا نسبی، با واژه عرض یاد می‌کند و می‌گوید وجود، یک عرض است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۴۳ و ۱۸۵ و ۱۸۶). از نظر ابن‌سینا وجود و ماهیت در خارج یکی هستند و مفهوم عروض از لحاظ هستی‌شناختی، حاصل تحلیل عقلی چیزی است که بالفعل موجود است. منظور ابن‌سینا از عرض در اینجا، عرضی از نوع سفیدی حال در یک موضوع نیست (همان، ص ۱۴۳).

برهان ارسطو برای اثبات عقول، برهان فلسفی غیر محض یا برهان پسینی است؛ چراکه از مفاهیم و مقدمات ریاضی یا طبیعی برای اثبات مباحث مابعدالطبیعی استفاده می‌کند؛ اما براهین فارابی و ابن‌سینا، فلسفی محض هستند که برای اثبات مسائل مابعدالطبیعی، از مقدمات فلسفی استفاده می‌کنند و در نتیجه، مابعدالطبیعه پیشینی هستند. بدین ترتیب برهان حرکت ارسطویی، بر حرکت عالم طبیعت مبتنی است، ولی براهین ابن‌سینا و فارابی، مابعدالطبیعی‌اند و از مفاهیم و مقدمات محض فلسفی بهره می‌گیرند. این براهین، بر تناهی وجودی عالم مبتنی هستند و تناهی وجودی، مفهوم مابعدالطبیعی محض است. بنابراین ارسطو برای تبیین تمایز محسوس از نامحسوس، از «حرکت» به معنای تبدل تدریجی قوه به فعل استفاده کرد و گفت: آنچه دارای قوه

و فعلیت و ماده و صورت باشد و بر اثر حرکت، از قوه به فعلیت و از ماده به صورت برسد و یا برای واجد شدن کمالات، نیاز به حرکت داشته باشد، محسوس است. پس ملاک محسوس بودن در نظر او، ترکیب از ماده و صورت است و نامحسوس، نیاز به حرکت ندارد (ارسطو، ۱۹۹۵، ص ۵۱). اکنون با این توضیح درباره تفکیک نگرش ابن‌سینا از ارسطو، می‌توان به مسئله اثبات عقل فعال از دیدگاه ابن‌سینا پرداخت.

۲. تبیین وجود عقل فعال با قاعده الواحد

ابن‌سینا آموزه عقل فعال را در متن «نظریه صدور» خویش می‌پروراند. بنابراین بررسی قاعده الواحد برای تبیین چگونگی صدور عالم کثیر از واجب‌الوجود و نقش عقل فعال در فرایند صدور کثرت از وحدت، ضرورت می‌یابد. بر اساس قاعده الواحد (الواحد لا یصدر منه الا الواحد)، از علت بسیط دارای وحدت حقیقی، تنها یک معلول بسیط، بدون واسطه، صادر می‌شود. صدور یا ایجاد معلول واحد از علت واحد، مقتضای قاعده الواحد است؛ ولی نزد ارسطو، میان محرک نامتحرک اول (ارسطو، ۱۳۸۵، ص ۳۶۰-۳۶۱) به مثابه فعلیت و فکر محض (ارسطو، ۱۳۸۴، ص ۴۰۹) و عالم طبیعت، رابطه‌ای برقرار نیست و غایت بودن آن موجود اعلا، مفید معنای تدبیر نیست و نقش هستی‌ازلی (ارسطو، ۱۳۸۵، ص ۳۶۶)، تنها صورت بخشیدن به جهانی است که از ازل موجود بوده است. علاوه بر آن، با فرض ازلی بودن ماده و عدم مخلوقیت آن (ارسطو، ۱۳۸۵، ص ۵۴)، خالقیت آن موجود اعلا منتفی می‌شود. پیش از ابن‌سینا، ابتداکنندی با برقراری رابطه میان خدا و جهان (کندی، ۱۹۵۳، ص ۱۶۱-۱۶۲)، عالم را ابداع خداوند و مخلوق به فعل ازلی او دانست (همان، ص ۲۰۲-۲۰۹). وی مفاد قاعده الواحد را مطرح کرد (همان)؛ ولی به سبب عدم طرح بحث صدور و فیض در فلسفه خود، هرگز متعرض این قاعده نشد. نظریه صدور و فیض را نخستین بار فلوطین در رساله اثولوجیا مطرح کرد (بدوی، ۱۹۵۹، ص ۱۳۵). بر اساس این نظریه، عالم به اقتضای ضرورت طبیعت، از خدا صادر می‌شود و خدا موجودی واحد و فاقد هر گونه کثرتی است؛ بنابراین نمی‌تواند عالم را با فعل آزاد و اراده خویش

تبیین ضرورت وجودی عقل فعال از دیدگاه ابن سینا □ ۱۳

بیافریند؛ چراکه آفرینش، نوعی فعالیت است و نسبت دادن فعالیت به خدا، بر هم زدن تغییرناپذیری اوست. بر اساس اصل ضرورت، موجود کمتر کامل از موجود کامل تر صادر می شود (فلوطین، ۱۹۶۷، ص ۴، ۸؛ کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۵۳۵-۵۳۷). مبنای نظریه صدور، قاعده الواحد است که درباره علل فاعلی ایجاد جاری می شود و مطابق با آن، خداوند، واحد بسیط از تمام جهات است و ممکن نیست جهان سراسر کثرت از او صادر گردد. فارابی نیز با اثرپذیری از جریان فکری نوافلاطونی، مسئله واحد و کثیر و رابطه خدا و عالم کثرت را از حیث تأثیرگذاری، مبتنی بر قاعده صدور و فیض بر پایه عقول ده گانه تحلیل می کند (فارابی، ۱۹۵۴، ص ۴۷ به بعد؛ همو، ۱۳۶۶، ص ۴۰-۴۵).

ابن سینا ضمن بدیهی و بی نیاز دانستن قاعده الواحد از استدلال، براهینی برای آن ذکر می کند. وی در برهانی می گوید:

اگر از واحد حقیقی به عنوان علت، دو امر مختلف صادر شود، اگر هر دو از یک حیث، واجب شده باشند، لازم می آید از جهتی که «الف» صادر شده، «غیر الف» واجب شود و این خلف است و اگر هر دو، از دو حیث متفاوت، واجب شوند، این دو حیثیت، مقوم ذات واحد است که در آن صورت، خلف لازم می آید؛ زیرا شیء واحد، مرکب می شود و از بساطت مفروض، خارج می گردد و اگر هر دو، لازم ذات واحد باشند، دور پیش می آید و کلام، مانند صدور دو امر مختلف می گردد. پس، از یک علت از آن جهت که واحد است، جز یک معلول صادر نمی شود (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۲۲-۱۲۵).

وی در دلیل دیگری می آورد:

صدور معلول از علت، به سبب وجود خصوصیتی در علت است که صدور را واجب می سازد. حال اگر از علت واحد، از آن جهت که «الف» صادر شده است، «ب» صادر گردد، لازم می آید که علت واحد از جهت صدور «الف»، منشأ صدور «ما لیس الف» گردد و در این صورت، صدور «الف» واجب نمی باشد، درحالی که خلاف فرض لازم می آید (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۲۷۱).

او باز در دلیلی دیگر می‌گوید: «اگر واحد حقیقی، منشأ صدور دو امر مختلف باشد، لازم می‌آید که منشأ صدور دو امر متناقض گردد، درحالی‌که اجتماع نقیضین محال است» (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۴۰۳-۴۰۴).

ابن‌سینا جریان صدور عقول طولیه را بر قاعده الواحد مبتنی می‌کند. براین‌اساس واجب‌الوجود عقل محض و بسیط است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۸۵) و ذات خود را تعقل می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۷۵-۷۷) و علم به لزوم وجود کل جهان دارد؛ چراکه به هستی کل جهان، بدان‌گونه می‌اندیشد که خود را مبدأ آن می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۳۵، ص ۶). از سویی، مانعی برای صدور جهان از او نیست و مبدأ نخستین، از فیضان کل جهان از خود، راضی و خشنود است. در نخستین مرحله از تعقل ذاتش، خود را به عنوان مبدأ نظام خیر و هستی تعقل می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۴۳۰) و از این نظام خیر در وجود آگاه است (ابن‌سینا، ۱۳۳۱، ص ۴۶۶). پس اینکه خدا ذاتش را تعقل کند و اینکه او خود را به عنوان مبدأ موجودات تعقل کند، یکی است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۸۵-۱۸۶). همین علم خداوند به ذات و به مبدأئیت خود، سبب پیدایش و صدور موجودات می‌گردد. این صدور به نحو لزوم است و فیض نام دارد (همان، ص ۱۱۷). بدین ترتیب صدور جهان از نظر ابن‌سینا، ضرورت عقلانی لایتغیر می‌یابد.

با توجه به رویکرد ابن‌سینا، از نکات مهم نظریه صدور در فلسفه وی، «تمایز فلسفی میان ماهیت و وجود» است. ابن‌سینا با پذیرش این تمایز و «بحث واجب و ممکن»، رابطه خداوند با عالم را تبیین می‌کند. بر اساس این اصل، همه موجودات، از وجود و ماهیت ترکیب شده‌اند؛ اما خداوند، بسیط است و وجود و ماهیت در او یکی است. خداوند، واجب‌الوجود بالذات است و موجودات دیگر، ممکن‌اند. جهان ممکن، با فرض وجود خداوند، واجب‌بالغیر می‌شود؛ وجوبی که از جانب خدا افزوده شده است. در فلسفه یونان، علت به عنوان علت طبیعی یا اعدادی مطرح بود، نه علت حقیقی (ژیلسون، ۱۳۷۴، ص ۴۶)؛ اما در فلسفه ابن‌سینا، با طرح مسئله تمایز وجود و ماهیت و ارائه تحلیل سه‌جزئی از علیت، علت ایجاد، اصل وجود اشیاست. ابن‌سینا تصریح می‌کند که ماهیت هر چیز، غیر از هستی آن است و هرچه دارای ماهیت

تبیین ضرورت وجودی عقل فعال از دیدگاه ابن سینا □ ۱۵

است، معلول است و هستی معنایی است که از بیرون بر آن عارض (افاضه) می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۴۳ و ۱۸۵). خداوند به عنوان علت ایجاد کل هستی، به ذات خود می‌اندیشد و این تعقل ذاتی، منشأ پیدایش موجودات است. فیضان موجودات از واجب‌الوجود، بر وجه لزوم و اقتضای ذاتی است (ابن سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۴۰۳). با توجه به بساطت مطلق ذات خداوند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۵۴۰-۵۶۳) و بر اساس قاعده الواحد (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۲۲-۱۲۵)، نخستین صادر از واجب‌تعالی، از نظر ذات و ماهیت و عدد، واحد است (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۵۸) و در نتیجه، نمی‌تواند علت موجودات کثیر واقع شود. بنابراین عقول مجردة طولیه مطرح می‌شوند.

از نظر ابن سینا، عقول مجردة ذاتاً بالفعل اند و فعلیت تام دارند (همان، ص ۹۸؛ همو، ۱۳۷۱، ص ۱۹۵) و به سبب قرار گرفتن در یک نظام طولی، دارای رابطه علی و واجد اختیار و قدرت و در طلب خیر حقیقی هستند. بنابراین، بدون نیاز به انگیزه‌ای، صدور فعل از آنها لازم است. این عقول بدون واسطه از یک‌دیگر کسب فیض می‌کنند و هر یک از آنها، فیض دهنده دائمی به عقل مادون خود است (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۴۶-۵۸). عقول مفارق، غیر از ایفای نقش وساطت فیض و صدور کثرت از خداوند، نسبت به فلک مادون خود، علیت نیز دارند. از تعقل و اندیشیدن عقل مجرد به مبدأ نخستین، لذتی در عقل پیدا می‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۳۹۲-۳۹۳) و از آن لذت، نیروی حرکتی به نفس جرم سماوی افاضه می‌گردد (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۰۷)؛ یعنی آن را منبعث می‌کند که به سوی کمال حرکت کند. در این فرض، حرکت ایجادشده همانند تحریک عقل به نفس فلک، پیوسته و دائمی است (ابن سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۳۹۱). عقل به وسیله نفس، حرکت نامتناهی ایجاد می‌کند (ابن سینا، ۱۳۳۱، ص ۶۲۴-۶۲۵)؛ یعنی نفس با پذیرش انفعالات نامتناهی، به واسطه عقل مفارق، مبدأ تأثیر حرکات نامتناهی در اجرام سماوی می‌گردد. در بیان دیگری از ابن سینا، نقش عقول نسبت به افلاک، نقش علت غایی است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۰۴) و تعقل هر فلکی نسبت به مبدأ نخستین و مبدأ خاص خود، منشأ شوق او برای ایجاد حرکت است (ابن سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۴۰۲). در رفع تعارض ظاهری میان دو عبارت

ابن‌سینا گفته می‌شود که هر عقل مفارق، علت فاعلی و مباشر حرکت فلک نیست، ولی به عنوان علت غایی، علت فاعلی بعید آن است. ابن‌سینا کثرت در عقول طولیه را به عنوان مبادی علل برای صدور جواهر عقلی متکثر و عقول مفارق بشری، لازم می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۱۱-۲۱۲ و ۲۲۰-۲۲۵).

ابن‌سینا صدور کثرت از خداوند را با آغاز کثرت در عالم مجردات، و پایان گرفتن آن در عالم مادی تبیین می‌کند و امکان پیدایش کثرت در عالم را تنها به شیوه تشریح‌شده خود ممکن می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۸۷، ص ۶۵۴). بر اساس روش او، کثرت‌های موجود در عقول، در نهایت در مرحله‌ای که امکان صدور عالم عناصر باشد، متوقف می‌شوند و آن مرحله، واپسین عقل مجرد یعنی عقل فعال است که از آن، دیگر فلکی صادر نمی‌شود و پایان سلسله افلاک است. دلیل این مطلب، آن است که پیدایش کثرت از عقول، مستلزم وجود جنبه‌های مختلف در هر عقل است. با پذیرش حکم قطعی صدور معلول‌های کثیر از علت متکثر، چنین نیست که هر علت متکثری، ضرورتاً موجب ایجاد معلول‌های متکثر گردد؛ زیرا بر مبنای قاعده منطقی «عکس موجب کلیه، موجب جزئیه است»، اگر بعضی از عقول، منشأ پیدایش معلول‌های متکثر شوند، لازم نیست عقول دیگر مانند عقل فعال نیز چنین باشند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۴۵). علاوه بر این، منحصر به فرد بودن عقول و اختلاف نوعی آنها، مستلزم تفاوت در اقتضای آنهاست (ابن‌سینا، ۱۴۰۰، ص ۴۰۷). بنابراین صدور عقل و فلک از عقل فعال، ضرورت ندارد و در نتیجه، عقل فعال، واپسین عقل مجرد است و زمینه برای صدور کثرت از آن با وساطت نفوس فلکی فراهم خواهد بود. نزد ابن‌سینا، عقل فعال نیز از حکم کلی عقول برخوردار است و مانند آنها، دارای سه جنبه «تعقل خداوند، تعقل جنبه امکانی و تعقل جنبه وجوب بالغیری ذات خود» است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۱۶)؛ با این تفاوت که از عقل فعال، فلک و عقل دیگری صادر نمی‌شود و سلسله عقول مجرد به پایان می‌رسد. ابن‌سینا عقل فعال را ذاتاً واحد، ولی دارای اثر و فعل کثیر می‌داند و معتقد است که کثرت قابل، موجب کثرت در فاعل نمی‌شود (همان، ص ۱۹۹؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۶۵۹). وی در بحث «امکان صدور عالم عناصر از واپسین عقل ممکن»، درصدد است تا کثرت

عقول را به عنوان علل و مبادی، به حدی برساند که واپسین عقل بتواند وجود را به عالم عناصر دارای کمال و مرتبه نقص در هستی افزای کند. دوری از مبدأ اول، در نقص وجودی تأثیر دارد. درباره پیدایش کثرت عالم مادی از عقل فعال، باید دانست که صدور مادیات از عقول مجرد، به طور مستقیم، ممکن نیست؛ چراکه این عقول، جهات کافی را برای ایجاد کثرت عالم عناصر ندارند. علاوه بر آن، لازمه تناسب علل و معلولات، این است که علل و مبادی باید همانند موجودات عالم مادی، دارای حرکت و تغییر باشند (ابن سینا، ۱۳۸۷، ص ۶۶۱)؛ حال آنکه عقل فعال چنین نیست. بنابراین، عقل فعال که دارای بساطت و تجرد ذاتی است، امکان ندارد که به تنهایی علت پیدایش عالم عناصر و امور حادث باشد (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۳۱۳ و ۳۴۹-۳۱). قاعده الواحد نیز با صدور اجسام از عقل محض، سازگار نیست. در نتیجه، عقل فعال برای ایجاد عالم ماده، نیاز به وساطت افلاک دارد که در عالم مافوق قمر، دارای تغییر و حرکت اند. تأثیر عقل فعال واحد (ابن سینا، ۱۳۸۷، ص ۶۶۱)، با مشارکت اجرام آسمانی کثرت می یابد. اجرام سماوی از حیث جسم بودن، تأثیر ایجاد می ندارند؛ چراکه جسم، علت جسم دیگر واقع نمی شود. افلاک با استعداد عامی که از سوی عقل فعال افزای شده است، در حکم علل غیرایجاد می هستند (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۲۵-۲۲۷). آنها با حرکات خود و اوضاع مختلف آن، فیض واحد عقل فعال را بر عالم مادی، کثرت می بخشند. عقل فعال به سبب تجرد تام، نسبت به عالم عناصر، علیت ایجاد می دارد (همان) و فیضی را که از عقول دیگر و مبدأ اول اخذ کرده است، بر عالم عناصر اعطا می کند. همه امور عالم ماده در ایجاد و بقا، به افزای عقل فعال وابسته اند و در نهایت، از طریق سلسله عقول طولیه، به مبدأ اول نیاز دارند.

از مباحث قبل، استنتاج می شود که عقل فعال، مُفیض و مدبر عالم و واهب الصور است. ابن سینا در جهان شناسی خود، در تبیین این سخن گفته است که همه اجسام، از هیولا و صورت ترکیب یافته اند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۰۰). هیولا به عنوان پست ترین موجود عالم مادی، جوهر مستعد پذیرش هر صورتی است؛ فعالیت آن، قبول و پذیرش است (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۴۰) و به موجب صورت جسمیه تحقق می یابد (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۰۱). هیولا و

صورت در وجود خارجی، از یک‌دیگر مستقل نیستند و صورت، شریک‌العله برای تحقق هیولا و در تشخیص خارجی، نیازمند به هیولاست (همان، ص ۱۳۹؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۷۶). هیولا در اجسام عنصری، متعاقباً در حال رها کردن و پذیرفتن صورت‌هاست (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۱) و به عنوان موجود ممکن، به علت مجردی به نام عقل نیاز دارد. عقل فعال به‌تنهایی علت اجسام واقع نمی‌شود و نیاز به کمک افلاک دارد. طبیعت افلاک، در هیولای اولی به عنوان ماده مشترک عالم عناصر تأثیر می‌کند. ماده مشترک اجسام سماوی، در ایجاد هیولا کافی نیست؛ چراکه جسم، علت ماده جسم دیگری قرار نمی‌گیرد. بنابراین طبیعت هیولا، معلول طبیعت افلاک و عقل فعال است. در حرکت افلاک کثیر، مشارکت موجود مجرد واحدی به نام عقل فعال لازم است (ابن‌سینا، ۱۳۳۱، ص ۴۱۱). بنابراین هیولا بدون صورت، موجودیتی ندارد. اجسام سماوی با حرکات خود، به هیولا قابلیت خاص می‌بخشند تا متناسب با هر استعداد، صورت خاصی از سوی عقل فعال افاضه گردد و عناصر اربعه پدید آیند. در تبیین تدبیر عالم توسط عقل فعال، باز ضرورت وجود آن در نظام فلسفی ابن‌سینا اثبات می‌شود.

توضیح مطلب این است که ماده به‌مثابه قابلیت محض، بدون افاضه صورت، موجود نیست. پس صوری از سوی عقل فعال با مشارکت اجسام سماوی، به ماده افاضه می‌شوند (ابن‌سینا، ۱۳۸۷، ص ۶۶۲). تأثیرات عقل فعال بر ماده، آن را دارای استعداد خاصی می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۸۳) تا نسبت ماده از حالت یک‌سانی در برابر دو صورت متضاد خارج گردد. اختلافات موجود در صور عناصر مادی، ناشی از جهت تأثیر فاعل یعنی عقل فعال به کمک حرکات افلاک و استعداد قابل یعنی استعداد خاص موجود در ماده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۵۸-۲۵۷). اجسام فلکی و اوضاع آنها، موجب تأثیر عناصر بسیط در یک‌دیگر و پیدایش مزاج‌های مختلف می‌شود. در ترکیب این مزاج‌ها، کیفیات خاص سماوی نقش دارند و پس از شکل‌گیری مزاج‌های مختلف، عقل فعال صور نوعیه را افاضه می‌کند و آنها را متناسب با هر صورت مرکبی شکل می‌دهد. پس از شکل‌گیری مزاج‌ها و افاضه صور عناصر از سوی عقل فعال، به هریک از این مزاج‌ها با توجه به نزدیکی و دوری به اعتدال متناسب با آنها، از سوی

اجرام سماوی، قوه و استعداد و قبول و از سوی عقل فعال، صورت نفسی متناسب با آن استعداد، افاضه می‌شود و قوای هر نفس، در ضمن این جریان شکل می‌گیرد (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۹۲-۹۳ و ۹۶). از نظر ابن سینا نفس ناطقه، واپسین مرتبه از مراتب موجودات عقلی است. پس از اعتدال ترکیب عناصر، انسان ایجاد می‌شود و صورت نفس ناطقه، از عقل فعال بدان افاضه می‌گردد. نفس ناطقه علاوه بر وجود، در کمالاتش نیز به افاضه عقل فعال نیاز دارد؛ چراکه حالت بالقوه‌اش باید به کمال برسد و در این جهت، برای حرکت به سوی کمال، غیر از افاضات جواهر عقلی و عقل فعال، به ابزار و اندام بدنی نیز احتیاج دارد (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۶۰).

۳. ضرورت وجود عقل فعال به عنوان مُفیض صور عقلی

ارسطو در اثبات عقل فعال به مثابه جزئی از نفس انسان و افاضه‌کننده صور معقوله به او، برای بیان تفاوت دو عقل فاعل و منفعل، از تمایز میان ماده و صورت یا قوه و فعل استفاده کرد. این تمایز در همه موجودات غیر از عقول (صور محض) تحقق دارد. نفس ناطقه انسانی نیز مشمول این حکم است (ارسطو، ۱۹۹۵، ۴۱۲a). بر مبنای اصل کلی ارسطویی، وجود بالقوه برای فعلیت یافتن، ضرورتاً باید تحت تأثیر وجود بالفعل دیگری قرار گیرد. بنابراین وجود صور معقول کلی در اشیای محسوس جزئی نیز بالقوه است که باید فعلیت یابد (همان، ۱۰۴۹b و ۱۰۸۶b). وجود عقل فعال برای خروج عقل بالقوه (منفعل) به فعلیت، ضرورت دارد؛ چون حکم طبیعی ارسطویی، این است که «یک چیز، ماده برای همه است و بالقوه هر یک از آنهاست و چیز دیگری، علت و فاعل است که همه را می‌سازد» (همان، ۴۳۰a). براین اساس عقل منفعل به مثابه قوه محض، بنفسه قادر به اندیشیدن درباره چیزی نیست و برای فعلیت یافتن، به معقولاتی نیاز دارد که فاقد فعلیت هستند و در ضمن متعلق احساس و تخیل واقع‌اند. انتزاع معقولاتی که به صورت بالقوه در صور جزئی محسوسات و مخیلات موجودند، به عقل فعال نیاز دارد که تحقق فعلیت در معقولات بر عهده اوست (همان، ۴۳۰a). در آثار آکوئیناس نیز، مطابق برهان مبتنی بر تمایز ماده و صورت ارسطو، نفس ناطقه به طور مستقیم از یک شیء مادی یا خیالی تأثیر نمی‌پذیرد و

به وجود عامل دیگری به نام عقل فعال به عنوان بخشی از نفس، نیاز دارد که تخیل را روشن سازد و از آن، کلیات یا صور معقوله را انتزاع کند. به نظر آکوئیناس، ارسطو با رد نظریه مُثُل افلاطونی مبنی بر جدایی صور اشیای طبیعی از ماده و غیرقابل فهم بودن صور موجود در ماده، معتقد بود که برای به فعلیت درآمدن هر چیزی از قوه، چیزی واقعی و یا نیرویی متعلق به عقل به نام عقل فعال لازم است که مُثُل مجرد (انواع) را از اشیای مادی انتزاع کند و آنها را به واقع درک نماید (آکوئیناس، ۱۹۲۰، ص ۷۹، L۳).

ابن‌سینا با پذیرش ضرورت وجود عقل فعال جهت افاضه صور عقلی، درباره نسبت عقل فعال با نفس ناطقه معتقد است که عقل فعال به عنوان جوهر مفارق مجرد، مبدأ افاضه معقولات به نفس انسانی یا عقل هیولانی است. نفس انسانی در مرحله عقل هیولانی، هنوز آمادگی اتصال به عقل فعال را ندارد و پس از طی مراحل به مرحله عقل مستفاد می‌رسد که از عقل فعال، قبول فیض می‌کند و معقولات بالفعل در او پدید می‌آیند. نسبت عقل فعال به عقل هیولانی یا نفس ناطقه انسانی و به معقولات بالقوه، مانند نسبت خورشید به قوه بینایی انسان و به مرئیات بالقوه است. مطالعه صور جزئی در قوه خیال، نفس ناطقه را برای قبول صور کلی آماده می‌سازد. بر اثر مطالعه صور جزئی و خیالی اشیا، استعدادی در نفس پدید می‌آید تا صورت کلی و عقلی مربوط بدان‌ها را نیز بپذیرد. آنگاه با اشراق نور فیض از عقل فعال، صور کلی مجرد از ماده و علایق آن، در نفس منطبع می‌شوند و با ادراک هر کدام از این صور کلی عقلی، دوباره استعداد برای ادراک صور عقلی دیگری متناسب و مرتبط با صور پیشین، در نفس پدید می‌آید و بدین ترتیب زمینه لازم در نفس برای تابش نور عقل فعال یا برای اتصال به عقل فعال فراهم می‌شود (ابن‌سینا، ۱۹۷۵، ص ۱۳۱؛ همو، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۶۷). پس نفس ناطقه، با مطالعه صور جزئی خیالی، استعدادی می‌یابد که بر اثر فیض عقل فعال، صور کلی عقلی متناسب با آن را در خود می‌پذیرد (همان، ص ۲۴۳ و ۳۶۳).

از نظر ابن‌سینا عقل هیولانی یا عقل منفعل، همان نفس انسانی است که با لفظ «من» از او تعبیر می‌شود و اوست که به تعقل می‌پردازد. در نظر ارسطو به علت قول به اتحاد نفس و بدن،

نفس انسان، «من» او را تشکیل نمی‌دهد. در نتیجه، نفس تعقل نمی‌کند، بلکه عقل کلی می‌اندیشد؛ اما در نظر ابن سینا، نفس همان «من» است. ارسطو معتقد بود که عقل هیولانی برای پذیرش صور معقوله، باید عاری از هر صورتی و فاقد مخالطت با ماده و بی‌نیاز از آلت جسمانی باشد. چنین عقلی به لوح سفید نانوخته شباهت دارد (ارسطو، ۱۹۹۵، ۴۳۰a). به نظر او عقل منفعل هیچ‌گونه تعیین و تحصیلی ندارد و در حکم قابلیت محض و استعداد صرف است؛ اما ابن سینا عقل هیولانی را همان نفس ناطقه انسانی می‌داند که در مرحله‌ای است که هنوز بالفعل به ادراک معقولات نایل نشده است و برای آن، علاوه بر تعیین، جوهریت نیز قائل است. ابن سینا برخلاف ارسطو عقل یا نفس ناطقه را، حتی در مرحله هیولانی‌اش که هیچ ادراکی از خارج کسب نکرده است، عاری از علم به ذات خود نمی‌داند؛ بلکه معتقد است که حتی در فرض غفلت از ادراک همه چیز، باز به خود علم دارد (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۹۴). لازمه چنین نظری، اعتقاد به جوهریت و استقلال و تجرد عقل است.

وجه مشترک در نظرات ارسطو و ابن سینا، اثبات وجود عقل فعال به عنوان عامل مؤثر در اعطای صور معقوله به نفوس انسانی (عقول منفعله) است. ابن سینا با توجه به نقش معرفتی عقل فعال، از بالقوه بودن عقل نسبت به صور معقوله و نیاز آن به عقل فعال برای رسیدن به فعلیت، در جهت اثبات وجود آن استفاده می‌کند. وی بیان می‌کند که عقل هیولانی، استعداد صرف و قوه محض و فاقد هر گونه صورت بالفعل است و برای رسیدن به فعلیت و حصول معقولات در آن، نیاز به عاملی به نام عقل فعال دارد که ذاتاً فعلیت است و مبدأ خروج نفس ناطقه از مرحله قوه به مرحله فعلیت می‌گردد و معقولات را بدان افاضه می‌کند (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ص ۲۰۸-۲۰۹).

۴. ارزیابی نظریه ابن سینا

توضیح داده شد که چرا ابن سینا به جای اینکه واجب‌الوجود را فاعل بی‌واسطه لحاظ کند، ملزم به فرض عقل فعال شد. با این حال، به تبیین ابن سینا اشکالاتی شده است. فخر رازی در باب نظر ابن سینا مبنی بر افاضه صور وجودی توسط عقل فعال و مبدأیت آن برای افاضه صور نامتناهی

بر عالم مادون قمر، آن را برخلاف قاعده‌الواحدی می‌داند که مورد قبول مشائین است و آن را مستلزم تجویز صدور کثرت از وحدت می‌پندارد. توجیه فلاسفه مبنی بر اینکه تأثیر عقل فعال، در وجود است که واحد نوعی است و تعدد واحد نوعی، به امور پذیرنده آن بستگی دارد، از نظر فخررازی، مشکل را برطرف نمی‌کند؛ چراکه عدم تأثیر علت در ماهیت، امکان ندارد و دلیلی بر آن نیست. پس با توجه به تأثیر عقل فعال در ماهیات صور عناصر، صدور کثرت از وحدت لازم می‌آید که درست نیست. به نظر او، در فرض صحت صدور کثرت از وحدت، باید بتوان صدور صور مختلف را بدون نیاز به لحاظ عقل فعال، به خداوند نیز نسبت داد. بنابراین عقل فعال، مبدأ صدور صور مختلف قرار نمی‌گیرد؛ زیرا با اختلاف مفهوم هر صدور، کثرت در عقل فعال لازم می‌آید که بر اساس اصول فلاسفه، باطل است (فخررازی، ۱۳۲۵، ج ۲، ص ۳۲). فخررازی، عدم علیت عقل فعال نسبت به نفوس ناطقه را نیز مطرح می‌کند و صدور نفوس متعدد را بر خلاف قاعده‌الواحد می‌داند که مورد قبول فلاسفه است. وی به جای عقل فعال، ارواح مدبر اجسام فلکی و اجرام کوبی را به عنوان علت مطرح می‌کند (فخررازی، ۱۹۹۹، ج ۷، ص ۱۵۷-۱۵۸). در واقع، استدلال ابن‌سینا با این انتقاد روبه‌روست که مقدمات وی برای اثبات عقل فعال به عنوان موجود مجرد تام، کافی نیست. این انتقاد، ضمن پذیرش وجود عاملی برای خروج نفس از قوه به فعل و رد خداوند به عنوان عامل به سبب تنافی آن با قاعده‌الواحد، به این مسئله می‌پردازد که ابن‌سینا بدون اثبات مقدمات برهان، به اثبات عقل به عنوان عامل می‌رسد (فخررازی، بی‌تا، ص ۲۸۲) و نیز، عامل را قابل صدق بر عقول فعال متعدد و یا حتی جزئی از نفس می‌داند (همان، ص ۲۸۴-۲۸۵؛ فخررازی، ۱۳۲۵، ج ۱، ص ۱۶۰). در پاسخ به فخررازی، محقق طوسی صدور عناصر نامتناهی از عقل فعال را به لحاظ تعدد حیثیات نامتناهی در عقل فعال نسبت می‌دهد (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۶۱-۲۶۲)؛ اما باز ایراد فخررازی ظاهر می‌شود که چگونه از عقل فعال، صور نامتناهی صادر می‌گردد. با این اشکال فخررازی، چگونگی صدور حیثیات نامتناهی از عقل فعال همچنان در ابهام باقی می‌ماند؛ مگر آنکه سخن ابن‌سینا را درباره‌ی وساطت افلاک (که

پیش تر توضیح داده شد) بپذیریم.

ابن سینا در قائل شدن به نقش وجودی برای عقل فعال، با مخالفت ابن رشد روبه‌رو می‌شود که برای عقل فعال، نقش وجودی قائل شده یا آن را واهب‌الصور دانسته است. ابن رشد این نظر را ناشی از برداشت نادرست از عبارات ارسطو درباره حرکت از قوه به فعل پنداشته است. به نظر او، مضمون سخن ارسطو این است که بعضی از اشیا، به خودی خود نمی‌توانند حرکت کنند و به فعلیت برسند و شیوه حرکتی آنها، بر عاملی از نوع دیگر، متکی است (ابن رشد، ۱۳۳۷، ج ۲، ص ۸۸۱). به نظر ابن رشد، منظور ارسطو این است که بعضی از موجودات، از غیر خود تولید می‌شوند، اما نمی‌توانند مثل خود را ایجاد کنند؛ پس باید جواهر و صوری باشند که به آنها، صور متناسبشان را اعطا کنند. به بیان دیگر، پیدایش صور جوهری در موجودات، به مثابه امری زاید بر صورت مزاجی و کیفیات اولیه و عناصر اربعه، به وساطت یک شیء خارجی نیاز دارد که از نوع یا جنس آنها نبوده، دارای فعلیت فی‌نفسه باشد. این عامل خارجی، همچنین موجب فعلیت یافتن نفوس می‌گردد و از نظر ابن سینا، عناصر اربعه را نیز اعطا می‌کند. این عامل، همان عقل فعال و واهب‌الصور است (همان). ابن رشد ضمن انتقاد به نظر ابن سینا، مطابق با مبانی ارسطو، اجرام سماوی را به عنوان قوای الهی، اعطاکننده قوه به‌شمار می‌آورد و به سبب شباهت عملی این قوا به عقل و تفاوتشان با قوای طبیعی در حیوانات، آنها را به مبادی الهی نسبت می‌دهد (همان، ص ۸۸۲-۸۸۴). از نظر ابن رشد عامل ارسطویی، صرفاً اجرام سماوی است و معنای مفارقت عقل فعال، دوری از هیولاست، نه آن‌گونه که ابن سینا تبیین کرده و عقل فعال را به مثابه وجودی مجرد و جدا از انسان پنداشته است. پس عقل فعال از نظر ابن رشد، تجردی ناقص دارد. در پاسخ ابن رشد باید گفت که با مطالعه مجدد نظریه ابن سینا که مبتنی بر قاعده الواحد است و توضیحش گذشت، می‌توان به تفاوت دو نظر ابن سینا و ارسطو با توجه به اختلاف رویکرد و مبانی فلسفی آنها رسید. ابن رشد این اشکال را بدون توجه به اختلاف مبنا و رویکرد این دو متفکر و یا با عدم قبول مبانی فلسفی ابن سینا مطرح کرده است.

نتیجه‌گیری

۱. ابن‌سینا با رویکرد جدید و دلایلی مبتنی بر آن، به اثبات موجودی مجرد به نام عقل فعال در نظام فلسفی خود رسید. ارسطو به دلیل عدم قابلیت نفس مادی به عنوان مُدرک در ادراک عقلی به فرض وجود عقل جدا از نفس رسید و از طریق قاعده‌علیت و اصل حرکت، وجود عقل فعال را اثبات کرد. ابن‌سینا با اصل تمایز نفس در مقام ذات و مقام فعل و با استفاده از قاعده‌ صدور کثیر از واحد، مسئله تأثیر نفس و عقل فعال را در ادراک عقلی تبیین کرد؛

۲. ابن‌سینا با طرح مسئله تمایز وجود و ماهیت و ارائه تحلیل سه‌جزئی از علیت، علت ایجاد را جایگزین علت طبیعی یا اعدادی ارسطویی کرد. از نظر ابن‌سینا ماهیت هر چیز، غیر از وجود آن است و هر موجود دارای ماهیت، معلول است و هستی آن، از بیرون بر آن عارض و افاضه شده است. فیضان موجودات از واجب‌الوجود بر وجه لزوم و اقتضای ذاتی است. بر اساس قاعده‌الواحد، نخستین صادر از واجب‌تعالی، واحد است. ابن‌سینا کثرت در عقول طولیه را به عنوان مبادی علل، برای صدور جواهر عقلی متکثر و عقول مفارق بشری و از جمله عقل فعال، لازم می‌داند؛

۳. ابن‌سینا با توجه به نقش معرفتی عقل فعال، از بالقوه بودن عقل نسبت به صور معقوله و نیاز آن به عقل فعال برای رسیدن به فعلیت، در جهت اثبات وجود آن استفاده می‌کند. از نظر او عقل هیولانی، استعداد صرف و قوه محض و فاقد هر گونه صورت بالفعل است و برای رسیدن به فعلیت و حصول معقولات در آن، نیاز به عاملی به نام عقل فعال دارد که ذاتاً فعلیت است و مبدأ خروج نفس ناطقه از مرحله قوه به مرحله فعلیت می‌گردد و معقولات را بدان افاضه می‌کند؛

۴. تبیین ابن‌سینا در فرض عقل فعال به مثابه مُفیض صور وجودی، با اشکالاتی از سوی متکلمان روبه‌رو شد که پیروان ابن‌سینا نیز پاسخ‌هایی را به این اشکالات دادند. فخر رازی افاضه صور وجودی توسط عقل فعال را برخلاف قاعده‌الواحد و مستلزم تجویز صدور کثرت از وحدت می‌دانست. به نظر او، در فرض صحت صدور کثرت از وحدت، باید بتوان صور

مختلف را بدون نیاز به لحاظ عقل فعال، به خداوند نیز نسبت داد. در ردّ این اشکال، محقق طوسی صدور عناصر نامتناهی از عقل فعال را به لحاظ تعدد حیثیات نامتناهی در عقل فعال، نسبت می‌دهد. ابن‌رشد نیز با نظر ابن‌سینا به قرار دادن نقش وجودی برای عقل فعال، مخالف می‌کند و آن را ناشی از برداشت نادرست از عبارات ارسطو درباره حرکت از قوه به فعل می‌پندارد. از نظر ابن‌رشد عامل ارسطویی، صرفاً اجرام سماوی‌اند و معنای مفارقت عقل فعال، دوری از هیولاست؛ نه آن‌گونه که ابن‌سینا تبیین کرده و عقل فعال را به مثابه موجودی مجرد و جدا از انسان پنداشته است. پاسخ اشکال ابن‌رشد این است که با مطالعه دقیق نظریه ابن‌سینا که مبتنی بر قاعده الواحد است، تفاوت نظر او با نظر ارسطو با توجه به اختلاف رویکرد و مبانی فلسفی به دست می‌آید.

منابع

- ابن رشد، ابوالولید، ۱۳۳۷، *تفسیر ما بعد الطبیعه*، تهران، حکمت.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۳۱، *النجاة*، قاهره، مطبعة السعادة.
- ، ۱۳۳۵، *رساله در حقیقت و کیفیت سلسله موجودات و تسلسل اسباب و مسببات*، تصحیح موسی عمید، تهران، انجمن آثار ملی.
- ، ۱۳۶۳، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل.
- ، ۱۴۰۰ق، *الشفاء الالهيات*، تحقیق ابراهیم مذکور، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
- ، ۱۴۰۴ق، *التعلیقات*، تحقیق و تصحیح عبدالرحمن بدوی، تهران، مکتبه الاعلام الاسلامی.
- ، ۱۴۰۵ق، *الشفاء (طبیعیات)*، تحقیق ابراهیم مذکور، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
- ، ۱۳۷۱، *المباحثات*، تحقیق محسن بیدارفر، قم، بیدار.
- ، ۱۳۷۵، *الاشارات و التنبيهات* (با شرح خواجه نصیرالدین طوسی)، قم، بلاغه.
- ، ۱۳۷۹، *التعلیقات*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ، ۱۳۸۷، *النجاة من الغرق فی بحرالضلالات*، ج سوم، تهران، دانشگاه تهران.
- ارسطو، ۱۳۸۴، *متافیزیک (ما بعد الطبیعه)*، ترجمه شرف الدین خراسانی، ج سوم، تهران، حکمت.
- ، ۱۳۸۵، *سماع طبیعی (فیزیک)*، ترجمه محمدحسن لطفی، ج دوم، تهران، طرح نو.
- ، ۱۳۸۹، *دربارۀ نفس*، ترجمه علیمراد داودی، ج پنجم، تهران، حکمت.
- بدوی، عبدالرحمن، ۱۹۵۹، *خریف الفکر اليونانی*، ط. الثالثه، مصر، مکتبه النهضة المصریه.
- فارابی، ابونصر، ۱۹۵۴، *آراء اهل المدينة الفاضله*، بیروت، بی نا.
- ، ۱۳۶۶، *السیاسة المدنیة*، تحقیق فوزی متری نجار، قم، الزهراء.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۳۲۵، *شرح الاشارات و التنبيهات*، مصر، المطبعة الخیریة.
- ، ۱۹۹۹، *المطالب العالیة من العلم الالهی*، مقدمه عبدالاسلام شاهین، بیروت، دارالکتاب العلمیه.
- ، بی تا، *شرح عیون الحکمه*، تحقیق احمد حجازی و احمد السقا، قاهره، مکتبه الانجلو المصریه.
- کاپلستون، فردریک، ۱۳۷۵، *تاریخ فلسفه*، ج ۱ (یونان و روم)، ترجمه سیدجلال الدین مجتوی، ج سوم، تهران، علمی و فرهنگی.
- کندی، یعقوب بن اسحاق، ۱۹۵۳، *رسائل الکندی الفلسفیه*، تحقیق عبدالهادی ابوریده، مصر، دارالفکر العربی.
- Aquinas, Thomas, 1920, *The Summa Theologica*, tran: fathers of the English Dominican Province, on line edition copy right C 2000 by Kevin knight, second edit.
- Aristotle, 1995, *The complete works of Aristotle*, The Revised Oxford Translation, (ed. by Janathan Barnes), 2 volumes, Princeton University Press.
- Plotinus, 1967, *Enneads*, I-III, tr. A. H. Armsstrong, Loeb Classical Library, London.