

چیستی و کارکردهای عقل قدسی از منظر ابن سینا*

عین‌الله خادمی

استاد فلسفه، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجائی

عارفه پوشیان جویباری

کارشناس ارشد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجائی (نویسنده مسئول)

چکیده

عقل قدسی در نظر ابن سینا، مرتبه‌ای از عقلانیت است که در آن برترین شکل ارتباط با عالم عقول صورت می‌پذیرد. انسان زمانی به این مرتبه از عقلانیت نائل می‌شود که معقولات را بدون سختی، مرارت و صرف وقت، تنها با بکارگیری حدس بدست آورد. صاحبان عقول قدسی در نظر ابن سینا برترین انسانها هستند و بالاترین مقام نبوت مخصوص آنهاست. این افراد به عنوان نخستین معلمان بشری معقولات اولی را ادراک کرده و آن را در اختیار سایر انسانها قرار می‌دهند. بوعلی در مورد نحوه ارتباط این قوه با عقل فعال و فطری یا اکتسابی بودن آن در آثار خویش به صورت متفاوت اظهار نظر می‌کند البته این وجوه به نوعی قابل جمع هستند. وی برای اثبات مسأله چیستی و کارکردهای عقل قدسی از مبانی فلسفی خود چون مراتب وجودی عقل، نحوه ادراک صور کلیه و همچنین آیات قرآن کریم مدد می‌جوید.

واژگان کلیدی: عقل قدسی، نفس ناطقه، عقل فعال، حدس، فکر

* تاریخ وصول: ۹۵/۱۰/۲۵ تأیید نهایی: ۹۶/۰۳/۱۱

** E-Mail: e_khademi@ymail.com

بیان مسأله

عقل بشری و توانمندیهای آن از بنیادی‌ترین و کلیدی‌ترین مباحثی است که در طول تاریخ فلسفه توجه اندیشمندان و عالمان را به خود معطوف داشته است. این موضوع یکی از دغدغه‌های فیلسوفان بزرگ قدیم همانند افلاطون، سقراط و ارسطو، فارابی، کندی و... بوده و تا به امروز دل مشغولی‌هایی را برای این قسم از اندیشمندان ایجاد کرده است (ارسطو، ۱۳۶۶، ص ۱۸-۲۷؛ فارابی، ۱۹۳۸، ص ۱۵؛ کانت، ۱۳۸۱، ص ۳۷۳؛ دکارت، ۱۳۸۱، ص ۳۰؛ هیوم، ۱۹۸۹، ص ۲۵؛ هامان، ۲۰۱۰، ص ۱؛ کاپلستن، ۱۳۸۴، ص ۸؛ کاپلستن، ۱۳۸۸، ص ۲۵-۲۶، ۱۷۲-۱۷۳). در اهمیت این موضوع همین بس که میزان توجه به عقل سبب ایجاد مکاتب و نحله‌هایی چون مشاء، اشراق و حکمت متعالیه در فلسفه اسلامی و عقل‌گرایان (Rationalist) جدید و قدیم در فلسفه غرب گردیده است.^۱

در مورد مسأله عقل از زوایای مختلف می‌توان به مذاقه و کند و کاو پرداخت. اما از آنجا که مقوله معرفت‌شناسی از مقوله‌های مهم فلسفی است و به عقیده برخی مقدم بر همه مباحث فلسفی است. لذا در این مقاله با این زاویه دید به عقل توجه شده است و برترین مرحله و توان آن در انسان یعنی عقل قدسی مورد پژوهش و بررسی قرار می‌گیرد. عقل قدسی از دیرباز مورد توجه فیلسوفان مسلمان بوده است و نظرات گوناگونی در این باره ارائه داده‌اند. در آثار اندیشمندانی چون قطب‌الدین رازی (رازی، ۱۳۷۵، صص ۳۷۴-۳۷۶)، ملاصدرا (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۸۷) و ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص ۸۸) در این زمینه مطالبی به چشم می‌خورد. این فیلسوفان کوشیده‌اند تا عقل قدسی و چگونگی بهرمندی انسان از این قوه و مراتب انسانی در رسیدن به آن را مورد بررسی قرار دهند. آنها عواملی چون تحصیل معرفت، اتصال به عقل فعال، استكمال قوه نظری را از راههای دستیابی به این مقام می‌دانند. به طور مثال صاحبان عقل قدسی در نظر ملاصدرا نفوسی هستند که در اثر شدت اتصال به عقل فعال بیشتر معلومات برایشان توسط حدس به دست می‌آید (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۳۴۲).

ابن‌سینا از جمله فیلسوفانی است که در آثار خویش عقل قدسی و کارکردهای آن را مورد بازشناسی قرار داده است. از نظر وی انسانها برای فراگیری علوم و معارف در مراتب متفاوتی قرار دارند. در بالاترین مرتبه صاحب عقل قدسی است که نخستین معارف را دریافت و در اختیار انسانها قرار می‌دهد. در این نوشتار سعی بر آن است که به پرسش‌های زیر پاسخ داده شود.

ابن سینا با نگاه انسان‌شناسانه، معرفت‌گرایانه و هستی‌شناسانه چگونه به تبیین عقل قدسی می‌پردازد؟ وی چه رابطه‌ای را بین عقل قدسی و عقل فعال قائل است؟ عقل قدسی نزد ابن سینا فطری است یا اکتسابی؟ نقش عقل قدسی در حل مسائل چگونه است؟ آیا عقل قدسی تنها اختصاص به پیامبران دارد؟

۱. چیستی عقل قدسی:

تبیین چیستی عقل قدسی نیازمند تقریر مقدمات ذیل است:

۱-۱ ادراک فصل ممیز انسان از سایر موجودات است. (نگرش انسان‌شناسانه)

انسان با کند و کاو در آراء ابن سینا به این امر رهنمون می‌شود که سخن از انسان و حقیقت وی سخن از اوصاف و ویژگی‌های موجودی با پیچیدگی‌های فراوان و اضلاع گوناگون است؛ چراکه وی در این آثار انسان را موجودی مرکب از توانمندی‌های سه گانه نباتی، حیوانی و انسانی می‌داند. هریک از این ابعاد دارای ویژگی‌هایی هستند. نبات درجه‌ای از وجود است که از ترکیب عالم عناصر و جمادات حاصل شده است. بر این اساس اعتدال و نزدیکی آن به عالم قدس از جماد بیشتر است. انسان از حیث بر خوداری از این بعد واجد ویژگی‌ها آن نیز می‌گردد. این ویژگی‌ها عبارتند از:

۱. تغذیه: این توانایی در تمام مدت عمر انسان را قادر به استفاده از مواد مغذی و در نتیجه ترمیم اعضای خویش می‌سازد.

۲. رشد: به واسطه این توانمندی انسان تا به هنگام تکامل و رسیدگی در ابعاد سه گانه به نسبت خاص رشد می‌کند.

۳. تولید مثل: به واسطه این ویژگی است که نوع بشر حفظ می‌شود. این توانایی زمانی در انسان فعال می‌گردد که به نهایت تکامل خویش رسیده است.^۲

بعد دیگر انسان توانایی حیوانی است که به واسطه آن نیروی ادراک و حرکت را کسب می‌کند. مراد ابن سینا از حرکت، حرکتی است که با اراده صورت پذیرد (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۱۵۸؛ همو، ۱۳۸۳، صص ۱۵-۱۶). این توان بر دو قسم قابل قسمت است:

قسم نخست که شیخ در *طبیعیات دانشنامه علائی کنائی* می‌نامد در عضلات و اعضای بدن قرار دارد و موجب حرکت در انسان می‌گردد.

قسم دیگر شوقیه نامیده می‌شود. این نیرو سبب میل فرد به سوی فعل می‌شود. البته این سینا در آثاری چون *عیون الحکمه* (ابن سینا، ۱۹۸۰، ص ۳۹) و *طبیعیات دانشنامه علائی* (ابن سینا، ۱۳۸۳، صص ۸۰-۸۱) این توانایی را نه به عنوان یک قسم از توان محرکه بلکه بمانند یابوری می‌داند که نیروی کنائی به مدد آن دستورات لازم را جهت حرکت ارادی از قوای ادراکی دریافت می‌کند.

اما برای تحقق حرکت ارادی علاوه بر نیرو محرک وجود توانایی ادراک نیز ضروری است. این توانایی در یک تقسیم‌بندی کلی به دو دسته ظاهری و باطنی تقسیم می‌شوند. توانایی‌های ظاهری همان منفذهای نفس برای دستیابی به داده‌های حسی هستند. نیروی باطنی نفس که به ادراک امور جزئی می‌پردازند؛ عبارتند از: حس مشترک، خیال، وهم، حافظه و متخیله.^۳

تا به اینجا سخن از توانایی‌های مشترک انسان با سایر موجودات مادی بود. اما آنچه به انسان انسانیت می‌بخشد و موجب تمایز وی از سایر موجودات می‌گردد نفس ناطقه است. این قوه در وجود هر یک از افراد بشر به ودیعه نهاده شده است. نفس ناطقه جوهری دارای قوا و کمالات مخصوص به خود است. این نفس به واسطه قوه عاقله، توانایی ادراکی، مافوق ادراک حیوانی برای انسان فراهم می‌آورد؛ بدین معنی که انسان به واسطه آن می‌تواند تعقل کند و بیندیشد و مجهولات را کشف کند البته گاه دیده می‌شود، که حیوانات نیز به کشف مجهول نائل می‌شوند اما این اکتشافات به صورت اتفاقی و خود به خود و از عنایات الهی است نه آنکه این حیوانات پس از برخورد با مسائل به تعمق و تفکر پرداخته و با صرف وقت موفق به کشف مجهول می‌شوند. به عبارت دیگر آنها برای حفظ نوع، به گونه‌ای خلق شده‌اند که گرد هم می‌آیند و موفق به ساختن مصنوعات چون خانه و آشیانه می‌شوند و این اکتشافات به خاطر وجود قوه عاقله و تفکر و تعمق نبوده و الا می‌بایست، حیوانات به صورت گوناگون رفتار کنند در حالی که همه آن‌ها در اکثر اوقات همانند هم رفتار می‌کنند. به مدد این قوه است که انسان از قدرت تکلم و برقراری ارتباط با دیگران بهرمنند می‌شود؛ انفعالاتی نظیر امید به آینده، غم، شادی و..... و همچنین استنباط صنایع و تشخیص نیک از بد و زشت از زیبا را کسب می‌کند. اما مهمترین خاصیتی که انسان از آن برخوردار بوده ادراک کلیات مجرد از ماده است (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۲، صص ۸۱-۸۲).

۱-۲ نحوه ادراک صور کلی (نگرش معرفت‌شناسانه)

ابن سینا نحوه تحصیل صور کلی (عقلی) از سوی نفس را تنها به وسیله اتصال با موجودی ماورائی و قدسی ممکن می‌داند. این موجود که عهده دار نقش فعلیت بخشی قوه عاقله و اعطای صور معقول به آن است عقل فعال نام دارد.^۴ از نظر وی عقل فعال بسان آفتابی بذاته نورانی است که با پرتو افکنی به عقل انسان، سبب نورانیت او نیز می‌شود (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۱۱۳). اما عقل فعال در نقش نور دهی و فعلیت بخشی خود ضابطه‌مند است و آن عبارتند از اینکه: انسان ابتدا به وسیله حس، صور محسوس را از ماده انتزاع و تجرید می‌کند و سپس نیروی خیال در ظرف غیبت ماده، صورت محسوس را مقدار بیشتری تجرید می‌کند و پس از آن عقل انسان با حذف خصوصیات کمی و کیفی آن صورت، استعداد و آمادگی افاضه معقولات را از سوی عقل فعال پیدا می‌کند در توضیح این مطلب باید گفت: نفس ناطقه تنها با مطالعه صور جزئیه مستعد پذیرش صور کلی می‌شود. آنگاه با اشراق نور از عقل فعال صور کلی مجرد از ماده و علایق آن در نفس نقش می‌بندد. البته در پی ادراک هریک از این صور استعداد صور معقول دیگری که متناسب با صور پیشین است در نفس پدید می‌آید. بدین ترتیب زمینه برای تابش جدیدی از جانب عقل فعال فراهم می‌گردد. این استعداد بر دو قسم است که عبارتند از:

۱. استعداد ناقص که قبل از تعلم برای نفس حاصل است.

۲. استعداد تام که بعد از تعلم پدید می‌آید. این دو استعداد بسان استعداد چشم بیمار برای بینایی قبل از علاج است. اما چشم چون درمان شود هر زمان که بخواهد می‌تواند به شیئی بنگرد و صورت آن را اخذ کند (داودی، ۱۳۸۹، ص ۳۱۴).

این تبیین از تحصیل معرفت دو پیامد مهم را در پی دارد:

۱. هر معرفتی و ادراکی^۶ افاضه‌ای از مفیض معرفت است و اکتساب معرفت تنها به معنای تشدید استعداد نفس برای دریافت فیض از عقل فعال است.

۲. نفوس ناطقه متناسب با کیفیت اتصال با عقل فعال در ساحت و درجه‌ای خاص قرار دارند.

۱-۳ مراتب عقل نظری (نگرش هستی‌شناسانه)

همانگونه که اشاره شد نفس ناطقه دارای توانمندی‌های مختص خویش است اما بسیاری از این توانمندیها مربوط به دو قوه نظری و عملی این نفس است. وظیفه قوه عملی ادراک

اموری است که به مصالح بدن در احوال جزئی تعلق می‌گیرد و محرک بدن به سوی انجام افعالی است که می‌توان آنرا افعال عقلانی دانست. وظیفه قوه نظری نیز ادراک صور معقوله و کلی است (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۸۲). قوه نظری متناسب با نحوه ارتباط و اتصال خویش با مافوق و ادراک صور کلی در ساحتی خاص قرار می‌گیرد. ابن سینا این ساحت را بر چهار قسم می‌داند که عبارتند از:

۱- عقل هیولانی

نخستین مرتبه‌ای که نفس در مسیر رسیدن به عقلانیت و ادراک صور معقوله کسب می‌کند عقل هیولانی و بالقوه نامیده می‌شود. نفوس انسانی در این مرتبه تنها از استعداد ادراک صور و معانی معقول و کلی برخوردارند. به همین سبب است که این مرتبه هیولانی نامیده شده است زیرا چون هیولای اولی که در ذات خود هیچ صوری بهره‌مند نبوده؛ اما استعداد تام پذیرش آن‌ها را دارد عقل هیولانی نیز در ذات خود واجد هیچ یک از معقولات نیست، بلکه مستعد پذیرش معقولات است. این مرتبه برای همه افراد انسانی موجود است و همه انسان‌ها بالقوه قادر به مطالعه همه صور معقوله‌اند (ابن سینا، ۲۰۰۷، ص ۶۶؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۹؛ همو، ۱۹۸۹، ص ۲۴؛ همو، ۱۴۰۴، ص ۱۰۸). با توجه به آنچه گفته شد این مرحله را باید بسان طفلی دانست که هنوز قدرت و توان لازم را در نوشتن کسب نکرده و تنها قوه و استعداد نگارش در وی وجود دارد.

۲- عقل بالملکه

نفس پس از گذار از مرتبه هیولانی وارد مرحله عقل بالملکه می‌شود. این مرتبه در حکم قوه ممکنه‌ای است؛ که در آن معقولات نخستین برای نفس حاصل شده و آماده دریافت معقولات ثانیه می‌گردد. البته مراد از معقولات نخستین معقولاتی بدیهی است که تصدیق آن‌ها محتاج اکتساب، تعلیم و احساس نبوده؛ بلکه به حکم فطرت برای آدمی حاصل‌اند مانند کل از جزء بزرگتر است. ابن سینا در *آثاری چون المبدأ و المعاد* (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۹۹) قسم دیگری از معقولات را که از تجربه حاصل می‌گردد بر این دسته می‌افزاید. مانند قضیه هر زمینی سنگین است. در هر حال این معقولات در حکم سرمایه‌ای است که با اکتساب آن‌ها زمینه برای کسب معقولات ثانیه از طریق فکر و حدس فراهم می‌گردد. معقولات ثانیه نیز از دید ابن سینا مفاهیمی هستند که یا خود اوصاف مفاهیم دیگرند و موضوعات و موصوفات این مفاهیم دیگر، ذهنی‌اند

مانند (انسان مفهومی کلی است) مراد از انسان در این مثال انسان خارجی نیست زیرا انسان خارجی همیشه به صورت فرد است. کلیت، خاصیت مفهوم ذهنی انسان است. به عبارت دیگر کلیه مفاهیم منطقی جزو معقولات ثانیه هستند البته در نظر ابن‌سینا مفاهیمی که مبین احوال و روابط اشیای خارجی و نحوه وجود آنها هستند نیز در این دسته از معقولات جای دارند مانند (آتش علت حرارت است). به دیگر سخن مراد شیخ از معقولات ثانیه هم معقولات ثانیه منطقی است و هم معقولات ثانیه فلسفی است. با این وجود شیخ احکام این دو قسم از مفاهیم را خلط نکرده است بلکه صرفاً تفکیک بین آنها را نادیده گرفته است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۳-۱۰).^۷ این مرتبه را می‌توان همانند استعداد جوان بی‌سواد دانست که ادوات نگارش و حتی حروف بسیط را شناخته است.

عقل بالملکه، عقل بالفعل نیز نامیده می‌شود. وجه تسمیه آن بدین نام این است که نفس در این مرتبه از عقلانیت نسبت به مرحله ماقبل خویش به فعلیت دست یافته است. اما نسبت به مراحل کمالی بعد از خود بالقوه است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۳۵).

۳- عقل بالفعل:

همان‌طور که گفته شد، نفس در مرحله عقل بالملکه و کسب معقولات اولی آماده دریافت معقولات ثانیه می‌شود. که نفس انسانی با حصول این قسم از صور کلی وارد مرحله‌ای تازه به نام عقل بالفعل می‌شود. این مرتبه نسبت به صور معقوله در حکم قوه کمالی است. زیرا نفس همانند مخزنی این صور را در خود ذخیره ساخته و هرگاه که خواهان مطالعه آنها گردد بدون زحمت و اکتساب مجدد آنها را مورد مطالعه قرار می‌دهد. عقل بالفعل نسبت به مراحل قبلی در حکم فعلیت است، ولی نسبت به مرتبه بعد از خود هنوز حالت قوه را حفظ کرده به همین دلیل قوه کمالی نامیده می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۹۹؛ همو، ۲۰۰۷، صص ۶۷-۶۶؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۳۳۵). حالت نفس را در این مرتبه می‌توان بسان جوانی دانست که قادر بر نوشتن است اما اینک نمی‌نویسد و هرگاه تمایل به نگارش در وی ایجاد گردد بدون نیاز به اکتساب مجدد قدرت به نوشتن دارد.

۴- عقل مستفاد:

نفس پس از گذر از مراحل سه‌گانه آمادگی مطالعه معقولات ثانیه را کسب می‌کند و به واسطه این آمادگی به مشاهده و مطالعه بالفعل این صور می‌پردازد. لذا این مرتبه کمال قوه

نظری نفس است؛ که عقل مستفاد و عقل بالفعل نام دارد. وجه تسمیه آن به عقل مستفاد این است، که علوم و معارف از موجود مفارق که خارج از وجود آدمی است، به وی عطا می‌شود؛ براین اساس معنای این اصطلاح معقول استفاده شده است. وجه تسمیه آن به عقل بالفعل به حسب ذات نفس است؛ یعنی نفس در این مرحله به غایت کمال انسانی خویش رسیده و به مبادی اولیه وجود تشبیه یافته و آنچه را که عقل فعال به‌طور بالفعل مشتمل بر آن است؛ به طور انفعالی دارا است (ابن سینا، ۱۹۵۳، ص ۱۳۰؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۳۳۵؛ همو، صص ۶۶-۶۷).

با دقت در دیدگاه ابن‌سینا در مورد ساحات عقل نظری، باید گفت: سیر کمالی و عقلانی انسان سیری صعودی است. نفس این سیر را از پایین‌ترین مرحله که مساوی با قوه محض است شروع کرده و در نهایت به مرتبه عقلانیت مطلقه دست می‌یابد. البته دستیابی به این مرحله در سایه عقل فعال میسر است که نفس در همه این مراحل از او روشنایی و درخشندگی کسب می‌کند.

۱-۴ چیستی و ماهیت حدس:

معمولاً بحث از حدس در کتب منطق ارسطویی در دو موضع پیش می‌آید: نخست هنگامی که در ابتدای مباحث منطقی در مورد فکر سخن گفته می‌شود و دوم در ابتدای بحث حجت آنجا که مبادی قضایا مطرح می‌شود و حدسیات به عنوان یکی از قضایای یقینی مورد بحث قرار می‌گیرند (نباتی، ۱۳۸۵، ص ۱۹). اما برخی تعمیم‌ها توسط ابن‌سینا موجب گردید قلمرو حدس وسعت یابد و علاوه بر منطق در عرفان نیز مطرح گردد (ابن‌سینا، ۱۳۸۴، صص ۱۶۶-۱۶۸). او در *الطبیعیات الشفاء و النجاه* در بحث نفس قائل است به اینکه هر بالقوه‌ای برای آنکه بالفعل شود نیازمند علت است. در مورد عقل نیز باید چیزی موجب فعلیت معقولات شود وگرنه تسلسل پیش می‌آید. آن علت بالفعل عقل فعال نام دارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۸۳؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۳۲۹). ابن‌سینا معتقد است که گروهی از انسانها در اتصال با عقل فعال برای رسیدن به مرحله فعلیت دارای استعداد نیرومندی هستند که این استعداد (حدس) نامیده می‌شود. در توضیح این مطلب باید گفت: نفس در مسیر ارتباط با عقل فعال و دستیابی به کمال عقلی، برای حصول معقولات ثانی ناگزیر از به کارگیری یکی از دو روش فکر یا حدس است. وی تفکر را به معنای حرکت ذهن از مجهول به سمت مبادی معلوم و حرکت از مبادی معلوم به سمت مطلوب دانسته است که به کشف مجهول منجر می‌شود. لذا تفکر مستلزم دو حرکت است: ۱- حرکت از مجهول به سوی مبادی معلوم ۲- حرکت از مبادی معلوم به سمت مطلوب. اما تعریف او از

معرفت حدسی عبارتند است از: حدس آن است که ذهن به محض برخورد با یک امر مجهول، بدون هیچ اراده، طلب و شوقی به یکباره حدوسط را دریابد و مجهول را کشف کند. البته شیخ در تعریف دیگری در کتاب *الاشارت و التنبیهات* واژه شوق و طلب را بیان داشته و می‌گوید: حدس آن است که ذهن به محض مواجهه با مجهول بعد از طلب و بدون حرکت و یا بدون طلب و حرکت حدوسط را دریابد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۵۹؛ همو، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۴۱۷). این تفاوت در تعریف حدس را می‌توان با این کلام فخر رازی توجیه کرد وی در شرح بر *الاشارات و التنبیهات* (الرازی، ۱۳۸۴، ج ۲، صص ۲۷۱-۲۷۲) معتقد است در حدس نیز حرکت صورت می‌پذیرد و آن حرکت دوم ذهن از حدوسط به سوی کشف مجهول است^۸ با توجه به مطالب فوق می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که اختلاف در این تعاریف ناشی از تفاوت افراد در برخورداری از حدس است (در برخی بسرعت و در برخی با اندکی تأخیر صورت می‌پذیرد) و شیخ در برخی تعاریف به این تفاوت اشاره داشته است و در برخی دیگر تنها بالاترین مرتبه برخورداری از حدس را ذکر کرده است که در ادامه به آن اشاره می‌شود. این تعاریف از حدس با تعریف لغوی آن هماهنگ است زیرا لغت‌شناسان حدس را به گذر غیر مستقیم یا عبور از راه غیر متداول و سرعت در راه تعریف کرده‌اند (صلیبا، ۱۳۶۶، ص ۳۰۳). شیخ‌الرئیس نیز در تعریف حدس از معنی سرعت در راه استفاده کرده است و آن را سرعت ذهن در کشف مجهول بدون توجه به مقدمات قیاس می‌داند. با توجه به این دیدگاه می‌توان به این نتیجه دست یافت که در نوع خاصی از استنتاج همه ارکان و مقدمات قیاس ذکر نگشته و بدون توجه به مقدمات نتیجه به دست می‌آید (ارسطو، ۱۹۸۰، ج ۲، ص ۲۲۶). مثالی که در این زمینه می‌توان بدان اشاره کرد مشاهده وضع نابسامان خانه است که انسان را به این حدس می‌رساند که در این خانه دزدی صورت گرفته است. البته از نظر منطقی با اکتفا به چنین مقدمه‌ای نمی‌توان به این نتیجه دست یافت که در این خانه دزدی شده است. لذا در این نتیجه‌گیری مقدماتی حذف شده است و شخص از این توانایی و ذکاوت برخوردار بوده که بدون توجه به مقدمات به این نتیجه دست یابد.

در یک جمع‌بندی کلی باید حدس را نوعی انتقال سریع و هم‌عرض با تفکر، یکی از راه‌های کشف مجهول دانست اما در مورد ادراکات و اکتشافات نخستین بشر شکل این رابطه تغییر یافته و باید تفکر در طول حدس قرار گیرد و حدس را یاور و مدد کار تفکر دانست به این صورت که معلومات نخستین از طریق نفوس ناطقه که از قوه حدس قوی برخوردار هستند در اختیار نفوس متفکر قرار داده و به مانند چراغی در شب تار راه را برای آنها می‌گشایند. چراکه در حدس

برخلاف معمول همه مراتب استنتاج طی نگشته بلکه ذهن به دلیل قدرت بالا خویش از برخی مقدمات چشم می‌پوشد و به سرعت و بدون اندک اشتباهی مجهول را کشف می‌کند. شایان ذکر است که با توجه به مکتوبات شیخ در مورد تفسیر آیه نور و نظرات وی در زمینه اقسام معجزه و مقامات انبیاء در آن و تفاوت نفوس ناطقه در برخورداری از قوه حدس (که در ادامه بدان اشاره می‌شود) می‌توان حدس در مرتبه قدسی را مساوی با شهود دانست زیرا کشف و شهود در اصطلاح به معنای اطلاع از معانی غیبی و امور حقیقی که در حجاب است و این تعریف با تعریف شیخ از مراتب بالای دارندگان قوه حدس یکسان است (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۸۸؛ همو ۱۳۸۳، ص ۷۲؛ همو ۱۴۰۴، ص ۱۴۱؛ حسینی کوهساری، ۱۳۸۹، ص ۱۴۳).

۱- ۵ تفاوت انسانها در بهره‌مندی از تفکر و حدس:

همانطور که در تعریف حدس گفته شد ابن‌سینا در مکتوبات و آثار خویش بر این عقیده است که انسانها از جهت بهره‌مندی از فکر و حدس در درجات متفاوتی قرار می‌گیرند. وی این مراتب را بر سه قسم می‌داند که عبارتند از:

گروه نخست شامل افرادی است که بهره‌ای از فکر و اندیشه نبرده و لذا قادر به ادراک کلیات و حل مسائل نیستند. شیخ این گروه را کودکان می‌نامد.

دومین گروه شامل افراد زیرکی هستند که قادر به ادراک کلیات و حل مسائل خویش بوده البته در این ادراک تنها از فکر بهره گرفته و قادر به بکارگیری حدس نیستند.

گروه سوم انسانهای بسیار زیرکی هستند که در حل مجهولات و مسائل خویش علاوه بر فکر از حدس نیز مدد می‌جویند و به راحتی آنها را کشف می‌کنند.

افراد از جهت به کارگیری حدس نیز متفاوت از هم عمل می‌کنند؛ بدین صورت که برخی از افراد بیشتر و برخی کمتر از این روش در حل مجهولات خویش بهره می‌گیرند. همین امر سبب درجه‌بندی گروه سوم نیز می‌گردد. البته تفاوت در بهره‌مندی از حدس هم به لحاظ کمی و هم کیفی است. مراد از اختلاف کمی تعداد مجهولاتی است که به واسطه حدس مکشوف می‌گردد. مراد از اختلاف کیفی نیز، سرعت حل مسائل است. همانطور که اشاره شد ابن‌سینا در برخی آثار حرکت را در حدس نمی‌پذیرد که در نتیجه چنین اعتقادی، اختلاف کیفی در تفکر بیش از حدس جلوه‌گر می‌شود. کندو کاو در آثار شیخ انسان را به این امر رهنمون می‌کند که می‌توان انسانها را در بکارگیری حدس بر سه قسم دانست که عبارتند از:

۱. گروهی از قدرت حدس بهره‌ای نبرده‌اند و تنها از تفکر در دستیابی به کلیات ثانیه بهره می‌گیرند.

۲. گروه دیگر به خاطر شدت زکاوت و تیز هوشی پس از اندکی تأمل در مسأله آنرا به واسطه حدس در می‌یابند. چنین افرادی نیاز به صرف وقت زیاد و تلاش برای کسب علم ندارند. آنها از کیهان نامیده می‌شوند. ابن‌سینا خود را از این دسته افراد دانسته و اذعان دارد که انواع علوم را تا به سن ۱۸ سالگی به این طریق دریافته است (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۱۴۵).

۳. در طرف زیادت استفاده از حدس افرادی قرار گرفته‌اند که چنان به مبادی عالی عقلی اتصال دارند که به محض مواجهه با مسأله بدون نیاز به تلاش و رنجی آنرا درمی‌یابند. عقل آنها در همه چیز به واسطه حدس از عقل فعال قبول الهام کرده و صور موجود در این عقل به طور ناگهانی یا در زمان چنان کوتاه در عقل آنان مرتسم می‌شود. چنین توانایی **عقل قدسی** نامیده می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، صص ۱۴۲-۱۴۵؛ همو، ۲۰۰۷، ص ۱۳۵؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۷۲؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۳۳۹-۳۴۱؛ سعادت مصطفوی، ۱۳۸۷، ص ۱۸۷). تفاوت افرادی که در رتبه قدسیه قرار گرفته‌اند با ازکیاء در این است که این گروه تمامی علوم را بدون تلاش به واسطه حدس دریافته و در اتصال کامل با عقل فعال قرار دارند. درحالیکه ازکیاء تنها برخی از علوم را به واسطه حدس در یافته و اتصال آنان به عقل فعال دائمی نیست. البته پایین‌ترین مراتب بهرمندی از حدس برابر با مراتب بالا و برتر بهرمندی از تفکر است.

۱-۱-۵ تفاوت فکر و حدس

تفاوت فکر و حدس از جمله موضوعات مورد تأکید اندیشمندان است؛ ابن‌سینا نیز در تعاریف خود از فکر و حدس، این موضوع را مطرح ساخته است که انسان با مذاقه در این تعاریف به تفاوت آن دو نائل می‌شود. این تفاوت‌ها عبارتند از:

۱. طلب و شوق: نخستین تفاوت حدس و فکر در طلب و شوق نسبت به حدوسط است. در معرفت فکری نوعی شوق و طلب برای یافتن حدوسط و به دنبال آن ترتیب قیاسی وجود دارد که به منظور حل مجهول صورت می‌گیرد در حالیکه در معرفت حدسی حدوسط معمولاً ناخواسته و بدون اختیار حاصل می‌شود در این زمینه ابن‌سینا می‌گوید:

فکر همان چیزی است که با نوعی طلب و شوق مقارن است و در سایه مقارنت با طلب، مطلوب بدست می‌آید. براین اساس در حرکت نفس به سوی طلب یک خیال

شکل می‌گیرد اما در مقام حدس، مطلوب برای ذهن تنها با استفاده از حد وسط بدون مقارنت با طلب معلوم می‌گردد (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۵۹).

۲. حرکت: دومین تفاوت فکر و حدس در حرکت است. با توجه به تعریف فکر باید گفت که فکر مستلزم دو حرکت است: ۱- حرکت از مجهول به سمت مبادی معلوم (یافتن حد وسط) ۲- حرکت از مبادی معلوم به سوی مطلوب که به کشف مجهول نائل می‌شود. این در حالی است که در حدس بر مبنای قدرت و توان حدس زننده یا اصلاً حرکتی صورت نمی‌گیرد و به یکباره مجهول کشف می‌گردد و یا تنها حرکت دوم یعنی حرکت از مبادی معلوم به سوی مطلوب صورت می‌گیرد. ابن سینا در تعریف فکر در کتاب *الاشارات و التنبیها* (الطوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۵۸) می‌آورد:

در فکر برای اینکه ذهن به کمک معلومات مجهولی را حل کند، حرکت وجود دارد، در این حرکت نفس در امور جزئی از تخیل بهره می‌گیرد و با کمک صور و معانی‌ای که در قوه خیال و ذاکره به عنوان معلومات وجود دارد و با استفاده از حد وسط مجهولات را کشف می‌کند. اما در حدس این دو حرکت وجود ندارد بلکه به صورت دفعی کشف مجهولات صورت می‌گیرد.

در مقابل در تعریف حدس می‌آورد:

پس آن که حد وسط در ذهن دفعتاً بدون شوق و طلب و حرکت نمایان می‌شود.....

۳. رسیدن به مطلوب: ویژگی دیگر حدس که در واقع تفاوت مهم میان حدس و فکر محسوب می‌شود آن است که بنا به تصریح سایر منطق‌دانان مسلمان حدس در رسیدن به هدف و مطلوب، همواره صائب است اما فکر ممکن است صائب باشد و گاه ممکن است به مطلوب نرسد (رضایی، ۱۳۸۷، ص ۱۵۹). یعنی در فکر گاه ممکن است انسان در پی یافتن حد وسط، معلوم یا معلومات متناسب را بدست نیاورد که در آن صورت استنتاجی صورت نمی‌گیرد و یا اگر استنتاجی صورت گیرد آن استنتاج درست نیست و حرکت مذکور منقطع می‌گردد. اما در حدس به دلیل آنکه حرکتی برای یافتن حد وسط صورت نمی‌گیرد و حد خود به یکباره از جانب عقل فعال بر نفس نقش می‌بندد چنین انقطاعی وجود ندارد (الطوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۵۹).

۴. دوام اتصال با عقل فعال: با توجه به تفاوت حدس و فکر در رسیدن به مطلوب می‌توان چنین نتیجه گرفت که افراد واجد معرفت حدسی در اتصال دائم با عقل فعال قرار دارند و هیچ‌گاه در هنگام بهرمندی از حدس اتصال آنها با واهب الصور قطع نمی‌گردد در حالی که صاحبان معرفت فکری گاه ممکن است اتصال آنها با عقل فعال قطع گردد و مجهول مورد نظر آنها کشف نگردد. ابن سینا خود در تفسیر آیه ۳۵ سوره نور آنجا که این آیه به این جمله می‌رسد «یکاد زیتها یضیء و لو تمسسها نار» به این امر اشاره می‌کند که در ادامه به توضیح این مطلب پرداخته می‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۰، ص ۲۲۴).

۱-۶ عقل قدسی براساس آیه نور:

آیه ۳۵ سوره مبارکه نور از جمله آیاتی است که همواره مورد علاقه خاص مفسران به ویژه فیلسوفان و عارفان بوده است. ابن سینا نیز به عنوان یک مفسر فلسفی بانگاه عقل‌گرایانه به این آیه توجه داشته و تفسیری نو از آن برجای گذاشته است که مورد توجه بسیاری از فیلسوفان و عارفان بعد از وی قرار گرفته است.^۹ با توجه به تفسیر خاص ابن سینا از این آیه باید آنرا، نوعی تطبیق قرآن کریم با فلسفه دانست و بجای تفسیر نام تطبیق و هماهنگ کردن قرآن با فلسفه بر آن نهاد. تا آنجا که گویا قرآن یک متن فلسفی است و ابن سینا شارح آن است. او در کتاب الاشارات و التنبیها تفسیری ضمنی و مختصر از این آیه سفارش داده است. وی در این تفسیر بانگاه معنوی و عرفانی عقل را وارد وادی عرفان و شهود کرده و به ارتباط وثیق عقل و شهود اشاره داشته هرچند خود تعبیر شهود را هرگز بکار نبرده است. البته قبل از وی افلوطین و اخوان الصفا در این زمینه تلاش‌هایی را کرده‌اند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۸۵؛ همو ۱۴۰۰، ص ۲۲۴). در این آیه آمده است: «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِ كَمَشْكُوهٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ مِصْبَاحٌ فِي زَجَاجَةٍ الزَّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ و لو لم تَمَسَّه نَارٌ نُورٌ عَلِيٌّ نُورٌ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مِنْ يَشَاءُ و يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَلَ لِلنَّاسِ و اللَّهُ بَكْلٌ شَيْءٍ عَلِيمٌ». ابن سینا معتقد است نور به مفهوم ذاتی آن به معنای کمال است و خداوند کمال مطلق است لذا خداوند شایسته اسم نور است. وی اضافه می‌کند که نور در مفهوم استعاری آن نیز دو معنا دارد: که یکی به معنای خیر و دیگری سببی که موجب رسیدن به خیر در عالم است و نمونه خیر بودن او این عقل انسانی است که به واسطه عقل فعال به فعلیت می‌رسد (ابن سینا، ۱۳۸۳، صص ۳۵۲-۳۵۳). در توضیح این آیه شریفه ابن سینا تمثیل‌های آیه را بر مراتب عقل تطبیق می‌دهد و آنرا اینگونه بیان می‌کند:

عقل هیولانی برابر با واژه مشکاة است؛ چراکه همان‌طور چرغدان از استعداد روشن شدن برخوردار است. زیرا ممکن است در آن چراغی برافروخته شود. عقل هیولانی نیز در ذات خود بهره‌ای از معقولات ندارد. اما از این استعداد و توانایی برخوردار است که به این صورت دست یابد. زجاجه منطبق با عقل بالملکه است. این واژه به معنای شیشه است. شیشه به دلیل این که به صورت ذاتی شفاف است، نور را به بهترین صورت دریافت می‌کند. نفس در مرتبه بالملکه نیز پس از حصول بدیهیات کاملتر از استعداد صرف حصول معقولات است. منظور از نور علی نور عقل مستفاد است زیرا هم معقول و هم نفس ناطقه نور است. هنگامی که معقول ثانیه نزد نفس فعلیت می‌یابد نوری در نور دیگر تابیده می‌شود. عقل بالفعل نیز مانند چراغ است. چراغ روشن برای روشنایی نیاز به اکتساب نور از شیء دیگری ندارد و پس از روشن شدن خود به خود روشن است. عقل بالفعل نیز بعد از اکتساب معقولات نیاز به اکتساب مجدد آنها ندارد. نفس به هنگام ادراک معقولات ثانیه متناسب با روشی که به کار می‌گیرد، به روغن زیتون و چوب درخت زیتون تشبیه شده است در توضیح مطلب باید گفت: روغن زیتون و چوب درخت زیتون از مواد سوختنی هستند اما از لحاظ قدرت اشتعال با هم تفاوت دارند. نفس زمانی که از طریق تفکر صور کلیه را ادراک می‌کند بسان چوب درخت زیتون در حال اشتعال است؛ زیرا ضخامت چوب درخت زیتون سبب می‌شود، دستیابی به آتش از طریق آن با زحمت بیشتری میسر شود. ادراک صور کلی از طریق تفکر نیز مستلزم تلاش و زحمت است. نفس هنگام به کارگیری حدس همانند روغن زیتون در حال اشتعال است؛ زیرا لطافت آن سبب اشتعال هرچه سریعتر می‌گردد در حدس هم مجهول به سرعت و بدون زحمت معلوم گردیده و احتمال خطا در این روش وجود ندارد. روغن زیتون انواع گوناگونی دارد. البته برخی از آنها به قدری صاف و پاکیزه هستند، که با نزدیک شدن آتش به آنها مشتعل می‌گردند. همان‌طور که در بحث مفهوم حدس گفته شد افرادی که قوه حدس را بکار می‌گیرند دو مراتب هستند برترین مرتبه از آن دارندگان عقل قدسی است این نفوس از شدت صفا و پاکی باطن دائماً حدس را بکار برده و در نتیجه به صورت دائمی در ارتباط با عقل فعال قرار دارند. صاحبان نفوس قدسیه در بدست آوردن معقولات هیچ تلاش و تقلایی انجام نمی‌دهند و مدرکات گاه بدون توجه و طلب و حرکت و به صورت آنی برای آنها منکشف می‌گردد. آن قوه‌ای که نفس را از این مراحل گذر می‌دهد و از نقص به کمال سوق می‌دهد عقل فعال است که در آیه نور با واژه نار از آن یاد شده است (الطوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، صص ۳۵۶-۳۵۷؛ سعادت مصطفوی، ۱۳۸۷، صص ۱۸۰-۱۷۸). با توجه به این

تفسیر، نفوس ناطقه در مرتبه عقل مستفاد متفاوت از هم عمل می‌کنند. برترین و بهترین عملکرد از آن نفوسی است که در مرتبه **قدسیت** قرار گرفته‌اند. از آنجاکه ابن‌سینا عقل قدسی را جزو عقل هیولانی و از جنس عقل بالملکه می‌داند و چون معتقد است در مرتبه عقل مستفاد هرچند نفس به صورت بالفعل معقولات ثانیه را در می‌یابد اما این حالت دائمی نبوده برای این اساس باید عقل قدسی را که به صورت دائمی در اتصال با عقل فعال است از عقل مستفاد جدا کرد و آنرا برتر از چهار مرتبه قبل و پنجمین مرتبه عقلانی دانست که نفس در آن به صورت کاملاً بالفعل درآمده است.

۱-۷ کیفیت تأثیر عقل فعال بر عقل قدسی:

ارسطو به عنوان طلایه‌دار مکتب مشاء بحث عقل فعال را در مقابل نظریه مثل افلاطون مطرح ساخت (ارسطو، ۱۳۴۹، صص ۱۰-۲۵). ابن‌سینا نیز، به عنوان حکیم مشائی مسلمان بر اساس مبانی اعتقادی خویش تفسیر خاصی از عقل فعال دارد. وی نفس انسانی را متأثر از مافوق و مادون خویش می‌داند. آن مافوق که نفس ناطق از آن متأثر می‌گردد، جوهر مفارقیت است، که در ورای این جهان تحت قمر، صورت را به ماده جهان اضافه می‌کند و همچنین معرفت بالفعل را برای آدمی امکان پذیر می‌سازد. این جوهر مفارق عقل فعال نامیده می‌شود؛ به این دلیل که امور بالقوه جهان مادی را فعلیت می‌بخشد.

عقل فعال، در فلسفه ابن‌سینا از جهات مختلفی قابل بررسی است:

یکی از این جهات، مرتبه وجودی‌ای است، که در نظام صدور کثرت از واحد به عقل فعال اختصاصی می‌یابد و از این رو به عقل دهم ملقب می‌شود؛

دومین جهت بحث از عقل فعال نقشی است، که در تبیین وحی و نبوت بر عهده می‌گیرد؛

سومین موضع که عقل فعال در آن نقش محوری دارد، مسأله بقاء نفوس انسانی پس از مرگ است.

بالاخره آن وجه از این عقل مفارق که بیشتر مورد توجه ابن‌سینا قرار گرفته است، وجه معرفت‌بخشی آن است. در جریان این ارتباط معرفتی مهم‌ترین مسأله چگونگی ارتباط است. آنچه در بین ابن‌سیناشناسان معروف است (بالی، ۱۴۱۴، ص ۳۰۵) و به تصریح خود وی در برخی از آثارش در این ارتباط، معقولات از جانب عقل فعال بر نفس افزوده شده و این افزوده از طریق

اتصال عقل با واهب الصور صورت می‌گیرد و اتحادی بین آن دو ایجاد نمی‌شود (ابن سینا، ۱۹۷۸، ص ۹۳؛ همو ۱۳۳۹، ص ۱۳۵). بدین معنی که این رابطه، اتصالی از نوع فعل و انفعال است. در هر فعل و انفعالی شیئی در شیء دیگر تأثیر می‌کند و یا شیئی از شیء دیگر تأثیر می‌پذیرد. هریک از این دو شیء یا موجودی نفسانی هستند و یا جسمانی لذا چهار صورت فعل و انفعال را می‌توان تصور کرد که عبارتند از: فعل نفسانی در جسمانی؛ فعل جسمانی در جسمانی؛ فعل جسمانی در نفسانی و فعل نفسانی در نفسانی. تأثیر عقل فعال بر نفوس بشری از قبیل تأثیر فعل نفسانی بر نفسانی است. این فعل و انفعال مستلزم مقدماتی است یعنی نفس در جریان تعقل صور کلی، با کمک حواس ظاهری و باطنی به تجرید امور محسوس پرداخته و از این طریق آماده دریافت معقولات می‌گردد. پس از این آمادگی، اتصال برقرار گشته و اشراق و افاضه از سوی عقل فعال صورت می‌پذیرد (ابن سینا، ۱۴۰۰، صص ۲۲۳-۲۲۴). با بررسی آثار ابن سینا (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۵۰) و شارحان آثار ویچنین استنباط می‌شود که (الرازی، ۱۳۸۴، ص ۲۸۱؛ حسن زاده آملی، ۱۳۸۰، ص ۲۹) مراد شیخ از اتصال، تلاش و طلب و توجه و التفات نفس به عقل فعال برای ادراک صور کلی است که در این تلاش مفهوم کلی، بالقوه حاصل می‌شود و نفس استعداد و آمادگی کامل برای ارتباط با عقل فعال را کسب می‌کند. البته با توجه به نظریه انسان معلق در فضا باید در شرایطی خاص انسان را در ادراک بی‌نیاز از آمادگی توسط قوای حسی دانست بر طبق این نظریه اگر انسان در سلامت کامل عقلی و جسمی در حالتی قرار بگیرد که در هوایی آرام و معتدل اجزاء خود را مشاهده و حس نکند و اعضاء آن به یکدیگر چسبیده نباشد در چنین شرایطی انسان تنها در مقام فی‌نفسه خویش و به عنوان موجودی مجرد از ماده مدرک ذات خویش است و اعضای بدن را بغیر از خود دانسته و با واژه او مورد خطاب قرار می‌دهد (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۹۲). همچنین باید گفت: نظریه انسان معلق در فضا ناظر به علم حضوری انسان نسبت به ذات خویش است که قسمت بسیار از کوچکی از دایره معرفتی انسان را در بر می‌گیرد. علاوه بر این قسم علم حضوری، انواع دیگری از علم حضوری نیز وجود دارد. مضاف بر آن قسمت اعظم علوم انسان از نوع علم حصولی است. حتی اگر اثبات شود که در این قسم از علم حضوری (انسان معلق در فضا) عقل فعال و نظریه مراتب عقل سینیوی هیچ دخالتی ندارد از این امر اثبات نمی‌شود که در سایر اقسام علم حضوری و علم حصولی نظریه عقل فعال و مراتب عقل مطرح نیست. با مذاقه در مطالب فوق و آنچه در مبحث مراتب مختلف عقل نظری و مفهوم حدس و فکر گفته شد چنین استنباط می‌شود که اتصال

نفس ناطقه با عقل فعال منطبق با مراتب پایین عقل مستفاد (یعنی افراد پهرمند از قوه تفکر و افرادی که حدس را درجه پایینی بکار می‌برند) است و نمی‌توان رابطه عقل فعال با صاحبان نفوس قدسی را اتصالی دانست. زیرا بنا به تعریف ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۵۹؛ همو، ۱۳۸۵، ص ۲۴۰) از صاحبان نفوس قدسیه و با توجه به مراد وی از اتصال چنین ارتباطی در تضاد با ارتباط عقل فعال و عقول قدسی است. صاحبان نفوس قدسی به حدی صفای باطن در آنها زیاد است که نفسشان از مادیات مجرد گردیده و در توجه دائم با عالم قدسند و به نوعی هم‌سرخ عقول مفارق می‌شوند چنین رابطه‌ای، رابطه حقیقی است که هر دو طرف رابطه در هم ترکیب می‌شوند. البته ترکیب حقیقی به دو نحو قابل فرض است که عبارتند از: اتحادی و انضمامی. در ترکیب اتحادی دو جزء مجموعاً وحدتی را تشکیل می‌دهند. در ترکیب انضمامی دو جزء ضمیمه هم واقع می‌شوند اینجاست که یک اشکال به نظر می‌رسد و آن اینکه اگر واقعاً بین این دو جزء وحدت خارجی وجود ندارد و مجموعاً یک واحد را تشکیل نمی‌دهند پس اساساً این یک ترکیب اعتباری است نه حقیقی حال آنکه محل کلام ترکیب حقیقی است و اگر بین این دو جزء وحدت خارجی برقرار است پس ترکیب اتحادی است بنابراین ترکیب حقیقی انضمامی معنا ندارد. این اشکال بدین نحو قابل حل است: دو چیز که با یکدیگر رابطه وجودی دارند و مجموعاً یک وجود واحد را تشکیل می‌دهند به دو نحو قابل فرض است: ۱. یکی از متحدین متحصل الذات و مستغنی از دیگری است؛ به طوری که تغییر و تبدیل دیگری مستلزم تغییر و تبدیل او نیست این ترکیب انضمامی است. ۲. هیچ یک از متحدین در وجود و یا لوازم وجود مستغنی از دیگری نیست (مطهری، ۱۳۷۴، ص ۲۴۶). ترکیب و ارتباط این دو عقل نیز از نوع فرض نخست ترکیب انضمامی است چراکه عقل فعال به عنوان یکی از متحدین متحصل الذات و مستغنی از عقل قدسی بوده به گونه‌ای که تغییر در عقل قدسی مستلزم تغییر او نیست.

۱- ۸ اکتسابی یا فطری بودن مرتبه قدسیت:

در ابتدای بحث در مورد فطری یا اکتسابی بودن عقل قدسی باید به بررسی معنای فطرت پرداخت. مراد از فطرت، خلقت ویژه انواع موجودات است و مراد از فطری بودن امری آن است که آن امر از ویژگی‌ها و توانمندی‌هایی است که آفرینش یک نوع را مختص ساخته و آن نوع را از سایر انواع متمایز می‌سازد (مطهری، ۱۳۷۷، ص ۱۹). این ویژگی‌ها از همان ابتدای خلقت در نهاد آن نوع به ودیعه گذاشته شده است و بی هیچ تلاشی و یا اندک تلاشی به ثمر می‌نشیند. لذا مراد از فطرت انسان آفرینش خاص نوع انسان و مراد از فطری انسان ویژگی‌ای است که

تنها اختصاص به او داشته و از همان ابتدای خلقت به او تعلق گرفته است و برای رسیدن به آن نیازمند تلاش نیست. با دقت در سخنان ابن‌سینا در مورد عقل باید قوه عاقله انسان را یکی از فطریات وی دانست چنانکه ابن‌سینا در *الطبیعیات الشفاء* (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، صص ۱۸۵-۱۸۶) به این امر اشاره می‌کند و اخص خواص انسان را تصور معانی کلی عقلی می‌داند. تعبیر اخص خواص یا خاص‌ترین ویژگی بیانگر آن است که عقل یکی از فطریات انسان و موجب تمایز وی از سایر موجودات است.

اما برترین مرتبه کمال انسانی از ساحت نظری قوه عاقله مرتبه قدسیت است. مسأله‌ای که در اینجا مطرح است چگونگی دستیابی به این مرتبه و اینکه آیا این مرتبه از ویژگی‌های فطری همه انسانها محسوب می‌شود؟ و هر انسانی را یارای رسیدن به چنین مقامی است؟

پاسخ گویی به این امر نیازمند کندو کاو در سیر صعودی انسانها در مراتب قوه نظری نفس ناطقه است. نفس ناطقه در مرتبه عقل هیولانی تنها از استعداد قبول معقولات برخوردار است. چنین استعداد بالقوه‌ای در همه انسانها به ودیعه نهاده شده است. لذا این مرتبه از عقلانیت در همه افراد انسان به صورت فطری وجود دارد. اما نفس انسانی با کسب معقولات اولی وارد مرحله عقل بالملکه می‌گردد. اکتسابی یا فطری بودن این مرتبه بر حسب معقولات اولی متفاوت است. در برخی آثار مراد شیخ از معقولات اولی، معقولات فطری است؛ که محتاج کسب و تعلیم نیستند و خود به خود برای آدمی حاصل می‌شوند؛ همانند کل از جزء بزرگتر است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۳۶؛ همو، ۲۰۰۷، ص ۱۱۹). اما در دیگر آثار چون *طبیعیات دانشنامه علائی* (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۱۰۹)، *المبداء و المعاد* (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۹۹) وی معقولات اولیه را بر دو قسم دانسته است. دسته نخست آن معقولاتی هستند، که به حکم فطرت و بی استعمال استقراء و قیاس حاصل می‌شوند و قسم دیگر معقولاتی هستند، که از طریق تجربه بدست می‌آیند. لذا انسان از جهت قسم نخست به صورت فطری به مقام بالملکه نائل می‌شود و از جهت معقولات نخستینی که از راه اکتساب و تجربه بدست می‌آورد؛ پس از تلاش و به صورت اکتسابی وارد این مرحله می‌گردد. نفس ناطقه بعد از دستیابی به این مرحله آماده دریافت معقولات ثانیه می‌شود. طرق دستیابی به این معقولات فکر و حدس است. لذا دستیابی به مرتبه عقل بالمستفاد و بالفعل اکتسابی است که آدمی در این مراحل با اکتساب معقولات ثانیه به این مراحل نائل می‌شود. ابن‌سینا عقل قدسی را از مراتب بالای عقل نظری دانسته و صاحبان نفوس قدسی را نبی می‌نامد (ابن‌سینا، ۱۳۸۵، صص ۳۳۸-۳۳۹). از نظر وی برخی از انسانها در اثر

شدت توجه به عقل فعال به چنان صفا و لطافتی دست می‌یابد که در معرض الهام‌های عقل فعال قرار می‌گیرند (ابن‌سینا، ۱۹۹۱، ص ۲۸). یعنی از نظر شیخ از ویژگی صاحبان نفوس قدسی، استكمال عقل نظری به تدبیر عقل فعال است. بادقت در دو واژه (دست یافتن و استكمال) می‌توان چنین استنباط کرد که رسیدن به مقام قدسیت اکتسابی است و آدمی به مدد تلاش و توجه خویش به عالم ملکوت به این مقام نائل می‌شود. البته هر انسانی را یارای رسیدن به چنین مقامی نیست به عنوان مثال افراد کودن و بی بهره از پایین‌ترین توانایی بکارگیری تفکر و یا افرادی که تنها از قدرت تفکر و حدس آن هم در مراحل پایین برای کشف مجهولات بهره می‌برند نمی‌توانند به چنین مرحله‌ای نائل شوند. خود ابن‌سینا نیز در کتاب *المباحثات* (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۰۷) حدس را فیضی الهی و غیر قابل کسب می‌نامد با توجه به این سخن شیخ، باید اکتسابی بودن مرحله قدسیت را رد کرد و این مرحله را از آن نظر که به اذن الهی تنها به عده معدودی اختصاص می‌یابد از ویژگی خاص این افراد (که نبی نامیده می‌شوند) دانست. با مدآقه در آنچه گفته شد می‌توان آنها را اینگونه جمع‌بندی کرد: در میان آدمیان تعداد معدودی انسان هستند که به خاطر قدرت روحی بالای خویش مورد عنایت ویژه الهی قرار گرفته و از همان ابتدای ورود به این جهان خاکی در ارتباط با عالم مافوق قرار دارند مانند حضرت عیسی (ع) که به اذن الهی و در گهواره توانست برای اثبات پاکی مادر خویش لب به سخن بگشاید. از این نظر باید مرحله قدسیت را غیر قابل کسب و از ویژگی خاص انبیاء و اولیاء دانست و آنرا فطری نامید. اما از آن جهت که این گروه خاص با تلاش به استكمال قوه عقلانی خویش پرداخته و نفس ناطقه آنها در مرحله بالای عقلانی شکوفا می‌شود باید رسیدن به مرحله قدسیت را برای آنها اکتسابی دانست.

۲. کارکردهای عقل قدسی

عقل قدسی به عنوان برترین و بالاترین مرتبه انسانیت دارای خواصی است که موجب می‌شود انسان قدسی منشاء آثاری گردد و کارهای خارق العاده‌ای از وی صادر شود که در ادامه به توضیح آن پرداخته می‌شود:

۲-۱ عقل قدسی مبداء علم آموزی:

در فرآیند آموزش و تعلیم رابطه‌ای دو سویه بین معلم و متعلم برقرار است. معلم نقش انتقال مواد مورد آموزش را برعهده دارد. متعلم نیز این مواد را دریافت می‌کند. ابن‌سینا در کتاب *البرهان*

الشفا (ابن سینا، ۱۴۰۴، صص ۷۵-۷۶) معتقد است تعلیم متناسب با مطلب آموزشی انواع مختلفی دارد که عبارتند از: صناعی، تلقینی، تأدیبی، تقلیدی، تنبیهی. با دقت در تعریفی که وی از هر یک از این اقسام دارد، به ظاهر باید لازمه تعلیم را یادگیری از دیگران دانست. اما وی از نوع دیگری از تعلیم یاد می‌کند که در آن خود انسان نیز به تنهایی می‌تواند معلم خویش گردد و به واسطه خویشتن علم آموزی کند. بدین صورت که خود حد وسط را بدست آورد، از این جهت معلم خویش است و از آن نظر که به نتیجه نائل می‌شود، متعلم است. این نوع از تعلیم و تعلم به اعتقاد ابن سینا اعم از حدسی، فکری و فهمی است. مراد از تعلیم حدسی آن است که فرد بدون تلاش و کوشش مطلب را دریابد. اما مراد از تعلیم فکری و فهمی آن است که فرد با صرف وقت و دقت بر مطلب آنرا بفهمد.

با کمی دقت در روند آموزشی میان معلم و متعلم می‌توان به این نتیجه دست یافت که این قسم از تعلیم از نوع تعلیم فکری و فهمی است زیرا متعلم بعد از ارائه اطلاعات با صرف دقت و تفکر به فهم آنها می‌رسد. براین اساس نمی‌توان هر ارائه مطلبی را تعلیم دانست و در صورتی می‌توان آن را تعلیم و آموزش نامید که با تفکر و تفهیم همراه گردد. لذا تقسیمات ابتدایی شیخ از انواع تعلیم را باید اعتباری دانست و به نوعی آنها را از قسم تعلم فکری و فهمی شمرد. اما آموزش فکری و فهمی به هر نحو و موضوعی که صورت پذیرد در نهایت وابسته به تعلیم حدسی و معلمی است که دارنده عقل قدسی است. چنانکه ابن سینا در آثاری چون *طبیعیات دانشنامه علائی* (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۱۴۴) و *مبداء و معاد* (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۶) بدین موضوع اشاره می‌کند. اما علت آنکه وی دارندگان قوه قدسیه را مبداء علم و دانش می‌داند این است که اکتساب علوم عقلی از طریق مقدماتی صورت می‌پذیرد و حدوسط در قیاس پیوند دهنده این مقدمات است. لذا حدوسط واسطه علوم عقلی در انسانها است. گاه انسان با تفکر و تأمل بدان دست می‌یابد. اما همواره با تأمل و تفکر نمی‌توان به این حدود دست یافت و چه بسا آنچه در جریان تفکر حاصل می‌شود انسان را از مسیر دریافت علوم عقلی دور می‌گرداند. از طرفی تفکر نیازمند اطلاعاتی است تا ذهن با کند و کاو در آنها حدوسط را دریابد. انسانها در نخستین مراحل علم آموزی در اکثر مسائل علمی خالی الذهن بوده و قادر به دستیابی به حدوسط نیستند. بر این اساس افرادی که صاحبان عقول قدسیه‌اند به علت شدت اتصال خویش به عالم عقول بدون تعلیم و تعلم بشری به حدود وسطی دست یافته و آنرا به دیگر آدمیان نیز منتقل می‌سازند. شیخ اشراق، سهروردی نیز در این موضوع با ابن سینا هم نظر است و خرد قدسی را

مبنای درک استدلالات و براهین، بدون معلم در کوتاهترین زمان می‌داند (سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۴۴۵). با دقت در زندگی انبیاء و اولیاء می‌توان به شواهدی دست یافت که مؤید این امر است؛ به عنوان مثال نخستین بار حضرت داود (ع) زره ساختن را به مردم آموخت و حضرت موسی (ع) کشتی ساختن را و پیامبر اکرم عقول مردم را به تعیین اوقات با استفاده از علم مثلثات هدایت نمود و حضرت صادق (ع) با تعلیم قواعدی یکی از شاگردان خویش را متوجه اصل مبنای شیمی ساخت. لذا انبیاء را باید نخستین معلمان بشری و مبداء علم و دانش دانست (شیروانی، ۱۳۸۸، ص ۱۴).

۲-۲ ویژگی دارندگان عقل قدسی:

تعقل و خردورزی مهم‌ترین ودیعه‌ای است که در وجود هر انسانی نهاده شده است. تا جایی که می‌توان گفت حقیقت انسان نیز در رشد ادراکی و عقلی وی آشکار می‌گردد. آدمی در ابتدای مسیر کمال عقلانی در پایین‌ترین مرتبه برخوردار از تعقل معقولات قرار دارد تا آن حد که نمی‌توان تمایزی میان وی و سایر حیوانات جز تعقل بالقوه قائل شد. اما همانطور که اشاره شد این مسیر ذومراتب است. گاه آدمی به علت عدم توانایی عقلانی در نخستین مرتبه باقی می‌ماند. اما عده‌ای از افراد به مراحل بالای کمال انسانی نائل می‌شوند. آدمی پس از طی مسیر کمالی به مقام عقل قدسی که بالاترین مرتبه قوه نظری است؛ دست می‌یابد. وی به واسطه این مقام از ویژگی‌هایی برخوردار می‌گردد. این ویژگی‌ها عبارتند از:

۲-۲-۱ حل مسائل در کوتاهترین زمان:

انسان در زندگی خویش با مسائل مختلفی مواجه است. گاه با صرف وقت، دقت و تأمل در مسأله به کشف آن نائل می‌شود. اما زمانی نیز به دلیل عدم توانایی لازم در حل آن ناتوان می‌ماند. در این میان صاحبان عقول قدسی به علت وجود نیروی شدید عقلانی قدرت حدس در آنها به فعلیت تام و تمام رسیده و به محض مواجهه با مسأله راه حل آن نیز بر آنها مکشوف می‌گردد. لذا احتمال هیچ خطایی از آنها نمی‌رود و در سریع‌ترین زمان ممکن مجهول بر آنها معلوم می‌گردد. ابن سینا در آثار خویش به این موضوع اشاره کرده است. به عنوان مثال در *المبداء و المعاد* (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۶) و *المباحثات* (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۹۹) عقول قدسیه را صاحب توانایی می‌داند که بدون تلاش و مرارتی در اندک زمانی به کشف معقولات ثانیه و حل مجهولات نائل می‌گردند.

۲-۲-۲ ادراک علوم کلی و جزئی:

ابن‌سینا ادراک را بر چهار قسم یا چهار مرتبه احساس یا ادراک حسی؛ تخیل یا ادراک خیالی؛ توهم یا ادراک وهمی و تعقل یا ادراک عقلی می‌داند. در این میان تعقل یا ادراک عقلی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. این ادراک برترین مرتبه درک محسوب می‌گردد و به معنی دریافت مفاهیم کلی و مجرد از ماده است. در ادراک عقلی هیچ یک از شرایط معتبر در ادراک حسی مانند حضور و وجود ماده در نزد آلت حسی، اکتناف به هیئاتی چون کم و کیف و وضع و این و جزئی بودن مدرک ملحوظ نیست، درکی مجرد از تمام شروط است. به عبارتی نزع و تجرید در صورت حسی ناقص و مشروط به حضور ماده است، اما در صورت خیالی اندکی بیشتر شده و در صورت عقلی این تجرید به نحو تام و کامل است و نیل و وصل به حقیقت شیء را به دنبال دارد (ابن‌سینا، ۱۴۱۳، صص ۳۷۰-۳۷۱). نیل به هریک از ادراکات در سایه بکارگیری یکی از قوای ادراکی صورت می‌پذیرد. انسان در پرتو عقل توانایی بر ادراکات عقلی را دارد. البته عقل تنها علت اعدادی حصول صورت ادراکی جدید را پدید می‌آورد که در حقیقت، علت ناقصه صورت ادراکی حاصل است نه علت تامه آن. علت تامه این صورت ادراکی موجودی مفارق و قدسی به نام عقل فعال است. کیفیت بهرمندی نفس ناطقه از افاضه عقل فعال در مراتب مختلف عقل متفاوت است. به عقیده شیخ در مرتبه قدسیه که بالاترین مرتبه عقلانیت است نفس به علت شدت اتصال با عقل فعال به علمی دست می‌یابد که شامل همه موجودات از کلی و جزئی و کیفیت مبداء و معاد و حشر و نشر و شناسایی وجود حق و صفات او اما به قدر شناخت بشر است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۲۲۰؛ همو، ۱۳۸۸، صص ۳۸۴-۳۸۹؛ همو، ۱۳۸۳، صص ۷۶-۷۳). البته با توجه به اعتقاد شیخ در زمینه ادراک امور کلی و جزئی نمی‌توان ادراک علوم جزئی را از اختصاصات عقول قدسیه دانست؛ زیرا وی عقل نظری را عهده دار درک امور کلی و عقل عملی را عهده دار درک امور جزئی می‌داند. از سویی دیگر نیز معتقد است عقل قدسی، از مراتب بالای عقل نظری است. لذا نمی‌توان ادراک علوم جزئی را از ویژگی دارندگان این مرتبه از قوه نظری دانست. اما با توجه به مکتوبات شیخ می‌توان به نوعی ارتباط و پیوستگی میان قوه قدسیه و علم به جزئیات یافت. آن اینکه وی در آثاری چون الاشارات و التنبیهات (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۳۰) و المبداء و المعاد (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۷) معتقد است انسانها بر حسب توانمندی عقل نظری و قوه خیال با عالم غیب ارتباط برقرار می‌کنند. در این ارتباط علمی کلی که بواسطه قوه نظری دریافت شده توسط قوه خیال محسوس شده و به صورت علوم جزئی در

اختیار انسان قرار می‌گیرد. البته ابن‌سینا در آثار دیگر خویش این امر را به قوه عملی و متخیله نسبت می‌دهد (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۶۹). با توجه و دقت در سخنان به ظاهر متفاوت شیخ در زمینه نقش عقل نظری و عملی در ادراک جزئیات می‌توان قائل به یک نوع رتبه‌بندی برای این دو قوه در ادراک چنین جزئیاتی شد به این صورت که ابتدأ قوه نظری در ارتباط با عالم عقول کلیات را دریافت کرده و سپس قوه عملی که نقش ارتباطی با بدن و قوه متخیله را داشته کلیات را تبدیل به علوم جزئی می‌کند.

۲-۲-۳ دستیابی به مقام نبوت:

یکی از توانمندیهای نفس ناطقه استعداد برقراری ارتباط با خالق خویش و کسب فیض و کمال از آن ساحت مقدس است. البته بر طبق مکتوبات شیخ چنین ارتباطی مشکک و دارای مراتب است. چنانکه وی از صاحبان این مراتب با عنوان نبی، حکیم و زکیء یاد می‌کند و بالاترین مقام را از آن نبیء مرسل دانسته است (ابن‌سینا، شفاء، ص ۲۲۰؛ همو، رساله نفس، ص ۷۶). در این مقام است که ارتباط و کسب فیض در عالی‌ترین شکل خود صورت می‌پذیرد و عالم ملک و ملکوت و جبروت به یکدیگر پیوند خورده و حقایق هستی از سرچشمه حکمت به طالب حقیقت که جانش آماده دریافت آنها گشته می‌رسد. از میان آدمیان تنها عده‌ای خاص بدلیل استکمال قوای نفسانشان به این مقام دست می‌یابند و دیگر انسانها تنها با کسب کمال توان رسیدن به مقام حکما و ازکیاء را دارند. نفس نبی صاحب توانمندیهایی است که منشاء معجزه در وی است.^{۱۰} از جمله این توانمندیها عقل قدسی است. در مقام قدسیت قوه نظری بسان روغن زیتون صاف و خالصی است که از شدت احتراق خود گویی هر لحظه در حال اشتعال است. در چنین شرایطی وی در اتصال دائم با عقل فعال بوده و به اکتساب علوم و معارف هستی از طریق این اتصال نائل می‌شود. شیخ این توانایی را تنها از آن برترین و بالاترین مقام نبوت دانسته است (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۳۴۰-۳۴۱؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۷۹). چرا که عقل قدسی بسان سرچشمه‌ای شرایط لازم برای ظهور سایر معجزات آن هم در حد اعلا را فراهم می‌سازد. علت چنین استنباطی آن است که بر اساس مکتوبات شیخ معجزه بر سه قسم است نخستین قسم آن مربوط به عقل قدسی؛ قسم دوم مربوط به قوه تخیل و قسم سوم به قوه متصرفه نفس نبوی است. اما در هر سه قسم از این معجزات می‌توان عامل مشترکی را یافت و آن عقل قدسی است. بواسطه این عقل انسان بدون تعلیم و تعلم به غایت علم که بالاترین حد کمال انسانی است دست می‌یابد. در چنین شرایطی نفس قوی نبی از طریق قوه

متخیله این علم را که حقایق عالم عقول هستند تا حد عالم ماده تنزل می‌دهد تا قابل فهم برای سایر انسانها شود. عقل قدسی موجب می‌شود نفس نبی در اتصال دائم با عقول مجرده قرار گرفته و همانند این جواهر عالی می‌گردد در چنین شرایطی بسان این جواهر می‌تواند بواسطه قوه متصرفه در سایر عناصر هستی تصرف کند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۲).^{۱۱}

نتیجه‌گیری

انسان در نگاه ابن‌سینا موجودی مرکب از توانمندی سه گانه نباتی، حیوانی و انسانی است. از میان این توانمندیها آنچه موجب تمایز وی از سایر موجودات می‌گردد بعد انسانی است. مهم‌ترین ویژگی این بعد ادراک کلیات است. البته ابن‌سینا ادراک کلیات و اکتساب معرفت را تنها به معنای تشدید استعداد نفس برای دریافت فیض از عقل فعال می‌داند و معتقد است هر ادراکی افاضه‌ای از مفیض معرفت است. نفوس ناطقه بر حسب ارتباط خویش با این موجود ماورائی و نحوه ادراک صور کلیه در ساحتی خاص قرار می‌گیرند. انسان در مرتبه دوم ادراک کلیات نیازمند به کارگیری یکی از دو روش فکر یا حدس است. از نظر شیخ تفاوت این دو روش در حرکت است که در فکر صورت می‌پذیرد و در حدس حرکت از معلوم به سمت مجهول گاه صورت می‌پذیرد و گاه توان ذهن به قدری است که نیازمند چنین حرکتی نیست و به محض توجه به مجهول امر برای نفس معلوم می‌گردد. ابن‌سینا انسانها را از جهت بهرمندی از فکر و حدس در درجات متفاوتی قرار می‌دهد. بهترین و برترین عملکرد حدس از آن نفوسی است که در مرتبه قدسیت قرار دارند. از دیدگاه بوعلی عقل قدسی بالاترین مرتبه نفس در سیر مسیر عقلانی است. این عقل از جنس عقل بالملکه ولی بالاتر از آن است که قوه حدس در او بسیار شدید بوده و صور کلیه موجود در عقل فعال دفعتاً یا قریب به دفعه در او نقش می‌بندد. نحوه ارتباط این نفوس با عقل فعال و درک کلیات حقیقی است. مراد از این ارتباط آن است که نفوس قدسیه در اثر شدت اتصال با عالم مافوق و عقل فعال همانند این عقل گردیده و هر آنچه در عقل فعال است در این نفوس نیز نقش می‌بندد. در مجموع ابن‌سینا عقل قدسی را در امور معنوی و عرفانی مطرح می‌کند و به نوعی حوزه عقلی و فراحسی را با حوزه معنوی و دینی ترکیب می‌کند. به نظر می‌رسد مهم‌ترین سنگ بنای این تعمیم را خود ابن‌سینا گذاشته است تفسیری که وی از سوره نور ارائه می‌دهد شاهدی بر این مدعا است.

اما نکاتی که در مقاله حاضر با دقت در آثار ابن‌سینا بدست آمده ولی در خود این آثار ذکر نگردیده و به نوعی می‌توان آنها را از استنباط خود نویسندگان دانست به شرح زیر است:

۱. عقل قدسی برتر از عقل مستفاد بوده و در سیر صعودی عقلی به عنوان پنجمین مرتبه عقلانی است.
۲. ارتباط عقول قدسیه با عقل فعال از نوع ارتباط حقیقی انضمامی است.
۳. عقل قدسی از ویژگی فطری پیامبران است که قابلیت تقویت و ارتقاء در آن است.
۴. عقل قدسی بسان سرچشمه‌ای شرایط لازم برای ظهور سایر معجزات آن هم در حد اعلا را فراهم می‌سازد.

پی‌نوشت‌ها

۱. در مکاتب عقل‌گرا نظام فکری بر عقلانیت صرف پایه‌ریزی شده است و برهان محور هستند.
۲. گرچه در بیشتر آثار، ابن سینا این توانایی‌ها را، مشترک در همه انسانها دانسته است اما با توجه به برخی مکتوبات وی در آثاری چون مبداء و معاد (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۹۳) و رساله مبحث عن قوی النفسانیة (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۱۷۵) و رساله احوال النفس (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۱۵۶) دو ویژگی نخست را مشترک دانسته و توانایی تولید مثل را تنها به افراد بالغ اختصاص می‌دهد.
۳. ارسطو در کتاب درباره نفس از این حواس باطنی سخن گفته و به تفضیل به توضیح آنها پرداخته است اما از قوه‌ای به نام حس باطن بحثی نکرده است. ابن سینا به مجموع سخنان وی نظمی نو بخشید و دو نوع ادراک غیر عقلی: حس ظاهر و باطن را مطرح ساخت.
۴. برخلاف ابن سینا که اتحاد نفس با عقل فعال را نفی می‌کند و برای آن براهینی را اقامه کرده است. ملاصدرا نحوه تحصیل صور کلی را تنها بوسیله اتحاد با مثل میسر می‌داند. (ملاصدرا، الاسفار اربعه، ج ۱، ص ۳۴)
۵. برای مطالعه بیشتر رجوع شود به مقاله ملاصدرا و ادراک کلیات، نوشته سید علی علم‌الهدی، خرد نامه صدرا، شماره ۶۳ بهار ۱۳۹۰، صص ۲۲-۲۳
۶. مراد شیخ از ادراک، ادراک عقلانی است زیرا بر مبنای دیدگاه ابن سینا عقل فعال تنها در مرتبه تعقل دارای نقش در فرآیند ادراک انسانی است. در حالی که ملاصدرا در سه مرحله ادراک حسی، خیالی و عقلانی برای عقل فعال نقش مستقیم قائل است.
۷. برای مطالعه بیشتر رجوع شود به مقاله معقولات ثانیه فلسفی از دیدگاه مشائیان نوشته عباس احمدی سعدی، فصلنامه علوم اسلامی، شماره ۳، پاییز ۸۵.

۸. البته شیخ طوسی در شرح الاشارات و التنبیهات این اظهار نظر را منطبق بر متن کتاب الاشارات نمی‌داند (الطوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۵۹).
۹. از جمله این فیلسوفان و عرفا می‌توان به شیخ اشراق (سهروردی، ۱۳۸۰، ص ص ۴۸۸-۴۹۲)، خواجه نصیرالدین طوسی (الطوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ص ۳۵۶-۳۵۷)، ملاصدر (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ص ۳۳-۳۶) و علامه طباطبائی (طباطبائی، ص ص ۱۲۰-۱۲۱) اشاره کرد.
۱۰. نظر ابن سینا در این زمینه مسبوق به نظر فارابی است. از نظر فارابی نبی یعنی انسانی که به مقام دریافت وحی رسیده و علوم و معارف بالفعل برای وی حاصل است. به نظر وی خداوند به عقل فعال فیض می‌رساند و عقل فعال این فیض را توسط عقل مستفاد نبی به عقل منفعّل او و بعد قوه متخیله‌اش می‌رساند (فارابی، ۱۳۶۶، ص ص ۷۹-۸۰).
۱۱. در مورد چگونگی وقوع معجزات اکثر متکلمین در مقابل فلاسفه از جمله ابن سینا قرار دارند. اغلب متکلمین معجزه را فعل الهی می‌دانند که تبیین خاصی برای وقوع آن وجود ندارد اما ابن سینا برای انبیاء خصوصیات را قائل است که منشاء معجزه در آنها است و تبیین خاصی برای آن مطرح می‌کند (ایچی، ۱۴۱۵، ج ۸: ص ۲۱۸).

منابع

- قرآن کریم.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)، *الاشارات و التنبیهات*، اول، قم، نشر البلاغه.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۷۸)، *الانصاف*، چاپ دوم، کویت، وکاله المطبوعات.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴)، *التعلیقات*، عبدالرحمن بدوی (محقق)، چاپ دوم، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۸۹)، *الحدود*، چاپ اول، قاهره، الهيئة المصرية.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۲۸)، *البرهان الشفاء*، چاپ اول، قم، انتشارات ذوالقربی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴)، *الطبیعیات الشفاء*، سعید زاید (ویراستار)، ج ۲، چاپ اول، قم، مکتبه المرعشی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳)، *المبدأ و المعاد*، عبدالله نورانی (ویراستار)، چاپ اول، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱)، *المباحثات*، محسن بیدارفر (محقق)، چاپ اول، قم، انتشارات بیدار.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴)، *المنطق الشفاء*. سعید زاید (ویراستار)، چاپ اول، قم: مکتبه المرعشی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹)، *النجاه من الغرق فی البحر الضلالات*، محمدتقی دانش-پژوه (ویراستار)، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۴)، *ترجمه رساله اضحویه*، سید محمد مشکوة (ویراستار)، چاپ اول، تهران، انتشارات اطلاعات.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۸)، *رساله فیض الهی مجموعه رسائل فارسی ابن سینا*، سید محمود طاهری (مترجم)، چاپ تهران، آیت اشراق.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳)، *رساله نفس*. دکتر موسوی (ویراستار). همدان، دانشگاه بوعلی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳)، *طبیعیات دانشنامه علائی*، سید محمد مشکوة (ویراستار)، چاپ اول، همدان، دانشگاه بوعلی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۸۰)، *عیون الحکمة*، عبدالرحمن بدوی (ویراستار)، چاپ اول، بیروت، دارالقلم.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰)، *عن القوى النفسانية رسائل ابن سینا*، چاپ اول، تهران، انتشارات بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰)، *الفعل و الانفعال و اقسامهما رسائل ابن سینا*، چاپ اول، تهران، انتشارات بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰)، *اثبات النبوة رسائل ابن سینا*. تهران، انتشارات بیدار.
- احمدی سعدی، عباس (۱۳۸۵)، «معقولات ثانیه فلسفی از دیدگاه مشائیان»، *فصلنامه علوم اسلامی*، شماره ۳.
- ارسطو (۱۳۴۶)، *متافیزیک ارسطو*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، چاپ اول، تهران، نشر گفتار.
- ارسطو (۱۳۴۹)، *درباره نفس*. ترجمه علی مراد داودی، چاپ اول، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ایچی، عضدالدین (۱۴۱۵)، *شرح المواقف*، چاپ اول، قم، انتشارات شریف رضی.
- بالی، (بی تا)، *الانجاة الاشرافی فی الفلسفة ابن سینا*، چاپ اول، بیروت، دارالقلم.

- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۰)، *عیون مسائل نفس و شرح آن*، ترجمه ابراهیم احمدیان و دیگران، چاپ اول، بی‌جا، انتشارات قیام.
- حسینی کوهساری (۱۳۸۹)، «کشف و شهود عرفانی»، *فلسفه دین*، شماره ۵.
- چالرز کاپلستون، فردریک (۱۳۸۸)، *تاریخ فلسفه یونان و روم*، ج ۱، ترجمه جلال‌الدین مجتبیوی، چاپ هفتم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- چالرز کاپلستون، فردریک (۱۳۸۴)، *فلسفه معاصر*، ترجمه علی‌اصغر حلبی، چاپ اول، تهران، خاشع.
- علم‌الهدی، علی (۱۳۹۰)، «ملاصدرا و ادراک کلیات»، *خردنامه صدرا*، شماره ۶۳.
- فارابی، ابونصر (۱۹۳۸)، *رساله عقل*، تصحیح موریس بویج، چاپ اول، لبنان، بیروت.
- فارابی، ابونصر (۱۳۶۶)، *السیاسة المدینة*، چاپ اول، تهران، الزهرا.
- رازی، فخرالدین (۱۳۸۴)، *شرح الاشارات و التنبيهات*، مقدمه و تصحیح نجف زاده، چاپ اول، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- رازی، فخرالدین (۱۳۳۹)، *الاشارات و التنبيهات مع لباب الاشارات*، به اهتمام محمود شهبایی، چاپ اول، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- داودی، علی مراد (۱۳۸۹)، *عقل در حکمت مشاء*، چاپ دوم، تهران، انتشارات حکمت.
- دکارت، رنه (۱۳۸۱)، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، چاپ ششم، تهران، انتشارات سمت.
- رازی، قطب‌الدین (۱۳۷۵)، *المحاكمات بین شرحی الاشارات*، ج ۲، چاپ اول، قم، نشر البلاغة.
- رضایی، رحمت‌الله (۱۳۸۷)، «حدس و جایگاه آن در فلسفه ابن‌سینا»، *معرفت فلسفی*، سال پنجم، شماره سوم.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۴)، *ترجمه تفسیر المیزان فی تفسیر قرآن*، ترجمه محمدباقر موسوی، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۵)، *شرح الاشارات و التنبيهات مع المحاکمات*، ج ۳، چاپ اول، قم، نشر البلاغة.
- سعادت مصطفوی، سید حسن (۱۳۸۷)، *شرح الاشارات و التنبيهات نمط سوم النفس*، اول، تهران، دانشگاه امام صادق.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۰)، *مجموعه مصنفات مشتمل بر مجموعه آثار فارسی*، تصحیح و مقدمه هانری کربن، چاپ اول، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

- شاقول، یوسف (۱۳۸۶)، «بررسی تحلیلی کوجیتوی دکارت و انسان معلق ابن سینا»، مقالات و بررسیها، شماره ۸۳.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، جلد ۱، چاپ اول، بیروت، دارالتراث.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۸۱)، *کسر الاضنام الجاهلیة*، چاپ اول، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، سید جلال الدین آشتیانی (ویراستار) چاپ اول، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجوی، چاپ اول، تهران، مؤسسه مطالعات تحقیقات فرهنگی.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۸۳)، *سنجش خرد ناب*، ترجمه م. ش. ادیب سلطان، چاپ دوم، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۹۱)، *نقد قوه حکم*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، چاپ هفتم، تهران، نشر نی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۷)، *فطرت*، چاپ دهم، تهران، انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۵)، *مجموعه آثار*، ج ۵، چاپ چهارم، تهران، انتشارات صدرا.
- نباتی، فرشته (۱۳۸۵)، «مقایسه‌ای میان استنتاج بهترین تبیین و حدس»، *حکمت سینوی*، شماره ۳۵.
- Haman, Charlie, *Understanding Rationalism*, oxford press Ltd, 2010
- Hume, David, *An Enquiry Concerning the principles of Morals*, in Hume, (1989)