

Assessing the role of active intellect in reasoning and examining its arguments in the view of Ibn Sina

Hosna Homayon*

Abstract

Aristotle's commentators have gone to great lengths to explain the question of reasoning and to determine what active intellect is; Some have called it the actuality of the human soul, others know it as abstract being, and still others the God. Ibn Sina believes that the active intellect is the last intellect in the chain of intellects, which in addition to its ontological role, also has an epistemological effect and renders rational forms on the soul. He cites reasons for the soul's need for an active intellect, each of which seems to be subject to scrutiny and critique, but the most important of which, based on the Aristotelian idea potentiality and action, is requirement to an external factor in the transition from potency to action. In his view, this external factor is an abstract and comprehensive substance of intellectual forms. According to him, although active intellect is the last intellect in the chain of intellects, but due to the casual relationship between them, the act of this intellect can be attributed to the whole chain of intellects and even God.

Keywords: Active Intellect, Intellects, Soul, Aristotle, Ibn Sina.

* PhD Peripatetic Philosophy of Tarbiat Modares University.

Extended abstract

Introduction

As the highest level of human perception, reasoning has a special place among philosophers; To the extent that each of them expresses a process to obtain reasonable things from the soul. Accordingly, Ibn Sina's reasoning process can be considered an independent theory that has its own elements. One of these elements is man's need for an external immaterial entity in reasoning, which is presented under the title of active intellect and is introduced as the giver of reasonable forms in the process of reasoning.

The active intellect, as the last intellect in the long chain of complete immaterial beings, in the ontological system, mediates the emanation of existence or, in other words, the emanation of form to the material world. According to the belief of the majority of Islamic philosophers, this intellect is the creator of the world beyond itself, that is, the world of nature, and therefore has the most fundamental role in this world.

The soul's need for an active intellect in reasoning, which remains in Islamic philosophy - even after Ibn Sina - brings to mind the question whether this need is a philosophical matter, or according to Ibn Sina's ontological view about the arc of descent, about knowledge, these supernatural factors have also been used. Although reading of motivation of Ibn Sina seems unphilosophical, it opens up a more serious issue of evaluating Ibn Sina's arguments about the reason why the soul needs an active intellect, which will have philosophical effects if a positive or negative answer is received. If the need of the soul for an active intellect is considered and it makes the assumption that reasoning without intellect is also possible, then a theory with more simplicity and fewer epistemic elements can be presented, which is desirable.

Method

This article will seek to extract Ibn Sina's arguments about the reasons why the soul needs an active intellect and then evaluate each of them.

Findings

Ibn Sina believes that in order reasoning, first of all there is a preliminary process, that is, abstraction the senses sensible perception or providing the terms of syllogism, so that the soul is ready to accept the sensible, then at this stage, the active intellect emanation or illuminates the soul, and by doing this, it is removed from the potential stage. It leads to actuality. According to Ibn Sina, the most important factor in the need

for an active intellect is the third reason, i.e. the need of the soul for an external factor to improve and leave the potential state; In the sense that the active intellect as an external agent has the task of emanation of sensible forms on the human soul, which causes the soul to leave the potential intellect to become the and habitual intellect and acquired intellect, or in other words, the growth and promotion of the soul; On the other hand, the necessity of the pure actualization and comprehensive of the active intellect is necessary due to not falling into the trap of endless chain and in this way, the only external factor in which the emanation of the sensible should be exclusive is the active intellect.

Conclusion

This Ibn Sina's theory organizes Ibn Sina's epistemological system and explains the need for an agent in reasoning, it also shows the entanglement and interrelation of the system of ontology and epistemology from the point of view of this philosopher; because, according to his belief, rationalization is not merely an epistemic act and by actualizing the intellect, it improves its existence. In other words, the active intellect, with the emanation of sensible, causes epistemic growth and even, in an existential sense, in the form of twins. Based on this, it can be said that this point of view has become the foundation of the idea of concomitance of being, knowledge and substantial movement in Mulla Sadra's view.

سنجش نقش عقل فعال در تعقل و بررسی ادله آن در دیدگاه ابن سینا

حسینی همایون*

چکیده

مفسران ارسطو در تبیین مسئله تعقل و تعیین چیستی عقل فعال، راه‌های گوناگونی پیموده‌اند؛ برخی آن را همان فعلیت نفس انسان، برخی دیگر آن را جوهر مجردی با فعلیت تام و برخی دیگر آن را همان خداوند دانسته‌اند. ابن سینا قایل است عقل فعال آخرین عقل در سلسله طولی عقول است که علاوه بر نقش وجودشناختی، دارای اثر معرفتی نیز بوده و مفیض صور معقوله بر نفس است. او دلایلی برای نیازمندی نفس به عقل فعال در تعقل ذکر می‌کند که به نظر می‌رسد هر کدام قابل بررسی و نقد هستند؛ اما مهم‌ترین آنها که بر مبنای ارسطویی یعنی مبحث قوه و فعل بنا شده، نیاز به عامل خارجی در خروج از قوه به فعل است که در دیدگاه او این عامل خارجی، جوهری مجرد و جامع صور عقلیه است. به اعتقاد او اگرچه این جوهر عقلی، آخرین عقل در سلسله طولی عقول است، به سبب ربط طولی این عقول می‌توان فعل تعقل یا افاضه معقولات را منسوب به کل سلسله عقول و حتی خداوند دانست. واژگان کلیدی: عقل فعال، معقولات، نفس، ارسطو، ابن سینا.

* دکتری فلسفه گرایش حکمت مشاء دانشگاه تربیت مدرس. h.homayoon64@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۰۱/۳۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۰۶

مقدمه

تعقل به عنوان بالاترین مرتبه ادراک آدمی، جایگاه ویژه‌ای در بین فلاسفه دارد؛ تا جایی که هر کدام از ایشان فرایندی برای حصول معقولات نزد نفس بیان می‌دارند. بر همین اساس فرایند تعقل نزد *ابن‌سینا* نیز می‌تواند نظریه‌ای مستقل محسوب شود که دارای عناصر مخصوص خود است. یکی از این عناصر نیاز انسان در تعقل به موجود مجرد خارجی است که تحت عنوان عقل فعال مطرح شده و در فرایند تعقل، افاضه‌کننده صور معقوله معرفی می‌شود.

عقل فعال به عنوان آخرین عقل در سلسله طولی مجردات تام، در نظام وجودشناختی واسطه افاضه وجود یا به تعبیری دیگر مفیض صورت به عالم مادی است. به اعتقاد غالب فلاسفه اسلامی این عقل مدبر عالم مادون خود یعنی عالم طبیعت است و از این رو اساسی‌ترین نقش را در این عالم دارا می‌باشد.

نیازمندی نفس به عقل فعال در تعقل که در فلسفه اسلامی - بعد از *ابن‌سینا* نیز باقی می‌ماند- این سؤال را به ذهن متبادر می‌سازد که آیا این نیازمندی امری برهانی و فلسفی است یا با توجه به آرای هستی‌شناختی *ابن‌سینا* در مورد قوس نزول، در مورد علم نیز از این عوامل ماورای طبیعی بهره گرفته شده است. هرچند انگیزه‌خوانی *ابن‌سینا* غیر فلسفی به نظر می‌رسد، خود مسئله‌ای جدی‌تر مبنی بر ارزیابی *براهین ابن‌سینا* در مورد علت نیازمندی نفس به عقل فعال را پیش رو گشوده می‌سازد که در صورت دریافت پاسخ مثبت یا منفی آثاری فلسفی خواهد داشت. اگر نیازمندی نفس به عقل فعال مورد تردید واقع شود و این فرض را به ذهن متبادر سازد که تعقل بدون عقل نیز ممکن خواهد بود، می‌توان نظریه‌ای با سادگی بیشتر و عناصر معرفتی کمتر ارائه داد که این خود مطلوب است.

در نتیجه در این مقاله در پی استخراج *براهین ابن‌سینا* در مورد دلایل نیازمندی نفس به عقل فعال در مورد تعقل و سپس ارزیابی هر کدام از آنها خواهد بود. در سایر مقالات مانند «تبیین ضرورت وجودی عقل فعال از منظر *ابن‌سینا*» (عباسی، ۱۳۹۵) یا «عقل فعال و عقل انسانی از دیدگاه *ابن‌سینا*» (خداپرست، ۱۳۹۵) به ابعاد وجودشناختی عقل فعال پرداخته

شده است. در مقالاتی دیگر مانند «اتصال عقل به عقل فعال در اندیشه فلسفی ابن سینا» (شریف فخر، ۱۳۹۲) یا «جایگاه معرفت‌شناختی عقل فعال در اندیشه ابن سینا» (رحیمیان و رهبری، ۱۳۹۰) به نقش و جایگاه عقل فعال در نظام معرفت‌شناختی ابن سینا پرداخته شده است و کارکرد آن در این نظام مورد واکاوی قرار گرفته است؛ اما بررسی ادله ابن سینا در به‌کارگیری عقل فعال در نظریه تعقل بی‌سابقه بوده و به نظر می‌رسد لازم در مورد آن به صورت مستقل تحقیق به عمل آید.

الف) چالش عقل فعال نزد مفسران ارسطو

ارسطو در فصل پنجم از کتاب سوم درباره نفس مطالبی در باب کیفیت تعقل در انسان می‌آورد و این مطالب باب ایده عقل فعال را برای آیندگان می‌گشاید. البته شایان ذکر است خود ارسطو اصطلاح عقل فعال را مطرح نکرده و تنها به عقل منفعل اشاره می‌کند؛ اما شارحان و مفسران او با مطرح کردن عقل فعال در برابر عقل منفعل این مبحث را وارد جریان فلسفی می‌نمایند.

ارسطو در متافیزیک خود طبیعت را دارای دو امر متمایز می‌داند؛ ماده‌ای که منفعل است و برای پذیرش فعلیت، نیاز به فاعل و علت دارد و صورتی که دارای فعلیت است و از این رو می‌تواند فاعل ماده تلقی گردد. از نظر او در نفس نیز چنین تمایزی قابل طرح است؛ به این معنا که عقلی منفعل وجود دارد که مشابه ماده است و در برابر آن عقلی به مثابه فاعل و علت وجود دارد که فعلیت‌بخش معقولات می‌باشد. او در ادامه این حالت را به تابش نور بر اشیای مبصر تشبیه می‌کند و قایل است همان گونه که تابش نور رنگ‌های بالقوه را به بالفعل تبدیل می‌کند (ارسطو، ۱۳۸۹، ص ۲۲۴-۲۲۵)، آنچه بعدها عقل فعال نامیده می‌شود، صور مخیل و محسوس را معقول می‌نماید؛ لذا طرح ایده نیاز انسان به عقل فعال برای تعقل در یک جمع‌بندی نهایی مربوط به اعتقاد ارسطو در رابطه با مبنای قوه و فعل در متافیزیک اوست.

اما تفاسیر متعدد شارحان از رأی او در این رابطه، به دلیل ابهام بیان ارسطو خود بحثی دنباله‌دار در تاریخ فلسفه ایجاد می‌کند. هرچند پذیرش عقل فعال مورد اتفاق فلاسفه

مشائی بعدی است، خارجی یا داخلی بودن آن نسبت به نفس، محل اختلاف می‌گردد. در واقع به طور مستقیم و واضح از آثار ارسطو نمی‌توان دریافتی داشت در مورد اینکه او عقل فعال را جوهری خارج از نفس انسان تلقی می‌کند یا اینکه آن را در انسان و یک بعد از عقل او می‌شمارد.

بر همین اساس برخی مفسران ارسطو اعم از قدما و معاصران که در رأس آنها توماس آکویناس قرار دارد، قایل به وحدت عقل فعال و نفس و حلول عقل فعال در آن هستند که این رأی مشهور به عقیده توماسی است و گروه دیگر قایل به جدایی عقل فعال و نفس بوده که ابن‌رشدیان خوانده می‌شوند و فلاسفه اسلامی از این جمله‌اند (داوودی، ۱۳۴۹، ص ۸۱). در میان کسانی که قایل به جدایی عقل فعال و نفس هستند، کسانی مانند اسکندر افرویدیسی عقل فعال را خدا یا محرک اول می‌دانند و در مقابل گروه دیگر که فلاسفه اسلامی از آن جمله‌اند، عقل فعال را یکی از عقول در سلسله عقول طولی می‌شمارند (همان، ص ۹۳-۹۵). به بیان دیگر دو دیدگاه کلی در مورد نسبت عقل فعال و نفس وجود دارد: اول وحدت عقل فعال و نفس که این دیدگاه در میان فلاسفه مشاء مسیحی رواج دارد؛ ثانیاً تمایز عقل فعال و نفس که طرفداران این دیدگاه خود به دو گروه تقسیم می‌شوند: گروه اول فلاسفه اسلامی هستند که غالباً عقل فعال را امری مجرد در سلسله عقول می‌دانند و گروه دیگر فردی مانند اسکندر افرویدیسی است که عقل فعال را خود خدا و نه یکی از عقول می‌شمارد.

ابن‌سینا به عنوان یکی از فیلسوفان برجسته اسلامی، عقل فعال را امری خارج از نفس دانسته، در نظام وجودشناسی و معرفت‌شناسی دارای نقشی اساسی معرفی می‌کند. او قایل است تعقل در انسان در رابطه با عقل فعال صورت می‌گیرد و این امر نظام متفاوتی در معرفت‌شناسی ایجاد می‌کند که عنصر اصلی آن نیاز انسان به مراتب مافوق وجودش برای تعقل و به نحوی الهی و علوی بودن آن -در مقابل کسانی که انسان را برای عالم‌شدن کافی می‌دانند و از علم درکی عرفی دارند- است. به دلیل همین تفاوت جهت‌گیری در نظام معرفت‌شناسی، به نظر ضروری می‌رسد ادله ابن‌سینا در باب نیازمندی نفس به عقل فعال

مورد بررسی واقع گردد تا اتقان این دیدگاه روشن شود یا امکان تعدیل آن میسر گردد.

ب) جایگاه عقل فعال در تعقل

از نظر *ابن‌سینا* تعقل در انسان در دو مرحله انجام می‌شود؛ مرحله اول اعداد نفس است که با تجرید و تفسیر صور علمیه از آنچه شیخ آنها را مقارنات مؤثره می‌نامد، مانند اعراض مربوط به کم محقق می‌شود (*ابن‌سینا*، ۱۴۰۴، الف، ص ۸۶-۸۷) و مرحله دوم تأثیرگذاری عقل فعال بر نفس است که تحت عناوین اشراق یا افاضه عقل فعال باعث تحقق کامل صورت معقوله در نفس می‌گردد؛ به این صورت که نفس بعد از مطالعه و تأمل و تفکر یا به عبارت دیگر تجرید و تفسیر صور جزئی در خیال، آماده دریافت صورت عقلی از عقل فعال می‌گردد و در این مرحله عقل فعال، صورت مجرد معقول را بر نفس افاضه می‌کند (همو، ۱۴۰۴، ب، ج ۲، ص ۲۰۸). هرچند *ابن‌سینا* افاضه صورت معقول از عقل فعال را در بسیاری مواضع مسامحتاً، بالفعل نمودن صور جزئی خیالی که بالقوه معقول هستند، بیان می‌کند، (همو، ۲۰۰۷م، ص ۱۱۲)، درواقع او قایل نیست همان صور جزئی پس از تابش عقل فعال بالفعل می‌گردند، بلکه صور جزئی خیالیه نقش اعدادی برای دریافت صورت عقلی مجرد از ماده اما مناسب با آن صور خیالی را دارند (همو، ۱۴۰۴، ب، ج ۲، ص ۲۰۹). او خود این فرایند را به تابش نور خورشید بر اشیای مبصر که بالقوه قابل رؤیت‌اند و قوه ابصار در ما که در صورت وجود نور بالفعل خواهد شد، تشبیه می‌کند. در این مثال پس از اتصال شعاع نور از خورشید بر مرئیات، چشم انسان می‌تواند آنها را ببیند؛ همان گونه که عقل فعال بر اشیای خیالی جزئی که معقول بالفعل هستند، تابیده، آنها را معقولات بالفعل می‌نماید و از سوی دیگر بر عقل بالقوه انسان تابیده، آن را بالفعل می‌نماید. او قایل است همان گونه که خورشید بالذات مبصر است و سبب ابصار ما می‌باشد، عقل فعال نیز بالذات معقول بوده و سبب بالفعل نمودن تعقل در سایرین می‌باشد (همو، ۲۰۰۷م، ص ۱۱۲ و ۱۳۷۹، ص ۳۹۵-۳۹۶)؛ با این تفاوت که نور خورشید به ابصار تنها قوه ادراک می‌دهد؛ اما عقل فعال اساساً باعث ادراک صورت معقوله می‌شود (همو، ۱۴۰۰ق، ص ۱۱۲).

بر همین اساس *ابن‌سینا* قایل است عقل انسان دارای احوال و مراتبی است؛ به این معنا

که در ابتدای امر عقل انسان در مقام عقل هیولانی بوده و از هر معقولی خالی است؛ اما اولین چیزی که برای نفس حاصل می‌شود، معقولاتی است که *ابن‌سینا* آنها را معقولات اولی نامیده که بعضی بدون استعمال تجربه و قیاس و بعضی با استفاده از تجربه برای نفس حاصل می‌شود و می‌توان آنها را همان اولیات نامید؛ مانند «هر کلی از جزء خود بزرگ‌تر است». این معقولات نفس را آماده ورود به مرتبه عقل بالفعل و مستفاد نموده که در آنها نفس قادر به استعمال قیاس و حد بوده و می‌تواند به علوم اکتسابی دست یابد. *ابن‌سینا* اضافه می‌کند که در تمام این مراتب و احوال عقل فعال نقش محوری را ایفا نموده، دریافت معقولات در مرحله عقل بالملکه و دریافت و اعتقاد به معقولات در مرتبه عقل بالفعل و مستفاد همگی با فیضان نور عقل فعال میسر است و در واقع این عقل فعال است که در تمام این مراتب نفس را از قوه به سمت فعلیت می‌برد (همو، ۱۳۶۳، ص ۹۹).

او علت ملکه استفاده از عقل فعال را همین مراتب دانسته و قایل است مراتب عقل از عقل هیولانی تا عقل بالفعل، علت نیاز و برقراری اتصال به عقل فعال هستند (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۸۸)؛ به این معنا که خود عقل در انسان علت و عامل نیاز به عقل فعال است و در نفس و عقل انسان خاصیتی است که آن را نیازمند به عقل فعال می‌کند (همان، ص ۳۶۶).

در نتیجه می‌توان گفت هرچند *ابن‌سینا* تعقل را فعلی مبتنی بر نفس انسانی دانسته، آن را بدون نفس انسان و نقش آن نمی‌پذیرد، به همان اندازه و حتی به شکل جدی‌تر برای عاملی خارجی و مجرد به نام عقل فعال، تأثیر و نقش قایل می‌شود. اکنون سؤال اینجاست که چرا *ابن‌سینا* تعقل در انسان را نیازمند عقل فعال می‌داند و آیا می‌توان بدون عقل فعال نیز نظریه تعقل را سامان داد؟

ج) ادله نیازمندی نفس به عقل فعال

ابن‌سینا در آثار مختلف خود دلایلی برای اثبات نیاز نفس به عقل فعال برای تعقل ذکر می‌کند که می‌توان آنها را در چند استدلال بیان کرد:

دلیل اول: ناپسندگی نفس در تعقل

دلیل اول را می‌توان در مواردی که *ابن‌سینا* نفس را برای تعقل کافی نمی‌داند، جست‌وجو کرد. از نظر او یکی از محذوراتی که بر اساس آن نفس نمی‌تواند به‌تنهایی فرایند تعقل را طی کند، آن است که نفس نمی‌تواند هم فاعل و قابل معقولات باشد و هم از سوی دیگر خود عقل فعال بوده و معقولات به صورت بالفعل در آن موجود باشند؛ چراکه اگر نفس فاعل و قابل معقولات باشد، یعنی در آن امر بالقوه‌ای هست؛ اما عقل فعال به عنوان شیئی که حقیقتش تلازم دائمی با معقولات است، نمی‌تواند امر بالقوه‌ای داشته باشد (*ابن‌سینا*، ۱۴۰۴، الف، ص ۱۸۲).

این دلیل مبتنی بر پیش‌فرض‌هایی است. *ابن‌سینا* نفس را فاعل معقولات از آن جهت که صور جزئی خیالی را مطالعه می‌کند و قابل معقولات از آن جهت که صور معقوله را از عقل فعال دریافت می‌کند، می‌داند. بر این اساس می‌گوید نفس که به سبب قابل و فاعل بودن دارای قوه پذیرش معقولات است، نمی‌تواند خود عقل فعال باشد که خالی از هر گونه قوه است و به سبب بالفعل بودن، تلازم دائمی با معقولات دارد.

به نظر می‌رسد بر اساس همین پیش‌فرض‌ها می‌توان این استدلال *ابن‌سینا* را مصادره به مطلوب دانست؛ چراکه در یکی از مقدمات افاضه صور معقوله که طبعاً نیازمند مفیض خارجی است، فرض گرفته شده و نهایتاً در نتیجه نیز وجود عقل فعال که جامع صور علمیه است، اثبات می‌گردد.

اما شاید بتوان هدف *ابن‌سینا* از این استدلال را نه اصل اثبات عقل فعال در مقابل عقل منفعل انسانی، بلکه مفارق بودن آن از نفس دانست؛ چنان‌که این امر در برخی مفسران *ارسطو* نیز دیده می‌شود و به صورت خاص *توماس آکویناس* اصل وجود عقل فعال در مقابل عقل منفعل را می‌پذیرد؛ اما از آن تفسیری درونی ارائه داده، آن را در درون انسان می‌داند (Aquinas, 1947, 1, 87, 1). هرچند *ابن‌سینا* بسیار مقدم بر *توماس* است، شاید به دلیل دفع چنین تفسیر احتمالی، این استدلال را بر لزوم مفارق بودن عقل فعال ارائه کرده است.

بر این اساس *ابن‌سینا* در صدد بیان آن است که عقل فعال نمی‌تواند در درون خود انسان باشد؛ چراکه نفس به سبب فاعل و قابل‌بودن، دارای قوه است و آنچه عقل فعال نامیده می‌شود، باید بالفعل باشد. حتی چنین دفاعی نیز نمی‌تواند مشکل پیش‌فرض‌های *ابن‌سینا* و مصادره به مطلوب بودن استدلالش را رد کند؛ زیرا درونی‌بودن عقل فعال باز با افاضه صور معقوله از سوی عقل فعال تناسبی نخواهد داشت.

این استدلال به شکل‌های دیگری نیز در آرای *ابن‌سینا* دیده می‌شود. به بیان کلی او عقل فعال را موجودی مجرد می‌داند که دارای فعلیت تام است و هیچ گونه معنای قابلیت صور و در نتیجه بالقوه‌بودن را بر نمی‌تابد. این فعلیت تام و خالی‌بودن از قوه در نفس انسان وجود ندارد و انسان موجودی دارای قوه است (*ابن‌سینا*، ۱۳۶۳، ص ۹۸)؛ در نتیجه نفس انسان نمی‌تواند خود عقل فعال باشد.

در آرای کسانی مانند *توماس آکویناس* نیز که عقل فعال یا به عبارت بهتر عقل بالفعل را در خود نفس می‌دانند، فعلیت تام که همراه با تلازم دائمی با معقولات باشد، مد نظر نبوده، ایشان بالفعل‌بودن نفس را بر اساس فعلیت نفس و صورت‌بودن آن برای بدن تفسیر می‌کنند؛ به این معنا که نفس انسان به سبب فعلیت خود، صور جزئیة محسوسه و خیالی را که بالقوه معقول هستند، بالفعل نموده و ادراک عقلی حاصل می‌شود (Aquinas, 1947, 1, 87, V.1). در نتیجه می‌توان گفت نگاه حداکثری *ابن‌سینا* به عقل بالفعل او را مجبور می‌سازد آن را جوهری جدا از نفس در نظر گیرد؛ در حالی که شاید بتوان این فعلیت را با فعلیت خود نفس آن گونه که *توماس* می‌گوید، تأمین نمود.

دلیل دوم: منشأ پیدایش بدیهیات

دلیل دوم *ابن‌سینا* بر وجود عقل فعال، وضعیت نفس در ابتدای راه تعقل و دوران کودکی است. در مورد اینکه چرا نفس کودک ابتدا از هر صورت علمی و معقول خالی است، اما بعد از مدتی بدون تعلم، معقولات بدیهی در آن یافت می‌شود، دو احتمال می‌تواند مطرح شود:

نخست آنکه این معقولات از طریق تجربه حاصل شده باشند. این احتمال از نظر

ابن سینا مردود است؛ چرا که معقولات بدیهی ضروری بوده و تجربه نمی‌تواند مفید احکام ضروری باشد.

دوم آنکه استفاده نفس از جوهر مفارق عقلی و دریافت فیض الهی از طریق آن است که با اتصال نفس ناطقه، صور عقلیه در آن حاصل می‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۱۱۵). در مقام نقد می‌توان گفت /بن سینا/ در این استدلال حصری بین حصول معقولات از طریق تجربه یا افاضه آن از عقل فعال برقرار می‌داند که می‌تواند محل تردید قرار گیرد و - چنان‌که گفته شد و در ادامه نیز مفصلاً خواهد آمد- می‌توان فرض‌های دیگری مثلاً کار عقل روی صور محسوس و مخیل برای حصول معقولات را نیز مطرح نمود.

دلیل سوم: نیازمندی نفس به علت برای خروج از قوه

یکی دیگر از استدلال‌های /بن سینا/ بر وجود عقل فعال که می‌توان آن را مهم‌ترین استدلال وی نیز بر این موضوع دانست، نیازمندی نفس به علتی برای خروج از قوه به فعل است که متأثر از نگاه ارسطویی و مبنای قوه و فعل او می‌باشد. از نظر او نفس انسان در ابتدای حرکت خود حالت بالقوه دارد که از آن به عقل هیولانی تعبیر می‌شود. این عقل برای خروج از قوه به فعل نیازمند جوهری دیگر است تا او را از قوه به فعل خارج نماید؛ چراکه شیء از قوه به فعل نمی‌رود، مگر به سبب فاعلی که او را بالفعل نماید که بالفعل شدن عقل هیولانی به معنای دریافت صور معقولات از این جوهر مفارق است. این جوهر خارج‌کننده نفس از عقل هیولانی به عقل بالفعل همان عقل فعال است. در این استدلال علاوه بر آنکه نیاز به جوهری دیگر برای خارج نمودن نفس از قوه به فعل و در نتیجه تعقل اثبات می‌شود، عقل بودن و فعلیت محض آن نیز اثبات می‌شود؛ چراکه او در ادامه این برهان می‌گوید امری که نفس انسان را از حالت قوه به فعل خارج می‌کند، باید جامع صور عقلیه باشد تا بتواند صور معقوله را افاضه کند؛ در نتیجه خود باید بالذات عقل باشد و از سوی دیگر این جوهر عقلی باید فعلیت محض باشد؛ چراکه اگر بالقوه باشد، باز خود نیز نیازمند جوهر دیگری برای بالفعل شدن است و این گونه تسلسل ایجاد می‌شود؛ در نتیجه این جوهر عقلی باید خود فعلیت محض باشد (همو، ۲۰۰۷م، ص ۱۱۱ و ۱۴۰۴، ب، ج ۲، ص ۲۰۸ و ۱۳۷۹،

ص ۳۹۴-۳۹۵)؛ در نتیجه نفس از آن جهت که بالقوه است یا به عبارتی در مرتبه عقل هیولانی است، نیازمند عقل مفارق و بالفعلی است که او را از قوه به فعل خارج کند. او در عباراتی دیگر می‌گوید از آنجا که نفس خود حالت بالقوه دارد، پس شایسته است* در تعقل از امری که خود عقل و معقول بالذات است، استفاده نماید؛ چراکه آن چیزی که صفتی را بذاته داشته باشد، باید مبدأ آن صفت در اشیا باشد که آن صفت را بذاته ندارند؛ مثلاً آنچه بذاته حار است، اشیا دیگر را گرم و آنچه بذاته سرد است، سایر اشیا را سرد می‌نماید. در نتیجه آنچه بذاته عقل است، باعث تعقل در نفس خواهد بود (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۰۲).

از نظر *ابن‌سینا* عقل فعال از آن جهت که در سلسله عقول آخرین عقل و نزدیک‌ترین عقل به انسان و عالم مادی است، چنین نقشی در تعقل دارد و حتی می‌توان نقش خارج‌نمودن عقل از قوه به فعل را به کل عقول مفارقه نسبت داد و کل آنها را عقل فعال دانست؛ اما از آن جهت که آخرین عقل نزدیک‌ترین عقل نسبت به ما محسوب می‌شود، عقل فعال خوانده می‌شود (همو، ۱۳۶۳، ص ۹۸). اگر این نگاه *ابن‌سینا* را گسترش دهیم، ذات الهی نیز به عنوان سرسلسله این عقول و علت تمام آنها می‌تواند علت اصلی خارج‌کننده نفس انسان از قوه به فعل محسوب گردد یا حداقل گفت که هرچند خارج‌نمودن نفس از قوه به فعل مستقیم الهی نیست، اما منفک از آن هم نیست و تحت فیض الهی قرار دارد؛ از این روست که *ابن‌سینا* عقل فعال را جوهر شریفی می‌داند که نزد ارباب شرایع علم الهی خوانده می‌شود (همو، ۱۴۰۰ق، ص ۲۱۷).

شاید بتوان این نگاه *ابن‌سینا* را واکنشی در مقابل عقیده *اسکندر/فرویدیسی* در باب عقل فعال خواند. *اسکندر/فرویدیسی* نیز تعقل را با عامل خارجی که بتواند نفس را از قوه به فعل خارج کند، می‌پذیرد؛ اما این عامل خارجی را ذات حق تعالی می‌داند (داوودی، ۱۳۴۹، ص ۹۳-۹۵). از نظر او این خداوند است که نفوس را به سمت کمالات و فعلیت سوق

* *ابن‌سینا* دقیقاً از عبارت «و بالحری» استفاده نموده که به نظر می‌رسد استفاده از این تعبیر فاقد دقت لازم در براهین فلسفی است.

می‌دهد و بر همین اساس باید به تعبیری خداوند را عقل فعال دانست؛ اما *ابن‌سینا* با منسوب‌دانستن تعقل به عقل فعال و به سایر عقول به طور ثانوی از سوی الهی بودن و نیاز به مراتب فوق را اثبات نموده، از سوی دیگر از استناد مستقیم آن به ذات الهی فاصله می‌گیرد.

به نظر می‌رسد این موضع‌گیری از سوی *ابن‌سینا* به سبب انتقادهایی است که در مورد این دیدگاه وجود دارد و مهم‌ترین آنها این است که فعل الهی ضروری است و اگر تعقل در انسان به خداوند استناد داده شود، تعقل نیز ضروری خواهد بود؛ در نتیجه تعقل نمی‌تواند فعل خداوند باشد (علم‌الهدی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۴). همان گونه که پیش‌تر نیز آمد، *ابن‌سینا* تعقل و خروج نفس از قوه به فعل را فعل مستقیم خداوند نمی‌داند تا چنین ایرادی به او وارد باشد؛ در عین حال این عمل را نیز منفک از او ندانسته، در یک سلسله طولی منسوب به خداوند می‌نماید؛ چراکه او که در بحث خلقت قایل به نظریه صدور بوده، مراتبی از خداوند تا ما و عالم ماده بر می‌شمارد، در نتیجه به جهت طولی‌دانستن این مراتب، فعل آنها را متفاوت نمی‌داند و می‌تواند به نحوی فعل آخرین عقل در سلسله عقول را به تمام عقول و حتی خود خداوند نیز نسبت دهد؛ از این رو عقل فعال دانستن آخرین عقل و تأثیر آن بر نفوس انسانی را نمی‌توان منفک از فعل الهی دانست؛ همچنان‌که او بر قدسی‌بودن تعقل (*ابن‌سینا*، ۱۹۸۰م، ص ۴۲) و فیض الهی بودن آن (*همو*، ۱۳۸۳، ص ۶۰) اشاره کرده است.

البته به نظر می‌رسد بیشتر از آنکه این نگرش و توجیه، ناظر به مسئله وجودشناسی علم و تعقل باشد، مربوط به وجودشناسی *ابن‌سیناست*؛ چراکه استدلال‌های او همگی دلالت بر نیاز نفس به عاملی خارجی برای تعقل دارد و معلوم‌کردن مصداق این عامل خارجی بستگی با نظریات وجودشناختی او دارد که در تطبیق با آن، آخرین عقل در سلسله‌ی عقول به عنوان عقل فعال و عامل فیض صور عقلیه معرفی می‌گردد.

اما از سوی دیگر در نقد استدلال فوق‌الذکر یعنی نیاز نفس به عنوان عقل هیولانی به عامل خارجی مجرد برای خروج از قوه به فعل مطالبی به نظر می‌رسد. اول آنکه چرا

خروج نفس از قوه به فعل تنها در مورد ادراک عقلی و صور معقوله مطرح می‌شود و *ابن‌سینا* احساس را تنها قبول صور محسوسه بدون نیاز به هیولا و طبیعتاً خروج از قوه به فعل می‌داند (همو، ۱۳۸۳، ص ۶۰). به عبارت دیگر تفاوت بنیادین بین تعقل از سویی و احساس و تخیل از سوی دیگر چیست که باعث می‌شود *ابن‌سینا* تعقل را نیازمند قوه دانسته، فرایند تحقق آن را خروج نفس از قوه به فعل و در نتیجه نیازمند عامل خارجی معرفی کند؛ در حالی که احساس و در پی آن تخیل تنها انطباع و قبول بوده و نیازمند قوه و خروج از آن نیستند.

از سوی دیگر برخی خروج نفس از قوه به فعل و حرکت آن از عقل هیولانی به عقل بالملکه و سپس عقل بالفعل را به نوعی اشتداد وجودی و حرکت جوهری نفس در مراتب مختلف دانسته‌اند که با افاضه معقولات از سوی عقل فعال صورت می‌گیرد که این تفسیر در تقابل با سایر آرای *ابن‌سینا*، مخصوصاً در باب حرکت جوهری است؛ چراکه او مخالف خروج نفس از قوه به فعل و حرکت اشتدادی آن در مراتب مختلف است؛ در نتیجه این دو نگاه قابل جمع نبوده و ملهم ناهماهنگی در آرای *ابن‌سیناست*. *ابوالبرکات بغدادی* یکی از کسانی است که چنین نگرشی یعنی صیوریت عقل بالقوه به عقل بالفعل را مورد تردید قرار داده، علم را عرضی در داخل و مرتبط با جوهر نفس می‌داند که تنها عرضیات و حالات آن را می‌تواند مورد تحول قرار دهد نه آنکه جوهریت نفس را در مراتب مختلف آن تغییر داده و حرکت دهد (*ابوالبرکات، المعترف فی الحکمه، ج ۳، ص ۱۵۳*).

به نظر می‌رسد در دفاع از *ابن‌سینا* می‌توان این نکته را مطرح نمود که او جوهر نفس را در تمام مراتب تعقل ثابت دانسته، منظور از حرکت در مراتب تعقل را فعل نفس و اعراض آن می‌شمارد؛ به این معنا که ذات و حقیقت نفس امری ثابت است و افعال و اعراض آن در مراتب مختلف از قوه به فعلیت در حرکت می‌باشند. در نتیجه نمی‌توان گفت خروج نفس از قوه به فعل لزوماً با حرکت جوهری تلازم دارد، بلکه *ابن‌سینا* به عنوان مخالف حرکت جوهری نیز می‌تواند خروج از قوه به فعل را در اعراض مطرح نماید.

نهایتاً باید گفت هرچند این استدلال نیز با تشکیکات فوق مورد ابهام واقع می‌گردد،

اصل ادعای آن یعنی نیاز نفس به عامل خارجی برای خروج از قوه به فعل محل تأمل است و می‌تواند محمل مناسبی برای اثبات نیازمندی نفس به عقل فعال برای تعقل و علم به طور کلی باشد که در صورت اصلاح انتقادهای فوق‌الذکر به عنوان استدلال اصلی بر اثبات نیازمندی به عقل برای تعقل مطرح گردد.

دلیل چهارم: یادآوری صور معقوله فراموش شده

این دلیل *ابن‌سینا* برای نیازمندی نفس به عقل فعال برای تعقل در فرایند تعقل مطرح نبوده و مربوط به مرحله بعد از تحقق صور معقوله در نفس یعنی نگهداری آنهاست. به بیان روشن‌تر در این دلیل *ابن‌سینا* در پی اثبات آن است که نفس نمی‌تواند خود حافظ و خزانه معقولات باشد؛ در نتیجه حافظه نفس در مورد معقولات عقل فعال است.

ابن‌سینا در طبیعیات شفا بیان می‌کند در مورد صور معقوله‌ای که بعد از کسب فراموش می‌شوند و می‌توان دوباره آنها را یادآوری کرد، چهار فرض جاری است:

الف) این صور در خزانه‌ای در بدن یا متعلقات آن نگهداری شوند. این فرض از نظر *ابن‌سینا* مردود است؛ چراکه بدن و متعلقات آن نمی‌توانند محل معقولات قرار گیرند؛ معقولات دارای وضع نیستند و اتصال آنها به بدن مستلزم ذات وضع بودن آنهاست که در این صورت دیگر نمی‌توانند معقول باشند. از سوی دیگر از آنجا که صور معقوله فعلیت تام دارند، حضورشان در نفس مستلزم تعقل آنهاست؛ در حالی که صور علمی دیگر (محسوس و مخیل) که در مذکره و متصوره نگهداری می‌شوند، این گونه نبوده و این قوا فقط حافظ و نگهدارنده‌اند و ادراک صور در قوه‌ای دیگر رخ می‌دهد؛ لذا قوه مذکره و متصوره که اندام‌هایی برای حفظ صور هستند، نمی‌توانند صور معقوله را حفظ نمایند که در صورت رجوع دوباره عقل آنها بیابد.

ب) نفس نیز نمی‌تواند خود حافظ صور معقوله باشد؛ چراکه حضور صور معقوله از آنجا که فعلیت تام دارند، عین ادراک آنهاست؛ در نتیجه نه تنها نمی‌توان برای نفس مقامی صرفاً حافظ و غیر مدرک تصور نمود، بلکه اساساً غفلت و فراموشی صور معنایی نمی‌یابد.

ج) فرض دیگر *ابن‌سینا* متأثر از نظریه مثل است. او می‌گوید می‌توان این گونه فرض

نمود که این صور هر کدام نوعی قائم به خود باشند و نفس گاهی به آن نظر کند و گاهی از آن غافل شود؛ اما او ادامه می‌دهد که در حکمت اولی یعنی در نظام فلسفی او وجود صور منفرد قائم به خود یا به عبارتی مثل مردود است. درواقع این فرض نیز نه به دلیل معرفت‌شناسی بلکه به دلیل مبانی وجودشناختی او باطل است.

د) فرض آخر وجود مبدأ فعال یا عقل فعال برای صور معقوله است که این صور را بر اساس طلب نفس افزای می‌کند و هنگامی نفس از آن اعراض کند، فیض قطع شده، صور در همان عقل فعال باقی می‌مانند. او این فرض را صحیح شمرده و نهایتاً عقل فعال را به عنوان حافظه برای صور معقوله می‌پذیرد.

از نظر او هنگامی که نفس برای اولین بار از طریق تعلم و فکر استعداد تام برای ارتباط با عقل فعال برقرار می‌کند، صور معقوله بر او افزای می‌گردد؛ اما هنگامی که او از عقل فعال اعراض نمود و ارتباط قطع شد، صور معقوله به صورت بالقوه در عقل فعال باقی می‌ماند و از آنجا که نفس یک بار از طریق تعلم این صورت را دریافت کرده است و در شأن تعلم آن است که اگر دوباره آن تعلم به نفس خطوط کند، رجوع دوباره به عقل فعال اتفاق می‌افتد، در نتیجه صور معقوله که در این صورت بسیار قریب به فعل است، در نفس حاضر می‌شود. او این حالت نفس را به چشم بیمار تشبیه می‌کند؛ چشمی که بیمار است و جایی را نمی‌بیند، مانند نفسی است که بدون فکر و تعلم بوده، نمی‌تواند هیچ دریافتی از عقل فعال داشته باشد. اما تعلم و فکر مانند معالجه چشم است؛ به این معنا که چشمی که معالجه شد، همواره توان دیدن را دارد و اگر بر شیئی نظر کند، صورت آن را اخذ می‌کند و اگر از آن اعراض کند، آن صورت مبصره به صورت بالقوه قریب به فعل باقی می‌ماند. نفس نیز هنگامی که از طریق تعلم و فکر توانست با عقل فعال ارتباط برقرار کند، می‌تواند صور معقوله را دریافت نماید و اگر از عقل فعال اعراض کرد، از آنجا که بلکه اتصال را یافته است، می‌تواند هر گاه خواست، دوباره متصل شود و از این رو صور معقوله برای او بالقوه قریب به فعلیت هستند. این حالت از نظر ابن‌سینا تا زمانی که نفس گرفتار بدن است وجود دارد و چنین نفسی نمی‌تواند با عقل فعال اتحاد یابد یا به تعبیر

دیگر قابل کل عقل فعال به صورت دفعی باشد (ابن سینا، ۱۴۰۴، ب، ص ۲۱۶-۲۱۹).
 او مثالی دیگر نیز در این رابطه دارد که بعدها ملاصدرا (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ص ۱۳۶-۱۳۹) نیز از بیانی مشابه او سود جسته، آن را به تفصیل مورد توجه قرار می‌دهد. او نفس را از آن جهت که معقولات را دریافت و سپس فراموش می‌کند و دوباره به یاد می‌آورد، مانند آینه‌ای می‌داند که گاهی رو به سوی عالم قدس شده و ملکه اتصال را برقرار ساخته، صور معقوله را دریافت می‌نماید و گاهی از آن اعراض نموده، به سوی حس و عالم ماده بر می‌گردد؛ ولی می‌تواند دوباره به سمت عالم قدسی رجوع نماید و با مبادی آن اتصال برقرار نماید (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۸۷-۸۸).

همان گونه که مشخص است، این استدلال بر اساس پیش‌فرض فعلیت و مجرد تام معقولات است که بر همین اساس نه بدن و نه نفس ناقص نیازمند ماده نمی‌توانند نگهدارنده آن باشند که البته با چنین فرضی استدلال صحیح به نظر می‌رسد. البته به نظر می‌رسد هرچند معقولات همواره با چنین ویژگی‌هایی شناخته می‌شوند؛ اما شاید بتوان در مورد ذخیره آنها در نفس توجیه دیگری از نحوه مجرد صور معقوله ارائه نمود.

سؤال اینجاست که چرا ابن‌سینا در مورد تحقق صور معقوله قایل به تفاوت در باب تعقل نفس انسانی و مجردات است، اما در مورد حفظ صور معقوله همان ملاک‌های صور معقوله در مبادی را در نظر می‌گیرد؟

توضیح بیشتر آنکه -همان گونه که در ابتدای مقاله آمد- از نظر ابن‌سینا به سبب ضعف و نقصان نفس، صور معقوله بدون واسطه برای انسان حاصل نشده و معقولات به واسطه محسوسات و آمادگی‌ای که در نفس ایجاد می‌کنند، ایجاد می‌شوند (ابن سینا، ۱۴۰۴، الف، ص ۲۳). در عباراتی دیگر او صراحتاً تعقل انسان را مشوب به تخیل دانسته است؛ چراکه هر صورت معقولی نزد نفس ابتدائاً مخیل بوده است و به همین دلیل نفس نمی‌تواند تمام معقولات را با هم و دفعتاً کسب نماید؛ معقولات نفس با فراهم آوردن مقدماتی حاصل می‌شوند (همان، ص ۱۰۹). این مسئله بدان سبب است که نفس انسان برای رسیدن به معقولات از جزئیات و محسوسات شروع می‌کند؛ در حالی که مفارقات معقولات را از

طریق علل آنها شناخته، از این طریق علم کلی معقول دارند (همان، ۲۳). در واقع به سبب تأثیر نفس بر مدرکاتش این معقولات نمی‌توانند همان وضعیتی را داشته باشند که در عقول مفارق داشته‌اند و در نتیجه حتی دچار خطا نیز می‌شود؛ چراکه *ابن‌سینا* قایل است تنها در احضار حدود و حد وسط و تصور آنها نفس به مبادی عقلیه متصل می‌شود، ولی در ترکیب آنها که خود عهده‌دار آن است، ممکن است دچار خطا گردد (همو، ۱۳۷۱، ص ۱۹۸).

در نتیجه *ابن‌سینا* در مورد اصل تحقق معقولات، آن را از محسوسات و مخیلات حاصل دانسته، می‌پذیرد که تعقل در نفس انسانی متفاوت از عقول مفارق خواهد بود؛ اما این مسئله را در حفظ صور معقوله نادیده گرفته، معقولات را به سبب فعلیت و تجرد تام در نفس و بدن مخزون نمی‌داند؛ در حالی که به نظر می‌رسد بر اساس مبانی خود او می‌توان معقولات حاصل شده را نه با صفت فعلیت تام بلکه با چیزی مانند آنچه او قوه قریب به فعلیت می‌خواند،* در نفس یا حتی اندام مغزی مخزون دانست؛ چراکه او قایل است معقولات ادراک شده - که خود دارای فعلیت تام هستند - هنگام فراموشی در عقل فعال به صورت بالقوه قریب به فعلیت - نسبت به حصول برای نفس - ذخیره می‌شوند (همو، ۱۴۰۴، ب، ص ۲۱۸)؛ در نتیجه در مورد حفظ صور در نفس نیز می‌توان همین ایده را پیش گرفت که صور معقوله در هنگام تعقل تجرد کامل دارند، اما هنگام فراموشی و غفلت نفس از آنها به صورت قریب به فعلیت در نفس ذخیره می‌شوند که در صورت رجوع دوباره نفس همان تجرد را باز خواهند یافت.

شاید بتوان گفت *ملاصدرا* نیز به دلیل فهم تفاوت تعقل در مورد مفارقات و نفس به سبب ضعف آن، تعقل افراد عادی را همان صور خیالی‌ای قابل صدق بر کثیرین می‌داند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۲۶۵-۲۶۶) و تنها معدودی از افراد بشر را موفق به تعقل به معنای واقعی آن، به معنای اتحاد با مفارقات و رسیدن به درجات عالی تجرد نفس می‌شمارد.

* البته *ابن‌سینا* در موضع دیگری چنین اصطلاحی را به کار می‌برد؛ اما می‌توان آن را در چنین مسئله‌ای نیز به کار گرفت.

در نتیجه برای تعدیل رأی *ابن‌سینا* می‌توان این پیشنهاد را مطرح نمود که معقولات حاصل شده به سبب ضعف نفس-چنان‌که از محسوسات و مخیلات ایجاد می‌شوند- هرچند در نفس دارای فعلیت تام هستند، به سبب ضعف نفس می‌توانند پس از حضور اولیه در آن و به سبب غفلت نفس در آن به صورت قریب به فعل ذخیره شوند، در حالی که این ذخیره شدن نیازمند علم بالفعل نفس به آنها نباشد.

مؤید این نگاه می‌تواند سایر آرای *ابن‌سینا* باشد. او خود در مواضعی تأکید دارد که علاوه بر حضور در معلوم در نفس، التفات به آن هم لازم است و در صورت عدم التفات نفس به آن، معلوم بالقوه معلوم است (*ابن‌سینا*، ۱۴۰۴، ب ص ۵۴۳)؛ در نتیجه در اینجا می‌توان گفت در مسئله فراموشی هم صور در نفس می‌مانند، اما به دلیل عدم التفات نفس به آنها به صورت بالقوه معلوم نفس هستند.

بدین ترتیب به نظر می‌رسد هرچند استدلال *ابن‌سینا* بر اساس مبانی خود او صحیح باشد، جای تعدیل در مورد ملاک‌های سخت‌گیرانه او برای معقولات وجود دارد که می‌توان با آن نظریه حافظ‌بودن عقل فعال در مورد معقولات را مبهم انگاشت.

جمع‌بندی ادله

در نهایت در بیان چرایی نیاز نفس به عقل فعال به عنوان آخرین عقل در سلسله طولی عقول، در نظریه *ابن‌سینا* دلایل ذیل مطرح شده است:

اولین دلیل آن است که نفس به عنوان موجودی که دارای قوای متعدد و به بیان دیگر نقایص مختلف است، نمی‌تواند عقل فعالی باشد که به عنوان مجرد تامی که فعلیت محض دارد، مطرح شده است. در تحلیل این استدلال باید گفت این دلیل بیش از اثبات نیازمندی نفس به عقل فعال، در صدد بیان تمایز نفس و عقل فعال بوده و در پاسخ به کسانی است که عقل فعال را بعدی از ابعاد نفس می‌دانند.

دلیل دوم فهم و دریافت بدیهیات عقلی است که پس از طی دوران کودکی برای فرد حاصل می‌شود. به باور *ابن‌سینا* دریافت این امور از دو حالت بیرون نیست: یا از طریق تجربه است که این فرض محال است؛ چراکه معقولات ضروری و بدیهی بوده و محسوسات

چنین خصوصیتی ندارند. یا از طریق موجودی مفارق تامی است که آن همان عقل فعال مورد نظر شیخ است. در نقد این دلیل باید گفت به نظر می‌رسد انحصار در این فرض‌ها محل تردید است و می‌توان طرق دیگری مثلاً کار عقل روی محسوسات و مخیلات برای دریافت معقولات را نیز مطرح نمود.

دلیل سوم که اصلی‌ترین دلیل *ابن‌سینا* باید شمرده شود، خارج کردن نفس از حالت قوه به فعل است که نیازمند عامل خارجی است که این موجود باید جوهر مجرد تام و جامع صور عقلیه باشد؛ به بیان دیگر خروج از عقل بالقوه به بالفعل و سپس بالمستفاد لازم می‌آورد که جوهر تامی که آن را عقل فعال می‌خوانند، وجود داشته باشد.

از آنجا که در وجودشناسی *ابن‌سینا* آخرین عقل در سلسله عقول، نزدیک‌ترین عقل به عالم مادی است، عقل فعال خوانده می‌شود و عهده‌دار خارج کردن نفس از قوه به فعلیت است. بر همین اساس و از آنجا که عقل در یک سلسله طولی به خداوند منتهی می‌شوند، می‌توان عملکرد آن را به خداوند نیز نسبت داد؛ به عبارت دیگر عقل فعال با افاضه معقولات عقل را ارتقا داده و به عنوان عاملی خارجی و مجرد تام آن را به فعلیت می‌رساند.

آخرین دلیل *ابن‌سینا* در باب ضرورت وجود عقل فعال، نه در فرایند تحقق تعقل، بلکه در نگهداشتن صور معقوله حاصل از آن است؛ با این بیان که از نظر او بدن به سبب مادی بودن و نفس به سبب ناقص بودن نمی‌توانند خزانه و محل نگهداری معقولات باشند، بلکه این صور پس از ادراک توسط نفس در عقل فعال مخزون‌اند؛ ولی از آنجا که نفس یک بار آنها را دریافت نموده است، در حالت قوه قریب به فعل برای دریافت دوباره یا به بیان دیگر یادآوری صور است. البته به نظر می‌رسد می‌توان با تعدیلاتی جایگزینی برای این دیدگاه نیز قایل شد و از تعبیر بدیع «قوه قریب به فعل» نه برای ارتباط با عقل فعال و دریافت صور، بلکه برای نگهداری آنها در نفس در نزدیک‌ترین حالت به صور معقوله استفاده نمود. درنهایت به نظر می‌رسد مهم‌ترین دلیل *ابن‌سینا* برای نیازمندی به عقل فعال در تعقل، نیازمندی نفس به موجود مجرد خارجی برای تعقل و ارتقای نفس از قوه به فعلیت است

که این امر نشان‌دهنده ربط نظام وجودشناسی و معرفت‌شناسی / *ابن‌سینا* بوده، عقل فعال با افاضه معقولات هم باعث تحقق تعقل و هم سبب فعلیت نفس می‌گردد.

نتیجه

ارسطو با مطرح کردن اصطلاح عقل منفعل که به مثابه ماده برای دریافت صور معقول است، باعث ایجاد چالشی در باب عقل فعال در مفسران پس از خود گردید. عده‌ای که در رأس ایشان *توماس آکوینی* قرار دارد، قایل شدند که عقل فعال همان نفس است که معقولات بالقوه را بالفعل می‌کند؛ در حالی که *ابن‌رشدیان* و از جمله فلاسفه اسلامی، عقل فعال را موجود مجرد تامی می‌دانند که آخرین عقل در سلسله طولی عقول بوده، وظیفه افاضه معقولات را دارد. در این میان *ابن‌سینا* معتقد است برای تعقل، ابتدا مقدماتی یعنی تفسیر محسوسات یا فراهم کردن حدود قیاس لازم است تا نفس آماده پذیرش معقولات گردد، سپس در این مرحله عقل فعال بر نفس افاضه یا اشراق کرده و با این کار آن را از مرحله بالقوه به سمت فعلیت خارج می‌سازد.

به نظر می‌رسد با توجه به بررسی ادله مطرح در آرای *ابن‌سینا* باید مهم‌ترین عامل نیازمندی به عقل فعال را در همان دلیل سوم یعنی نیاز نفس به عاملی خارجی برای ارتقا و خروج از حالت بالقوه دانست؛ به این معنا که عقل فعال به عنوان عاملی خارجی وظیفه افاضه صور معقوله بر نفس انسان را دارد که همین کار باعث خروج نفس از عقل بالقوه به بالملکه و بالمستفاد یا به بیانی دیگر رشد و ارتقای نفس دارد؛ از سوی دیگر لزوم فعلیت محض و جامع معقولات بودن عقل فعال نیز به سبب عدم درافتادن به دام تسلسل ضرورت می‌یابد و این گونه تنها عامل خارجی که افاضه معقولات در آن انحصار می‌یابد، عقل فعال تلقی می‌شود.

این نگاه علاوه بر آنکه نظام معرفتی *ابن‌سینا* را سامان داده و نیازمندی به عامل در تعقل را تبیین می‌کند، درهم‌تنیدگی و ربط متقابل نظام وجودشناسی و معرفت‌شناسی از دیدگاه این فیلسوف را نیز نشان می‌دهد؛ چراکه به اعتقاد او تعقل صرفاً عملی معرفتی نبوده، با به فعلیت رساندن عقل، باعث ارتقای وجودی او می‌گردد؛ به بیان دیگر عقل فعال با

افاضه معقولات باعث رشد معرفتی و حتی به تعبیری وجودی به صورت توأمان می‌گردد. بر همین اساس شاید بتوان گفت همین دیدگاه زمینه‌ساز ایده مساوقت وجود و علم و حرکت جوهری در آرای ملاصدرا شده باشد.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا؛ الاشارات و التنبیها؛ قم: نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
۲. —؛ الشفاء (الهیات، منطق، طبیعیات)؛ قم: مکتبه آیه الله مرعشی، ۱۴۰۴، ب.
۳. —؛ المبدأ و المعاد؛ چ ۱، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳.
۴. —؛ المباحثات؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۳۷۱.
۵. —؛ النجاء من الفرق فی بحر الضلالت؛ چ ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
۶. —؛ رساله نفس؛ چ ۲، همدان: دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳.
۷. —؛ رساله احوال نفس؛ پاریس: دار بلیون، ۲۰۰۷م.
۸. —؛ رسائل ابن سینا؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۴۰۰ق.
۹. —؛ التعليقات؛ بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴، الف.
۱۰. —؛ عیون الحکمه؛ چ ۲، بیروت: دار القلم، ۱۹۸۰م.
۱۱. ارسطو؛ درباره نفس؛ ترجمه علیمراد داوودی؛ چ ۵، تهران: حکمت، ۱۳۸۹.
۱۲. داوودی، علیمراد؛ عقل در حکمت مشاء از ارسطو تا ابن سینا؛ تهران: دهخدا، ۱۳۴۹.
۱۳. صدرالمألهین؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة؛ ج ۸-۹، چ ۳، بیروت: دار الاحیاء للتراث، ۱۹۸۱م.
۱۴. نصیرالدین طوسی؛ شرح الاشارات و التنبیها للمحقق طوسی؛ چ ۱، قم: نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
۱۵. علم الهدی، جمیل؛ «ارادی بودن تعقل در پرتو نظریه عقل فعال نزد فارابی و ابن سینا»، مجله حکمت سینوی؛ بهار و تابستان، ۱۳۸۸، ص ۹۹-۱۱۷.

16. Aquinas, Thomas; **Summa Theologica**; Translated by Fathers of the English Dominican Province; Michigan: Christian Denominations, 1947.

References

1. Aquinas, Thomas (1947). *Summa Theologica*. Translated by Fathers of the English Dominican Province. Michigan: Christian Denominations.
2. Ibn Sina (1983). *Kitab al-Shifa' (Physic)*. Vol.2, Qom: Ayatollah Al-Azmi Marashi Al-Najafi Library.
3. Ibn Sina (1983). *Kitab al-Shifa' (Theology)*. Vol.3, Qom: Ayatollah Al-Azmi Marashi Al-Najafi Library.
4. Shīrāzī, Ṣadr ad-Dīn Muḥammad (1981). *al-Hikma al-muta'aliya fi-l-asfar al-'aqliyya al-arba'a*. Beirut: Arab Heritage Revival House.
5. Ibn Sina (1996). *Al-isharat wa al-tanbihat*. Qom: Al-balaqe.