

دوفصل نامه علمی - تخصصی پرتو خرد

سال پانزدهم، شماره ۲۸،

پاییز و زمستان ۱۴۰۳

صص ۷-۳۲

بررسی اشکال ابوریحان بر ابن سینا درباره عقل بالقوه

رحمت الله رضایی *

چکیده

به اعتقاد مشائیان، عقل انسان در بدو پیدایش، بالقوه محض است؛ اما به تدریج می‌تواند زمینه کسب معقولات را فراهم کرده و به فعلیت برسد. اما پرسش بسیار مهم این است که چگونه می‌توان عقل یا نفس را بالقوه دانست؛ زیرا قوه از اوصاف جسم و مرکبات است. بنابراین، جمع میان عقل و وصف قوه، جمع میان تجرد و مادّیت است. ابن سینا در پاسخ به سؤال ابوریحان بیرونی درباره چگونگی حل این مشکل، جواب می‌دهد که بالقوه بودن وصف بدنی است که در کنار عقل قرار گرفته، نه صفت عقل. به نظر استاد مطهری، این پاسخ از جهاتی قابل پذیرش نبوده و حل آن فقط در پرتو مبانی حکمت متعالیه ممکن است.

اما به نظر می‌رسد با توجه به مبانی مشائیان نیز می‌توان به این پرسش پاسخ داد. کلید حل این معما در مراتبی است که برای قوه باید در نظر گرفت. بنابراین، معنای این قوه، همان معنای قوه در مورد اجسام نیست تا با بساطت و تجرد آن ناسازگار باشد. بدین ترتیب، جمع میان عقل و قوه، جمع میان متناقض نیست. نتیجه بسیار مهم این مسأله، تبیین نحوه به فعلیت رسیدن نفس، اکتساب معقولات و پدید آمدن صور ذهنی برای عقل است.

واژگان کلیدی: عقل بالقوه، عقل فعال، نفس، تناقض، حرکت جوهری، قوه تحلیلی.

مقدمه

براساس نظریه مشائیان، عقل دارای مراتبی است. نخستین آن‌ها عقل بالقوه است و این مرتبه از عقل به کلی فاقد تمامی معقولات می‌باشد؛ هم‌چنانکه هیولای هستی، فاقد هر نوع صورت هستی است و به همین دلیل، بر آن عقل «هیولانی» هم اطلاق شده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۰، ص ۲۶۳). اما این عقل می‌تواند با استفاده از حواس و فعالیت‌هایی مانند تجرید، به تدریج معقولاتی را کسب می‌نماید، و قوه عاقله‌اش را به فعلیت می‌رساند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۲۰۹).

مرحله دوم عقل، عقل بالملکه، مرحله سوم، عقل بالفعل و سرانجام، عقل مستفاد است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ۲۷-۲۸؛ مطهری، ۱۳۷۴، ج ۸: صص ۲۹۳-۲۹۵). معیار این مراتب، میزان برخورداری عقل از معقولات است.

از سوی دیگر، براساس یک نظریه مشائیان، هر چیزی که بالقوه باشد، برای خروج از قوه و رسیدن به فعلیت، نیاز به نیروی بالفعل دارد و این عامل بالفعل ناگزیر باید به عامل برتری منتهی گردد که بالفعل محض باشد تا گرفتار دور و تسلسل نشویم. خروج عقل از قوه و رسیدن به فعلیت نیز به این عامل نیاز دارد. بنابراین، این عامل، نه تنها باید بالفعل محض باشد، بلکه عقل نیز باید باشد، تا بتواند معقولات را افاضه کند (ر. ک: مطهری، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۲۹۳). به این دلیل است که مسئله اتصال با عقل فعال مطرح می‌شود.

به بیانی دیگر، همان‌گونه که اگر موجودی، استعداد و قوه پذیرش چیزی را داشته باشد برای خروج از این قوه و رسیدن به فعلیت جدید، نیازمند عاملی برتر است و آن عامل عقل بالقوه نیز نمی‌تواند جسم و جسمانی باشد، زیرا جسم، نسبت به عقل - هرچند بالقوه - نیرویی اخس و پایین مرتبه است (مطهری، ۱۳۷۲، ۱۳: ۱۳۲-۱۳۳). بنابراین، برای فرار از گرفتار نشدن در دور و تسلسل، چنین نیرویی سرانجام باید به عقلی منتهی شود که واجد تمام معقولات است. نیرویی که این توانایی را داشته باشد، عقل فعال^۱ دانسته شده است.^۲ از این رو، آن را به جوهری تعریف کرده‌اند که ذاتاً مجرد است و توانایی به فعلیت رساندن عقول بالقوه را دارد و به یک اعتبار، باید گفت که «فعال» نامیدن آن نیز به همین دلیل است که هیچ‌گونه قوه‌ای در آن نیست (ابن‌سینا، ۱۴۰۰، ص ۸۹).

بنابراین، براساس نظریه قوه و فعل ارسطویی که معتقد است حرکت طبیعت را ماده و صورت تشکیل می‌دهد (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۲۹۶)، کسب علم نیز نوعی حرکت از قوه به فعلیت است. براین اساس، در عقل انسان هم قوه‌ای وجود دارد و هم این قوه به وسیله عامل عقلانی برتر به فعلیت می‌رسد یا به مدد آن صورت‌هایی را کسب می‌کند.

اما چنین تفسیری از عقل بالقوه، این پرسش را مطرح می‌سازد که بالقوه بودن آن به چه معنا است؟ آیا می‌توان عقل را بالقوه دانست؟ دلیل پدید آمدن این سؤال آن است که «قوه»، ملازم با فقدان بوده و به همین دلیل، صفتی برای جسم است؛ یعنی جسم طبیعی است که به اعتبار ماده و هیولای خود، بالقوه و به اعتبار صورتش، بالفعل است (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۲۹۶). به تعبیر ابن‌سینا: قوه و فعل از ویژگی‌های مرکبات است: «کل مرکب الجوهر مما بالفعل و بالقوة فهو غیر بسیط» (ابن‌سینا، ۱۳۷۲، ص ۸۹)، درحالی که عقل، مرکب نیست؛ پس، در آن فعل و انفعالی هم نیست: «ولیس فی العقل انفعال، ولا قوة انفعالية» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۷۷). از این‌رو، نباید عقل را به بالقوه و بالفعل یا فعال و منفعل تقسیم کرد. به بیانی دیگر، جمع میان فعلیت و قوه، در امری بسیط، جمع متناقضان است. اگر نتوان چنین تناقضی را برطرف ساخت، یا باید از آن مبانی دست برداشت و یا نمی‌توان تبیین ارسطویی از پدید آمدن معقولات و معرفت‌های انسان را پذیرفت و آن را بر نظریه افلاطونی برتری داد، درحالی که هیچ یک پذیرفتنی نیست. ازاین‌رو، لازم است راه‌حلی برای چنین مشکلی بیابیم. بنابراین، این مشکل، مشکل بسیار مهم و جدی است.

الف) پرسش ابوریحان از ابن‌سینا

با توجه به آنچه بیان شد، به نظر می‌رسد این مشکل درباره عقل از قدیم در میان فیلسوفان مطرح بوده و کسانی به بیان آن پرداخته‌اند. یکی از آنان ابوریحان بیرونی است که این مشکل را مطرح کرده و پاسخ آن را از ابن‌سینا خواسته است:

مسئله: ما معنی العقل بالقوة؟ فان الشيء الذی یدرك منا المعقولات قد بان أنه مجرد عن المادة و قد قیل انّ کل مجرد عن المادة فهو عقل بالفعل. فما معنی

العقل بالقوة فان قيل إنه بالفعل عقل الا أنه معوق عن افعاله باشتغاله بالبدن، فكيف يكون البدن بانفعاله في كثير من الأشياء. لأنه ان كان ينتفع بالبدن فليس يكفى في أن يكون الشيء عقلا مجردة عن المادة (ابن سينا، ۱۹۵۳، ج ۲، ص ۲). خلاصه مشکل ابوریحان آن است که عقل، مجرد تام از ماده دارد و هرچه مجرد از ماده داشته باشد، فعلیت دارد. حال، چگونه ممکن است امری هم فعلیت داشته و هم بالقوه باشد؟ مشکل دیگر این است که قوه از اوصاف اجسام است؛ چگونه ممکن است امری هم مادی باشد و هم مجرد؟ ابن سينا این پرسش را در کتاب المباحثات هم مطرح می کند (ابن سينا، ۱۳۷۱، ۸۵).

ب) پاسخ ابن سينا

حاصل جواب ابن سينا این است که گرچه عقل انسان، مجرد است؛ اما مجرد آن تام نیست. اگر عقل مجرد تام بود، این اشکال وارد بود که چگونه مجرد و مادی در یک موجود جمع می شود، درحالی که نفس انسان مجرد تام نیست و به این اعتبار، تعلق به ماده دارد و به خاطر تعلقش به بدن، دارای قوه است. از همین روست که انفعال می پذیرد: «و فی عقولنا انفعال من جهة مادتها» (ابن سينا، ۱۴۰۴، ص ۷۷). از این نظر، هرچند عقل ماده نیست، اما نوعی مادیت دارد که مقارنت با بدن باشد و بالقوه بودن آن نیز به همین اعتبار است. بنابراین، از نظر ابن سينا، برهانی که مجرد را مساوی با فعلیت می داند در مورد مجردات تام است و در آنجا اطلاق «عقل» بر امری بالقوه، اجتماع نقیضین است؛ اما اگر امری، مجرد تام نداشته باشد می توان آن را بالقوه دانست. حاصل آنکه نمی توان موجودات را به مجرد و مادی تقسیم کرد؛ بلکه این تقسیم، تقسیم سه گانه است؛ افزون بر مجرد و مادی، موجودی نیمه مجرد و نیمه مادی نیز داریم. نفس یا عقل انسان از این گونه موجودات است (ابن سينا، ۱۳۷۱، صص ۸۶). بنابراین، هیچ یک از اشکال هایی که قبلا بیان شد، وارد نخواهد بود.

ج) اشکالات استاد مطهری بر ابن سينا

استاد مرتضی مطهری با اشاره به جواب ابن سينا، اشکالاتی را بر آن وارد می سازد. ایشان

می‌گوید که ارسطوئیان از سویی معتقدند بدن، حامل استعداد نفس است، اما نه به نحو حلول. بر اساس این دیدگاه، بدن انسان، حامل استعداد مجردی است که در کنار او قرار می‌گیرد، اما بالقوه و بالفعل بودن، صفت عقل است و از سوی دیگر، می‌گویند که بالقوه بودن، مساوی با مادیت است. لازمه این دو دیدگاه این است که عقل، به دلیل اینکه متصف به وصف «قوه» می‌شود، امری مادی باشد، درحالی که چون عقل بالفعل است، پس مجرد است. درنتیجه، باید بپذیریم که امری مادی تبدیل به مجرد می‌شود. حال، پرسش این است که براساس مبانی مشائیان، چگونه می‌شود یک شیء مادی تبدیل به شیء مجرد و بالفعل شود؟ مشکل دیگر آن است که اگر تبدیل مادی به مجرد را نپذیریم، حداقل باید بپذیریم که مجرد و مادی در کنار هم قرار گرفته‌اند. حال، پرسش این است که چگونه می‌شود یک مجرد و یک مادی در کنارهم قرار می‌گیرند و مقارن هم حادث می‌شوند. بنابراین، پاسخ ابن‌سینا به پرسش ابوریحان نادرست است.

به نظر ایشان، این مشکلات قابل حل نیستند، مگر براساس فلسفه صدرایی و بر مبنای قاعده «جسمانیة الحدود و روحانیة البقاء». به نظر صدرا، ماده در تحولات جوهری خود به تدریج و پیوسته رو به کمال می‌رود تا برسد به حد تجرد. به نظر ایشان، میان مجرد و مادی، دیوار غیر قابل نفوذی وجود ندارد. حقیقتی که امروزه روح، عقل و فکر نامیده می‌شود و مجرد است، روزی ماده بوده است. دگرگونی از ماده به ماده‌ای دیگر و سرانجام، دگرگونی از ماده به عقل صورت می‌گیرد. اما تبدیل عقل بالقوه به عقل بالفعل براساس نظر ابن‌سینا ممکن نیست، مگر اینکه او حرکت جوهری و مسئله اتحاد عاقل و معقول را بپذیرند، درحالی که وی هردوی آنها را قبول ندارد. ازاین‌رو، استاد مطهری معتقد است که جواب درست‌تر به این مسئله را ملاصدرا داده است (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۱۳، صص ۱۲۲-۱۲۳). بنابراین، ابن‌سینا نه تنها به این پرسش، پاسخ درست نداده است، بلکه اصولاً این مشکل بنابر مبنای مشائیان قابل حل نیست.

هرچند درستی پاسخ ابن‌سینا مجال بیشتر برای بحث لازم دارد، به نظر می‌رسد می‌توان براساس مبانی مشائیان نیز به این پرسش پاسخ داد و مشکل را حل کرد. اما تبیین آن مستلزم طرح چند مسأله است که در ادامه به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌کنیم.

۱. انواع ترکیب

براساس اشکال مطرح شده، عقل به نحوی مرکب از ماده و صورت دانسته شد. از این رو، هرگونه راه حل برای آن، باید نخست به این معضل پردازد و در پرتوی آن، برای یافتن راه حل مسئله قوه عقلی تلاش نماید. معمولاً چنان بیان می گردد که قوه، اختصاص به اجسام دارد و اجسام براساس آن، مرکب از ماده و صورت دانسته می شود (رازی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۲۴). به این دلیل، باید بررسی کرد که آیا عقل همچون اجسام است، یا اینکه می توان در عقل هم قوه را پذیرفت و هم عدم جسمیت را. بنابراین، باید نخست این مسئله را بررسی کرد که آیا قوه اختصاص به اجسام دارد یا اینکه در مجردات نیز می توان نوعی قوه در نظر گرفت که مستلزم بحث از انواع مرکب است.

ترکیب، بر حسب استقرار، به هشت قسم تقسیم می شود:

۱. ترکیب شیمیایی، مانند ترکیب بدن از اجزای مادی و بالفعل (صدرالمطلبین، ۱۹۸۱،

ج ۵، ص ۲۸۳)؛

۲. ترکیب از ماده و صورت خارجی؛ فیلسوفان مشایی معتقداند که اجسام از دو جوهر خارجی، به نام «ماده» و «صورت» ترکیب یافته اند، که یکی سبب فعلیت و دیگری، سبب قوه آن دانسته می شود (ابن سیناء، ۱۳۷۶، ص ۸۸-۸۹).

۳. ترکیب از جنس و فصل، که به اجزای ماهوی معروف اند و تعریف یک ماهیت بر حسب آن صورت می گیرد.

۴. ترکیب از ماده و صورت ذهنی؛ همان گونه که اجسام در خارج مرکب اند، ماهیت آن ها در ذهن نیز همین ترکیب را دارد؛ به دلیل اینکه میان ماهیت ذهنی و عین خارجی، نوعی رابطه اینهمانی وجود دارد. از این رو، این نوع از ترکیب به نوعی با ترکیب قسم قبلی متلازم است، یعنی اثبات هر یک مستلزم اثبات دیگری بوده و نفی هر یک مستلزم نفی دیگری است؛ زیرا تفاوت ماده و صورت ذهنی و جنس و فصل تفاوتی است به اعتبار.

۵. ترکیب از اجزای مقداری که به اجزای بالقوه یا اجزای فرضی هم مشهورند؛ این نوع ترکیب مختص اموری است که امتداد دارند، خواه امتداد ذاتی مانند جوهر جسمانی و انواع کمیت، شامل حجم و سطح و خط و زمان و خواه امتداد عرضی، مانند امتداد

اعراضی که در اجسام حلول می‌کنند و به تبع محل خود، جسم، امتدادی عرضی می‌یابند، مانند رنگ جسم (عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۲۰۶).

۶. ترکیب از وجود و ماهیت؛ این قسم ترکیب در هر موجود ممکن یافت می‌شود تا آنجا که معروف است: «کل ممکن زوج ترکیبی من الوجود و الماهیه». مقصود از این ترکیب آن نیست که در خارج دو حقیقت به نام «وجود» شیء و «ماهیت»، وجود دارند و این دو با ترکیب هم حقیقتی را به وجود آورده‌اند؛ بلکه در خارج فقط یک حقیقت بسیط وجود دارد که در ذهن به دو مفهوم متمایز «وجود» و «ماهیت» تجزیه و تحلیل می‌شود؛ یکی حاکی از تحقق عینی آن است و دیگری بیانگر چیستی و نحوه وجود آن واقعیت و این دو در خارج متحد و به یک وجود موجوداند:

لیس المراد من قوله [أی قول الشيخ] وهو حاصل الهویه منهما جميعا فی الوجود، أن للماهیه موجودیه وللوجود موجودیه أخرى بل الموجود هو الوجود بالحقیقة، والماهیه متحدة معه ضرباً من الاتحاد ولا نزاع لأحد فی أن التمايز بین الوجود والماهیه إنما هو فی الادراک لا بحسب العین (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ۱، ۶۷).

۷. ترکیب از وجود و عدم؛^۳

۸. ترکیب از جوهر و عرض؛ ترکیب از جوهر و عرض که دو ماهیت تام‌اند، ترکیبی است که بر اثر آن، ماهیت جوهری متصف به صفتی می‌شود و در واقع، نوعی انضمام یک ماهیت به ماهیتی دیگر است.

از آنچه بیان گردید، به دست می‌آید که ماده و صورت و ترکیب آنها متعدد و متنوع است، به گونه‌ای که برخی از انواع آن، مخصوص اجسام است و برخی دیگر، در غیر اجسام، به جز ذات واجب که مبرای از هر گونه ترکیب است، نیز یافت می‌شود، همان‌گونه که ابن‌سینا تصریح می‌کند: «فلذلك لا شیء غیر واجب الوجود تعری عن ملابسة ما بالقوة والإمكان باعتبار نفسه، وهو الفرد، وغیره زوج ترکیبی» (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۶۱). بدین ترتیب، عقل انسان و حتی مجردات نیز از نوعی ترکیب برخوردارند و به این اعتبار، متصف به قوه می‌شوند.

۲. ماده و صورت تحلیلی

از سوی دیگر، حیثیت قوه و فعل، اختصاص به مواردی ندارد که امری مرکب از ماده و صورت خارجی باشد، چنانکه جسم از نظر مشائیان اینگونه است؛ بلکه در موارد دیگری که چنین ترکیبی وجود ندارد نیز این دو حیثیت یافت می شود (عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۳۷). فیلسوفانی که مثلاً جسم را بسیط می دانند و در عین حال، برای آن قوه و فعلیتی در نظر می گیرند و یا فیلسوفانی که اعتقاد دارند اوصافی همچون قوه و فعل از عوارض تحلیلی است، نه اینکه هریک مبدأ مستقلى در خارج داشته باشند، می توانند قایل به این راه حل باشند. براین اساس، می توان گفت که ترکیب از جنس و فصل، اعم است از: ترکیب از جنس و فصلی که منشأ خارجی دارند (مانند جنس و فصل جواهر جسمانی که به ترتیب از ماده و صورت خارجی آنها انتزاع می شوند) و ترکیب از جنس و فصلی که صرفاً تحلیل ذهنی اند مانند جنس و فصل انواع اعراض.

براساس این راه حل، اصل قاعده مذکور را می توانیم نپذیریم که تنها اجسام مادی، مرکب از ماده و صورت هستند و به تعبیری دیگر، می توانیم قاعده مذکور را تعمیم دهیم و شیء بسیط را نیز دارای دو حیثیت قوه و فعل بدانیم و مدعی شویم که عقل نیز این گونه است. به این اعتبار، می توان گفت حرکت، به معنای خروج از قوه به فعل، در عقول نیز وجود دارد، اعم از اینکه این خروج «آنی» باشد یا «تدریجی»، چنانکه در افلاک وجود دارد. ملاصدرا در شرح الهیات شفا در توضیح این عبارت ابن سینا که در آن، غرض از حکمت نظری را استکمال قوه عقل نظری می داند (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۳)، بیان می کند که نفس نیز دارای نوعی ترکیب است، یعنی ترکیب از ماده و صورت ذهنی و تحلیلی و انفعال و بالقوه بودن آن به همین اعتبار است، درحالی که بسیط و غیر مرکب است:

ينبغي أن يعلم أن النفس الإنسانية وإن كانت أمراً بسيطاً في الخارج فهي مركبة بحسب التحليل الذهني والاعتبار العقلي من أمرين أحدهما بأنه يكون بالفعل و ثانيهما بأنه تكون بالقوة فهي بالاعتبار الأول صورة محصلة للمادة الجسمانية الحيوانية إنساناً بالفعل فاعلة لآثارها مدبرة لقواها محركة لأعضائها باستخدام القوى والأدوات و بالاعتبار الثاني قابلة كالهولي الأولى لما يفيض عليها من

الصور والأعراض من باب الكمالات النفسانية فالأعراض كالعلوم التصورية والتصدقية و سائر الأحوال والأخلاق والصور الجوهرية كحصول العقل بالفعل الذى يصير به الإنسان من ضرب الملائكة العلويين و ما يقابله كما فصل فى موضعه (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۸).

حاصل این سخن ملاصدرا این است که نفس نیز به نوعی مرکب از دو جزء است و از آنجا که این دو جزء نفس، دو جزء تحلیلی هستند که یکی از آن‌ها قوه و دیگری، فعلیت آن محسوب می‌شود، به این اعتبار، می‌توان برای آن قوه‌ای در نظر گرفت. براساس این راه‌حل، قوه در خود عقل است، نه در بدنی که در کنار آن قرار گرفته است، چنانکه استاد مطهری به آن اشاره داشت. بنابراین، در قوه عقل نیز نوعی قوه وجود دارد و از این نظر، انفعال می‌پذیرد.

مشکل این راه‌حل آن است که ابن‌سینا معتقد است که برحسب برهان «فصل و وصل» و برهان «قوه و فعل»، دو حیثیت مذکور، دلیل بر وجود خارجی مبدأ آن‌ها است. از آنجا که در خارج فقط جسم دارای این دو حیثیت است، نمی‌توان عقل را متصف به قوه و فعل کرد. به بیانی دیگر، وقتی تعدد ماده و صورت ذهنی و تحلیلی باشد، انفعال و قبول صور معقول از عقل فعال نیز باید تحلیلی و به اعتبار باشد، درحالی که این‌گونه نیست. به این خاطر، ابن‌سینا مدعی خارجیت قوه و فعل بوده و انفعال نفس از عقل فعال را نیز انفعال خارجی می‌داند.

اما لازم است توجه کنیم که برخی دیگر از سخنان ابن‌سینا خلاف این مبنا بوده و می‌تواند مؤید تفسیر عینیت ماده و صورت باشد. این تفسیر نشان می‌دهد که وجود قوه و فعل دلیل بر آن نمی‌شود که مرکب همواره مرکب از ماده و صورت خارجی باشد؛ بلکه مرکب می‌تواند دارای ترکیب تحلیلی باشد. همان‌گونه که دو حیثیت عقل نظری و عقل عملی، به اعتبار است، قوه و فعلیت در عقل نیز برحسب تحلیل عقلی و به اعتبار است. در نتیجه، به نظر می‌رسد اشکال مذکور وارد نباشد و ابن‌سینا نیز عروض تحلیلی را می‌پذیرد. نمونه‌ای از این عروض تحلیلی، عروض علم بر عالم است و به اعتبار وجود این‌گونه اعراض، می‌توان نوعی تعریف از بسایط و حتی ذات واجب ارائه داد (ر. ک:

۳. عرض بودن علم

بنابر نظر مشاء، علم از اعراض است (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۴۰)، در حالی که نفس و قوای آن جواهراند. بنابراین، وقتی نفس، عالم می شود مرکب از جوهر و عرض می گردد. ترکیب از جوهر و عرض، ترکیب انضمامی است، حتی مثل ترکیب ماده و صورت هم نیست، به این معنا که کسب علوم توسط عقل و افزایش معلومات آن، موجب تغییر و کمال در عقل و نفس انسان نمی شود. در نتیجه، افزایش علم موجب نمی شود که عقل از قوه خارج شده و دارای فعلیت جدید گردد، آنگونه که با آمدن صورت، ماده فعلیت جدید پیدا می کند و ماهیتی به ماهیت دیگری تبدیل می شود؛ زیرا علم از کمالات ثانوی انسان است، برخلاف «صورت» یا «نفس ناطقه» که کمال اول است و بقاء ماده و نوع به آن است. به همین دلیل است که ترکیب جوهر و عرض ترکیب حقیقی نیست. بنابراین، بالقوه بودن عقل نسبت به اعراض، غیر از بالقوه ای است که در جسم قصد می شود.

بنابراین، براساس مبانی مشاء، رابطه علم و عالم مثل رابطه ماده و صورت نیست. اضافه شدن صورت به ماده، سبب فعلیت و تکامل آن می شود اما عرض و از جمله، «علم» چنین نقشی را برای جوهر و عقل انسان ندارد. از این رو، اگر هم عقل بالقوه است؛ اما بالقوه بودن آن نسبت به کمالات ثانوی است، نه کمالات اولیه. یعنی گاه فقدان، فقدان کمالات اولی است و گاه فقدان کمالات ثانوی. از این رو، اعراضی که عارض عقل می شوند، فعلیت او محسوب نمی شود، آنگونه که صورت برای ماده، فعلیت دانسته می شود.

نمونه ای از این نوع عروض، براساس نظر مشائیان، علم پیشین خداوند است. آنان در این مورد، قایل به «صُور مرتسمه» هستند. صور مرتسمه، اعراضی اند که عارض ذات واجب می شوند، هرچند علم انفعالی نیستند (ر. ک: مطهری، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۳۲۷ و صص ۳۵۴-۳۵۷). اگر عروض این نوع اعراض - به هر معنایی از عروض که باشد - بر ذات واجب بی اشکال است و با عقل بودن او نیز منافات ندارد،^۴ عروض علم بر عقل انسان نیز منافات با عقل بودن او ندارد و سبب ترکیب عقل از ماده و صورت نمی شود؛ زیرا عقل انسان با ذات واجب نیز قابل قیاس نیست. اگر نوعی قبول، یعنی عروض صور مرتسمه، برای خداوند جایز است، عروض علم برای عقل انسان با عقل بودن آن نیز

منافات نخواهد داشت. علت در آن است که عروض، اقسامی دارد و تنها برخی از اقسام آن موجب ترکیب خارجی می‌شود. در نتیجه، این سخن که عقل انفعال نمی‌پذیرد، بنا به برخی تفسیرهای آن درست است، نه اینکه همواره و به نحو کلی درست باشد.

بنابراین، همان‌گونه که از نظر مشاء، فعلیت و قبول در ذات واجب جمع می‌شود، فعلیت و قبول در عقل بسیط انسانی نیز قابل جمع است (ر. ک: صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۳۴). همان‌گونه که ذات واجب با ذات عقل ممکن الوجود قابل مقایسه نیست، نحوه قبول آن دو نیز غیرقابل مقایسه است. اما باید پذیرفت که ذات مادیات و عقل مجرد نیز قیاس ناپذیرند، یعنی همان‌گونه که عروض اعراضی بر ذات واجب متفاوت از عروض آن‌ها بر ذات مجردات است، عروض این اعراض بر عقول نیز متفاوت از عروض آن‌ها بر مادیات است. بنابراین، وقتی عروض برخی از اعراض بر ذات واجب بی‌اشکال است، عروض اینگونه اعراض بر جوهر بسیط نیز اشکالی ندارد.^۵

به بیانی دیگر، در نفس نیز می‌توان «خروج از قوه به فعل» را که خاصه حرکت بود یافت، چنانکه برخی از سخنان بزرگان بیانگر آن است.^۶ اجتماع فعل و قبول در شیء بسیط، تنها به همین معنا می‌تواند مورد قبول باشد (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، صص ۱۷۸-۱۷۶). نفس یا عقل نیز به همین معنا واجد فعلیت و قوه است. بنابراین، می‌توان نفس را در حرکت دانست، همان‌گونه که ابن‌سینا تصریح می‌کند: «وتكون [النفس] في الحركة» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۸۸).

به بیانی سوم، ابن‌سینا عقول و مجردات را به سه دسته تقسیم کرده است: (۱) عقل بالفعل محض؛ (۲) عقول بالقوه محض؛ (۳) عقول بالفعل و بالقوه: «العقول إذا اعتبرت تكون على ثلاثة أنحاء» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۲۷). اما تنها ذات واجب است که به کلی فاقد این قوه است و تمامی عقول از نوعی قوه برخوردار می‌شوند، در عین حالی که مجرداند. در نتیجه، جمع میان قوه و مجرد ممکن است؛ یعنی جمع آن دو جمع متناقض نیست، اما به شرط اینکه این قوه، نوع خاصی از قوه باشد، به نحوی که موجب کسب کمال اول نشود. حال، باتوجه به آنچه بیان شد، مشکل دیگر این است که باید بررسی کرد منظور از «انفعال» چیست و انفعال عقل چگونه است.

۴. حقیقت انفعال عقل

به منظور بررسی این مسأله، لازم است به این پرسش پاسخ دهیم که آنچه عقل فعال به عقل منفعل یا عقل بالقوه می‌دهد، چیست، این دادن، آیا شبیه نوری است که بر اشیاء می‌تابد یا شبیه صورتی است که بر ماده‌ای تحمیل می‌شود؟ میان این دو نوع تأثیر تفاوت بسیار وجود دارد، به این معنا که در صورت دوم، جوهری به جوهر دیگری اضافه می‌شود، در حالی که در صورت اول، عرضی به یک جوهر اضافه می‌گردد؛ در صورت دوم، استکمال به معنای واقعی است، یعنی اتحاد میان یک موجود بالقوه و یک موجود بالفعل است که در نتیجه آن، یک ماهیت تام به وجود می‌آید که قبلاً نبود، اما در صورت اول، استکمال به این معنا نیست، یعنی با تاباندن رنگ به چیزی، ماهیت آن تغییر نمی‌کند و ذات او همانی است که از قبل بود؛ تنها ضمیمه شدن یک ماهیت تام به ماهیت تام دیگری است که میان آن دو رابطه انضمامی برقرار است. بنابراین، برای روشن شدن اینکه عقل بالقوه به کدام معنا است، ناگزیر به رابطه عقل منفعل و عقل فعال نیز باید توجه کرد و مشخص نمود که عقل فعال چه نوع تأثیری در عقل منفعل دارد و آیا عقل منفعل قبل از پذیرش صور از عقل فعال مانند ماده‌ای است که استعداد محض است و صورتی آن را فعلیت می‌بخشد یا اینکه ماهیت تامی به نام عقل است و عقل فعال تنها اعراضی به آن اضافه می‌نماید.

۵. انفعال نفس از نظر ارسطو

ارسطو در این باره، دو تشبیه دارد که در یکی از آن‌ها، از رابطه ماده و صورت سخن می‌گوید و در دیگری، از رابطه نور و اجسام (ارسطو، ۱۳۷۸، صص ۲۲۴-۲۲۵). برحسب یک تشبیه ارسطو، عقل فعال، عقل منفعل را که ماده‌ای است صورت جدید می‌بخشد و ماهیت تام دیگری به وجود می‌آورد اما بنابر تشبیه دیگر او، ماهیت عقل، تام است و عقل فعال فقط زمینه معقولیت بالفعل او را فراهم می‌کند، نه اینکه با افاضه معقولات، ماهیت دیگری به وجود آید. در حقیقت، عقل فعال آنچه را که بالقوه قابل دیدن است، بالفعل دیدنی می‌سازد، همان‌گونه که بنابر تعبیر خود ارسطو، نفس قبل از افاضه عقل فعال، لوح

نانوشته است، اما لوح است (همان، ص ۲۲۱). اما از سوی دیگر، وی عقل را به ماهیتی نیز تشبیه می‌کند که حیثیت جز قوه ندارد (همان، ص ۲۱۴)، چنانکه هیولا اینگونه است. بنابراین، در کلمات ارسطو این ابهام وجود دارد. همین امر موجب شده است تا مفسران او نیز دچار اختلاف شوند (داودی، ۱۳۸۸، ص ۳۵). به طور طبیعی، انتظار می‌رود این ابهام در آثار فیلسوفان مسلمان نیز بازتاب یافته باشد.

۶. انفعال نفس از نظر فارابی

سخنان فارابی در تبیین عقل بالقوه چندان روشن نیست (ر. ک: ۱۳۲۵، ص ۵۴). شاید بتوان گفت که نظر او مطابق نظر اسکندر افرویدیسی است که عقل بالقوه را قابلیت محض می‌دانست که فقط توانایی پذیرش صورت‌ها را دارد.^۷ بنابراین، می‌توان گفت که عقل، در بدو پیدایش، موجود ناقصی است که صورت علمی به آن افزوده می‌شود و با آمدن این صورت تکمیل می‌گردد. در واقع، از آنجاکه شیئیت هر شی‌ای به صورت آن است، شیئیت عقل نیز به صورت آن است که از عقل فعال افزوده شده است. بدین ترتیب، انفعال آن، انفعال حقیقی بوده و بدین وسیله، تکمیل می‌شود.

بر این اساس، برخی از راه‌حلی که ما درصدد بیان آن هستیم کنار می‌رود. زیرا نفس حقیقتاً قوه‌ای بوده است که همچون جسم، صورتی به آن ضمیمه شده است. بنابراین، نفس در بدو پیدایش عقل نبوده است، بلکه با کسب معقولات، ماهیت دیگری می‌شود که اسم آن عقل است و این نظر با مبنای حکمت متعالیه در باب جسمانی بودن نفس در هنگام خلقت سازگاری دارد. از این نظر، نفس با حرکت در جوهر و پذیرش صور جدید، به لحاظ وجودی ارتقاء می‌یابد و کمال اول جدید کسب می‌کند و در نتیجه، ماهیت جدید به دست می‌آورد. بنابراین نظر، باید پذیرفت که صور معقول در واقع، اموری جوهری هستند، نه اعراض. از اینرو، استکمال آن نیز واقعی است.

۷. انفعال نفس از نظر ابن‌سینا

اما ابن‌سینا نظر اسکندر افرویدیسی را نادرست می‌داند و معتقد است که نفس در بدو پیدایش، استعداد محض نیست، بلکه عقل هیولانی است که هنوز به دریافت معقولات

نایل نیامده است (ابن سینا، ۲۰۰۷، ص ۱۱۱)؛ اما در عین حال، جوهری است تام که صورت و کمال انسان محسوب می شود. از این نظر، نفس یا عقل، قبل از پذیرش صور جدید، ماهیت تامی به نام عقل است و نیاز او به عقل فعال نیاز در اعراض است، نه در صورت جوهری که موجب کمال اول برای عقل شود. استاد مطهری خود با نقد تفسیر حاجی سبزواری، چنین توضیح می دهد:

اگر ما می گوئیم که نفس در ابتدا در مرحله عقل هیولانی است، از هر جهت که نمی گوئیم در مرحله عقل هیولانی است، از جنبه تعقل غیر در مرحله عقل هیولانی است ولی از جنبه تعقل ذات که علم حضوری و علم ذات به ذات است يك امر بالفعل است؛ یعنی نفس در ابتدا به صورت يك امر بالفعل است. ارسطو هم همین حرف را می زند که نفس در ابتدای حدوث، در این حد به صورت امر بالفعل است که امری است که شعور به ذات خود دارد و بلکه عین شعور به ذات خود است؛ جوهری است که عین شعور به ذات خود است. این جوهری که عین شعور به ذات خود است نسبت به «شعور به غیر» امر بالقوه است (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۳۵۶).

در نتیجه، آنچه از عقل فعال افاضه می شود، موجب کمال اولی آن نمی گردد و اگر هم استکمالی باشد، استکمال در کمالات ثانوی است، نه کمال اولی؛ آن گونه که صورت موجب کمال ماده می شود یا آن گونه که علم در نظام صدرایی موجب کمال می شود.

۸. عقل هیولانی استعداد محض است

همان گونه که اشاره شد، با توجه به تشبیهات ارسطو، دو تفسیر از عقل هیولانی وجود دارد. از سویی، گفته می شود که عقل هیولانی نمی تواند صورت خاصی داشته باشد، زیرا داشتن چنین صورتی موجب می شود که عقل نتواند صورت های دیگری را بپذیرد، زیرا داشتن یک صورت معین به معنی داشتن تشخص و هویت معین است و تشخص مانع از آن است که صورت دیگری را بپذیرد. اسکندر افرویدی برای آن مثال هایی را ذکر می کند (Fuat Sezgin, Islamic Philosophy, vol.101, p. 118). در نتیجه، نفس انسان در بدو پیدایش استعداد محض است که قابلیت پذیرفتن همه صورت ها را دارد. این

تفسیر مربوط به اسکندر افرویدی است که در سده دوم و سوم میلادی می‌زیسته و از شارحان بزرگ ارسطو محسوب می‌شود. این نظر بیشتر با نظر ملاصدرا در مورد ماهیت نفس سازگاری دارد که براساس آن، نفس انسان در بدو پیدایش قوه‌ای است که به تدریج تبدیل به جسم می‌شود و در اثر حرکت در جوهر، صورت‌های جدید کسب می‌کند و در این مراحل، ماهیتی دارد متفاوت از قبل و بعد. طبیعی است براساس نظریه عقل فعال یا حرکت جوهری، آنچه افاضه می‌شود یا در اثر حرکت جوهری کسب می‌کند، صورتی جوهری است.

۹. عقل بالقوه قابلیت محض نیست

اما تفسیر دوم از هیولانیت عقل مربوط به ابن‌سینا و امثال ایشان است که عقل هیولانی را صرف استعداد نمی‌دانند. به نظر ابن‌سینا، باید پذیرفت که بالقوه‌بودن عقل (یعنی نفس) به معنای قوه‌ای که در هیولای اجسام است، نمی‌تواند باشد، بلکه مثل آن است: «انما سمیت هیولانیة تشبیهاً ایّاها باستعداد الهیولی الاولى التی لیست هی بذاتها ذات صورة من الصور» (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۳۴)؛ زیرا افاضه معقولات از سوی عقل فعال متوقف بر برخی فعالیت‌های عقل انسانی است، یعنی، به دلیل اینکه نسبت عقل فعال به همه عقول یکسان است، تنها برخی از عقول می‌توانند معقولاتی را از عقل فعال دریافت کنند و از این‌رو، افاضه نیز نسبت به برخی از عقول صورت می‌گیرد. هرچند فعلیت عقل فعال دائمی و ابدی است: «فإن العقل الفعال فعال بالفعل أبداً لا يتوقف فعله علی شیء» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۸۳)، اما از آنجا که نسبت عقل فعال به همه نفوس، مساوی است افاضه او متوقف بر نوعی استعداد در منفعل، یعنی نفس می‌باشد و به بیانی دیگر، ماده باید قابل باشد تا افاضه انجام شود: «واذا كانت المادة القابلة مختصة بالاستعداد لقبول فیضه ... فیجب أن یجتهد الانسان حتی یبلغ هذا المبلغ فی هذه الدنيا» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۸۳). این سخن نشان‌گر آن است که زمینه‌ای در عقل انسانی لازم است تا سبب ترجیح و توجه عقل فعال به برخی نفوس گردد و این سبب، همانا فعالیت‌های نفس است مانند تجرید و انتزاع (این در صورتی است که تمام معقولات انسان را از عقل فعال بدانیم و انتزاع را در حد زمینه‌سازی

برای افاضه عقل فعال بپذیریم) و برخی فعالیت‌های دیگر مثل برطرف نمودن موانع. بنابراین، باید بپذیریم که عقل انسان، قبل از اتصال با عقل فعال، توانایی انجام برخی از کارها و فعالیت‌ها را دارد و این می‌رساند که عقل بالقوه دقیقاً برابر با عقل هیولانی نیست. بنابراین، مسلم است که نمی‌توان عقل بالقوه را همچون هیولا دانست که قوه محض است، هرچند چنین تشبیهی در سخنان ارسطو وجود داشت. اما ابن‌سینا این نظر را نمی‌پذیرد و معتقد است که نفس حتی قبل از دریافت معقولات از عقل فعال، واجد نوعی تعقل است که تعقل خودش باشد. به نظر ابن‌سینا، تعقل ذات عالم از راه کسب و تجربه به دست نیامده است، هرچند ذاتی نفس هم نیست و این نوع از تعقل را نفس همیشه دارد:

«شعور النفس الانسانية بذاتها هو اولی لها فلا يحصل لها بكسب ... ولا يجوز أن يتوصل إلى إدراكها بغیر ذاتها لانه يكون بينها وبين ذاتها غیر و هذا محال والنفس إذا لم يعرف ذاتها كيف يعرف إياها الغير؟» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۷۹).

شاید بتوان از این سخن ابن‌سینا استفاده کرد که نفس حتی قبل از افاضه از عقل فعال نیز نسبت به خودش تعقل دارد. و این امر مستلزم آن است که نفس قبل از افاضه معقولات از عقل فعال، باید ماهیت تامی باشد تا بتواند خودش را تعقل نماید. تعقل، هرچند تعقل خودش باشد نوعی فعالیت است و نفس اگر ماهیت ناقصی باشد توان چنین فعالیتی را نیز نخواهد داشت. بنابراین، از دیدگاه ابن‌سینا روشن است که بالقوه بودن عقل، به معنای قابلیت محض نیست؛ بلکه قابلیت، نسبت به صور معقولات است. به بیانی ملاصدرا: «کل ماهو بالقوة شیء آخر لابد أن يكون ذاته من جهة ما هو كذلك شيئاً بالفعل» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۶۵).

این عقل، هنگامی که اولین ادراکات عقلی را با استفاده از حواس و تجربه به دست آورد می‌تواند عقل بالملکه شود که مرتبه برتر از عقل هیولانی است. آنگاه می‌تواند با استفاده از همین اولیات، اقدام به تفکر نماید، اما هنوز قدرت تفکر را ندارد. زیرا تفکر متوقف بر داشتن حد وسط است که نفس در اختیار ندارد. اینجاست که در نظام معرفتی مشائی، حدس و تعلیم مطرح می‌شود. زیرا در این مرحله است که نفس، برحسب میزان

قدرت و قوت خود، حد وسط را یا خود از عقل فعال می‌گیرد یا در اثر تعلیم به دست می‌آورد که سرانجام تعلیم نیز به حدس است. زمانی که عقل انسان بالفعل گردید می‌تواند به تفکر پردازد و در نهایت، در اثر کسب معقولات، به عقل بالفعل می‌رسد. بنابراین، پیمودن تمام این مراحل با تأثیرپذیری از عقل فعال است، یعنی عقل فعال، نه فقط به مادیات صورت می‌بخشد، بلکه به عقل نیز علم و صور معقول می‌دهد.

اما باید افزود که عقل فعال کارهای بسیار دیگری نیز انجام می‌دهد که از آن جمله می‌توان به رؤیاهای صادق و نبوت انبیاء اشاره نمود. در اندیشه مشائیان، علم خداوند به جزئیات نیز از طریق عقل فعال صورت می‌گیرد. در نتیجه، عقل فعال است که منبع و خزانه تمامی دانش‌های معقول آدمی دانسته می‌شود و نفس انسان نیز، به میزان کسب معقولات، تجرد و تکامل می‌یابد، اما این تکامل در اعراض است.

با توجه به آنچه بیان گردید روشن می‌شود که نفس در ابتدای پیدایش نباید قوه و استعداد محض باشد، زیرا در آن صورت، ترکیب علم و عالم، مثل ترکیب ماده و صورت می‌شود، در حالی که مشائیان و ابن‌سینا، علم را عرض می‌دانند که بر موضوعی وارد می‌شود؛ برخلاف دیدگاه اسکندر افرویدیسی که با مبنای ملاصدرا سازگاری دارد. این دیدگاه، از سویی، علم را جوهر می‌داند، نه عرض، و از سوی دیگر، قایل به «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» است. طبق این مبنا، عقل انسان در بدو آفرینش اصلاً عقل نیست، بلکه تنها شأنیت عقل بودن را داراست و بعد از کسب معقولات است که در واقع، عقل است (صدرالمآلهین، ۱۳۵۳ص ۲۶۲). اما مشائسانی مانند ابن‌سینا معتقداند نفس انسان در آغاز آفرینش موجود کاملی است و بعداً از سوی عقل فعال، اعراضی بر آن وارد می‌شود و این اعراض، به تعبیر ابن‌سینا، موجب تزیین نفس می‌گردند (ابن‌سینا، ۱۴۱۷، ص ۳۲۹). بنابراین، این مشائیان نمی‌توانند دیدگاه اسکندر افرویدیسی را بپذیرند. در نتیجه، علم برای انسان کمال است، اما کمال ثانی، نه کمال اول و عقل انسان در همان مرحله اولیه، عقل است، درحالی که از دیدگاه حکمت متعالیه، علم کمال اولی انسان است و موجب تنوع انسان می‌شود.

بر همین اساس، که عقل یا نفس انسان در مرحله اولیه، ماهیت تامی است و در

اعراضی نیاز به عقل فعال دارد، و لذا «تعقل» در تعریف انسان را باید به شأنیت تعقل بازگرداند، یعنی آنچه فصل ممیز انسان است، نه تعقل بالفعل؛ بلکه شأنیت آن است که در موجودات نوع پایین‌تر از انسان وجود ندارد. از آنجا که ذاتیات، تشکیک‌بردار نیست و انسانیت، ذاتی انسان است نفس یک کودک همان بهره را از انسانیت دارد که نفس مثلاً افلاطون و ارسطو و ابن‌سینا. چون، نوع، قبل از آمدن این اعراض، کامل و ماهیت تامی بوده و با آمدن این اعراض، تنها کمال ثانی کسب می‌کند. بنابراین، عروض چنین اعراضی با مبانی مشائیان منافاتی ندارد. لذا اگر فلسفه یا علوم نظری را تعریف کرده‌اند به: «استكمال القوة النظرية من النفس بحصول العقل بالفعل» (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۱۱)، نظر به همین نوع کمال داشته‌اند، نه کمال اول.

۱۰. خلاصه جواب به اشکال عقل بالقوه

در مجموع، می‌توان به اشکال اجتماع قوه و عقل، اینگونه جواب داد که قوه مطرح از سنخ قوه اجسام نیست تا به تعبیر صدرایی، مستلزم استعداد باشد، بلکه قوه، قبول و انفعال عقل، از نوع تحلیلی آن است: «إنَّ الانفعال والقبول هناك غير الانفعال والقبول المبحوث عنه في الاجسام.» (طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۱۰۲). بدین ترتیب، باید پذیرفت که انفعال، مشترک لفظی است؛ یک معنای آن در مورد اجسام کاربرد دارد و معنای دیگر آن، در غیر اجسام مطرح است اما همگی آنها «انفعال» نامیده می‌شود: «الانفعال يقال بوجه مرسل على كل خروج من القوة إلى الفعل» (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۸۹). پذیرش اعراض از نوع دوم است و پذیرش چنین صورتی است که موجب تشکیل نوع تامی نمی‌شود تا کمال اول آن محسوب گردد. در نتیجه، عروض علم، از قبیل عروض اعراضی است که تنها کمال ثانی نوع محسوب می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف، ص ۷۳).

بنابراین، آنچه عقل فعال به نفس انسان یا عقل افاضه می‌کند، اعراضی برای نفس است، هرچند در مرحله دیگری، اصل وجود نفس را نیز به وجود آورده است. ابن‌سینا نسبت عقل فعال به عقول انسان را - به صورت مکرر - به نسبت خورشید به دیدگان انسان تشبیه می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۱۷، ص ۳۲۱). یعنی خورشید به انسان بینایی نمی‌دهد،

بلکه نوری می‌دهد که سبب بینایی می‌شود؛ یعنی نسبت معقولات افاضه شده از عقل فعال به انسان مثل نسبت صورت به ماده نیست: «نسبة النفس الي الصور المعقولة كنسبة المادة الي الصور بوجه ما و ان كان بينهما خلاف» (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۲۱۷). و به تعبیری ابن‌سینا، آنچه از عقل فعال افاضه می‌شود تنها موجب زینت و تزئین نفس می‌گردد (ابن‌سینا، ۱۴۱۷، ص ۳۲۹)، نه اینکه تغییری در هویت و مرتبه وجودی آن ایجاد نماید.

این تشبیه بیانگر امر دیگری نیز می‌باشد و آن نحوه تأثیر مشاهده حسی در افاضه عقل فعال است. به این معنا که، براساس یک قاعده فلسفی، موجود اخس و مادون نمی‌تواند در موجود اشرف و برتر تأثیر بگذارد. اگر چنین قاعده‌ای را بپذیریم، این پرسش مطرح می‌شود که چه مناسبتی میان مشاهده حسی و افاضه عقل فعال وجود دارد و چگونه مشاهده حسی در عقل فعال اثر می‌گذارد. پاسخ آن است که موجود مادون، سبب افاضه عقل فعال نمی‌شود تا موجب نقض قاعده فلسفی مذکور گردد، بلکه عقل فعال دائم الفیض بوده و همچون خورشیدی است که همواره می‌تابد اما دیدگان ماست که همیشه آمادگی پذیرای نور خورشید را ندارد و مشاهده حسی موجب می‌شود که انسان بینایی پیدا کند.

بنابراین، به دلیل اینکه نفس از تمام جهات مجرد نیست، بلکه مجرد نسبی است و مجرد تام فقط واجب تعالی است، چنانکه در پاسخ ابن‌سینا به نامه منسوب به ابوریحان بیرونی آمده بود. در نتیجه، همان‌گونه که سلسله از موجودات بالفعل داریم، سلسله از موجودات بالقوه نیز داریم؛ یعنی بالقوه بودن آنها مراتب دارد. هرچه بالقوه‌بودن یک موجود بیشتر باشد، پذیرش و قابلیت او بیشتر است، و هرچه بالقوه بودن آن موجود کمتر باشد، پذیرش او کمتر است تا اینکه به مجرد تامی می‌رسد که عاری از هر نوع ترکیب است و در نتیجه، هیچ نوع پذیرش و قابلیت نیز در آن نیست و طرف دیگر این سلسله به موجودی می‌رسد که قوه محض است. ابن‌سینا خود، در پاسخ به پرسشی می‌گوید:

كل مركب الجوهر مما بالفعل وبالقوة فهو غير بسيط والبسيط الحق واحد فاما في الهيئات فلا شك ان ما يتكثر عليه الهيئات غير بسيط. اعلم انه كل شيء غير الأول الحق ففيه تركيب ما وليتأمل من كتبنا النفس الناطقة هو الجوهر القابل

للمعقولات والمتصرف في مملكة البدن والعقل الهيولاني مهيو له والذي بالفعل
صورة كمالية فيه واذا قيل لها عقل فمعناه عاقل» (ابن سينا، ۱۳۷۱، صص ۸۹-۹۰).

به بیانی دیگر، بالقوه بودن همواره يك امری اضافی است، یعنی در مقایسه با چیزی بالقوه است. توجه به اینکه عقل نسبت به چه چیزی بالقوه است مهم است. همان گونه که قبلاً توضیح دادیم، بالقوه بودن نسبت به برخی امور نه تنها برای عقل انسان که مجرد ناقص دارد بی اشکال است، بلکه حتی نسبت به ذات واجب نیز روا می باشد، چنانکه مشائیان در باب علم واجب به ممکنات می گویند. یعنی می توان برای ذات واجب نیز جهات متعدد در نظر گرفت. بنابراین، بالقوه بودن فقط نسبت به برخی امور، مشکل آفرین است، نه نسبت به همه امور.

با توجه به قاعده «الواحد» و با توجه به اینکه عامل کثرات در عالم، جهات متعدد در عقول است، یعنی وقتی در اولین عقل می توان سه جهت متمایز را در نظر گرفت که منشأ کثرات بعدی در عالم می شوند، وجود جهات متعدد در آخرین عقل، یعنی مجرد تام به نام عقل فعال نیز توجیه پذیر است. وقتی می توان در عقل فعال جهات متعدد را در نظر گرفت که منافی با مجرد و بساطت او هم نباشد و چنین ترکیبی را ابن سینا حتی نسبت به ذات واجب روا می دارد: «فیکون إذن قابلاً كما هو فاعل» (ابن سينا، ۱۴۰۴، ص ۱۸۱). طبیعی است وقتی عقل انسان که بهره اندکی از عقل دارد، به طریق اولی می تواند جهات متعدد داشته باشد و برحسب برخی از آن ها بالقوه باشد، اما این قوه دقیقاً همان قوه ای موجود در طبیعت نیست.

نتیجه این تفسیر آن است که با خروج عقل از مرحله هیولانیت و رسیدن آن به فعلیت، نه تنها قوه ای اندیشیدن را از دست نمی دهد، بلکه آن قوه، در پرتو فکر و اندیشه، برای اندیشه های دیگر نیرومندتر می گردد. در حالی که هیولا در امور مادی و محسوس، بعد از آنکه با یک صورت فعلی جوهر متحد و یگانه می شود دیگر نمی تواند با هر گونه صورت فعلی و جوهری دیگری همراه و هم آهنگ گردد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۹، صص ۴۸۷-۴۸۶). نکته دیگری که باید در پایان افزود آن است که اصطلاح «عقل فعال»، همان گونه که قبلاً نیز اشاره شد، به معنای عقل متصل در انسان نیز به کار می رود (حسن

زاده آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۶۰۴). براین اساس، تعدد عقل فعال و منفعل، تعدد تحلیلی می‌شود و در نتیجه، بسیاری از اشکالات بر آن هم برطرف می‌گردد.

با توجه به بحث ادراک، می‌توان استنباط کرد که تعبیر قوه و فعل، حتی می‌تواند نسبت به محسوسات باشد، یعنی آنچه بالقوه معقول است می‌تواند با پرتو افشانی عقل، معقول بالفعل گردد. زیرا ادراک حسی تأثر محض از عالم خارج نیست و آنچه در عالم خارج است، صرف «توالی» است که به علم منتهی نمی‌شود؛ آنچه در پیدایش معرفت و علم نقش دارد، قوای درونی است، که اولین مرحله آن، حس مشترک و آخرین مرحله آن، قوه عاقله انسان است و البته، نقش وهم متصرفه نیز قابل توجه است. با تصرفاتی که این قوا بر روی صور ادراکی انجام می‌دهد، انسان به این توانایی می‌رسد که امری فراتر از صورت‌های حسی را ادراک کند، یعنی به نوعی شهود دست می‌یابد، چنانکه گاه با تحلیل عقلی به این نتیجه می‌رسد: «فقد أخرج التفتیش من المحسوسات ما ليس بمحسوس». (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۹۵). برهمین اساس، وجود کلیات عقلی را هم باید در همین عالم جست، نه در عالم دیگری.

بنابراین، تمام فعل و انفعالات مطرح در بحث تعقل، در درون انسان و فاعل شناسا صورت می‌گیرد و انسان است که با ادراکات حسی می‌تواند معقولاتی به دست آورد. بدین ترتیب، لازم نیست دو عقل در نظر بگیریم، که یکی فاعل است و دیگری منفعل. این عقل که هم فاعل است و هم منفعل همان نفس آدمی است که فناپذیر بوده و باقی است و آنچه فنا می‌پذیرد و با مرگ نابود می‌شود، صورت‌های عقلی انسان است. قوه و فعل اشاره به اعتبارات آن دارد، نه اینکه در خارج امری است که به عقل صورت می‌بخشد.

نتیجه

برای حل مشکل عقل بالقوه، راه‌حل‌هایی مطرح است. اما مهم‌ترین آنها، این است که نفس انسان یا عقل از تمام جهات مجرد نیست، بلکه مجرد نسبی است و مجرد تام فقط واجب تعالی است، چنانکه در پاسخ ابن‌سینا به نامه منسوب به ابوریحان بیرونی آمده

بود. براین اساس، همان گونه که سلسله از موجودات بالفعل داریم، سلسله از موجودات بالقوه نیز داریم که بالقوه بودن آنها مراتب دارد. هرچه بالقوه بودن یک موجود بیشتر باشد، پذیرش و قابلیت او بیشتر است، و هرچه بالقوه بودن آن موجود کمتر باشد، پذیرش او کمتر است تا اینکه به مجرد تامی می رسد که عاری از هر نوع قوه و ترکیب است و در نتیجه، هیچ نوع پذیرش و قابلیت نیز در آن نیست. طرف دیگر این سلسله به موجودی می رسد که قوه محض است. عقل یا نفس انسان، در وسط این سلسله قرار دارد.

از سوی دیگر، قوه به کار رفته در عقل به معنای قوه ای نیست که در اجسام وجود دارد؛ همان گونه که انفعال همان انفعال جسمانی نیست تا مستلزم زوال یک حالت و آمدن حالت دیگری و ترکیب آن باشد. بدین ترتیب، همان گونه که سلسله مراتبی از هستی داریم، سلسله مراتبی از قوه و فعل نیز داریم و به همان سان، سلسله مراتبی از ترکیب داریم، به نحوی که ترکیب هریک از این مراتب نیز متفاوت است. به همان صورت که هر یک از این مراتب، احکام اختصاصی دارد، قبول و انفعال آن ها نیز متفاوت است. در نتیجه، قوه و هیولای عقلانی مانند هیولای اجسام نیست تا لوازم آن را نیز داشته باشد. بنابراین، همان گونه که می توان بنابر مبنای مشائیان به پرسش ابوریحان بیرونی پاسخ داد، می توان پاسخ ابن سینا را خلاصه ای از دیدگاه مفصل او به شمار آورد.

نکته پایانی این است که مبنای این دیدگاه ابن سینا به هیچ عنوان همان مبنای حکمت صدرایی نیست. در حکمت صدرایی، علم جوهری است که موجب کمال اول برای نفس می شود. برای به دست آوردن این کمال، راهی جز حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول مقدور نیست. اما در حکمت مشاء، علم امری عرضی است و هر جوهری می تواند در ابتدای پیدایش فاقد آن باشد و به تدریج، آنها را کسب کند. به این منظور، نیاز به تبدیل و تبدل جوهری هم نیست. براین اساس، ترکیب و اتحاد علم و نفس، مانند ترکیب حقیقی دو جوهر نیست. اما درعین حال، علم از اعراض بالضمیمه هم نیست.

پی‌نوشت‌ها

1. active intellect

۲. راجع به استدلال بر این مسئله مراجعه کنید به: ارسطو، متافیزیک، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، نشر گفتار، ۱۳۶۶، ص ۲۹۸، ۱۰۴۹ب؛ ابن‌سینا، المباحثات، ص ۳۴۳؛ خواجه نصیرالدین طوسی، شرح‌الاشارات و التنبیهات، ج ۲، صص ۳۶۲-۳۶۱؛ محمدحسین طباطبائی، نهاية الحکمة، ص ۳۰۷؛ صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه، ج ۷، صص ۲۶۱-۲۸۱. درباره پیدایش نظریه عقل فعال مراجعه کنید به: مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۳، ص ۱۳۲/

۳. در این نوع ترکیب، مقایسه میان دو مرتبه از وجود، مثل وجود ناقص در مقایسه با وجود کامل و وجود کامل با وجود کامل‌تر صورت می‌گیرد. به این ترتیب، وجود ناقص، در مقایسه با وجود کامل، ترکیب از وجود و عدم است، اما موجود کامل، در مقایسه با کامل‌تر، این نوع از ترکیب را دارد (طباطبائی، ۱۴۱۶، ص ۱۹).

۴. جهت آگاهی از تلاش‌های ملاصدرا برای توجیه نظر ابن‌سینا، مراجعه کنید به: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۰۴؛ نیز مراجعه کنید به: عبدالرسول عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۲، صص ۲۸۶-۲۹۱ و صص ۳۰۳-۳۰۴.

۵. جهت آگاهی از این اشکال، مراجعه کنید به: مرتضی مطهری، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۲۵۰.

۶. ر. ک: طباطبائی، ۱۳۸۶، تصحیح و تعلیق غلام‌رضا فیاضی، ج ۴، ص ۱۰۱۹. مرحوم علامه طباطبائی در فصل پنجم از مرحله ششم حرکت در نفس را به نحوی تفسیر کرده است که يك نوع ناسازگاری با متحرك دانستن نفس دارد. ر. ک. همان، ج ۲، صص ۳۸۳-۳۸۵.

۷. عبارت اسکندر افرویدی چنین است: «هو هیولانی و قوة للنفس التي هي هكذا هي عقل هیولانی و ليس واحدا من الموجودات بالفعل الا انه قديمکن فيه أن يكون عقلا». (مقاله اسکندر الافرویدی فی العقل، ترجمه اسحق بن حنین، به نقل از:

Islamic Philosophy, edited by Fuat Sezgin, Germany, Straus Offsetdruck, 2000, vol.101, p. 117.

کتابنامه

-
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۸۹، درخشش ابن رشد در حکمت مشاء، تهران، نشر علم.
- ابن سینا، حسین بن عبد الله، ۱۳۷۹، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، با ویرایش محمدتقی دانش پژوه، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۳۷۵، الاشارات و التنبیها، قم، نشر البلاغة.
- _____، ۱۳۶۳، المبدأ و المعاد، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل با همکاری دانشگاه تهران.
- _____، ۱۹۷۸، التعليقات علی حواشی کتاب النفس، به گردآوری عبد الرحمن بدوی، کویت، وكالة المطبوعات.
- _____، ۱۴۰۴، التعليقات، تصحیح عبد الرحمن بدوی، قم، مرکز الإعلام الإسلامی.
- _____، ۱۳۶۳، الطبیعیات، النفس، تصدیق و مراجعه ابراهیم مدکور، تحقیق سعید زاید، قم، مکتبة آية المرعشی النجفی، افست قم.
- _____، ۱۳۷۶، الالهیات من کتاب الشفا، تصحیح حسن زاده آملی، قم، مرکز نشر.
- _____، ۱۳۷۱، المباحثات، نشر بیدار، قم.
- _____، ۱۳۷۰، تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات، قم، مؤسسه مکتب اهل بیت.
- _____، ۱۴۱۷، النفس من کتاب الشفا، تحقیق: حسن حسن زاده آملی، قم، مرکز النشر.
- _____، ۲۰۰۷، رسالة فی احوال النفس، پاریس، داربیلین.
- _____، ۱۹۵۳، رسائل، استانبول، جامعه استانبول.
- _____، ۱۴۰۰، رسائل ابن سینا، قم، نشر بیدار.
- ارسطو، ۱۳۷۸، درباره نفس، ترجمه و تحشیه علیمراد داودی، تهران، انتشارات حکمت.
- _____، ۱۳۶۶، متافیزیک، ترجمه شرف الدین خراسانی، تهران، نشرگفتار.
- بهمنیار، ۱۳۷۵، التحصیل، تصحیح مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران.
- حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۸۶، شرح الاشارات و التنبیها نمط سوم، قم، آیت اشراق.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۷۵، شرح الاشارات و التنبیها، قم، نشر البلاغة، ۱۳۷۵.

- داودی، علیم‌راد، ۱۳۸۸، عقل در حکمت مشاء، تهران، انتشارات حکمت.
- رازی، فخرالدین محمد، ۱۳۷۳، شرح عیون الحکمة، طهران، موسسه الصادق للطباعة النشر.
- _____، ۱۳۸۴، شرح الاشارات و التنبیها، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- رضایی، رحمت‌الله، ۱۳۹۴، ارزش معرفت‌شناختی رسم، معارف منطقی، دوره سوم، شماره دوم، صص ۳۳-۵۷.
- صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، ۱۳۵۳، المبدأ و المعاد، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۷۵، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، انتشارات حکمت.
- _____، ۱۳۸۲، شرح الهیات شفا، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____، ۱۹۸۱، الحکمة العقلیه فی الاسفار الاربعه، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- طباطبایی، محمد حسین، ۱۴۱۶، نه‌ایة الحکمة، قم، جامعه المدرسین.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۵، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، قم، سمت و موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- فارابی، ابونصر، ۱۳۲۵، المجموع للمعلم الثانی، مصر، مطبعة السعادة.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۴، مجموعه آثار، تهران، انتشارات صدرا.
- هروی، محمد شریف نظام الدین، ۱۳۶۳، انواریه، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
- Fuat Sezgin, 2000, Islamic Philosophy, Germany, Straus Offsetdruck, vol.101.