

تحلیل مسئله تعقل از دیدگاه ارسطو و ابن سینا

محمدحسین عباسی / دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه تربیت مدرس m.abbasi4431@yahoo.com

رضا اکبریان / استاد گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس dr.r.akbarian@gmail.com

محمد سعیدی مهر / دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس saeedi@madares.ac.ir

دریافت: ۹۲/۱/۱۸ پذیرش: ۹۳/۹/۱۱

چکیده

ارسطو برای نفس، حدوث جسمانی قایل است و نفس به منزله امر جسمانی، صلاحیت تعقل یا ادراک عقلی را ندارد. ادراک عقلی و صورت معقوله، اموری مجردند و برای تعقل نیاز به امری مجرد دارند. بنابراین ارسطو تعقل را بر عهده عقل می‌گذارد؛ اما این عقل مجرد با نفس مادی چه نسبتی دارد و چگونه در امر تعقل انسانی به ایفای نقش می‌پردازد. نظریه ارسطو با ابهاماتی آمیخته است که باید رفع گردد. ابن سینا با لحاظ نفس به منزله امری مجرد و با تمایز نهادن میان مقام ذات و مقام فعل در نفس انسانی، ادراک عقلی را به نفس نسبت می‌دهد. ادراک عقلی در نظر او، فعل جنبه ذاتی نفس تلقی می‌شود و نفس با عقل جزئی انسانی یکسان انگاشته می‌شود. تأثیر مبادی عالیه و نقش عقل فعال نیز در تعقل لحاظ می‌گردد. ابن سینا تأثیر عقل فعال در ایجاد صور معقوله در نفس ناطقه را به دو اعتبار وجود و ماهیت، افاضه و اشراق می‌نامد. مقاله حاضر به تحلیل و تبیین نظرات ارسطو و ابن سینا در این زمینه اختصاص دارد.

کلیدواژه‌ها: تعقل، ادراک عقلی، ادراک حسی، عقل فعال، سوفسطایی، ارسطو، ابن سینا.

مقدمه

تعقل به معنای ادراک کلی است و کلی عبارت است از حقیقت و ذات شیء. با درک کلی و حقیقت شیء، چیزی را درک می‌کنیم که بر همه افراد آن صدق می‌کند. انسان هر چه را درک می‌کند، جزئی است؛ اما درک کلی که بر همه افراد محققه الوقوع و مقدرة الوقوع صدق می‌کند، چگونه حاصل می‌شود؟ چگونه انسان به درک کلی یعنی درک ذات شیء می‌رسد؟ از کجا معلوم می‌شود که چیزی، ذات شیء است؟ اهمیت شناخت کلی و ذات شیء در این است که با شناخت آن، می‌توان قیاس برهانی تشکیل داد و به شناخت افراد و مصادیق رسید. بدون پذیرش کلی و ذاتی، برهان نیز پذیرفته نمی‌شود؛ زیرا مقدمات برهان باید کلی، ذاتی و ضروری باشد. افلاطون با ابداع نظریه مُثُل، شهود مُثُل را موجب پیدایش ادراک عقلی می‌داند. وی تعقل را نوعی تذکر می‌پندارد؛ اما ارسطو با رد نظر افلاطون، ادراک عقلی را در توانایی انسان می‌بیند. او باید پاسخ دهد که چگونه آدمی می‌تواند از طریق ادراک جزئیات یعنی احساس، به ادراک کلیات یعنی تعقل برسد. در نظر ارسطو، به سبب ناتوانی نفس جسمانی، پای عقل فعال در ادراک کلی باز می‌شود که خود، ابهامات جدیدی را به مسئله تعقل می‌افزاید. ابن‌سینا که عقل مجرد جزئی انسانی را همان نفس می‌داند، با این مشکل ارسطویی روبه‌رو نیست، ولی مشکلاتی دیگر دارد که باید آنها را حل کند؛ از جمله اینکه چگونه در تعقل، میان عقل منفعل انسانی و عقل فعال برای ایجاد صور معقوله، ارتباط ایجاد می‌شود؟ کیفیت تأثیر عقل فعال در تعقل، دارای ابهام است که ابن‌سینا می‌کوشد آن را با طرح نظریه «تمایز میان دو مقام ذات و فعل در نفس» حل کند. مقایسه تحلیلی دیدگاه‌های ارسطو و ابن‌سینا در باب تعقل یا ادراک عقلی و چگونگی تأثیر عقل فعال در پیدایش صور معقوله، هدف این مقاله است. این بحث نشان می‌دهد که چگونه ابن‌سینا با در نظر گرفتن نقشی مؤثر برای عقل فعال در تعقل، به سمت انسان‌محوری (اومانیزم) غربی کشیده نمی‌شود.

۱. پیشینه تاریخی موضوع تعقل

دوره تعقل فلسفی را به‌طور کلی می‌توان از زمان تالس ملطی در یونان در قرن ششم قبل از میلاد

دانست. پیش از آن، معیار غالب در کشف حقیقت، اسطوره یا عقلانیت اسطوره‌ای بود. با گذر از این فرهنگ، به دوره فلسفه یا عقلانیت فلسفی وارد می‌شویم. به‌طور کلی، در یونان با دو جریان متفاوت و حتی متضاد روبه‌رویم: یکی جریان فکری سقراط و پیروان او که از آن به جریان فلسفه تعبیر می‌شود و دیگری جریان سوفیسم (sophism) که با افرادی همچون پروتاگوراس و گرگیاس شناخته می‌شود. کلمه سوفیا (sophia) در یونانی به معنای حکمت و سوفوس (sophos) به معنای حکیم است. در مقابل، فیلسوفیا (philosophia) به معنای دوست داشتن حکمت است. فیلسوف، طالب حقیقت و در جست‌وجوی آن است، درحالی‌که سوفیست خود را مالک حقیقت می‌داند و مدعی تملک آن است.

سوفیست‌ها به حقیقتی ورای درک و خواست انسان قایل نبوده‌اند، بلکه می‌گفتند آنچه را انسان درک می‌کند، حق است و آنچه را می‌پسندد، خوب است؛ یعنی حق برای هر کس، همان است که او درک می‌کند و خوب برای هر کس، همان است که او می‌پسندد. به همین جهت، سخن سوفیست‌ها به نسبت ادراک و همچنین نسبت اخلاق می‌انجامد. برای اینان هدف از بحث و گفت‌وگو، غلبه بر طرف مقابل بوده است، نه کشف حقیقت. اینان چون به حق و حقیقتی قایل نبودند، اصالت را به طبیعت می‌دادند و به ماورای حس عقیده نداشتند. مدافعان حقیقت، در برابر افکار سوفیست‌ها قد علم کردند. سقراط با محاوره‌های مستدل، نقایص این نحله را آشکار کرد. افکار سوفسطاییان در یونان باستان با تلاش سقراط و افلاطون شکست خورد و منزوی شد. پروتاگوراس در جمله معروفش می‌گوید: «انسان، مقیاس همه چیز است، مقیاس هستی هر چه هست و مقیاس نیستی آنچه نیست» (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۵۲). افلاطون در شرح این جمله می‌گوید منظور این است که هر چیزی برای من، همان است که به نظر من نمودار می‌گردد و این نمود، همان ادراک حسی است و حس، اثرپذیر است و با تغییر و دگرگونی همراه است (همان). از نظر پروتاگوراس، هر شخص احساس‌کننده‌ای و هر چیز احساس‌شونده‌ای همواره در حال تغییر و شدن است. پس یک چیز برای یک مُدرک، غیر از همان چیز برای مُدرک دیگر است و همان چیز در هر حالتی، غیر از همان چیز در حالات دیگر است. پس تنها معیار شناخت

واقعیت، احساس فردی شخصی است و آن هم در هر حالتی از حالات ادراک‌کننده فقط برای خود وی و در همان حالت حقیقت دارد، اما برای کس دیگر یا برای خود ادراک‌کننده در حالت دیگر، حقیقت ندارد. ادراک با تغییر شرایط «مُدِرک» و «مُدَرک» و «ادراک» تغییر می‌کند. به این دلیل، پروتاگوراس حقیقت مطلق را منکر می‌شود و می‌گوید به تعداد افراد انسان، حقیقت وجود دارد. او به نسبیت ادراک می‌رسد و ادعا می‌کند که انسان، مالک حقیقت است، نه در جست‌وجوی آن. علاوه بر این، او منکر هرگونه ادراک عقلی است. پروتاگوراس علاوه بر قول به شخصی بودن و نسبیت ادراک، اخلاق را نیز نسبی می‌داند. از نظر او، مفاهیم ارزشی و اخلاقی، همگی نسبی‌اند. خوب و بد، تابع قضاوت و امیال و خواسته‌های افراد و گروه‌هاست. خوب آن است که من آن را خوب می‌دانم و بد آن است که من آن را بد می‌شمارم. بنابراین ما به تعداد افراد انسان، خوب و بد داریم، همان‌گونه که به تعداد افراد انسان، حقیقت داریم.

سقراط به شدت در برابر این نسبیت ایستاد. او برخلاف سوفیست‌ها که خود را مالک حقیقت می‌دانستند و می‌گفتند ما با حواس خود حقیقت را می‌یابیم، می‌گفت ما باید همواره در جست‌وجوی حقیقت باشیم. از نظر سقراط، درک ما نسبت به اشیای محسوس، درک حقیقت نیست. سقراط با رها کردن فلسفه طبیعی مملو از عقاید مشوش و متضاد (همان، ج ۱، ص ۹۷-۹۹)، به جست‌وجوی حقیقت ثابت و یقینی (همان، ص ۲۰ به بعد) از طریق به کارگیری استدلال استقرایی و تعاریف کلی (ارسطو، ۱۳۸۴، ۱۰۷۸ ب، ص ۲۷-۲۹) می‌پردازد. استدلال‌های استقرایی سقراط، در خدمت تعریف مفاهیم قرار دارند. استقرای سقراطی از طریق مقایسه موارد فردی، به جهت به دست آوردن قاعده و قانونی است که درباره مفهوم‌ها صادق است و غرض، تعیین مفهوم‌ها، یعنی به دست آوردن تعریف‌هاست (گمپرتس، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۵۸۸). سقراط با رد وجود مستقل و جدا برای کلیات، با تعاریف کلی می‌خواست به مفاهیم ثابت برسد. سوفسطاییان با ارائه نظریه نسبیت، امور دارای اعتبار ضروری و کلی را منکر شدند، اما در نظر سقراط مفهوم کلی و تعریف، یکسان و ثابت باقی می‌ماند، ولی جزئیات تغییر می‌یابند. او تعریف را، راهی مطمئن در مقابل نظریات نسبی‌گرایانه سوفسطایی می‌دانست (همان، ۹۸۷ ب، ص ۱-۳).

به نظر افلاطون، سوفیست‌ها چیزی از حقیقت نمی‌دانند و تنها اسیر سایه و تصویر آن هستند. او در رساله تیمائوس می‌گوید:

آنچه در عالم هست بر دو نوع است: یکی آنچه همیشه هست و پایدار خواهد بود و هرگز صیرورت و دگرگونی در آن رخ نمی‌دهد، و دیگر آنچه که دائماً در حال دگرگونی است. اولی به مدد عقل دریافت می‌شود و دومی در سایه ادراک حسی. از این رو، هر دگرگون‌شونده‌ای، دارای علتی است؛ زیرا ممکن نیست چیزی بدون علت، حرکت و تغییر کند (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۲۸).

افلاطون در مقابله با سوفسطاییان، که معرفت را برابر با ادراک حسی می‌دانستند، مدعی شد که معرفت نمی‌تواند ادراک حسی باشد؛ چراکه ادراک حسی به محسوسات تعلق می‌گیرد و همه محسوسات در حال «شدن» هستند و آنچه در حال شدن است، واقعیت ندارد. حقیقت، همان وجود مُثُل است، نه اشیای محسوس، و مُثُل باید شناخته شوند. تعقل، مشاهده ذوات مجرد یا مُثُل است که اصول و حقایق ازلی قلمداد می‌شوند. از نظر افلاطون، جهان محسوس که آمیخته با صیرورت و شدن است، جهان حقیقی نیست و در نتیجه، متعلق معرفت حقیقی و ادراک عقلی قرار نمی‌گیرد. معرفت، باید ثابت و تغییرناپذیر باشد (همان، ص ۱۵۲).

بسیاری از معلومات ما درباره اشیای محسوس، به وسیله تفکر عقلانی به دست آمده‌اند نه مستقیماً به وسیله ادراک حسی. حقیقت در تفکر عقلانی و در حکم، معلوم ذهن می‌شود، نه در احساس محض. بنابراین ادراک حسی شایستگی نام معرفت را ندارد. متعلقات حسی، متعلقات نوعی ادراک هستند، اما متعلقات معرفت واقعی نیستند که باید خطاناپذیر و درباره آنچه هست، باشند (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۷۴-۱۷۵). نفس مجرد انسانی پیش از تعلق به بدن در عالم مُثُل، حقایق اشیا را مشاهده کرده و پس از ورود به عالم محسوس، آن را از یاد برده است. وی در این عالم محسوس، تنها به تذکر و یادآوری حقایق از یاد رفته می‌پردازد و این به سبب رابطه میان امور محسوس (سایه‌ها) و مُثُل آنهاست که در اصطلاح افلاطون به بهره‌مندی معروف است. نفس برای رسیدن به آن جایگاه نخستین و مشاهده حقایق عالم مُثُل، می‌تواند به شیوه دیالکتیک،

با رهایی از عالم محسوس و در پرتو خورشید عالم معقول (مثال خیر) توفیق یابد (افلاطون، ۱۳۸۰، ص ۵۰۸-۵۰۹). افلاطون در جریان تعقل، برای نفس حالت انفعالی، یعنی مشاهده صور و مُثُل را فرض می‌گیرد (همان، ص ۵۰۶).

۲. نظریه ارسطو درباره تعقل

ارسطو حقیقت را بر دو گونه می‌داند: وجودات محسوس و وجودات نامحسوس. او ادراک حقیقی را، اعم از ادراک حسی و غیرحسی می‌گیرد. از نظر ارسطو معرفت، از آغاز در ما موجود نیست، بلکه به کمک نیرویی ساده به نام احساس آغاز می‌شود و مراحل بعدی معرفت، مبتنی بر آن است. به دنبال نقش بستن نخستین تصویر در ذهن از طریق ادراک حسی، تصاویر دیگر به طور متوالی فرامی‌رسند، تا اینکه از مجموع ادراک‌ها، ساختمان یک تجربه سر بر می‌کشد؛ بدین معنا که از ادراک‌های حسی، حافظه پدید می‌آید و از حافظه، پس از چند تجدید و تکرار، تجربه حاصل می‌شود. از تجربه، یعنی «کلی‌ای که به صورت واحدی از کثیر پدیدار می‌گردد و در نفس، ثابت و استوار می‌ماند»، علم نشئت می‌گیرد. به تصریح ارسطو، آنچه مفاهیم کلی را به وجود می‌آورد، «ادراک حسی» است و ما همه «شناخت‌های اولیه» را به ضرورت از طریق استقرا به دست می‌آوریم (ارسطو، ۱۳۸۴، فصل اول). ارسطو با عقیده افلاطون که علم را فطری آدمی، و به یاد آوردن معرفت از پیش موجود می‌داند، مخالف است (همان، ۹۹۲ب، ۱۹۹۳آ).

در اندیشه ارسطو، منشأ هر معرفتی، ادراک حسی است (ارسطو، ۱۳۸۹، ۸۰۳ و ۴۳۲آ). ادراک حسی، مبنای استقراست و استقرا، مفاهیم و اصول کلی علوم را به دست می‌دهد و قضایای کلی از طریق امور جزئی حاصل می‌شوند (ارسطو، ۱۳۷۸، ۸۰۱ و ۱۵۶آ). شناخت عقلی یعنی معرفت به کلیات، مبتنی بر استقرا و ادراک حسی است (همان، ۱۸۰۱ و ۸۱آ). تعقل، مسبوق به دو ادراک حسی و خیالی است و بدون صورت خیالی، تعقل امکان ندارد. بدین ترتیب موضوع تعقل، صورت‌های حسی و خیالی است (ارسطو، ۱۳۸۹، ۷۰۳ و ۴۳۱آ و ۴۳۱ب). به بیان دیگر، متعلقات قوه تعقل، کلیاتی‌اند که در خود نفس قرار دارند و ادراک حسی و خیالی، آنها را پدید آورده‌اند.

بنابراین، معرفت علمی و عملی، بر اساس صورت‌هایی حاصل می‌شود که حواس در اختیار عقل بالقوه همه معقولات انسان قرار می‌دهند، و عقل با فعالیت‌هایش بر روی آنها، به عقل بالفعل تبدیل می‌شود (همان، ۱، ۴۳۶ب و ۴۳۷آ). استقرا به معنای گذر از جزئیات به کلیات است (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۱۲۰) و قیاس از کلیات آغاز می‌شود؛ یعنی قیاس از طریق اصول کسب‌شده از راه استقرا پیش می‌رود. اما چگونه از ادراک حسی، به معرفت علمی کلی و ضروری و یا از استقرا که مستلزم نتیجه قطعی و کلی نیست، به گزاره‌های علمی کلی و ضروری می‌رسیم؟ به نظر ارسطو، برای تحصیل معرفت علمی، باید از طریق معلومات، به مجهولات یعنی کلیات رسید. علم از ادراک حسی آغاز می‌شود و به ایدوس، یعنی صورت و امر کلی می‌رسد. کلی یا همان موضوع معرفت علمی، مجموعه جزئیات نیست، بلکه صورت جوهری است. بررسی بی‌نهایت موارد جزئی، به خودی خود، معرفت علمی تولید نمی‌کند، مگر اینکه به صورت جوهری و ذاتی جزئیات دست یابیم. معرفت علمی باید ضروری یا دست‌کم اکثری باشد (همان، ۱، ۳۰ و ۸۷ب).

ارسطو مشاهده امور حسی را، راهی به سوی شهود جنبه کلی هر امر جزئی می‌داند. کلی، برای ارسطو، شناختی‌تر از جزئی است و عقل، دارای ملکه ویژه‌ای است که بر پایه آن، می‌تواند همچون نور عمل کند و همان‌گونه که نور، اشیای نادیدنی را دیدنی می‌سازد، عقل نیز می‌تواند جنبه کلی امر جزئی، یعنی صورت یا ذاتی آن را دریافت کند. مشاهده انسانی، دیدن حسی همراه با پرتوی از عقل است که می‌تواند صورت داده‌شده در ادراک حسی را به نحو کلی برای انسان معقول سازد. انسان برخلاف موجودات فاقد عقل، با داشتنِ نوس به معنای شهود، مسئله تعمیم را حل می‌کند. شهود، نوعی بصیرت و دیدن عقلی است. ارسطو می‌گوید: «ما از امر فردی جزئی، به کلی می‌رسیم. بدین جهت باید توانایی ادراک امر جزئی را دارا باشیم و این ادراک، عقل شهودی است» (ارسطو، ۱۳۸۵، ۱۲، ۶، ۱۱۴۳ب)؛ یعنی ادراک حسی آدمیان، با شهود و درک عقلانی همراه است. ادراک حسی، صورت چیزهای محسوس را دریافت می‌کند و نوس، صورت این صورت‌ها را. نگاه انسان به شیء محسوس، با نوس همراه است؛ یعنی دیدن حسی

در انسان، همیشه با دیدن عقلانی (نوس) همراه است. بنابراین کشف کلی، از دیدگاه ارسطو، صرفاً تعمیم موارد مشاهده‌شده به موارد مشاهده‌ناشده نیست، بلکه نوعی دیدن عقلانی است که فاعل بیننده در این مورد، نوس است. نوس، دارای ملکه‌ای است که با آن، می‌تواند معقول بالقوه (صورت داده‌شده در ادراک حسی) را به معقول بالفعل (صورت صورت) تبدیل کند. به این دلیل، ارسطو نوس را منشأ معرفت علمی می‌داند (ارسطو، ۱۳۷۸، ۱، ۳۳ و ۸۸ ب).

مشاهدات دقیق، عقل را در کشف صورت شیء و در تفکیک ذاتیات آن از عرضیاتش یاری می‌دهد و به این ترتیب، ماهیت حقیقی شیء به دست می‌آید. به همین دلیل، باید از کلیات به سوی جزئیات پیش رویم؛ چراکه کل نزد حواس، دست‌یافتنی‌تر است. جزئیات، اجزای سازنده کل‌ها هستند. با به دست آوردن اجزای سازنده ماهیت شیء و کنار گذاشتن عرضیات غیردخیل در ماهیت شیء، به کشف صورت آن به منزله هدف نهایی معرفت علمی می‌رسیم. از نظر افلاطون و ارسطو، معرفت علمی با کلیات و صورت‌های کلی سروکار دارد، اما بر خلاف افلاطون، ارسطو معتقد است که این صورت‌ها جداگانه وجود ندارند. ارسطو با پذیرش نظریه استاد خود در باب تعلق معرفت حقیقی به کلیات، به مخالفت با نظریه مثل و تبیین تعقل به معنای شهود حقایق عینی پرداخت (همان، ص ۹۹۰). او کلیات را اموری انضمامی در ضمن افراد دانست که به وسیله عقل از محسوسات انتزاع می‌شوند (فاین، ۱۹۸۳، ص ۲۳، ۲۹ و ۴۷؛ لیشر، ۱۹۷۱، ص ۱۶۹-۱۷۸).

یکی از دشواری‌ها در تفسیر تعقل از نظر ارسطو، مسئله چيستی عقل است که نزد شارحان او، مباحثات فراوانی را رقم زده است. منشأ این مباحثات، مطالب ارسطو در باب عقل فعال و عقل منفعل و اختلاف آن دو است (ارسطو، ۱۳۸۹، ۴۳۰ الف). از نظر ارسطو، تعقل به نفس انسانی نسبت داده نمی‌شود، بلکه عقل کلی یا عقل فعال در انسان می‌اندیشد. او مجرد نفس انسانی را رد می‌کند و آن را امری جسمانیة الحدوث و ذاتاً صورتی از صور مادی می‌داند (همان، ۴۱۲ الف). بنابراین، تعقل نمی‌تواند به نفس مادی منتسب شود، بلکه کار عقل است که ذاتاً با نفس متمایز است و یا امری است که از بیرون به نفس ضمیمه می‌شود. همین امر، به رغم تبیین تقریبی رابطه نفس و بدن (بارنز، بی‌تا، ص ۱۷۹). سبب ناتوانی ارسطو در تبیین بقای نفس شده

است. به همین دلیل، ابن رشد، از شارحان ارسطو، تعقل را به جای نفس، به عقل نسبت می‌دهد و تأکید می‌کند که عامل تمایز ادراک عقلی فردی از افراد دیگر، مقدمات حسی و خیالی ادراک است؛ یعنی فراهم کردن مقدمات ادراک عقلی، کار نفس است و ادراک عقلی را باید به غیرنفس، یعنی به عقل نسبت داد (مارینبون، بی‌تا، ص ۱۰۶-۱۰۸). پس از ارسطو در قرون وسطا و تا پیش از توماس آکوئیناس، نظریه‌ای در باب انتساب تعقل به نفس ارائه نشده و بحث و جدال‌ها بیشتر درباره درونی یا بیرونی بودن عقل فعال بوده است. آکوئیناس نیز با درونی پنداشتن عقل فعال، تعقل را به ذات نفس نسبت نمی‌دهد. او تعقل را فقط شایسته اسناد به ذات خداوند می‌داند (آکوئیناس، بی‌تا، ص ۷۹).

۳. دیدگاه ابن سینا درباره تعقل

از نظر ابن سینا، تعقل، متعلق به انسان است که به کمک عقل فعال صورت می‌گیرد. ملاک تعقل در اندیشه افلاطون، شهود و درک مستقیم واقعیت یعنی مُثُل و ایده‌ها و نزد ارسطو، شهود ماهیات یعنی شهود عقلی کلیات بود. این ملاک از نظر ابن سینا، شهود و درک صور معقوله و علم حصولی است. به عقیده او پس از تجرید، زمینه فراهم می‌شود تا واهب‌الصور، صورت معقوله را به انسان افاضه کند و پس از افاضه، درک عقلی حاصل می‌شود. درک عقلی به معنای افاضه صور معقوله توسط عقل فعال است.

ابن سینا نفس ناطقه انسانی را دارای دو قوه عامله و عالیه یا قوه عملی و نظری می‌داند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۶۳). او ضمن تأکید بر بساطت نفس انسانی و عدم منافات تعدد قوا با بساطت آن (همان، ج ۵، ص ۳۴۱-۳۵۶)، تعقل یا ادراک کلیات را بر عهده قوه عالیه یا عقل نظری می‌داند (همان، ج ۵، ص ۲۸۴). ابن سینا با تقسیم مراتب ادراک و معرفت به حسی، خیالی و عقلی و لحاظ تجرید در آنها، تجرید تام را از آن قوه عاقله، و ادراک عقلی را بی‌نیاز از آلت و مستقیماً منسوب به نفس می‌داند. از نظر او، ادراک بر اساس کمال و نقص قوای مُدرک در مجرد ساختن معلوم، مرحله‌ای را می‌پیماید که سرانجام به مرحله تعقل یا ادراک عقلی می‌رسد که

می‌تواند صور کلی بسازد. ابن‌سینا نخستین مرحله پیدایش ادراک را احساس می‌داند و آن را آغاز راه معرفت ذکر می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۲۳۲). در ادراک حسی، در عین تجرید صورت شیء از ماده، حضور ماده همراه با عوارض محسوس از شرایط لازم است (ابن‌سینا، ۱۳۳۱، ص ۳۴۵-۳۴۶). در مرحله ادراک خیالی، عوارض و هیئات محسوسه بدون ماده، حضور دارند. از نظر ابن‌سینا تخیل، امری جزئی است و مدرکات حس و خیال، یکی هستند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۸۳). صور خیالی در قوه خیال جای دارند و دلیلی بر وجود صور خیالی در عالم خیال به صورت مستقل از ذهن و مجرد نیست. مرحله تعقل، مرحله دریافت مفاهیم کلی مجرد و عاری از همه شروط ادراک حسی است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۲۴). در این مرحله، انتزاع در واپسین مرحله کمال است؛ چون صور عقلی، مجرد تام است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۰۳). قوه عاقله، کلیات را از معانی جزئی ادراک می‌کند. در این مرحله از انتزاع، نشانی از جزئیت و مادیت در معانی کلی مشاهده نمی‌شود. همچنین، قوه عاقله با استفاده از معلومات عقلی، به حل مجهولات می‌پردازد. در اشارات، با اشاره به نقش صور جزئی در پیدایش صور عقلی آمده است: پس از حصول صور و معانی جزئی از طریق حس و واهمه و سپس مخزون شدن آنها در قوه خیال و ذاکره، نفس به واسطه قوه مفکره به ترکیب و تحلیل صور و معانی جزئی مخزون می‌پردازد و از این طریق، مشترکات و متباینات و ذاتیات و عرضیات را که در حقیقت تصورات اولیه هستند، حاصل می‌کند. سپس نفس ناطقه با ترکیب و تفصیل این صور در عقل، صور و معانی عقلی جدید را به وجود می‌آورد و از این راه به معلومات تصدیقی و تصویری دست می‌یابد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۶۷).

محقق طوسی در توضیح می‌گوید که معانی کلی عقلی از دو راه حاصل می‌شوند:

۱. اینکه تصرف نفس در صور و معانی جزئی خیالی و وهمی، نفس را مستعد دریافت بی‌واسطه صور و معانی کلی عقلی با وصف تجرد از ماده و عوارض آن از عقل فعال می‌کند؛
۲. نفس از طریق ترکیب و تحلیل معانی عقلی حاصله، به معانی و تصورات نامعلوم دست

می‌یابد و آنها را تعقل می‌کند؛ مانند معنای عقلی اجزای حدود و رسوم یا تصور ملزوم که از طریق آنها، معانی محدود و مرسوم و لازم روشن می‌شوند (همان).

ابن‌سینا با ارائه تفسیری جدید از ماهیت نفس انسانی، با اسناد تعقل به ذات نفس و تأکید بر نقش اساسی آن در تعقل، نوآوری فلسفی بزرگی انجام می‌دهد. وی نفس ناطقه را امری ذاتاً مجرد، از عالم عقول و دارای تعلق تدبیری به بدن در مقام فعل می‌داند و با رد نظریه ارسطو در باب جسمانیة الحدوث بودن نفس، بر این امر اصرار می‌ورزد که نفس ناطقه، صورت منطبع در ماده نیست، بلکه امری روحانیة الحدوث و روحانیة البقا است که «با حدوث بدن» (نه «به حدوث بدن»، که ارسطو بدان قایل بود و نتیجه‌اش، جسمانی بودن نفس است) حادث می‌شود و دارای تعلق تدبیری به بدن است (ابن‌سینا، بی‌تا، ص ۱۶۳). با کامل شدن مزاج، نفس مجرد انسانی تحقق می‌یابد که به سبب ضعف وجودی، در انجام افعال خود، به بدن مادی نیاز دارد و این رابطه تعلقی میان نفس و بدن، تا رسیدن نفس به مرتبه کمال ادامه می‌یابد. ابن‌سینا با تمایز نهادن میان مقام ذات و مقام فعل در نفس انسانی، به تبیین فلسفی ارتباط نفس با دو طرف، یعنی با مبادی عالی و بدن می‌پردازد و ادراک مجرد عقلی را، به ذات نفس به مثابه امری از مجردات و عقول نسبت می‌دهد: «ان جوهر النفس له فعالان: فعل له بالقياس الى البدن وهو السياسة و فعل له بالقياس الى ذاته والى مبادئه وهو الادراك بالعقل» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۰۱). ارسطو تعقل را فعل عقل می‌داند، ولی ابن‌سینا آن را فعل نفس می‌داند و در تبیین آن، نفس را ذاتاً از سنخ عقول و مجردات می‌شمارد که به همین سبب، ذاتاً شایسته ادراک و قادر به انجام آن است.

۴. مقایسه دیدگاه ارسطو و ابن‌سینا در مسئله تعقل

از نظر ارسطو مدرک ادراک عقلی، نمی‌تواند نفس باشد، بلکه عقل است که در انسان می‌اندیشد. عاقل و معقول، حقایق مجردند، اما نفس، پدیده‌ای مادی است. عقل منفعل انسانی به منزله امری بالقوه، توانایی تعقل ندارد و باید عقل فاعل یا فعال، آن را از قوه به فعلیت برساند. ارسطو شهود عقلی را در فرایند تعقل پذیرفت و آن را تبیین و تشریح کرد، اما ابهامات مربوط به نقش عقل

فعال را برطرف نساخت. / ابن‌سینا نفس را از حیث حدوث، روحانی و مجرد می‌داند و در نتیجه، ادراک عقلی را به آن نسبت می‌دهد. نفس در نظر او، همان عقل منفعل یا جزئی است. تعقل اگرچه به نفس به‌منزله امری ذاتاً مجرد نسبت داده می‌شود، تأثیر و نقش مبادی عالیّه در فرایند تعقل انکار نمی‌شود. وجود صور معقوله همانند وجود صور نوعیه و نفوس انسانی، معلول مبادی عالیّه است. در دو سوی تعقل، نفس انسانی و عقل فعال (یکی از مبادی عالیّه) قرار دارند. / ابن‌سینا در فلسفه خویش، با تمسک به اصول بدیهی و مفاهیم ماهوی و مفاهیم وجودی (معقولات ثانیّه فلسفی)، حقایق امور از جمله نفس انسانی را تبیین می‌کند و بر همین اساس، به تبیین وجود نفس و وجود معقولات بر پایه اسناد آن به مبادی عالیّه می‌پردازد. بنابراین / ابن‌سینا بر مبنای تبیین ماهیت نفس به‌منزله موجود ذاتاً مجرد و فعلاً مادی، تعقل را به‌مثابه فعلی از نفس، به نفس نسبت می‌دهد و رابطه نفس با عقل فعال را تبیین فلسفی می‌کند. بدین ترتیب مشکل / ارسطو در باب رابطه نفس با بدن تا حدی حل می‌شود، اما / ابن‌سینا با مشکل تمایز مقام ذات و مقام فعل در نفس انسانی روبه‌رو می‌گردد (صدرالمُتألهین، ۱۹۹۰، ج ۳، ص ۴۵۸-۴۶۰).

۵. کیفیت تأثیر عقل فعال بر تعقل

/ ارسطو و / ابن‌سینا عقل را به عقل فعال و عقل منفعل تقسیم می‌کنند (ارسطو، ۱۳۸۹، ص ۵۴، ۳ و ۲۱۲-۲۳۰؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۳۲۱). در نظر آنان، عقل منفعل به‌منزله یکی از قوای نفس ناطقه، برای انتقال از مرحله قوه و استعداد به مرحله فعلیت، بر طبق اصل کلی علیّت، نیاز به سببی بالفعل دارد که همان عقل فعال است (ارسطو، ۱۳۸۴، ۱۰۴۹ ب؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۳۲۱). / ابن‌سینا عقل فعال را به‌منزله امری مجرد، بیرون از نفس قرار می‌دهد و همه معقولات را قائم بدان می‌داند. این عقل بدان سبب که عقل منفعل انسانی را از قوه به فعلیت می‌رساند، واجد فعلیت تام است، اما / ارسطو عقل را به‌منزله امری مجرد، جدا و مستقل از نفس لحاظ می‌کند و نفس به سبب حدوثش از جسم، امری جسمانی است. در اینکه عقل فعال از نظر او، جزئی از نفس یا مفارق از آن است، ابهام و اختلاف نظر وجود دارد.

درباره چگونگی تأثیر عقل فعال بر عقل منفعل انسانی، ارسطو از تشبیه نور استفاده می‌کند (ارسطو، ۱۳۸۹، ۴۳۰ الف)، تا تأثیر عقل فعال بر صور معقوله‌ای را نشان دهد که از قوه به فعلیت می‌رسند تا بتوانند بر عقل منفعل، منقوش شوند. ابن سینا نیز از تمثیل خورشید استفاده می‌کند تا توضیح دهد همان‌گونه که در عالم محسوسات، امور مبصر بالقوه، به واسطه خورشید، مبصر بالفعل می‌گردند، در عمل تعقل نیز، هر معقول بالقوه‌ای به واسطه عقل فعال که بالذات، معقول بالفعل است، به معقول بالفعل تبدیل می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۳۲۲). ابن سینا پس از بیان تشبیه، در شرح کیفیت تأثیر عقل فعال می‌گوید:

فإنَّ القوة العقلية إذا اطلعت على الجزئيات التي في الخيال واشرق عليها نورُ العقل
الفعال فينا الذي ذكرناه، استحالت [إلى الجزئيات] مجردةً عن المادة وعلائقها،
وانطبعَت في النفس الناطقة، لا على أنَّها نفسها تنتقل من التخيل إلى العقل متاً، ولا
على أنَّ المعنى المغمور في العلايق وهو في نفسه واعتباره في ذاته مجردٌ يفعل مثل
نفسه، بل على معنى أنَّ مطالعتها تُعَدُّ النفس لأنَّ يفيض عليها المجرّد من العقل
الفعال، فإنَّ الأفكار والتأملات حركاتٌ معدّة للنفس نحو قبول الفيض (همان، ج ۵،
ص ۳۲۱-۳۲۲).

ابن سینا همچون ارسطو، هر ادراکی را مبتنی بر حس می‌داند و بر این نظر است که ادراک عقلی به معنای حصول صور کلی برای نفس، مستقل از جزئیات نیست. وی با پایه‌ریزی نظامی فلسفی، که مبتنی بر دو دسته از مفاهیم، یعنی مفاهیم ماهوی (معقولات اولی) و مفاهیم وجودی (معقولات ثانیة فلسفی) است، مفاهیم دسته دوم را غیر فطری و غیر پیشینی می‌داند و معتقد است که این قسم از مفاهیم، نه به طور مستقیم از انطباعات حسی، بلکه با تأمل عمیق در ویژگی‌های امور محسوس و بررسی رابطه آنها با یکدیگر انتزاع می‌شوند. به نظر ابن سینا، حس نمی‌تواند به ادراک مفاهیم وجودی یا معقولات ثانیة دست یابد. او می‌گوید حس هیچ راهی برای درک مفاهیمی مانند مفهوم علیت ندارد و تنها به درک موافات و تعاقب بین دو شیء می‌رسد: «واما الحس ولا يؤدّي إلّا إلى الموافاة» (همان، ج ۱، ص ۱۶). نفس ناطقة انسانی صرفاً در موارد

مقدماتی از قبیل انتزاع کلیات از مفاهیم جزئی، ایقاع مناسبات بین کلیات و صور معقول، تحصیل مقدمات تجربی و تصدیق متواترات از قوای حسی و خیالی مدد می‌جود (همان، ج ۳، ص ۳۰۴-۳۰۵). توضیح مطلب این است که نخستین مرحله برای ادراک کلیات، مطالعه و بررسی صور جزئی حسی و خیالی است و پس از رسیدن به ادراک تصورات کلی، نفس (عقل) برای ایقاع نسبت بین این تصورات و ساختن بعضی از تصدیقات (قیاس‌ها) و برقراری نسبت میان برخی از صور کلی، به حواس نیاز دارد. در باب تحصیل مقدمات تجربی نیز از آنجاکه تجربه بر احکام دایمی‌الوقوع همراه با نوعی علت‌یابی استوار است، عقل یا نفس ناطقه در کشف چنین احکامی، به ادراکات حسی نیازمند است. همچنین عقل انسانی پس از ادراک تواتر به کمک حس، به تصدیق احکام متواتر می‌پردازد (اکبریان و زمانیه، ۱۳۸۵).

ادراک صور حسی و خیالی، شرط لازم برای ادراک صور کلی عقلی است، اما بسنده نیست. بنابراین عقل بالقوه انسانی برای انتزاع صور معقول از صور جزئی حسی و خیالی، نیاز به تأثیر عقل فعال دارد تا به فعلیت برسد. در واقع، عقل فعال پس از تحقق مقدمات لازم توسط نفس ناطقه یا عقل منفعل، به افاضه یا اشراق صور کلی (بنا بر دو تفسیر از عبارات یادشده ابن‌سینا) می‌پردازد. اگر تأثیر عقل فعال را از نوع اشراق بدانیم، بر اساس آن، در پرتو اشراق عقل فعال و تابش نور آن، عقل یا نفس انسانی بر حسب استعداد بالقوه‌اش برای انتزاع کلیات، صور معقول را از صور محسوس جزئی انتزاع می‌کند. در این فرض، ادراک عقلی، فعل خودِ نفس است و عقل فعال در آشکار شدن و شکوفایی استعداد نهفته در عقل انسانی نقش دارد (مضمون بخش اول عبارت ابن‌سینا)؛ و اما اگر تأثیر عقل فعال را از نوع افاضه بدانیم، در این فرض، صور معقول به منزله اموری مجرد، از سوی عقل فعال بر عقل منفعل افاضه می‌شوند. در این صورت، انتزاع صور معقول، فعل خودِ نفس نیست، بلکه با مطالعه صور جزئی، نفس آمادگی لازم را جهت افاضه صور معقول از جانب عقل فعال پیدا می‌کند (مضمون بخش پایانی عبارت ابن‌سینا).

تعارض ظاهری میان صدر و ذیل عبارت ابن‌سینا، نیاز به تفسیر دارد. بر اساس فلسفه وجودی ابن‌سینا، واقعیات خارجی به منزله وجودات متکثره و به مثابه معلول، «وجود» فیض را از علت دریافت می‌کنند؛ چراکه مطابق فلسفه ابن‌سینا، هر ممکنی از وجود و ماهیت ترکیب یافته

است و ماهیتِ لاقتضا نسبت به وجود و عدم، برای موجود شدن نیاز به علتی دارد تا به آن افاضه وجود کند. این قاعده فلسفی درباره صور معقوله نیز به منزله مصداقی از موجودات ممکن جاری است. بدین ترتیب هر صورت معقول، واجد دو جنبه ماهوی و وجودی است که از جنبه ماهوی، همچون آینه‌ای است که به سبب اشراق عقل فعال صور خارجی در آن نمایان می‌شوند. در این فرض، تأثیر عقل فعال از نوع اشراق خواهد بود؛ و اما از جنبه وجودی، یعنی از آن حیث که صورت معقول، موجودی ممکن و نیازمند به علت موجد است، وجود آن، از ناحیه عقل فعال بر نفس انسانی افاضه می‌شود. در واقع، نفس بر اثر مطالعه صور جزئی، استعداد لازم را می‌یابد تا عقل فعال، وجود صورت معقول را بدان افاضه کند. به عبارت دیگر، صورت معقول به منزله امری ممکن، در نظر ابن سینا، واجد دو جنبه وجود و ماهیت است و تأثیر عقل فعال را در ادراکات عقلی می‌توان از دو جنبه لحاظ کرد. از جنبه نظر به ماهیت صورت معقول، تأثیر عقل فعال از نوع اشراق، و از جنبه نظر به وجود صورت معقول به منزله موجودی ممکن، اعطای وجود از سوی عقل فعال بر نفس، از نوع افاضه خواهد بود. جمله بعد ابن سینا، مؤید این تفسیر است: «فتکون النفس الناطقة اذا وقعت لها نسبة ما الى هذه الصورة بتوسط اشراق العقل الفعال، حدث فيها منه شيء من جنسها من وجه وليس من جنسها من وجه» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۵)؛ یعنی «صورت معقول که به سبب اشراق عقل فعال برای نفس حاصل می‌شود، از جهتی از جنس نفس است و از جهتی چنین نیست.» یک تفسیر این جمله، همین است که صورت معقول از جهت وجودی، از جنس نفس است و از جهت ماهوی، از جنس نفس نبوده، ماهیت آن با ماهیت نفس متفاوت است. بدین ترتیب ابن سینا به آمیزش نظریه مشایی تعقل مبنی بر انتزاع صور معقول توسط نفس، با نظریه نوافلاطونی تعقل مبنی بر افاضه صور معقول از سوی عقل فعال دست زده است. بنابراین به نظر ابن سینا از جنبه وجودشناختی، پس از تحقق علل معده و پیدایش شیء، در مقام تحلیل عقلی، دو حیثیت برایش لحاظ می‌شود: حیثیت ماهیت و حیثیت وجود. تمام عالم از نظر حیثیت وجودی، اضافه اشراقی و ربط وجودی به مبادی عالیه هستند و عبارت ابن سینا مؤید همین معناست، آنجا که می‌گوید: «ماهیت هر چیز، غیر از هستی (انیت) آن است؛ زیرا انسان بودن انسان، غیر از موجود بودن اوست»، و «هرچه دارای ماهیت است، معلول است و هستی (انیت)

معنایی است که از بیرون بر آن عارض می‌شود» (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۴۳ و ۱۸۵). به همین‌گونه، از جنبه معرفت‌شناختی نیز ابن‌سینا در توضیح کیفیت افاضه صورت معقوله توسط عقل فعال می‌گوید با تحصیل شرایط، یعنی تقشیر و تجرید، صورت معقوله افاضه می‌شوند و پس از افاضه صورت معقوله، درک عقلی حاصل می‌گردد. در اینجا نیز، صورت معقوله، دارای دو جنبه ماهوی و وجودی است. از جنبه ماهوی یعنی با تقشیر و تجرید، صورت معقوله حاصل می‌گردد؛ یعنی معنای کلی درک می‌شود و یا از تألیف صغرا و کبرا، نتیجه‌ای حاصل می‌شود که افاضه عقل فعال است. این نتیجه، دارای ربط ماهوی به مقدمات است و آن صورت معقوله، ربط ماهوی به تقشیر و تجرید دارد؛ اما از جنبه وجودی، اضافه اشراقی و ربط وجودی به واهب‌الصوره یا عقل فعال دارند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۵).

از نظر ابن‌سینا عقل فعال، به افاضه صور معقول بر نفس و افاضه صور محسوس در عالم ماده می‌پردازد. وی با بازگرداندن صور معقول و صور محسوس به امری واحد، مسئله واقع‌نمایی ادراکات عقلی و حکایتگری ذهن از عین یا تطابق صور ذهنی بر صور عینی را در معرفت‌شناسی حل کرده است.

نتیجه‌گیری

ابهام در نظریه تعقل از دیدگاه ارسطو، موجب بروز اختلاف نزد شارحان وی در تفسیر تعقل و در چیستی عقل فعال شد. به نظر او، به سبب جسمانیة الحدوث بودن نفس و قرار گرفتن آن در زمره صور مادی، نمی‌توان ادراک عقلی را به نفس نسبت داد، بلکه فعل تعقل، به عقل کلی مجرد تعلق دارد که در نفس می‌اندیشد؛ اما ابن‌سینا با قول به تمایز میان ذات و فعل در نفس انسانی، ادراک عقلی را متعلق به نفس مجرد انسانی می‌داند و در عین حال، نقش عقل فعال را نیز تبیین می‌کند. وی ادراک حسی و خیالی را زمینه حصول صور معقول برای نفس از سوی عقل فعال می‌داند. در بیان چگونگی تأثیر عقل فعال بر تعقل، ظاهراً تفاوتی بین اشراق و افاضه مشاهده می‌شود که با تأمل، برطرف می‌گردد. با فرض دو جنبه وجود و ماهیت برای امور ممکنه و در این جا برای صورت معقول، اشراق و افاضه، دو اعتبار برای یک امر خواهند بود.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۳۱، *النجاة*، مصر، مطبعة السعادة.
- ____، ۱۳۶۳، *المبدأ و المعاد*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل با همکاری دانشگاه تهران.
- ____، ۱۳۷۵، *النفس من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ____، ۱۳۷۹، *التعليقات*، چ چهارم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ____، بی تا، *المباحثات*، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم، بیدار.
- ارسطو، ۱۳۷۸، *منطق ارسطو* (ارگانون)، ترجمه میرشمس الدین ادیب سلطانی، تهران، نگاه.
- ____، ۱۳۸۴، *متافیزیک* (مابعدالطبیعه)، ترجمه شرف الدین خراسانی، چ سوم، تهران، حکمت.
- ____، ۱۳۸۵، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمدحسن لطفی، چ دوم، تهران، طرح نو.
- ____، ۱۳۸۹، *درباره نفس*، ترجمه علی مراد داودی، چ پنجم، تهران، حکمت.
- افلاطون، ۱۳۸۰، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، چ سوم، تهران، خوارزمی.
- اکبریان، رضا و حسین زمانیه، ۱۳۸۵، «بررسی و تحلیل مسئله تعقل از دیدگاه ابن سینا و دکارت»، *پژوهشنامه علوم انسانی*، ش ۴۹، ص ۶۷-۸۴.
- صدرالمتألهین، ۱۹۹۰م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۵، *شرح الاشارات و التنبیهاة ابن سینا*، قم، البلاغه.
- کاپلستون، فردریک، ۱۳۷۵، *تاریخ فلسفه*، ج ۱ (یونان و روم)، ترجمه سیدجلال الدین مجتوی، چ سوم، تهران، علمی و فرهنگی و سروش.
- گمپرتس، تئودور، ۱۳۷۵، *متفکران یونانی*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.

Aquinas, Thomas, *Summa Theologica*, London, William Benton Publisher.

Barnez, Janatan, *the Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge, University Press.

Fine G., 1983, *Plato and Aristotle on Form and Substance*, Proceedings of Cambridge Philological Society.

Leshner, J. H., 1971, "Aristotle on form, Substance, and Universals", *Phronesis*, N. 16, p. 169-175.

Marenbon, John, *Later Medieval philosophy*, London & New York, Routledge & Kegan Paul.