

نقش معرفتی عقل فعال و تأثیر آن بر مُثُل نزد ابن سینا

احمد عابدی*

سیده معصومه شمشیری**

چکیده

ارسطو در تقابل با جایگاه معرفت‌شناسی مُثُل، به طرح نظریه عقل فعال پرداخت. مشایبان بعد از ارسطو برداشت‌های متعددی از عقل فعال کرده‌اند. ابن سینا عقل فعال را موجودی مجرد و مستقل از نفس معرفی کرد که در سلسله عقول در مرتبه آخر قرار دارد و صور عینی و علمی را به عالم ماده و نفوس افاضه می‌کند. عقل فعال صور ادراکی را به نفوس مستعد افاضه می‌کند، یعنی نفوسی که به واسطه طی مراتب تجرید حسی و خیالی و عقلی آماده پذیرش افاضه عقل فعال باشند. اما بعضی مبانی فکری ابن سینا مثل رابطه طولی میان مراتب ادراک، عرض انگاشتن علم، انکار اتحاد عاقل و معقول و نفی حرکت جوهری با این رویکرد معرفتی تقابل دارند و ناقض تجریدند، لذا معرفت چیزی جز افاضه عقل فعال نیست. لازمه این سخن، پذیرش وجود معقولات به نحو مستقل نزد عقل فعال و به تعبیری پذیرش مثل در بعد معرفتی است که ابن سینا منکر آن است. بنابراین، عقل فعال ارسطو که در تقابل با مُثُل شکل گرفته بود، در ادامه مسیر فلسفه دوباره به دامن نظریه مثل باز می‌گردد.

کلیدواژه‌ها: ابن سینا، عقل فعال، تجرید، معرفت‌شناسی، مُثُل، افاضه.

* دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه قم.

** دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه تهران و نویسنده مسئول

مقدمه

افلاطون در جست‌وجوی متعلق پایدار و خطاناپذیر برای معرفت به طرح نظریه مثل پرداخت. این نظریه گرچه در همه شئون فلسفه وی سایه انداخته است، اما بر اساس ترتیب محاورات و سیر شکل‌گیری اندیشه افلاطون، معلوم می‌شود که یک انگیزه مهم در این موضوع، بحث معرفت‌شناسی است. البته اندیشه فلاسفه پیش‌سقراطی مثل هراکلیتوس و پارمنیدس، هم در دیدگاه وی بسیار مؤثر است. اما به هر ترتیب افلاطون با نظریه مثل، رویکرد معرفت‌شناسانه‌ای را اتخاذ می‌کند که بر اساس آن همه انسان‌ها به فراخور توان خود، قبل از تولد و ورود به عالم محسوسات، طی گردش اسطوره‌ای، حقیقت موجودات (مثلاً) را مشاهده می‌کنند. هنگام تولد و حضور در عالم ماده، نفس با سایه و روگرفت مُثل، یعنی اشیای محسوس مواجه می‌شود. با این مشاهده درمی‌یابد که میان محسوسات و مُثل، رابطه‌ای وجود دارد، یعنی محسوسات بهره‌مند (participate) از مُثل، یا به تعبیر دیگر، سایه و روگرفت آن هستند. لذا نفس حقایق مثالی را با مشاهده محسوسات به یاد می‌آورد و حقیقت معرفت‌همین یادآوری (recollection) حقایق مثالی با مشاهده روگرفت‌های آن در عالم ماده است. البته تأکید افلاطون آن است که تا ادراک حسی رخ ندهد، یادآوری محقق نمی‌شود.

ارسطو عمیقاً این رویکرد را نقادی کرد و به تفصیل و تدقیق نظریه مثل را تحلیل کرد و به ابطال آن پرداخت. وی در حوزه معرفت‌شناسی دیدگاه خود را در تقابل با مثل مطرح کرد. به نظر ارسطو، ادراک، با حس آغاز می‌شود و متعلق ادراک عقلی، موجود مستقل بالفعل نیست، بلکه به نحو بالقوه در موجودات محسوس حضور دارد. برای تعقل، باید صورت آن را دریابیم و جزء عقلانی نفس، مدرک صور اشیاست. این جزء در آغاز بالقوه است و با ادراکات محسوس و فعالیت‌های تجریدی نفس بالفعل می‌شود. به تعبیر دیگر، عقل بالقوه با معقولات بالقوه (محسوسات) مواجه می‌شود و حس در فرآیندی به نام تجرید (abstraction)، صور اشیای محسوس را تعقل می‌کند و بر اساس آن عقل بالفعل می‌شود.

ارسطو یک قاعده عمومی در بحث قوه و فعل دارد که بر اساس آن، هر تغییری همواره از چیزی و به وسیله چیزی پدید می‌آید و آنچه تغییر به وسیله آن رخ می‌دهد، باید بالفعل واجد فعلیت مورد نظر باشد.^۱ به تعبیر دیگر، هر آنچه از حالت بالقوه به حالت بالفعل می‌رسد، همیشه به وسیله عاملی به فعلیت می‌رسد که آن فعلیت را از قبل دارد^۲ (ارسطو، ۱۳۶۶، ۱۰۴۹ ب ۱۸ -

نقش معرفتی عقل فعال و تأثیر آن بر مثل نزد ابن سینا

۲۷). بر همین مبنا، وقتی عقل بالقوه در فرآیند ادراک، بالفعل می‌شود، باید از جانب امر بالفعلی این فعلیت حاصل شود. در نظام ارسطو این امر بالفعل، عقل فعال (νοῦς ποιητικός) خوانده می‌شود:^۳

همان‌گونه که در کل طبیعت چیزی وجود دارد که برای هر طبقه‌ای از موجودات ماده است (یعنی چیزی که بالقوه همه چیزهاست) چیزی وجود دارد که علت و مولد است، به این معنا که همه آن چیزها را می‌سازد، (که نسبت آن به چیز اول مثل نسبت صنعت است به ماده) درست به همین سان در قلمرو نفس نیز باید این تمایز وجود داشته باشد. یک نوس وجود دارد که از راه شدن همه چیز می‌شود و نوس دیگری وجود دارد که همه آن چیزها را می‌سازد. این نوس^۴ گونه‌ای ملکه است که شبیه نور است، زیرا به یک معنا نور است که رنگ‌های بالقوه را بالفعل می‌سازد. این نوس جدا و انفعال‌ناپذیر و ناآمیخته و بالذات فعل است، زیرا فعال از عامل منفعل و مبدأ نخستین (آرخه) از ماده همیشه برتر است. دانش بالفعل با متعلق خود یکی است. دانش بالقوه در فرد، بر دانش بالفعل بر حسب زمان مقدم است. اما مطلقاً حتی بر حسب زمان نیز مقدم نیست؛ و نمی‌توان گفت که این نوس گاهی می‌اندیشد و گاهی نمی‌اندیشد، فقط وقتی مفارق شود، همان است که هست و فقط این است که فناپذیر و ازلی است و بدون آن هیچ چیز نمی‌اندیشد (همو، ۱۳۴۹: ۴۳۰ الف ۱۰-۲۵).

بر اساس این عبارات، عقل فعالی وجود دارد که واجد همه معقولات و عامل فعلیت معقولات بالقوه است. اما به سبب ابهام سخن ارسطو، مفسران وی در باب کیفیت وجود عقل فعال نظرات متعددی عرضه کرده‌اند. به طور کلی، بعضی عقل فعال را جزئی از عقل (جزء بالفعل) دانسته‌اند که باعث فعلیت جزء بالقوه عقل می‌شود؛ و بعضی هم آن را موجود مستقل مجردی لحاظ کرده‌اند که با افاضه صور معقول، عقل بالقوه را بالفعل می‌کند.^۵

نقش معرفتی عقل فعال در نظام ابن سینا

ابن سینا، حکیم مشایی مسلمان، هم تفسیر خاص خود را از عقل فعال دارد. به نظر وی، عالم سلسله‌ای از عقول طولی ده‌گانه است که بر اساس قاعده الواحد^۶ و نظام فیض^۷ از واجب‌الوجود صادر شده است. در این سلسله، عقل دهم عقل فعال است. این عقل ممکن‌الوجود (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۳۰۴) و منحصر در نوع خود (همان: ۳۱۵) است. علاوه بر آن، ذاتاً بالفعل (همو، ۱۳۶۴:

فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره سوم، شماره پیاپی ۶۳ (بهار ۱۳۹۴)

(۳۱۵) و مبدأ پیدایش موجودات عالم ماده از پست‌ترین (هیولا) تا کامل‌ترین (نفس ناطقه) (همو، ۱۴۰۴ ب: ۲/۲۱۵) است. این عقل واجد صور عینی و علمی عالم ماده است و این صور را به موجودات عالم ماده و نفوس انسانی مستعد، افزای می‌کند (همو، ۱۳۶۴: ۳۱۵؛ همو، ۱۴۰۴ ب: ۲/۲۱۵). گرچه عقل فعال نزد ارسطو برای تبیین معرفت عقلانی مطرح شد، اما در نظام ابن‌سینا نقشی فراگیر در کل هستی پیدا کرد.^۸

در خصوص نقش معرفت‌شناسانه عقل فعال لازم است ابتدا توضیحی درباره ادراک و سه مرتبه آن، یعنی ادراک حسی، خیالی و عقلی،^۹ عرضه کنیم. وجه مشترک میان این اقسام در تعریف از ادراک آمده است: «و یشبه ان یکون کل ادراک انما هو اخذ صوره المدرك» (همو، ۱۳۶۴: ۳۴۴).

در اشیای مادی صورت شیء یا حقیقت شیء با ماده (و لواحق ماده یعنی زمان و مکان) قرین است و لازم است برای شناخت حقیقت شیء، طی فرآیند ادراک صورت از ماده جدا شود. یعنی هرچه بخواهد مورد ادراک واقع شود، لازم است ماده‌اش از صورت یا حقیقت آن جدا شود و صورت آن مورد ادراک قرار بگیرد. این جداسازی خللی به شناخت حقیقت شیء وارد نمی‌کند، چون: «جميع هذه الامور غریبه عن طبائعها وذلك لانه لو كانت الانسانیه هی علی هذا الحد او حد آخر من الكم و کیف و الاین و الوضع لاجل انها الانسانیه لكان یجب ان یکون کل انسان مشارکا للآخر فی تلك المعانی» (همو، ۱۴۰۴ ب، ۵۱).

ین فرآیند «تجرید» یا «انتزاع»^{۱۰} نام دارد. به نظر ابن‌سینا، نفس انسان در هر مرتبه ادراکی فعالیتی را برای آماده‌سازی متعلق ادراک انجام می‌دهد، یعنی در هر مرحله ادراک (از حس تا خیال و عقل) نفس ناطقه، ماده یا لواحق آن را از صورت شیء جدا می‌کند. بر همین اساس، مراتب ادراک بنا به تعریف ابن‌سینا در طول هم هستند؛ یعنی هر کدام بخشی از تجرید را انجام می‌دهند و در مرتبه بعدی، گام بعدی انتزاع رخ می‌دهد. ادراک حسی شیء را از ماده خارجی تجرید می‌کند، در حالی که هنوز با لواحق ماده، یعنی زمان و مکان، همراه است، یعنی صورت حسی واجد زمان و مکان مشخص است. در مرحله دوم، یعنی ادراک خیالی، صورت مدرکه از مکان هم تجرید می‌شود اما مکان ملازم صورت خیالی است.^{۱۱} نهایتاً در ادراک عقلی صورت به تمامه از ماده و لواحق ماده جدا می‌شود، به علاوه قابلیت صدق بر کثیرین را پیدا می‌کند (همو، ۱۳۶۴: ۳۴۴-۳۴۹). روشن است که انواع ادراک به نظر ابن‌سینا، سه نوع در عرض هم نیستند،

نقش معرفتی عقل فعال و تأثیر آن بر مثل نزد ابن سینا

بلکه سه مرتبه در امتداد هم هستند. یعنی ادراک حقیقت واحدی است که دارای مراتب طولی مذکور است^{۱۲} (همو، ۱۳۷۹: ۳۲۲).

عقل فعال در هر مرتبه ادراکی حضور دارد، مثلاً نفس ناطقه به دلیل توجه به صور جزئی حسی و خیالی واجد استعداد درک کلیات می‌شود و لذا ملکه اتصال به عقل فعال برایش حاصل می‌شود. ایجاد این ملکه علل مختلفی دارد که همان مراتب عقل هیولانی (material intellect, passive nous)، عقل بالملکه (intellect in disposition, In habitual nous) و عقل بالفعل و عقل مستفاد (acquired intellect, epiktetos nous) هستند.^{۱۳} بعد از این مراحل، که عموم انسان‌ها توان طی کردن آن را دارند، مرتبه عقل قدسی قرار دارد که مخصوص انبیا و اولیا است و به جهت صفای نفس و قوت حدس، نبی همواره با عقل فعال متصل است و لذا به کل معقولات دسترسی دارد (همو، ۱۴۰۴ ب، ۲۲۰؛ همو، ۱۳۶۴: ۳۳۹).

در مرتبه عقل هیولانی نفس واجد هیچ صورت ادراکی نیست. با حصول مقدمات، عقل فعال اولیات را به نفس افاضه می‌کند و به مرتبه عقل بالملکه می‌رسد. سپس با افاضه عقل فعال مراتب عقل بالفعل و عقل مستفاد را هم طی می‌کند. نفس در این مرتبه به عقل فعال متصل است و هر گونه رابطه اتحادی خلاف واقع است^{۱۴} و فقط تا زمان توجه مداومش به عقل فعال از افاضات آن بهره‌مند می‌شود. با قطع توجه صور ادراکی، اتصال با صور ادراکی از بین می‌رود. در زمان قطع اتصال، عقل فعال حافظ صور کلیات برای نفس ناطقه است (همو، ۱۴۰۳: ۲۰۸/۲-۲۱۳).

براهین اثبات عقل فعال

برای توجه به بعد معرفت‌شناسانه عقل فعال، ابن سینا در آثار خود ضمن سه برهان^{۱۵}، به اثبات وجود عقل فعال و بالاتر از آن، یعنی ضرورت وجود آن، می‌پردازد:

۱. برهان قوه و فعل^{۱۶}: این برهان در *شفاء* و *نجات* آمده است و مبنای آن رابطه امر بالقوه و بالفعل است.

قوه نظری نفس ناطقه عاقل بالقوه است، بالقوه بودن آن به این معناست که فاقد فعلیت صور معقول در نفس است. با حصول معقولات قوه نظری بالفعل می‌شود، یعنی از حالت فقدان به حالت وجدان می‌رسد. از آنجا که فاقد شیء نمی‌تواند معطی آن باشد، لذا خود نفس نمی‌تواند خود

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره سوم، شماره پیاپی ۶۳ (بهار ۱۳۹۴)

را به فعلیت برساند، یعنی به موجود بالفعلی نیاز دارد تا فعلیت لازم را به نفس اعطا کند، لذاست که هرچه بالقوه است، برای رسیدن به فعلیت به عامل بالفعل نیاز دارد، یعنی برای بالفعل شدن عقل نظری، باید موجودی که بالفعل واجد صور معقول است، موجود باشد تا عقل بالقوه را بالفعل کند. موجودی که نفس بالقوه را بالفعل می‌کند، عقل فعال است (همو، ۱۴۰۴ ب: ۲۰۹؛ همو، ۱۳۶۴: ۲۷۲-۲۷۵).

۲. برهان ذهول: این برهان در *اشارات* آمده است و از آنجا که محور آن حالت ذهول در نفس است با این عنوان از آن یاد می‌کنیم. ذهول حالتی در نفس است که در آن صورت معقول به کلی از بین نرفته، بلکه مورد غفلت واقع شده و بدون نیاز به ادراک و کسب جدید و صرفاً با توجه به آن می‌توان به آن دسترسی پیدا کرد.^{۱۷} بر اساس این برهان، صور ادراکی در حالت ذهول در نفس و جسم وجود ندارند و هستی مستقلی هم ندارند. بنابراین، نزد موجود مجردی به نام عقل فعال حاضرند، که در هنگام مناسب صور را دوباره به نفس افاضه می‌کند (همو، ۱۴۰۳: ۳۳۱/۳).

۳. برهان اولیات: این برهان در کتاب *احوال النفس و مبدأ و معاد* آمده است و بر اساس منشأ پیدایش اولیات در نفس است. نفس اطفال در آغاز، یعنی در مرتبه عقل هیولانی، فاقد هر صورت معقول است، سپس در مرتبه عقل بالملکه بدون تعلیم و ترویج، واجد صور ادراکی اولیه یا بدیهیات می‌شود، منشأ پیدایش بدیهیات نه حس است و نه تجربه،^{۱۸} چراکه حس کلیت ندارد و تجربه هم ضرورت‌بخش نیست. پس اولیات از جانب موجود مستقلی به نفس افاضه می‌شود (همو، ۱۳۶۳: ۹۹؛ همو، ۱۹۵۲: ۱۷۶-۱۷۷).

این سینا ادراک عقلی را حاصل فعالیت تجریدی نفس و افاضه عقل فعال می‌داند، به این صورت که نفس با انجام دادن فعل تجرید در مراتب مختلف مستعد دریافت افاضه عقل فعال می‌شود. یعنی ادراک عقلی به عنوان معلول حاصل تعامل فعل تجریدی نفس و فعل افاضه عقل فعال است. ابراهیم مدکور در این باره می‌نویسد:

مفهوم اعداد (preparation) یکی از پایه‌های اصلی طبیعیات و روان‌شناسی این سینا است. چون هر تغییری مستلزم ماده و صورتی است که با یکدیگر متحد می‌شوند، لازم است که ماده به تأثیر عوامل مستعدکننده، آماده پذیرش صورت باشد. این عوامل مستعدکننده در طبیعیات حرکت افلاک آسمانی و در علم النفس

نقش معرفتی عقل فعال و تأثیر آن بر مثل نزد ابن سینا

قوای ظاهری و باطنی نفس است. اگر این آمادگی حاصل شود، عقل فعال صورتی را که ماده باید به خود بگیرد به آن می‌بخشد. به این ترتیب پذیرش صورت مقتضی سه شرط است؛ ماده، عامل مستعدکننده و تصرف عقل فعال که واهب‌الصور است. این اصلی است که هم بر روان‌شناسی قابل اطلاق است و هم بر طبیعیات. اگر اطلاق این اصل را بر طبیعیات عجاتاً کنار بگذاریم، می‌گوییم که از نظر روان‌شناسی تجرید به واسطه محسوسات، که عقل بالقوه در آنها تأثیر کرده باشد، انجام می‌یابد. وقتی که این محسوسات مستعد شدند، عقل فعال صورتی را که خاص آنهاست به آنها می‌بخشد. اگر یکی از این سه عنصر موجود نباشد صورت کلی تشکیل نمی‌شود. بدون تأثیر اعدادی، عقل فعال نمی‌تواند دخالت کند و بدون دخالت عقل فعال، محسوسات از قوه به فعل نمی‌آیند، یعنی معقولات به فعل در نمی‌آیند (مدکور، ۱۳۶۳: ۱۵).

تأثیر نقش معرفتی عقل فعال بر مثل

به نظر می‌رسد این معنا از ادراک با برخی دیگر از نظرات ابن سینا همخوانی ندارد و گرچه در مقام تبیین، ادراک را بر دو پایه تجرید و افاضه بنا می‌کند، اما اگر بخواهیم وی را ملزم به کل چارچوب فکری‌اش بدانیم باید یک پایه از ادراک را کنار بگذاریم. برای روشن‌تر شدن این معنا ذکر مقدماتی ضروری به نظر می‌رسد:

۱. رابطه طولی میان مراتب ادراک: همان‌طور که تبیین شد، بر اساس معنای تجرید انواع ادراک در عرض هم نیستند، بلکه با هم رابطه طولی دارند و دارای تقدم و تأخر ذاتی هستند، یعنی تمایز انواع ادراک بر اساس مرتبه‌ای از تجرید است که در هر نوع از ادراک انجام می‌شود.

۲. نفی حرکت جوهری: ابن سینا حرکت و تغییر را در اعراض می‌داند و به اصطلاح قائل به حرکت جوهری نیست،^{۱۹} در موضوع حاضر نفس به عنوان جوهر، ثباتی دارد و حرکت و تغییر در مدرکات تأثیری در آن ندارد.

۳. رابطه جوهر و عرض میان نفس و مدرکات: بحث علم در آثار ابن سینا ذیل مقوله کیف نفسانی در بحث اعراض آمده است^{۲۰} و این به آن معنا است که علم عرض نفس است و رابطه نفس و مدرکاتش از سنخ رابطه جوهر با عرض خویش است. به نظر

ابن سینا، رابطه جوهر و عرض رابطه‌ای انضمامی است نه اتحادی^{۲۱} (در حالی که به عنوان نمونه رابطه ماده و صورت اتحادی است).

۴. نفی اتحاد عاقل و معقول: در آثار ابن سینا این مسئله محل بحث بسیار است، چراکه در برخی آثار قائل به اتحاد است و گاهی اتحاد را به شدت انکار می‌کند، مثلاً در فصل دهم از نمط هفتم از *اشارات* به کتاب *فرفوریوس* اشاره می‌کند که در این باب است و سپس با لحن شدیدی محتوای این کتاب را مردود می‌شمارد.^{۲۲} در خصوص حل این معضل هم سخن و راه‌حل بسیار مطرح شده، اما هر یک، قابل نقد است. محل بحث در این نزاع اتحاد یا عدم اتحاد نفس و مدرکاتش هنگام ادراک غیر است. گرچه ابن سینا به دلایلی موضع‌گیری دوگانه‌ای در این خصوص دارد، اما نظر وی درباره رابطه نفس و مدرکاتش، که در سطور قبل گفتیم، روشن‌کننده دیدگاه وی در باب اتحاد عاقل و معقول هم هست. او درباره رابطه مدرک و مدرک معتقد است علم از مقوله عرض است و رابطه عرض و جوهر از نوع رابطه انضمامی است، نه اتحادی.

پس از ذکر این مقدمات باید بپرسیم آیا با توجه به رابطه طولی ادراکات و نفی اتحاد عاقل و معقول باز هم می‌توان به تجرید به عنوان پایه مهم معرفت باور داشت؟ آیا این دو با هم سازگار است؟

ابتدا باید بگوییم که مراتب طولی ادراک با تعریف تجرید سازگار است، یعنی بر اساس معنای تجرید، این معنا در مراتب مختلف حسی، خیالی و ... رخ می‌دهد و در هر مرتبه بخشی از تجرید اتفاق می‌افتد. اما نوع رابطه نفس و مدرکاتش از نوع رابطه انضمامی است، یعنی ادراکات حسی، خیالی و عقلی عرض نفس هستند و نفس صرفاً محلی برای حلول صور یادشده است. از سوی دیگر، ابن سینا منکر حرکت جوهری است، یعنی در ما نحن فیه تغییر در مراتب ادراک تأثیری در نفس و ذهن مدرک نمی‌گذارد. پس نفس ضمن ادراک منفعل صرف است و در هیچ یک از مراحل ادراک نمی‌تواند فاعلیت و نقش فعالی نسبت به صور ادراکی داشته باشد. نفس فقط از صورت حسی متأثر می‌شود نه آنکه بتواند فعلی مانند تجرید را برای حصول صورت حسی انجام دهد. این معنا در تمام مراحل ادراک ساری و جاری است.

از سوی دیگر، ابن سینا عقل فعال را به عنوان افاضه‌کننده صور معقول به نفس در هنگام استعداد معرفی می‌کند. بر اساس برهان قوه و فعل، چون نفس فاقد صور ادراکی است و فاقد شیء هم نمی‌تواند معطی باشد ضرورتاً به عاملی خارج از نفس برای اعطای صور علمی

نقش معرفتی عقل فعال و تأثیر آن بر مثل نزد ابن سینا

نیازمندیم تا نفس را از حالت هیولانی به مراحل بعدی، یعنی عقل بالملکه و بالفعل و مستفاد، برساند. این عامل هم همان عقل فعال است. البته ابن سینا می‌تواند با پذیرش اتحاد نفس و مدزکاتش و حرکت جوهری نفس برای رسیدن به ادراک عقلی قائل به حرکت جوهری استکمالی نفس باشد، اما با نفی دو مقدمه فوق نتیجه هم قابل دستیابی نیست و انفعال نفس در ادراک و ضرورت عمل عامل مفارق برای ادراک مسجل می‌شود.

از سوی دیگر، بر اساس برهان ذهول، نفس در این حال برای دسترسی مجدد به صور ادراکی نیازمند افاضه عقل فعال است. وقتی نفس در حال تلاش برای بازیابی صور است، عقل فعال آن را به نفس افاضه می‌کند. بر اساس این برهان نفس حتی توان نگهداری صور قبلاً درک شده را هم ندارد، چه رسد به آنکه بخواهد با تجرید به ادراک عقلی برسد. البته چنانچه گفته شد، تجرید معد ادراک است و اصل صورت ادراکی به وسیله عقل فعال افاضه می‌شود، اما با توجه به توضیحات قبلی معلوم می‌شود که نفس توان هیچ فعالیتی از جمله تجرید در هیچ مرتبه‌ای را هم ندارد.

وقتی تجرید با مبانی اندیشه ابن سینا ناسازگار باشد، ادراک به ناچار فقط بر افاضه عقل فعال متکی می‌شود. به تعبیری، ابن سینا در معرفت قائل به نظریه افاضه است (علم الهدی، ۱۳۹۰: ۱۰). لازمه چنین دیدگاهی آن است که به وجود صور معقول مستقل از نفس نزد عقل فعال معتقد باشیم، یعنی صور معقول موجودات در ساحتی از هستی تحقق دارد. این معنا ما را به یاد مثل افلاطونی و انکار مشاییان می‌اندازد که در آغاز این مقاله از آن سخن گفتیم.

ممکن است این پرسش پیش آید که چگونه مثل را به ابن سینا منتسب کنیم در حالی که وی در آثار خود صراحتاً به تبع ارسطو مثل را نفی کرده است. در پاسخ باید گفت همان‌طور که مطهری تذکر داده است ما در فیلسوفان مسلمان با دو بحث کلیات و مثل به نحو جداگانه مواجه هستیم و باید به جای واژه «مثل»، از فرد مجرد عقلانی سخن بگوییم تا گویای مطلب باشد (مطهری، ۱۳۷۷: ۲۴۱). توضیح آنکه بحث مثل دارای دو جنبه وجودشناختی و معرفت‌شناختی است و آنچه حکیمان مشایی معمولاً با رویکرد انتقادی به آن پرداخته‌اند رویکرد وجودشناختی است. افلاطون رابطه مثل و افراد محسوس را رابطه بهره‌مندی معرفتی می‌کند، اما فلاسفه مسلمان لا بشرط از اینکه مثل را رد کنند یا بپذیرند، نوعی رابطه علی میان «فرد مجرد عقلانی» و افراد ذیل آن برقرار می‌کنند (همو، ۱۳۴۹: ۱/۳۶۷).

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره سوم، شماره پیاپی ۶۳ (بهار ۱۳۹۴)

غالب حکیمان مسلمان گرچه به ظاهر در بحث کلی طبیعی آن را فقط موجود به وجود افراد دانسته‌اند و وجود فرد مجرد مستقل را انکار کرده‌اند، در بحث‌های دیگر به نوعی به مثل اذعان داشته‌اند، مثلاً ابن‌سینا در بحث علم الاهی و نظریه صور مرتسمه، به نوعی تحقق کلیات را در وعاء علم الاهی به عنوان ساحتی از واقعیت قبول می‌کند.

پس پاسخ به پرسش فوق آن است که آنچه فلاسفه مسلمان صراحتاً رد می‌کنند، وجود عینی مثل است اما در بحث‌های دیگری مثل علم الاهی یا همین بحث نظریه افاضه، سخنانی دارند که به نوعی تأیید مثل است. این دوگانگی نیز بیشتر از این حیث است که ایشان در بحث از نظریه مُثُل تمام توجه خویش را صرف بعد وجودشناختی مثل کرده‌اند و کمتر متفطن بعد معرفت‌شناختی شده‌اند.

نتیجه

به نظر ابن‌سینا، حصول ادراک عقلی معلول فعالیت تجریدی نفس ناطقه و افاضه عقل فعال است. به تعبیری، ابتدا نفس با مواجهه حسی به تجرید حسی و به دنبال آن سایر مراتب تجرید (تجرید خیالی و عقلی) می‌پردازد، یعنی صورت شیء را از ماده و لواحق آن (زمان و مکان) جدا می‌کند. در این حال نفس مستعد دریافت افاضه عقل فعال است و می‌تواند صورت معقول مناسب ادراک تجریدشده را از مبدأ مفارق دریافت کند. اما این تبیین با برخی باورهای ابن‌سینا هماهنگی ندارد. اعتقاد به رابطه طولی میان مراتب ادراک، عرض انگاشتن علم، انکار اتحاد عاقل و معقول و نفی حرکت جوهری جنبه تجریدی معرفت را ویران می‌کند و از معرفت چیزی جز افاضه عقل فعال باقی نمی‌گذارد. وجود صور معقول مستقل از نفس انسانی تعبیری از بعد معرفتی مثل است که ابن‌سینا آن را انکار کرده بود. درنهایت عقل فعال ارسطویی، که در تقابل با مثل شکل گرفته بود، در نظام ابن‌سینا بر اساس مبانی اندیشه وی دوباره به دامن مثل بازگشت.

منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلام‌حسین (۱۳۸۰). *قواعد کلی در فلسفه اسلامی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲. ابن‌سینا، حسین ابن عبدالله (۱۳۶۳). *مبدأ و معاد*، به اهتمام: عبدالله نورانی، تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی مک‌گیل و دانشگاه تهران.

نقش معرفتی عمل فعال و تأثیر آن بر مثل نزد ابن سینا

۳. ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۳۶۴). *النجاه من العرق فی بحر الضلالات*، ویرایش و دیباچه: محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۴. ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۳۷۱). *المباحثات*، تحقیق و تعلیق: محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدار.
۵. ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۳۷۳). *برهان شفا*، ترجمه و پژوهش: مهدی قوام صفری، تهران: فکر روز.
۶. ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۳۷۹). *التعلیقات*، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۷. ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۳۸۳). *رساله نفس*، تصحیح: موسی عمید، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
۸. ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۴۰۳). *الاشارات و التنبیها*، مع الشرح المحقق الطوسی، تهران: نشر کتاب، ج ۱ و ۲ و ۳.
۹. ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۴۰۴ الف). *الشفاء الیهیات*، تحقیق: الاب قنواتی و سعید زاید، قم: منشورات مکتبه آیه الله العظمی مرعشی نجفی، ج ۱ و ۲.
۱۰. ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۴۰۴ ب). *الشفاء طبیعیات*، تحقیق: الاب قنواتی و سعید زاید، قم: منشورات مکتبه آیه الله العظمی مرعشی نجفی.
۱۱. ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۹۵۲). *احوال النفس*، به اهتمام: احمد فؤاد الاهوانی، قاهره: چاپ سوم، دار احیاء الکتب العربیه.
۱۲. ارسطو (۱۳۴۹). *درباره نفس*، ترجمه: علی مراد داوودی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۳. ارسطو (۱۳۶۶). *متافیزیک*، ترجمه: شرف‌الدین خراسانی، تهران: نشر گفتار، چاپ اول.
۱۴. ارسطو (۱۳۷۸). *متافیزیک*، ترجمه: حسن لطفی، تهران: طرح نو.
۱۵. داوودی، علی مراد (۱۳۸۹). *عقل در حکمت مشاء (از ارسطو تا ابن سینا)*، تهران: حکمت.
۱۶. رازی، فخر الدین (۱۴۱۱). *المباحث المشرقیه فی العلم الالهیات و طبیعیات*، قم: انتشارات بیدار، ج ۲.
۱۷. علم الهدی، سید علی (۱۳۹۰). «مشایبان و نظریه تجرید»، در: *اندیشه دینی*، ش ۴۰، ص ۱۲۷-۱۴۰.
۱۸. لالاند، آندره (۱۳۷۷). *فرهنگ علمی و انتقادی فلسفه*، ترجمه: غلامرضا وثیق، تهران: فردوسی، ج ۱.
۱۹. مدکور، ابراهیم (۱۳۶۳). «نظریه مثل و مسئله معرفت در فلسفه اسلامی»، ترجمه: اسماعیل سعادت، در: *معارف*، س ۱، ش ۱، ص ۵-۲۲.

۲۰. مطهری، مرتضی (۱۳۴۹). *دروس الهیات شفا*، تهران: حکمت.
۲۱. مطهری، مرتضی (۱۳۷۷). *مجموعه آثار*، تهران: صدرا، چاپ سوم، ج ۹.
۲۲. مطهری، مرتضی (۱۳۷۹). *مجموعه آثار*، تهران: صدرا، چاپ سوم، ج ۵.
23. Aristotle (1985). *The Complete Works of Aristotle*, the revised Oxford translation, edited by Jonathan Barnes, Princeton University Press, second printing.
24. Guthrie, W. K. C. (1981). *A History of Greek Philosophy*, Vol. 1 Aristotle, Cambridge University Press.
25. Lloyd, G. E. (1968). *Aristotle: The Growth & Structure of His Thought*, Cambridge University press.

پی‌نوشت‌ها

۱. مضمون این قاعده در فلسفه اسلامی «تقریباً» به این صورت تقریر شده است: کل ما له جهتا قوه و فعل فله من حیث کونه بالقوه أن یرخرج الی الفعل بغيره (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۶۶۲/۲).
۲. این بحث در آثار ارسطو و مفسران تحت عنوان تقدم فعلیت بر قوه وجود دارد.
۳. تعبیر عقل فعال (نوس توپویون) فقط یک بار در کتاب درباره نفس ارسطو (۴۳۰ الف ۲۵) در مقابل عقل منفعل (نوس پائیکوس) آمده است. مفسران ارسطو و پیش از همه اسکندر افرویدی در تمایز میان این عقل و عقل منفعل، اولی را عقل فعال خوانده‌اند. گاتری به جای عقل فعال، عقل خلاق را ترجیح می‌دهد (Guthrie, 1981: 315, n. 1). لوید کلمه «فعال» را گمراه‌کننده می‌داند (Lloyd, 1968: 197). بر اساس معنا و عبارات ارسطو این دیدگاه به صواب نزدیک‌تر است، اما بر اساس عرف رایج، در این مقاله از تعبیر متداول استفاده می‌شود.
- VOUÇ4.
۵. برای شرح مفصل نظر مفسران درباره عقل فعال، نک: داوودی، ۱۳۸۹: ۸۵-۱۰۷.
۶. ابن سینا قاعده الواحد را می‌پذیرد و ادله‌ای در اثبات آن ذکر می‌کند (ابن سینا، ۱۴۰۳: ۱۲۲/۳-۱۲۵-۱۲۵؛ همو، ۱۴۰۴: ب: ۴۰۳).
۷. فیض فقط درباره خداوند و عقول به کار می‌رود و بر اساس آن صدور موجودات از خداوند و عقول به نحو لزوم است و به همین سبب فیض خوانده می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۱۱۷).
۸. موجه بودن یا نبودن تفسیر ابن سینا از عقل فعال ارسطو محل تأمل و مطالعه است، که اکنون محل بحث نیست.
۹. در آثار ابن سینا، هر جا سخن از انواع ادراک به میان آمده به چهار گونه ادراک اشاره شده، اما در *اشارات* به عنوان آخرین اثر ابن سینا، وهم در اقسام ادراک ذکر نشده، خواجه نصیر در شرح خود بر اساس گرایش‌های اشراقی‌اش به آن پرداخته است.
۱۰. در فلسفه ابن سینا میان این دو اصطلاح (تجرید و انتزاع) تمایزی وجود ندارد. از سوی دیگر، تجرید هم به فعل نفس و هم به حاصل آن، یعنی آنچه عمل تجرید یا انتزاع بر آن واقع شده، اطلاق می‌شود (لالاند، ۱۳۷۷: ۶/۱).

نقش معرفتی عقل فعال و تأثیر آن بر مثل نزد ابن سینا

۱۱. در آثار ابن سینا قبل از اشارات ذکر شده که مرتبه ادراک وهمی، هنگام انتزاع زمان از صورت ادراکی است، اما صورت ادراکی هنوز قابل صدق بر کثیر نیست.
۱۲. غیر از فخر رازی، که ذومراتب بودن ادراک را انکار می‌کند (رازی، ۱۴۱۱: ۱۷/۲)، سایر حکما تقریباً متفق القول هستند که انواع ادراک دارای مراتب طولی هستند.
۱۳. برای مطالعه تفصیلی درباره مراتب نفس در فلسفه ابن سینا، نک: ابن سینا، ۱۳۶۴: ۲۶۷-۲۷۱؛ همو، ۱۳۸۳: ۲۶-۲۴.
۱۴. «تصور النفس الناطقه عند للصور الناطقه کمالاً له و حاصله له عند الاتصال بهذا الجوهر» (ابن سینا، ۱۹۵۲: ۱۷۷).
۱۵. نکته قابل توجه آن است که گرچه در نظام سینوی عقل فعال وجوهی فراتر از مباحث معرفت‌شناسی دارد، اما همه براهین اثبات عقل فعال بر محور شناخت هستند.
۱۶. نام براهین به انتخاب نویسنده و بر اساس محتوای برهان است و در منابع و آثار دست اول و دوم نامی برای برهان‌ها ذکر نشده است.
۱۷. تفاوت حالت ذهول و نسیان (فراموشی) در آن است که ذهول با توجه از بین می‌رود و صورت ادراکی مجدد نزد نفس حاضر می‌شود، اما فراموشی حالتی است که مطلبی را که قبلاً می‌دانستیم کاملاً از یاد برده‌ایم و حتی با توجه هم نمی‌توانیم دوباره به آن دست پیدا کنیم.
۱۸. منظور از تجربه در متن ابن سینا تجربه به معنای فنی نیست، بلکه ظاهراً تجربه به معنای عرفی مقصود بوده که همان استقرای ناقص است، چراکه در متن آمده دلیل آنکه تجربه نمی‌تواند منبع اولیات باشد آن است که تجربه ضرورت‌بخش نیست، در حالی که می‌دانیم در کتاب برهان ثنفاً مفصل درباره یقینی بودن مجربات سخن به میان آمده است.
۱۹. و قد ظهر أن کل حركة، ففی أمر يقبل التنقص و التزید؛ و لیس شیء من الجوهر كذلك؛ فاذن لا شیء من الحركات، فی الجوهر؛ فاذن کون الجواهر و فسادها، لیس بحركة؛ بل هو أمر یکون دفعه (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۲۰۵).
۲۰. فصل هشتم از مقاله سوم از کتاب الهیات ثنفاً با این عنوان آغاز می‌شود که: فصل فی العلم و انه عرض. در این فصل ابن سینا به طرح تبیین‌های مختلف درباره علم و نقد آنها می‌پردازد و در نهایت نظرش آن است که «فیبقی أنها تحصل فی نفوسنا. و لأنها آثار فی النفس، لا ذوات تلك الأشياء، و لا أمثال لتلك الأشياء قائمه لا فی مواد بدنیه أو نفسانیه، فیکون ما لا موضوع له یتکثر نوعه بلا سبب یتعلق به بوجه، فهی أعراض فی النفس» (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب: ۱۴۴).
۲۱. مطهری در توضیح رابطه اتحادی و انضمامی می‌نویسد: «ترکیب حقیقی را به دو نحو می‌توان فرض کرد: اتحادی و انضمامی. ترکیب اتحادی تصورش آسان است، زیرا ترکیب اتحادی عبارت است از اینکه دو جزء مجموعاً وحدتی را تشکیل دهند. اشکال در تصور ترکیب انضمامی است. ترکیب انضمامی یعنی اینکه دو جزء ضمیمه یکدیگر واقع شوند. اینجاست که یک اشکال به نظر می‌رسد و آن اینکه اگر واقعاً بین این دو جزء وحدت خارجی وجود ندارد و مجموعاً یک واحد را تشکیل نمی‌دهند پس اساساً این ترکیب یک ترکیب اعتباری است نه حقیقی و حال آنکه محلّ کلام ترکیب حقیقی است؛ و اگر بین این دو جزء وحدت خارجی برقرار است پس ترکیب اتحادی است و بنابراین ترکیب حقیقی انضمامی معنا ندارد. این اشکال را می‌توان به این نحو پاسخ داد که دو چیزی که با یکدیگر رابطه وجودی دارند و مجموعاً یک وجود واحد را تشکیل می‌دهند به دو نحو قابل فرض است: یکی اینکه إحدى المتحدین، متحصل الذات و مستغنی از دیگری باشد به طوری که تغییر و تبدیل دیگری مستلزم تغییر و تبدیل او نیست که این را می‌گوییم «ترکیب انضمامی» مانند ترکیب جوهر و

عرض که یک ترکیب حقیقی انضمامی است. یکی هم اینکه هیچ یک از این متّحدین، در وجود و یا لوازم وجود مستغنی از دیگری نباشد مانند ترکیب جسم از ماده و صورت که هر یک نیازمند به دیگری است، زیرا محقق شده است که ماده در تحقق خود نیازمند به صورت است و صورت هم در قبول تشخّصات نیازمند به ماده است. چنین ترکیبی را «ترکیب حقیقی اتّحادی» می‌گویند (مطهری، ۱۳۷۹: ۲۴۶/۵).

۲۲. «و کان لهم رجل يعرف بفر فریوس عمل فی العثل و المعقول کتابا یشی علیه المشاؤون و هو حشف کله» (ابن سینا، ۱۴۰۳: ۲۹۵/۳).