

آموزه ابن رشدی وحدت عقل (نفس عاقله) و انکار جاودانگی شخصی

حسن یوسفیان*

چکیده

یکی از تعالیم منسوب به ابن رشد که در قرن سیزدهم میلادی حملات تند مقامات کلیسا را متوجه ابن رشدیان لاتینی ساخت، آموزه فلسفی وحدت عقل (نفس عاقله) در همه آدمیان است که لازمه آن را انکار جاودانگی فردی دانسته‌اند. ابن رشدیان خود این ملازمه را پذیرفته و گاه برای دفاع هم‌زمان از آن آموزه فلسفی و این اعتقاد دینی به نظریه حقیقت دوگانه (امکان حق بودن دو گزاره متناقض در دو ساحت مختلف) پناه برده‌اند. خاستگاه اصلی این آموزه، دیدگاه ارسطو درباره عقل فعال و منفعل است. بر اساس تفسیر ابن رشد از سخنان ارسطو، عقل فعال - در کنار عقل منفعل - عقلی از عقول انسانی است که هنگام مرگ، از بدن انسان جدا می‌شود و حیات جاویدان خود را پی می‌گیرد. حال با توجه به این نکته که هر یک از آدمیان عقل فعال مخصوص خود ندارد (و عقل منفعل هر شخص نیز همراه بدن از میان می‌رود) به حقیقت این مسئله پی می‌بریم که چرا لازمه آموزه وحدت عقل را انکار معاد و جاودانگی فردی دانسته‌اند.

کلیدواژه‌ها

ابن رشد، وحدت عقل، جاودانگی فردی، معاد.

* hasanusofian@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۰۶/۲۰ تاریخ تأیید: ۱۳۸۹/۰۸/۰۸



مقدمه

در دهم دسامبر سال ۱۲۷۰ میلادی، اسقف شهر پاریس، استفن تامپیه^۱ (متوفای ۱۲۷۹م) با صدور اعلامیه‌ای، سیزده آموزه از تعالیم ابن‌رشدیان را محکوم کرد که آموزه‌ی زیر از آن جمله است: «تنها یک عقل در جهان وجود دارد و تک تک آدمیان را عقلی مخصوص به خود نیست». این آموزه - که انکار جاودانگی فردی و ثواب و عقاب اخروی را از لوازم آن دانسته‌اند - از آغاز با مخالفت‌های فراوانی روبه‌رو شده است، چنان‌که توماس آکویناس (۱۲۲۵-۱۲۷۴م) متکلم برجسته مسیحی، بارها در آثار خود به نقد آن پرداخته (See Aquinas, 1975, ch. 59 - 73; & 1991, pp. 113-116) و در سال ۱۲۷۰ میلادی کتابی مستقل در این باره با عنوان اندر وحدت عقل^۲ به نگارش در آورده است. وی در آغاز این کتاب می‌نویسد:

اکنون مدت زمانی طولانی است که درباره‌ی عقل خطایی رواج یافته که ریشه در آثار ابن‌رشد دارد... ما پیش از این در رد این [نظریه] مطالب زیادی نوشته‌ایم؛ اما از آن‌جا که چنین اشتباهاتی در این موضوع همچنان گستاخانه رویاروی واقعیت قرار می‌گیرند، قصد داریم یک بار دیگر در رد این خطا [مطالبی] بنویسیم... ما در پی آنیم که نشان دهیم دیدگاه یادشده درست به همان اندازه که بر خلاف آموزه‌های دینی است، با اصول فلسفی ناسازگار است (McInerney, 1993, p. 19).

آکویناس در اواخر همین کتاب با شگفتی تمام به نقل سخن زیر از ابن‌رشدیانی می‌پردازد که خود را مسیحی می‌دانند و در همان حال، حقایق دینی را در تعارض با حقایق فلسفی می‌انگارند: [ابن‌رشدیان می‌گویند:] من از راه استدلال عقلی به صورتی ضروری نتیجه می‌گیرم که عقل از نظر تعداد یکی است؛ اما به لحاظ ایمانی، قاطعانه خلاف آن را می‌پذیرم (ibid., p. 143, ch. 5, part 123).

حمله اصلی اعلامیه‌های کلیسایی در محکومیت ابن‌رشدیان را معمولاً متوجه دو نفر می‌دانند که مهم‌ترین آنها سیگر برابانتی^۳ (۱۲۴۰-۱۲۸۲م) است. وی یکی از اصلی‌ترین کسانی است که دیدگاه‌شان در رساله «اندر وحدت عقل» (نوشته آکویناس) محکوم شده است؛ چنان‌که خود وی نیز رساله «درباره نفس عاقله» را در پاسخ به آکویناس نوشته است. سیگر در فصل هفتم این رساله، پاسخ‌گویی به این پرسش که «آیا نفس عاقله به تعداد بدن‌های آدمیان متکثر می‌شود؟» را با عباراتی بدین مضمون آغاز می‌کند که ما در این‌جا صرفاً کاری فلسفی می‌کنیم و نظر عقل را



درباره موضوع یادشده می‌کاویم؛ بی آن که بر «حق» بودن آن مهر تأیید بزنیم. سپس می‌افزاید:

یقیناً بر طبق آن حقیقت که [در آموزه‌های دینی آمده و انسان را] هرگز فریب نمی‌دهد، نفوس عاقله بر حسب تکثر بدن‌های آدمیان متکثر می‌شوند. با این همه، برخی از فیلسوفان [نظری متفاوت ارائه داده‌اند و] به گونه‌ای دیگر می‌اندیشند. بر طبق فلسفه، ماهیتی که در هستی خود مجرد از ماده است، با تکثر ماده متکثر نمی‌شود.

سیگر در قسمت دیگری از رساله یادشده به این نکته اشاره می‌کند که وی خود مدت‌ها درباره این که «پاسخ عقل به این پرسش چه تواند بود» و «فیلسوف [=ارسطو] در این باره چگونه می‌اندیشیده» در تردید بوده است. آنگاه می‌افزاید: «هنگام چنین تردیدی، باید به ایمان دینی پای‌بند بمانیم که برتر از هر استدلال بشری است» (Siger, ch. VII).

بر اساس این دیدگاه، آدمی هنگامی که پروای دین ندارد و به عقل خود و نهاده می‌شود، به نتایجی دست می‌یابد که حقیقی و خدشه‌ناپذیر می‌نمایند؛ اما از آن‌جا که خداوند فراتر از قوانین طبیعی است، می‌تواند در آنها تصرف کند و با مداخله معجزه‌آمیز خود، چیزی را تحقق بخشد که برای عقل دست‌یافتنی نیست (Pine, 1973, v. 2, p. 33). برای مثال، اندیشه فیلسوف، وی را به این نتیجه می‌رساند که تنها یک عقل (نفس ناطقه) در وجود همه آدمیان حاضر است؛ ولی «خداوند به صورتی معجزه‌آمیز آنچه را که ذاتاً یگانه است، کثرت می‌بخشد» (Copleston, 1972, v. 2, p. 436). (& v. 3, pp. 4-5).

به هر حال، تلاش ابن‌رشدیان برای برقراری آشتی میان آنچه دو حقیقت متعارض (یکی دینی و دیگری فلسفی) خوانده شده‌اند، نیازمند نوشتاری مستقل است. ما در این‌جا صرفاً در پی آنیم که دیدگاه خود ابن‌رشد را درباره وحدت عقل و جاودانگی فردی انسان بررسی کنیم. پیشتر سخنان ارسطو را درباره عقل فعال و منفعل - که خاستگاه اصلی این نظریه است - از نظر می‌گذرانیم.

عقل فعال و منفعل از دیدگاه ارسطو

ارسطو در فصل کوتاهی از رساله نفس، پس از اشاره به این مطلب که در کل عالم طبیعت، همواره «ماده» را - که بالفعل چیزی نیست و بالقوه می‌تواند همه چیز باشد - در کنار «علتی فاعلی»





می‌یابیم که به ماده فعلیت می‌بخشد و آن را از قوه بودن خارج می‌سازد، می‌نویسد:

... واجب است که در نفس نیز قائل به چنین فصول ممیزی باشیم. و در واقع، از یک طرف در آن عقلی را تمییز می‌دهیم که چون [خود] تمام معقولات می‌گردد مشابه ماده است؛ و از طرف دیگر، عقلی را که [مشابه علت فاعلی است؛ زیرا که] همه آنها را احداث می‌کند؛^۴ به اعتبار این که ملکه‌ای است که مشابهت به نور دارد؛ زیرا که به یک معنا نور نیز رنگ‌های بالقوه را به رنگ‌های بالفعل تغییر می‌دهد. و همین عقل است که چون بالذات فعل است، مفارق و غیر منفعل و عاری از اختلاط است؛ زیرا که همواره فاعل اشرف از منفعل و مبدأ اشرف از ماده است... و نمی‌توان گفت که این عقل گاهی می‌اندیشد و گاهی نمی‌اندیشد. و فقط وقتی که مفارق شود، چیزی جز آنچه بالذات همان است، نیست. و تنها او است که فناپذیر و ازلی است. با این همه، چون این عقل نامفعل است، یادآوری برای ما حاصل نیست؛ در صورتی که عقل منفعل فسادپذیر است (ارسطو، ۱۹۸۰م، ص ۲۲۵-۲۲۸ (دفتر سوم، فصل ۵ / ۴۳۰ آ)).

در شرح این عبارت کوتاه اختلافاتی دامنه‌دار پدید آمده که هنوز به سرانجام نرسیده است.^۵ ظاهر سخنان ارسطو آن است که با تأمل در وجود انسان رد پای دو عقل را می‌یابیم: عقلی که همچون علت فاعلی است، و عقلی که همانند ماده است. وی برای این دو عقل - که می‌توان آنها را به ترتیب «عقل فعال» و «عقل منفعل» نامید - ویژگی‌هایی بر می‌شمارد که برخی از آنها چنین‌اند:

الف) عقل منفعل امری بالقوه است؛ اما به کمک عقل فعال که ذاتاً امری بالفعل است، می‌تواند از قوه به در آید و [در اثر اتحاد عالم و معلوم] همه معقولات شود.

ب) کار عقل فعال در فعلیت‌بخشی به عقل منفعل را می‌توان به کار نور همانند کرد؛ اگر نوری نباشد، رنگ‌ها وجودی بالقوه دارند و قابل دیدن نیستند.^۶

ج) عقل فعال - بر خلاف عقل منفعل - می‌تواند از بدن جدا شود،^۷ هیچ‌گاه از اندیشیدن باز نمی‌ایستد و فناپذیر و ازلی است. همچنین عقل فعال را توان یادآوری نیست.^۸

عقل فعال، موجودی مستقل یا بُعدی از ابعاد عقل انسان؟

مهم‌ترین پرسشی که پاسخ‌گویی به آن، شارحان ارسطو را در دو گروه اصلی جای داده، این

است که آیا عقل فعال بُعدی از ابعاد عقل انسانی است، یا موجود مستقلی که جایگاه اصلی آن خارج از وجود انسان است؟ از زمان‌های گذشته تا کنون همواره برخی از محققان بر این نکته تأکید ورزیده‌اند که از نظر ارسطو «عقل فعال چیزی غیر از عقل انسان نیست» (نک: قوام صفری، ۱۳۸۲، ص ۳۳۸).^{۱۱} در مقابل، گروهی دیگر عقل فعال را جدای از انسان می‌دانند و از «مفارق» بودن آن نیز همین تفسیر را ارائه می‌دهند. برخی از افراد دسته دوم — همانند اسکندر افرویدی (متولد حدود ۲۰۰م) — عقل فعال را بر خدا منطبق می‌سازند (نک: داوودی، ۱۳۴۹، ص ۹۴؛ Ross, 1974, p. 152) اما گروهی دیگر از آنان — همچون فارابی (۲۵۹-۳۳۹هـ) — آن را دهمین عقل از عقول دهگانه‌ای می‌شمارند که موجودات عالم طبیعت، فیض الاهی را با وساطت آنان دریافت می‌کنند. سخن فارابی در این جا — با قطع نظر از این که تا چه مقدار با اندیشه‌های ارسطو هماهنگ باشد — به خودی خود ابهام چندانی ندارد، و حتی از نظر وی می‌تواند در دفاع از معتقدات دینی و به‌ویژه معقول‌سازی مسئله وحی نیز به کار آید. اما هنگامی که به این‌رشد و پیروانش می‌رسیم، به تفسیری از سخنان ارسطو برمی‌خوریم که صرف نظر از ابهامات نهفته در آن^{۱۱}، تا قرن‌ها یکی از اصلی‌ترین نشانه‌های الحاد فیلسوفان به‌شمار رفته و برای دفاع از آن چاره‌ای جز توسل به نظریه حقیقت دو گانه نبوده است.^{۱۲} این نسبت الحاد — چنان که اشاره شد — از آن روست که یکی از پیامدهای اصلی این دیدگاه را انکار جاودانگی فردی و ثواب و عقاب اخروی دانسته‌اند.^{۱۳} بر همین اساس، در سال ۱۵۱۲ میلادی یکی از شوراهای کلیسایی (شورای لاتران پنجم) این نظریه را محکوم کرده است.^{۱۴} به هر حال، در ادامه تلاش می‌کنیم با تکیه بر آثار خود ابن‌رشد، تصویری از این معروف‌ترین آموزه ابن‌رشدی به دست دهیم.

دیدگاه ابن‌رشد درباره وحدت عقل و جاودانگی شخصی

چنین به نظر می‌آید که ابن‌رشد عقل فعال را از جایگاه والایی که کسانی چون فارابی برای آن ترسیم کرده‌اند به زیر می‌کشد^{۱۵} و آن را به عنوان عقلی از عقول انسانی، در کنار عقل منفعل می‌نشانند.^{۱۶} این سخن البته به معنای هم‌رتبه بودن این دو عقل نیست؛ عقل فعال — بر خلاف عقل منفعل — هنگام مرگ از بدن انسان جدا می‌شود و حیات جاویدان خود را پی می‌گیرد. حال اگر این نکته را بیافزاییم که هر یک از آدمیان عقل فعالی مخصوص به خود ندارد (و عقل منفعل هر شخص نیز — چنان که اشاره شد — همراه بدن از میان می‌رود)^{۱۷} به حقیقت این مسئله پی می‌بریم





که چرا ابن‌رشدیان به انکار معاد و جاودانگی فردی متهم شده‌اند.^{۱۸} در واقع، بر اساس این دیدگاه، آنچه پس از مرگ انسان‌ها باقی می‌ماند، یک امر مجرد کلی (=عقل فعال) است.^{۱۹} با این همه، از برخی از سخنان ابن‌رشد چنین بر می‌آید که انسان تنها دارای «یک عقل» است که از یک نظر «فعال» و به اعتباری دیگر «منفعل» نامیده می‌شود.^{۲۰} از سوی دیگر، آکویناس بر این باور است که ابن‌رشدیان - به تبعیت از پیشوای خود - نه تنها عقل فعال، بلکه عقل ممکن را نیز واحد و مشترک میان همه انسان‌ها می‌دانند.^{۲۱} کاپلستون گویا با تأثیرپذیری از همین سخنان است که می‌گوید:

این آموزه که عقل منفعل، همانند عقل فعال، در همه انسان‌ها یک عقل واحد است و هنگام مرگ فقط این عقل وحدانی به حیات خود ادامه می‌دهد؛ به طوری که جاودانگی شخصی فرد انکار می‌شود، در قرن سیزدهم یک اصل اعتقادی ارسطویان افراطی تلقی می‌شد. و چون این آموزه با تفسیر ابن‌رشدی از ارسطو تأیید می‌شد، مدافعان آن به ابن‌رشدیان معروف شدند (کاپلستون، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۵۵۳-۵۵۴).

تعبیری چون «عقل ممکن» و «عقل منفعل» - که به ترتیب در سخنان آکویناس و کاپلستون آمده است^{۲۲} - اغلب به صورت مترادف یک‌دیگر به کار می‌روند؛ بر این اساس، تفاوتی میان دیدگاه این دو به نظر نمی‌آید. با این حال، اتین ژیلسون میان این دو تعبیر تمایز قائل شده و در کنار عقل فعال از دو عقل دیگر سخن گفته است که یکی از آنها (عقل منفعل) از نظر ابن‌رشدیان، متکثر و فناپذیر است، و دیگری (عقل ممکن) واحد و فناپذیر:

ابن‌رشد عقل منفعلی برای افراد می‌پذیرد... این عقل منفعل همان خیال است. خیال، از آن‌جا که امری کاملاً جسمانی است، با زوال بدن از میان می‌رود.^{۲۳} عقل فعال برای این که شناسایی را در آدمی پدید آورد، باید این عقل منفعل (یا خیال) را روشن گرداند. تماس این دو عقل به پیدایش عقل سوم می‌انجامد که همان عقل هیولانی^{۲۴} است... عقل هیولانی به هیچ وجه جسمانی نیست؛ این عقل قوه عقلانی محض است. فیلسوفان مدرسی درباره این نکته دچار هیچ اشتباهی نشده‌اند: همه آنها می‌گویند که در نظر ابن‌رشد، نه تنها عقل فعال، بلکه حتی عقل بالقوه نیز برای همه آدمیان یکی است... این عقل، فقط به همان اندازه به فرد تعلق

دارد که پرتوی که جسم را نورانی می‌سازد بدان متعلق است. بنابراین، نمی‌توان گفت که جاودانگی آدمی عبارت است از جاودانگی جوهری معقول که قادر است پس از مرگ بدن به بقای خویش ادامه دهد. کل آنچه در افراد آدمی جاودانه یا قادر به بقا است، در حقیقت متعلق به عقل فعال است و فقط به واسطه جاودانگی آن جاودانه است (ژیلسون، ۱۳۸۶، ص ۱۲۴-۱۲۶).

تفسیرهای گوناگون از آموزه ابن رشدی «وحدت عقل» - با وجود اختلافاتی که با یک‌دیگر دارند - در این نکته با یک‌دیگر متفق‌اند که لازمه این آموزه، انکار جاودانگی فردی برای نفوس انسانی است. ابن رشد گاه به این لازمه - به صورت مستقل - تصریح کرده و بدون این که به صراحت پای عقول را به میان آورد،^{۲۵} فیلسوفان را بر این باور دانسته است که نمی‌توان هر یک از افراد انسان را دارای نفسی مخصوص خود دانست.^{۲۶} وی در کتاب تهافت‌التهافت - با وجود آن که مخاطبی عام دارد و طبق مبنای عام ابن رشد (که در خصوص این بحث نیز آن را تکرار کرده است) هر سخنی را نباید در آن مطرح ساخت - دلیل این مدعا را چنین بیان می‌کند: منشأ کثرت عددی جز ماده نتواند بود. بنابراین، آنچه زید و عمرو را - که در انسانیت با یک‌دیگر شریک‌اند - متعدد می‌سازد، بدن مادی آنها است. بر این اساس، اگر خود نفس یا یکی از اجزای آن^{۲۷} فناپذیر باشد، هنگامی که بدن‌ها از میان می‌روند، جز یک نفس باقی نمی‌ماند. برای فهم درست مسئله می‌توان نفس را به نور همانند کرد: نور به تعداد اجسام نورانی متعدد به نظر می‌آید؛ اما هنگامی که بساط اجسام برجیده شود، همه کثرت‌های ظاهری به هم می‌پیوندند و امری واحد را به نمایش می‌گذارند (نک: ابن رشد، ۱۹۹۸م، ص ۱۳۱-۱۳۴).

آیا ابن رشد خود به این سخنان باور دارد یا صرفاً در مقام نقل دیدگاه فیلسوفان است؟ آیا می‌توان تعبیری چون «هذا العلم لا سیل إلا افشائه فی هذا الموضع» را نشانه آن دانست که ابن رشد از تصریح به مقصود واقعی خود واهمه دارد؟ آیا انکار جاودانگی فردی با تأکید بر این مطلب که «منکران معاد سزاوار قتل‌اند» (همان، ص ۵۵۷) سازگار است؟^{۲۸} آیا مقصود ابن رشد از بیان سخنانی بدین مضمون که «اختلاف در خصوصیات معاد به کفر نمی‌انجامد»^{۲۹} آن است که مؤمنان باید حتی معتقدان به «جاودانگی نوعی» را نیز در جمع خود بپذیرند؟ ما در این جا در پی پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها نیستیم؛ تنها به بیان این نکته بسنده می‌کنیم که ابن رشد در اواخر





همان کتابی که مطالب یادشده را در آن آورده (تهافت‌التهافت) بار دیگر به این بحث بازگشته و در آن جا چاره‌ای برای اعتقاد به جاودانگی فردی نیز اندیشیده است. به گفته وی، کسانی که نفس را فناپذیر و متعدد می‌دانند، می‌توانند پس از مرگ نیز همچنان آن را مرتبط با امری مادی بشمارند. به گفته او: «لمن يدعى بقاء النفس وتعددها أن يقول: إنها في مادة لطيفة... وإذا فسدت الأبدان عادت إلى... أجسامها اللطيفة التي لا تحس» (ابن رشد، ۱۹۹۸م، ص ۵۵۰-۵۵۱). با اعتقاد به وجود این ماده لطیف نادیدنی، می‌توان در عین پای‌بندی به این سخن که «منشأ کثرت عددی جز ماده نتواند بود» جاودانگی فردی نفس آدمیان را باور داشت.

به هر حال، آنچه ابن رشد از زبان قوم آورده، مفاد قاعده‌ای فلسفی است که می‌گوید: «هیچ نوع مجردی بیش از یک فرد ندارد». برخی از ابن‌رشدیان نیز در این جا به همین قاعده تمسک کرده و آن را مورد اتفاق همه فیلسوفان دانسته‌اند.^{۳۰} با این همه، واقعیت آن است که این قاعده مربوط به مجردات تامی است که چه در مقام «ذات» و چه در مقام «فعل» از ماده مبراینده؛ نه مجرد ناقصی که اصطلاحاً نفس نامیده می‌شود و در مقام فعل نیازمند ماده است (نک: طباطبایی، ۱۴۱۶هـ.ق، ص ۸۶).

پی‌نوشت‌ها

1. Stephen Tempier
2. *De Unitate Intellectus Contra Averroistas*

چهارده سال پیش از نگارش این کتاب به دست آکویناس، آلبرت کییر (۱۲۰۰-۱۲۸۰م) نیز کتابی در این باره نوشته بود؛ با این تفاوت که وی حملات خویش را متوجه خود ابن رشد می‌سازد و نامی از ابن‌رشدیان به میان نمی‌آورد. نک: ویل دورانت، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۱۲۹۱؛ Maurer, in: *New Catholic Encyclopedia*, V. 1, p. 1127; Copleston, 1972, V. 2, p. 441.

3. Siger of Brabant

دو بخش این نام در زبان فارسی به گونه‌های مختلفی تلفظ شده است؛ از جمله: الف) سیژه، سیژر، سیژیه، سیگر، سیگریوس، سیجه، و سی‌جیه‌ری؛ ب) برابانتی، بارابانتی، برابانت، برابانی، دورابان، اهل برهان، و اهل بربان. ۴. برخی از نویسندگان فارسی‌زبان این قسمت از کلام ارسطو را چنین ترجمه کرده‌اند: «... درست به همین سان در قلمرو نفس نیز باید این تمایز وجود داشته باشد. یک نوس [= عقل] وجود دارد که از راه شدن همه چیز می‌شود؛ نوس دیگری وجود دارد که همه آن چیزها را می‌سازد» (قوام صفری، نظریه صوت، ص ۳۳۳). در ترجمه‌های دیگری از رساله ارسطو که در دسترس نگارنده بوده‌اند - همچون ترجمه قدیمی عربی از اسحاق بن

حنین (۲۱۵-۲۹۸ ه.ق) که با تحقیق آقای عبدالرحمان بدوی منتشر شده و ترجمه‌ای انگلیسی از جی ای اسمیت که در جلد هفتم *Great Books* و نیز نرم‌افزار «کتابخانه حکمت اسلامی» آمده است - تفاوت‌هایی درخور توجه در ترجمه این فصل به چشم می‌خورند.

۵. برای نمونه، نک: داوودی، ۱۳۴۹، ص ۸۰-۱۰۵؛ رینان، ۱۹۵۷، ص ۱۳۵-۱۶۸؛ Ross, 1974, pp. 148-153.

۶. ارسطو هیچ‌گاه در آثارش از تعبیر «عقل فعال» استفاده نکرده و اصطلاح «عقل منفعل» را نیز تنها یک‌بار در همین بحث به کار برده است. از سوی دیگر، برخی از اندیشمندان نام «عقل فعال» را برای آنچه که به تعبیر ارسطو «فاعل همه چیز است» مناسب ندانسته و تعابیری چون «عقل آفریننده» را بر آن ترجیح داده‌اند (نک: قوام صفری، ۱۳۸۲، ص ۳۲۹؛ Lloyd, 1968, p. 197).

۷. تعابیر فارابی در این باره دقیق‌تر است. به گفته وی، چشم ما «مبصر بالقوه» است و رنگ اشیاء «مبصر بالقوه»؛ آنچه این بالقوه‌ها را بالفعل می‌سازد «نور» است. از همین جا است که می‌توان گفت: «فعلُ هذا العقل المفارق فی العقل الهیولانی شبیه فعل الشمس فی البصر» (فارابی، ۱۹۹۱م، ص ۱۰۳).

۸. در عبارتی که از ارسطو آوردیم، دو بار تعبیر «مفارق» به کار رفته است. برخی بر این باورند که تعبیر نخست به «تجرد» و غیرمادی بودن عقل فعال اشاره دارد (نک: کرد فیروزجایی، ۱۳۸۶، ص ۴۷۴).

۹. از ویژگی اخیر دست کم چهار تفسیر ارائه شده است (نک: ارسطو، ۱۹۸۰م، ص ۲۲۸-۲۲۹، پاورقی مترجم). تفسیر ابن رشد آن است که پس از مرگ انسان، عقل فعال جز به خود نمی‌اندیشد و چیزی را از معقولات پیشین به یاد نمی‌آورد؛ «و هو [یعنی العقل الفعال] بعینه الذی یعقل المعقولات الی ههنا عند انضمامه الی العقل الهیولانی؛ لکنه إذا فارق العقل الهیولانی لم یقدر أن یعقل شیئاً معاً ههنا. و لذلك صرنا لاندکر بعد الموت جمیع ما کنا علمناه حین اتصاله بالبدن. فهو إذا اتصل بنا عقل المعقولات الی ههنا؛ و إذا فارقنا عقل ذاته» (ابن‌رشد، ۱۹۹۴م، ص ۱۳۰).

۱۰. برخی از محققان این دیدگاه را نظریه «وحدت عقل» و دیدگاه مقابل آن را «عقیده ابن‌رشدی» نامیده‌اند (نک: داوودی، ۱۳۴۹، ص ۸۱). در واقع در این جا دو گونه «وحدت» قابل طرح است: «وحدت عقل فعال و منفعل» و «وحدت عقل فعال در همه آدمیان». آنچه با نام ابن‌رشدیان گره خورده، معنای دوم است؛ و البته به معنای اول - بنا بر مشهورترین نظر - آنان را نمی‌توان مدافع وحدت عقل به شمار آورد. به هر حال، این تعابیر گوناگون از سوی نویسندگان مختلف (که بر اساس آنها ابن‌رشدیان گاه طرفدار وحدت عقل و گاه مخالف آن به‌شمار آمده‌اند) گو این که در واقع تعارضی با یک‌دیگر ندارند، سردرگمی خوانندگان را در پی دارند.

۱۱. در کتاب‌های رایج تاریخ فلسفه و حتی آثار متخصصان فلسفه قرون وسطی و ابن‌رشدشناسان چنان اضطرابی در شرح دیدگاه ابن‌رشد و ابن‌رشدیان (در مسئله وحدت عقل) پدید آمده است که نظیر آن را در جایی دیگر کمتر می‌توان دید. برای شرح مفصل این دیدگاه نک: المصباحی، ۱۹۹۸م.

۱۲. چنان که گذشت، آکویناس در کتابی که برای رد نظریه «وحدت عقل» نگاشته، پناهگاه ابن‌رشدیان را «دوگانگی حقیقت» دانسته است. لایب‌نیتس (۱۶۴۶-۱۷۱۶م) هم در یادداشت‌هایی که در سال ۱۷۰۲ به نگارش درآورده است، به این نکته اشاره می‌کند که ابن‌رشدیان در «محافل خصوصی» [به عنوان حقیقتی مسلم و





خداشنه‌ناپذیر] از «وحدت عقل» دم می‌زند و در «محافل عمومی» (برای توجیه ناسازگاری این آموزه با تعالیم دینی) به نظریه «حقیقت دوگانه» پناه می‌برند (نک: Leibniz, 1976, v. 2, p. 554).

13. See: Copleston, 1972, p. 121 & 200; Marenbon, 1987, p. 68; Leibniz, 1976, v. 2, p. 425.

14. See: Ebbesen, v. 1, pp. 596 - 597; Williams, *New Catholic Encyclopedia*, v. 13, p. 468.

۱۵. ناخرسندی ابن‌رشد از دیدگاه کسانی که عقل فعال را [بزرگ‌ترین واسطه فیض الهی و] «واهب الصور» می‌دانند، در آثار زیر به چشم می‌خورد: ابن‌رشد، ۱۹۹۸م، ص ۵۵۱؛ همو، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۸۸۲؛ ج ۳، ص ۱۴۹۶.

۱۶. البته فارابی نیز از «اتصال» و «اتحاد» عقل منفعل با عقل فعال سخن گفته است؛ اما در کلمات وی، همواره شأن عقل فعال به عنوان موجودی خارج از انسان که به تدبیر امور وی می‌پردازد، محفوظ می‌ماند. یکی از محققان معاصر پس از اشاره به اینکه سخن ابن‌رشد در این مسئله خالی از ابهام نیست و به ظاهر از دیدگاه کسانی چون فارابی و ابن‌سینا فاصله گرفته است، می‌گوید: «بسیاری از فیلسوفان بزرگ اسلامی مانند فارابی و ابن‌سینا بر این باورند که عقل فعال یک جوهر مجرد و مفارق است که بر سراسر این جهان حکم می‌راند و در تدبیر امور زمینی و آسمانی نقش فعال و تعیین‌کننده دارد. در نظر این اندیشمندان بزرگ [بر خلاف دیدگاهی که ابن‌رشد از آن جانبداری می‌کند] عقل فعال در حیطه هستی نفس محبوس نیست؛ بلکه ارتباط یا اتصال آن با نفس، یک ارتباط یا اتصال تدبیری است که به کردار و رفتار انسان سامان می‌بخشد» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۴، ص ۳۹۸-۳۹۹).

۱۷. ابن‌رشد در یک‌جا بر این سخن ارسطو مهر تأیید می‌زند که «ان العقل الهیولانی کائن فاسد» (ابن‌رشد، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۱۴۸۹). با این همه، عبارتی با مضمونی کاملاً مخالف را نیز به وی نسبت داده‌اند: «فان ارسطو ینص علی أن العقل الهیولانی أزلی» (نک: الخضیری، ۱۹۸۵، ص ۳۳۱). شاید بر همین اساس باشد که برخی از محققان دیدگاه ابن‌رشد را درباره فناپذیر یا فنا‌ناپذیر بودن عقل هیولانی (= عقل منفعل) مبهم می‌دانند (نک: مقدمه عبدالرحمن بدوی بر کتاب ارسطو، فی النفس، ۱۹۸۰م، ص ۱۲).

۱۸. این نتیجه‌گیری بر اساس این پیش‌فرض است که عقل همان نفس یا جزء مقوم آن است. به تعبیر برخی از نویسندگان: «المقصود بالنفس هنا... النفس الناطقة او العقل» (فهمی زیدان، ۱۹۹۳م، ص ۴۸). ابن‌رشد خود رابطه میان نفس و عقل را چنین از ارسطو نقل می‌کند: «فأما الجزء من النفس الذی به تدرك الإدراک المسمى عقلاً و فهماً...» (ابن‌رشد، ۱۹۹۴م، ص ۱۲۱). از سوی دیگر، برخی از اندیشمندان در این‌جا بر تفاوت میان عقل و نفس تأکید ورزیده، متهم ساختن ابن‌رشد به انکار جاودانگی فردی را در خلط میان این دو ریشه‌یابی کرده‌اند: «نفس و عقل نه فقط در نظام ابن‌رشد، بلکه در نظام‌های دیگر فیلسوفان مسلمان نیز متفاوت است... بقای عقل، فردی و شخصی نیست؛ بلکه جمعی و مشترک است... [اما] نفس به سبب استقلال از بدن می‌تواند پس از مرگ به حالت فردی به وجود ادامه دهد» (شیخ، ۱۳۶۹، ص ۲۳۴-۲۳۵. همچنین، نک: ده‌فو، ۱۹۹۳، ج ۱، ص ۱۷۲).

19. see (Leibniz, 1976, v. 2, p 554).

۲۰. «یوجد فی النفس منا فعالان؛ أحدهما فعل المعقولات و الآخر قبولها. فهو من جهة فعله المعقولات یسمى فعالاً، و من جهة قبوله ایها یسمى منفعلاً؛ و هو فی نفسه شیء واحد» (ابن‌رشد، ۱۹۹۴م، ص ۱۲۵). همچنین (نک: محمد المصباحی، ۱۹۹۸م، ص ۱۰-۱۳).

21. Aquinas, 1975, ch. 5, part 86.

۲۲. کاپلستون برای اشاره به عقل فعال و منفعل، از دو تعبیر رایج active و passive استفاده می‌کند؛ در همین باره، آنچه در کلام آکویناس آمده، تعبیر agente (agent) و possibile (possible) است.

۲۳. چنان‌که پیداست، مقصود ژیلسون آن است که تنها چیزی که با زوال بدن از میان می‌رود، عقل منفعل است؛ اما عقل فعال و عقل هیولانی (که گونه‌ای اتحاد نیز میان آنها برقرار است) باقی می‌مانند. این در حالی است که – چنان‌که گذشت – ابن‌رشد بر این سخن ارسطو مهر تأیید می‌زند که «ان العقل هیولانی کائن فاسد» (ابن‌رشد، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۱۴۸۹).

۲۴. ظاهراً مقصود ژیلسون از دو تعبیر material intellect و possible intellect – که مترجم آنها را به عقل هیولانی و عقل بالقوه (ممکن) ترجمه کرده – یک چیز است.

۲۵. از همین جا روشن می‌شود که تلاش برای ایجاد تمایز میان عقل و نفس – که پیشتر به آن اشاره شد – ثمری در این جا ندارد و نمی‌تواند ابن‌رشد را از اتهام «انکار جاودانگی فردی» برهاند.

۲۶. امروزه چنین دیدگاهی را monopsychism می‌نامند.

۲۷. گویا مقصود ابن‌رشد همان عقل فعال است که – بر اساس آنچه گذشت – وی به تبعیت از ارسطو آن را جزئی از نفس و فناپذیر می‌داند.

۲۸. ممکن است کسانی به این پرسش پاسخ مثبت دهند و سازگاری یادشده را از این راه تبیین کنند که ارائه دو دیدگاه متناقض از سوی ابن‌رشد شاهدهی است بر اعتقاد وی به امکان حق بودن دو آموزه متناقض.

۲۹. «ویشبه أن یكون المخطئ فی هذه المسئلة من العلماء معذوراً، والمصیب مشکورا ومأجورا. وذلك إذا اعترف بالوجود وتناول فیها نحواً من أنحاء التأویل؛ أعنی فی صفة المعاد لا فی وجوده، إذا كان التأویل لا یؤدی إلى نفی الوجود» (ابن‌رشد، ۱۹۹۷م، ص ۱۱۳. همچنین، نک: همو، ۱۹۹۸م، ص ۵۵۵).

30. Siger of Brabant, ch. VII & MacClintock, "Averroism", in: *The Encyclopedia of Philosophy*, v. 1, p. 225 .



کتاب‌نامه

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۸۴) درخشش ابن‌رشد در حکمت مشاء، تهران: طرح نو.
۲. ابن‌رشد، ابوالولید محمد، (۱۳۷۷) تفسیر مابعدالطبیعة، تهران: حکمت.
۳. —، (۱۹۹۴م) تلخیص کتاب النفس، تحقیق: محسن مهدی و ابراهیم مدکور، القاهرة: المكتبة العربية و المجلس الاعلی للثقافة.
۴. —، (۱۹۹۷م) فصل‌المقال فی تقرير ما بین الشریعة و الحکمة من الاتصال، تحقیق: محمد عابد الجابری، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربية.
۵. —، (۱۹۹۸م) تهافت‌التهافت، تحقیق محمد عابد الجابری، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربية.
۶. ارسطوطالیس، فی النفس، (۱۹۸۰م) تحقیق عبدالرحمان بدوی، بیروت: دار القلم (کویت: وكالة المطبوعات).
۷. الخضیری، زینب محمود، (۱۹۸۵م) اثر ابن‌رشد فی فلسفة العصور الوسطی، بیروت: دار التنویر، الطبعة الثانية.
۸. داوودی، علی‌مراد، (۱۳۴۹) عقل در حکمت مشاء از ارسطو تا ابن‌سینا، تهران: کتابفروشی دهخدا.
۹. دورانت، ویل، (۱۳۷۱) تاریخ تمدن، ج ۴، ترجمه ابوالقاسم طاهری، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، سوم.
۱۰. ده‌فوق، کارا، (۱۹۳۳م) «ابن‌رشد» فی: دائرة المعارف الاسلامیة، القاهرة: دار الفکر، ج ۱، ص ۱۶۶ - ۱۷۵.
۱۱. رینان، ارنست، (۱۹۵۷م) ابن‌رشد و الرشیدیة، ترجمه عادل رُعیتر، القاهرة: دار احیاء الکتب العربية.
۱۲. ژیلسون، اتین، (۱۳۸۶) فلسفه اسلامی و یهودی، ترجمه حسن فتحی، تهران: انتشارات حکمت، چاپ دوم.
۱۳. شیخ، سعید، (۱۳۶۹) مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی، ترجمه مصطفی محقق داماد، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۱۴. الطباطبایی، محمدحسین، (۱۴۱۶هـ.ق) نهاية الحکمة، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۵. الفارابی، ابونصر، (۱۹۹۱م) آراء اهل المدينة الفاضلة، تحقیق البیر نصری نادر، بیروت: دار المشرق، السادسة.
۱۶. فهمی زیدان، محمود، (۱۹۹۳م) «نظریه ابن‌رشد فی النفس و العقل» فی: ابن‌رشد مفکراً عربياً



- و رانداً للاتجاه العقلي (القاهرة: المجلس الاعلى للثقافة)، ص ۳۹-۵۵.
۱۷. قوام صفری، مهدی، (۱۳۸۲) نظریه صورت در فلسفه ارسطو، تهران: انتشارات حکمت.
۱۸. کاپلستون، فردریک، (۱۳۸۷) تاریخ فلسفه، ج ۲، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۹. کرد فیروزجایی، یارعلی، (۱۳۸۶) نوآوری های فلسفه اسلامی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۰. المصباحی، محمد، (۱۹۸۸ الف) اشکالیه العقل عند ابن رشد، بیروت و الدار البيضاء: المركز الثقافی العربی.
۲۱. —، (۱۹۹۸ ب) الوجه الآخر لحدائث ابن رشد، بیروت: دار الطلیعة.

22. Aquinas, Thomas, (1975) *Summa Contra Gentiles*, v. 2, translated by James F. Anderson, London: University of Notre Dame Press.
23. —, (1991) *Summa Theologiae* (A concise translation), edited by Timothy McDermott, USA: Christian Classics.
24. —, (2006) *Summa Theologiae* (Latin text and English translation), Cambridge: Cambridge University Press.
25. Aristotle, "On the Soul (De Anima)" trans. by J. A. Smith, in: *Great Books of the Western World*, v. 7, pp. 631-668.
26. Copleston, Frederick, (1972) *A History of Medieval Philosophy*, Notre Dame & London: University of Notre Dame Press.
27. Copleston, Frederick, (1985) *A History of Philosophy*, New York & London: Doubleday.
28. Ebbesen, Sten, "Averroism" in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, v 1, pp. 595 - 598.
29. Leibniz, Gottfried W., (1976) *Philosophical Papers and Letters*, edited by Leroy E. Loemker, Boston (USA): D. Reidel Publishing Company, 2nd edition.
30. Lloyd, G. E., (1968) *Aristotle: The Growth & Structure of his Thought*, London: Cambridge University Press.
31. MacClintock, Stuart, "Averroes" in: Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, v. 1, pp 220-223.

