

نظریه عقل ابن سینا با نظر به تفسیر او از نظریه نوس در فلسفه ارسطو

محمدعلی معمارزاده*

مهدی قوام صفری** ۱۷۳

چکیده

ارسطو نوس را در تحلیلات ثانوی به عنوان ملکه معرفتی و دانش علمی برهان‌ناپذیر معرفی می‌کند. کارکرد این ملکه معرفتی دریافت اصل‌های دانش و اموری است که همه دانش‌ها بر آن استوارند. نوس در درباره نفس به عنوان ویژگی انسانی شناخته شده است؛ آن ویژگی در ما که نفس به واسطه آن می‌شناسد و حکم می‌کند. نوس از نظر ارسطو واجد تقسیم‌هایی است: عملی و نظری، منفعل و سازنده. نوس منفعل پیش از ادراک معقولات خود هیچ چیز نیست و پس از به‌فعلیت‌رسیدن به صورت تمامی معقولات در می‌آید؛ اما ویژگی‌ای که در نوس موجب به‌فعلیت‌رسیدن معقولات می‌شود، همان نوس سازنده است. نوس سازنده ملکه‌ای نفسانی و درونی است که موجب بالفعل‌شدن معقولات می‌گردد. تلقی ابن‌سینا از عقل تفاوت‌های جدی‌ای با ارسطو دارد؛ او عقل را در مقام ذات خود مجرد دانسته، آن را واجد خودآگاهی پیش از درک اشیا می‌داند. مراتب عقل نزد ابن‌سینا به جای دو مرتبه به چهار مرتبه: هیولانی، بالملکه، بالفعل و مستفاد ارتقا می‌یابد. عقل فعال برای ابن‌سینا امری بیرونی است که با اشراق خود نفس را به فعلیت عقلانی می‌رساند. رویکرد ابن‌سینا به عقل با توجه به سنت ارسطویی واجد تفاوت‌هایی جدی است. وی از طرفی تلقی ارسطو از عقل را می‌پذیرد و با توجه به آن، لوازمش را پیگیری می‌کند؛ از سوی دیگر رگه‌هایی از تفکر نوافلاطونی را در دیدگاه خود وارد کرده و می‌کوشد آن را با رویکرد اول سازگار کند. این مقاله وجوه تلائم و تنافر تفسیر ابن‌سینا از نظریه نوس ارسطو را بررسی می‌کند.

واژگان کلیدی: نوس، عقل، هکسیس، خودآگاهی، عقل فعال، عقل منفعل.

ذهن

نظریه عقل ابن‌سینا با نظر به تفسیر او از نظریه نوس در فلسفه ارسطو

* دانشجوی دکتری رشته فلسفه، دانشگاه تهران (نویسنده مسئول). a.memarzadeh69@gmail.com

** دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تهران. safary@ut.ac.ir

تاریخ تأیید: ۹۷/۶/۱۳

تاریخ دریافت: ۹۵/۱۲/۲۴

مقدمه

نوس (νοῦς) در فلسفه ارسطو واجد جایگاه ویژه‌ای است. ارسطو در آثار مختلف خود و به مناسبت‌های مختلف از نوس سخن گفته است: نوس منشأ اصلی دانش علمی است؛ نوس آن جنبه از نفس انسان است که وظیفه اندیشیدن و درک معقولات را بر عهده دارد؛ نوس آن جنبه از نفس است که به صورت جدا و انفعال‌ناپذیر و ازلی تحقق دارد؛ نوس الهی‌ترین بخش نفس و فسادناپذیر است. درک دانش علمی برهان‌ناپذیر از وظایف ملکه‌ای (ἐγγεῖα) است در نفس که نوس نام دارد.

اینها ویژگی‌هایی است که ارسطو برای نوس بر می‌شمرد. از نظر ارسطو نوس واجد کارکردهای مختلفی است: اولین کارکرد آن درک اصول نخستین مانند اجتماع نقیضین است. کارکرد دوم فعلیت‌دادن معقولات در نفس است؛ چنان‌که نور رنگ‌ها را بالفعل می‌گرداند؛ اما کارکرد سوم نوس درک علت و تبیین موارد مکرر در تجربه است. ابن‌سینا در مقام یک فیلسوف ارسطویی نوس را با نام «عقل» به عنوان یکی از مراتب نفس ناطقه در فلسفه خود وارد می‌کند. ابن‌سینا از عقل به عنوان یکی از موجودات عالم غیرمادی (= عقول عشره) نیز نام می‌برد که آشکارا با عقل به معنای نوس در اصطلاح ارسطو متفاوت است.* عقل در نظر ابن‌سینا جنبه مجرد نفس انسانی است؛ عقل در نظر وی واجد چهار مرتبه است: عقل بالقوه، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد. در ادامه این مقاله اشاره خواهد شد که هر یک از این مراتب در تفسیر کدام یک از عبارات ارسطو آورده شده و کدام یک در فلسفه ارسطو وجود نداشته است. عقل فعال، گرچه در فلسفه ابن‌سینا از عقول عشره است و لذا از مراتب نفس نیست؛ اما چون در ارتباط مستقیم با بخش عقلانی نفس بوده، از جمله مباحثی است که می‌تواند ذیل عنوان عقل (= نوس) به بحث از آن پرداخت. در این مقاله ابتدا با بررسی عبارات ارسطو در خصوص نوس در آثار مختلف وی و اشاره به تفسیرهای

* البته ارسطو در کتاب *لامبدا متافیزیک* از جواهر الهی سخن می‌گوید که تحقق در ماده نداشته و ویژگی آنها همین اندیشیدن صرف است. تعداد این عقول ۵۶ عدد است.

صورت‌گرفته از آن، به نظریه عقل در فلسفه ابن‌سینا پرداخته و نسبت آن را با فلسفه ارسطو نشان می‌دهیم.

الف) معنای عقل

۱. معنای نوس در آثار منطقی ارسطو

ارسطو در تحلیلات ثانوی کتاب دوم بخش ۱۹ به بررسی دریافتن اصل‌ها (ἀρχαί) می‌پردازد. چنان‌که مشخص شده است، هر برهانی باید از اصول شناخته‌شده‌ای آغاز گردد که خود دیگر برهان‌پذیر نیست؛ زیرا بر این اساس - یعنی بر اساس تسلسل دلایل به شکل بی‌نهایت - شناخت حاصل نمی‌آید (برهان پسرفت)؛ اما دانش این اصل‌ها که خود برهان‌پذیر نیستند، بر عهده کدام ملکه (ἐπιστήμη) معرفتی است؟ نوس یا دانش علمی برهان‌ناپذیر پاسخ ارسطو به این پرسش است. در تحلیلات ثانوی (۱۰۰ب ۵-۱۷) می‌گوید:

ولی چون از ملکه‌های فهم که ما به وسیله آنها به حقیقت دست می‌یابیم، پاره‌ای همواره راست‌اند و پاره‌ای دیگر می‌توانند پذیرنده دروغ باشند - برای نمونه عقیده و شمارگری (λογισμός) پذیرنده دروغ‌اند، هم بدان‌گاه که دانش و خرد فرابین (νοῦς) همواره راست‌اند - و چون هیچ جنس دیگر دقیق‌تر و برتر از دانش نیست، جز خرد فرابین و چون اصل‌ها از [نتیجه‌های] برهان‌ها شناخته شده‌تر هستند، ولی هر گونه دانش همراه با نتیجه‌گیری است، پس هیچ‌گونه دانشی از اصل‌ها برجا نیست؛ ولی چون هیچ چیز نمی‌تواند از دانش راست‌تر باشد جز خرد فرابین، پس خرد فرابین است که اصل‌ها را می‌یابد؛ این امر هم از بررسی این بوده‌ها نتیجه می‌شود و هم از اینجا نتیجه می‌شود که برهان اصل برهان نیست؛ چنان‌که دانش هم اصل دانش نیست. اکنون اگر افزون بر دانش هیچ جنس راستین دیگر نداشته باشیم (جز خرد فرابین) آن‌گاه این خرد فرابین است که باید اصل دانش باشد و خرد فرابین خود اصل اصل است (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۶۰۷-۶۰۸).

برای توضیح این بند باید روشن کنیم که معنای ملکه‌های فهم* چیست؟ ملکه در اینجا به جای واژه هکسیس (ἑξις) آمده است که در آثار ارسطو واجد سه معنای وجودشناختی، معرفت‌شناختی و اخلاقی است:

الف) در معنای اول هکسیس به معنای داشتن و واجدبودن است. در اینجا هکسیس در مقابل سترسیس (στέρησις) قرار دارد که به معنای نداشتن و فاقدبودن است؛ اما این فاقدبودن به معنای آن است که چیزی به اقتضای طبیعتش شایستگی واجدبودن چیزی را داشته و الان فاقد آن است.

ب) معنای دوم هکسیس، دیاتسیس (διάθεσις) است. دیاتسیس به معنای حالت و وضع خاص یک چیز بر حسب ترتیب و نظم خاص آن است؛ چه بر حسب مکان و چه بر حسب توانایی یا نوع. با توجه به گفته‌های ارسطو در دلتا (۱۰۲۲ب ۴-۱۴) می‌توان گفت که منظور ارسطو از هکسیس در این معنا، دیاتسیس پایدار و ماندگار است، مانند علم و دانش. بر این اساس دانش یک دیاتسیس پایدار و لذا یک هکسیس است.

ج) اما معنای سوم هکسیس نسبت اجزای یک شیء به کل آن- مانند معنای دوم- است، با این تفاوت که بر حسب فضیلت هر یک از اجزا آن شیء واجد هکسیس خاصی می‌شود؛ برای مثال چاقو واجد یک دیاتسیس خاص بر حسب نظم و ترتیب اجزایش می‌باشد، حال آنکه بر حسب تیزی آن واجد فضیلتی است که هکسیس چاقو به معنای سوم است (قوام صفری، ۱۳۹۲، ص ۳۴).

بر اساس این توضیح می‌توان گفت که نوس در نظر ارسطو یکی از هکسیس‌های نفس به معنای دوم آن است، یعنی دیاتسیس پایدار؛ از این رو هنگامی که ارسطو از ملکه‌های فهم سخن می‌گوید، منظورش وضع‌های پایداری در نفس است که قوای شناختاری ما را تشکیل می‌دهد. این قوا علاوه بر نوس، چنان‌که در قطعه فوق در **تحلیلات ثانوی** آمده است، عقیده (δόξα)، شمارگری (λογισμός) و دانش

* میور این ترکیب را به صورت «Thinking states» و بارنز به صورت «Intellectual states» ترجمه کرده است.

(ἐπιστήμη) است.*

بر این اساس می‌توانیم معنای قطعه مذکور را دقیق‌تر تفسیر کنیم: از میان هکسیس-های شناسنده، برخی همواره راست هستند؛ یعنی همواره واجد احکامی هستند که مطابق با واقعیت و متعلق خوداند، مانند ایپستمه و نوس؛ اما برخی از آنها مانند دوکسا و لوگیسموس (= شمارگری و محاسبه**) پذیرنده دروغ می‌توانند باشند؛ اما چون هیچ یک از این هکسیس‌ها دقیق‌تر از ایپستمه نیستند جز نوس (= خرد فرابین، عقل شهودی) و از طرف دیگر چون اصل‌ها شناخته شده‌تر از نتیجه‌ها هستند و ایپستمه همواره دانشی است که از نتیجه‌گیری (و استدلال‌ورزی) حاصل می‌آید، ایپستمه نمی‌تواند اصل‌ها را دریابد و لذا شناخت اصل‌ها*** در حوزه فعالیت نوس است. این نتیجه از استدلالی دیگر هم می‌تواند اخذ بشود؛ به این صورت که چون برهان اصل برهان نیست، باید اصل‌ها را با ابزاری دیگر دریافت که همان نوس است و همچنین ایپستمه، اصل ایپستمه نیست. با روشن شدن معنای این قطعه باید به عبارتی دیگر در **تحلیلات ثانوی** اشاره کرد. در ۸۸ ب ۳۶ می‌گوید: «نگریسته من از خرد فرابین اصل دانش (αρχή ἐπιστήμης) است».

«ایپستمه» دانشی است همراه با استدلال و نتیجه‌گیری و لذا منشأ اصلی آن ایپستمه

* هکسیس را نمی‌توان با قوه (دونامیس) برابر دانست. قوام صفری در مقاله «نوس» (۱۳۹۲، ص ۴۴) نشان داده است که عبارات *ارسطو* هیچ‌گاه هکسیس را برابر قوه قرار نمی‌دهد، مگر در اول کتاب *دلنا* در ۱۰۱۹ الف ۲۶-۲۷ که در معانی قوه هکسیس به کار رفته است. این معنا از قوه با معانی دیگر قوه به معنای دونامیس که در مقابل انرژی قرار دارد، متفاوت است و بیشتر به معنای فعلیت است تا قوه.

** در ترجمه میور: calculation.

*** اصل‌ها بر دو قسم‌اند: الف) اصل‌های بدیهی (αξιωματα) که خود بر دو دسته است: ۱- اصولی که بر همه موجودات اطلاق می‌شوند؛ مانند اصل امتناع تناقض. ۲- اصولی که بر هر چیزی در مقوله‌ای معین قابل اطلاق است، مانند اینکه کل بزرگ‌تر از جز خود است. ب) برنهادها (θεσεις) که خود بر دو دسته است: ۱- تعاریف اخذشده در هر علم مفروض؛ ۲- فرضیه‌های هر یک از علوم مفروض (ر.ک: Ross, 1957, p.675).

نیست، بلکه نوس است. با این حساب می‌توان نوس را دانش علمی برهان‌ناپذیر (ἐπιστήμη αναπόδεικτος) نامید. چنان‌که قبلاً نیز اشاره شد، بنا بر برهان پسرفت، باید اصولی بدیهی در سیر استدلال‌آوری اخذ شوند که خود برهان‌ناپذیرند؛* بنابراین نوس هکسیسی است در نفس که دانش‌های بی‌واسطه و برهان‌ناپذیر را فراهم می‌کند، بلکه خود عین همین دانش‌هاست.** در اینجا به تفسیر ابن‌سینا از این بخش از کتاب تحلیلات ثانوی باید توجه کنیم:

۲- معنای عقل نزد ابن‌سینا

ابن‌سینا در فصل آخر مقاله چهارم برهان شفاء مطابق با بخش ۱۹ کتاب دوم تحلیلات ثانوی به کیفیت علم به مبادی برهان می‌پردازد. او ابتدائاً این مقدمه را مطرح کرده که هر برهانی متشکل از مقدمات و نتیجه‌ای است. علم به نتیجه از طریق برهان حاصل آمده است؛ اما جای این پرسش باقی است که علم به مبادی برهان از چه طریقی حاصل شده است؟ آیا این علم اتقان بیشتری نسبت به علم برهانی دارد؟ واضح است

* در تحلیلات ثانوی آلفا ۷۲ب ۱۹-۲۴ می‌گوید: اما ما می‌گوییم که این طور نیست که همه دانش‌ها برهانی باشند، بلکه در خصوص دانش‌های بی‌واسطه، برهان‌ناپذیرند- و اینکه این ضروری است که [این دانش‌ها] بدیهی باشند؛ زیرا اگر این ضروری باشد، دانش به اموری که مقدم بوده و برهان بر اساس آن استوار است و این [مقدمات] در زمانی متوقف می‌شوند، این برای دانش‌های بی‌واسطه ضروری است که برهان‌ناپذیر باشند (بر اساس ترجمه بارنز).

** در انتهای عبارت مذکور در تحلیلات ثانوی این چنین گفته است: و دانش چونان کل با موضوعات خویش همان نسبت را دارد که نوس با اصل‌ها دارد. این تفسیر که مورد قبول بارنز، تردنیک بوده تحت تأثیر تفسیر راس از این قسمت قرار گرفته است. اما نظر صائب‌تر را می‌توان در مقاله «نوس: دانش علمی برهان‌ناپذیر و ملکه معرفتی ارسطو» دید. قوام‌صفری در مقاله تحقیقی خویش نشان داده است که این عبارت باید به این صورت ترجمه شود: «نوس از سویی اصل خواهد بود و از سوی دیگر سراسر نسبت به همه امور به همین سان خواهد بود»؛ به این معنا که نسبت نوس به اصل‌ها با نسبت آن با همه دانش‌ها نسبتی یکسان است؛ یعنی منشأ همه آنها می‌باشد (ر.ک: قوام‌صفری، ۱۳۹۳، ص ۱۰۶).

که این علم، امری فطری نیست که در زمانی معلوم ما بوده و در زمان دیگری آن را از یاد برده‌ایم؛ از طرف دیگر حصول علم به مبادی برهان خود از طریق برهان نمی‌تواند باشد؛ زیرا به مبادی آن برهان نقل کلام می‌کنیم. «بنابراین برای حل این مشکل راهی نیست جز اینکه در ما قوه‌ای باشد که شأن آن، دانستن اموری باشد که نیازمند تعلیم نیست، [اگرچه] به کمک چیزهایی حاصل می‌آید که غیر از چیزهایی هستند که به تعلیم کمک می‌کنند» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۳۰). این چیزها حواس ظاهری و باطنی هستند.

ابن‌سینا در اینجا توضیح می‌دهد که تجربه به وسیله حواس ظاهری و اجتماع و تکرر آن در نفس به وسیله حواس باطنی (خیال، وهم و قوه مفکره) موجب تصدیق به مبادی اولی برهان است؛ برای مثال تجربه اشیای خارجی و تشخیص اجزا و کل یک شیء خاص ما را بدون وساطت امری-مانند برهان- به تصدیق این حکم می‌رساند که «کل بزرگ‌تر از جزء است». این حکم اگرچه مبدأ تصدیقی ندارد، اجزای آن که تصوراتی هستند از جمله مبادی این تصدیق محسوب می‌شوند: «این تصور یکی از مبادی آن است» (همان).

همان‌طور که حفظ با تکرر احساس حاصل می‌شود و تجربه با تکرر با محفوظات متشابه منعقد می‌شود، کلیات تصویری نیز به وسیله همین تجربه و تکرر آن در ما ایجاد می‌شود؛ لذا زمانی که هر یک از موجودات انسانی واجد احساس و تخیل باشد، بدون آموزش یا وساطت برهان، به احکام اولی که مبادی برهان محسوب می‌شود، دست می‌یابد. ابن‌سینا در اینجا شرطی دیگر در حصول این تصدیق را لحاظ می‌کند: «اگر آن فرد متصل به فیض الهی باشد که [البته] از مستعد منفصل نیست».

پس از این ابن‌سینا با تفکیک میان قوای ادراکی ما، در توضیح موارد چهارگانه‌ای که ارسطو گفته است، آن را به این شکل بر می‌شمرد: قوه علامه، یعنی قوه‌ای که مجهولات را به وسیله نظر (= برهان) کسب می‌کند. این مطابق است با «ἐπιστήμη» (اپیستمه). قوه ظانه، مطابق است با «δόξα» (= عقیده). قوه مفکره، مطابق است با

«λογισμός» (= شمارگری). / ابن‌سینا تفصیلاً به قوه متوهمه پرداخته و در ضمن قوای ادراکی آورده است.* قوه عاقله، مطابق است با «νοῦς». / ابن‌سینا همانند ارسطو سه قوه ظانه، مفکره و متوهمه را همیشه صادق نمی‌داند؛ از این رو این قوا نمی‌توانند مبدأ دانش اصل‌ها باشند. قوه عالمه نیز چون از طریق استدلال به کشف مجهول دست می‌یابد - چنان‌که گذشت - نمی‌تواند مبدأ دانش مبادی باشد؛ لذا قوه‌ای که باقی می‌ماند همان قوه عاقله است. این قوه مجبول در ما انسان‌ها بوده و این «استعداد فطری همیشه صادق است».

تعبیر «استعداد» و عبارتی که / ابن‌سینا پس از این می‌آورد، یعنی «عقل بالملکه» - که صورت‌های معقول در آن تحقق پیدا می‌کند - یادآور تعبیر هکسیس ارسطوست. این قوه عاقله اولین فعل خود را زمانی انجام می‌دهد که مزاج بدن حاصل شده و مراتب ادراکی پایین‌تر از عقل، یعنی خیال، ذکر، وهم و فکرت تحقق پیدا کنند. اینها همگی «آلات عقل» اند.

مشاهده می‌شود که دیدگاه / ابن‌سینا در خصوص عقل، مطابق با فصل ۱۹ تحلیلات ثانوی تفاوت چندانی با دیدگاه ارسطو ندارد. اگر از اضافه شدن تعبیر قوه متوهمه صرفه نظر کنیم، مهم‌ترین تفاوتی که بعداً در نظریه نفس / ابن‌سینا هم خود را ظاهر می‌کند، استناد تصدیق‌های قوه عقلانی، علاوه بر مبادی تصویری که به حس منتهی می‌شود، به فیض الهی است. چنان‌که دیدیم، نظریه نوس ارسطو واجد چنین قیدی نیست.

ب) کارکردهای عقل

۱- نوس به مثابه قوه نفسانی

ارسطو در درباره نفس «نوس» را یکی از قوای نفس (ψυχή) دانسته که انسان را از سایر موجودات جدا می‌کند. قوای نفس به غیر از نوس عبارت‌اند از: غاذیه (το θρεπτικόν)، مولده (το γεννητικό)، محرکه (το κίνητικόν) و احساس (το

* وهم از نظر / ابن‌سینا قوه‌ای است که وظیفه درک معانی جزئی را بر عهده دارد (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۷۶).

αἰσθητικόν) که احساس با خود خیال (φανταστικό) و شوق (ὄρεκτικό) را به همراه دارد. در درباره نفس می‌گوید:

از قوای نفسانی فوق که برشمرده شد، برخی از موجودات زنده همه آنها و برخی، بعضی از آنها و بقیه فقط یکی از آنها را دارند. آن قوایی که بیان کردیم غذایی، شهویه، احساس و محرکه و قوه درک است (۴۱۴ الف ۲۹-۳۲).*

عقل (διανοητικό) در این عبارت معادل است با شمارگری (λογισμός) و دیانویا (διάνοια) (ر.ک: ۴۱۵ الف ۵). آشکار است که همه این معانی عبارات مختلفی برای اشاره به قوه‌ای نفسانی هستند که انسان را از بقیه موجودات جدا می‌کند. نوس علاوه بر معانی فوق واجد معنای خاص خود نیز هست و آن، همان عقل شهودی است (ر.ک: قوام صفری، ۱۳۸۲، ص ۳۱۳). درواقع می‌توان عبارات ارسطو درباره نوس یا اصطلاحات معادل با آن را با توجه به تحلیل‌ات ثانوی و درباره نفس اینطور جمع‌بندی کرد که نوس علاوه بر اطلاق بر مراتب دانش انسانی همچون ایستمه یا شمارگری، بر مرتبه خاص آن- که درواقع منشأ همه آنها محسوب می‌شود- یعنی مرتبه خرد فرابین و دانش برهان‌ناپذیر نیز اطلاق می‌شود.

اکنون باید به موارد کاربرد نوس در درباره نفس پردازیم. بررسی این موارد ما را به بحث‌های مختلفی از جمله تفکیک میان عقل نظری و عقل عملی و تفکیک میان عقل فعال و منفعل می‌کشاند.

۲- عقل نظری و عقل عملی

از نظر ارسطو عقل واجد دو کارکرد است: عقل نظری (νοῦς θεωρητικός) و عقل عملی (νοῦς πρακτικός). عقل نظری صرفاً به شناخت امور و موضوعات خود پرداخته و هدفی عملی را در این شناخت در نظر نمی‌گیرد. استدلال، محاسبه و در نتیجه فراهم‌آوری دانش‌ها در حوزه این کارکرد خاص عقل است؛ این در حالی است که عقل

* بر اساس ترجمه اسمیث «Power of thinking» به جای واژه یونانی «τόπον διανοητικόν» آمده است. آشکار است که منظور از دیانوتیکون عقل است.

عملی علاوه بر شناخت موضوع خود هدفی را منظور کرده «و به سبب ویژگی هدفمند بودنش با عقل نظری متفاوت است» (کتاب سوم ۱۰، ۴۳۳ الف ۱۶).

اما استدلال / رسطو بر وجود چنین کارکردی برای عقل چیست؟ در قسمت نهم و دهم از کتاب سوم درباره نفس اشاره می‌کند که علاوه بر قوای ادراکی موجودات واجد احساس، تخیل و تفکر، قوایی باید وجود داشته باشد که موجب حرکت می‌شوند: واضح است که این قوه نمی‌تواند همان قوه غاذیه باشد؛ زیرا «گیاهان نیز باید قوه ایجاد حرکت را داشته باشند» (۴۳۲ ب ۱۹) که آشکارا غلط است و از آن رو که طبیعت هیچ چیزی را بدون هدف رها نکرده است، باید قوه‌ای برای حرکت به سمت هدف خاصی در میان موجودات وجود داشته باشد؛ از طرف دیگر این قوه نمی‌تواند همان قوای ادراکی - چه عقلی و چه حسی - باشد؛ زیرا «عقل نظری هیچ‌گاه به آنچه که عملی است، نمی‌اندیشد»؛* از این رو علت ایجاد حرکت حیوان یا انسان به سمت هدفی خاص قوه شهویه و ادراک (اگر تخیل را نیز جز ادراک محسوب کنیم؛ زیرا برخی از انسان‌ها به خاطر تخیل‌شان بر خلاف درک و حیوانات به خاطر نبود درک از روی تخیل به سمت چیزی حرکت می‌کنند) است. این قوه ادراکی که موجب برانگیختن قوه شهویه و ایجاد میل به سمت هدفی خاص می‌شود، همان عقل عملی است (ر.ک: ۹ و ۱۰، ۴۳۲ ب ۹ الی ۴۳۳ الف ۲۰). باید توجه کرد که عقل عملی* قوه‌ای جداگانه از عقلی نظری یا قسمتی خاص در نفس نیست، بلکه واجد کارکردی جداگانه از عقل نظری است که آن، منظورداشتن هدفی عملی است.

۳. عقل به مثابه قوه‌ای نفسانی نزد ابن‌سینا

تحلیل بنیادین / ابن‌سینا در خصوص عقل به عنوان قوه‌ای نفسانی را باید در *نفس شفاء*

* ۴۳۲ ب ۲۸: μὲν γὰρ θεωρητικὸς οὐθὲν θεωρεῖ πρακτόν.

** حکمت عملی (φρόνησις) به عنوان دانشی که نتیجه عقل عملی محسوب می‌شود، در شمار علوم محسوب شده و با توجه به عدم تفکیک میان عقل نظری و عقل عملی نمی‌توان فرونسیس را دانشی آلی یا فن محسوب کرد.

جست‌وجو کنیم. **نفس شفاء** جامع‌ترین اثر/ابن‌سینا در خصوص مسائل نفس و قوای آن است. این نکته شایسته توجه است که دیدگاه/ابن‌سینا در خصوص تجرد نفس، در ارتباط با رویکرد وی به عقل است؛ زیرا از نظر او تنها عقل است که می‌توان آن را به صفت تجرد منتسب کرد. مراتب دیگر نفس، مانند حس و خیال، فاقد تجردند. مسئله خودآگاهی عقل به خود و ارجاع آن به علمی غیرمفهومی - به تعبیری علم حضوری - از موارد تفاوت‌گذارنده میان ارسطو و ابن‌سیناست، به این نکته در ادامه بیشتر خواهیم پرداخت.

مراتب عقل انسانی به عنوان مثال عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد، دیدگاه خاص/ابن‌سینا در تفسیر نوس منفعل و نوس سازنده ارسطویی را می‌رساند؛ البته باید توجه داشت که عقل فعال (نوس سازنده) برای ابن‌سینا موجودی فوق مادی بوده که عامل فعلیت معقولات در نفس می‌شود.

تجرد نفس و ارتباط آن با نظریه عقل

هنگامی که از تجرد نفس سخن می‌گوییم، مرادمان نفس ناطقه یا نفس انسانی است. ویژگی‌ای که موجب تمایز نفس انسانی از دیگر نفوس (نباتی و حیوانی) می‌شود، ویژگی عاقله‌بودن آن و به تعبیری صفت نطق آن است؛ بنابراین اثبات تجرد نفس انسانی اثبات تجرد قوه عقل است؛ زیرا انسان‌ها واجد نفس نباتی و حیوانی نیز هستند؛ پس نمی‌توان این دو مرتبه از نفس را صرفاً به خاطر تعلق آن به انسان، مجرد دانست.

ابن‌سینا در **نفس شفاء** ^{۱۱} دلیل برای تجرد نفس اقامه می‌کند. یکی از مهم‌ترین دلایل اثبات تجرد عقل بر فرض وجود مفاهیم کلی در عقل و غیرمادی‌بودن آن است. تقریر این برهان به این صورت است که ما در خود علاوه بر ادراکات حسی و خیالی، واجد ادراکات عقلانی هستیم، مانند مفاهیم کلی. این مفاهیم به دلیل کلیت و جدایی آن از وضع و هیئت مادی - مانند زمان و مکان - واجد تجردند؛ بنابراین ظرف این ادراکات، یعنی عقل نیز مجرد است. توضیحی که در خصوص غیرمادی‌بودن مفاهیم کلی می‌توان آورد، آن است که هر امر مادی و جسمانی قابلیت تقسیم به اجزای

مقداری آن است؛ درحالی‌که در مفهوم کلی، مانند تصور «واحد»، فرض تقسیم‌پذیری به اجزای مقداری، غیر قابل تصور است.

قبلاً به این نکته اشاره کردیم که تنها وجه جدایی‌پذیر نفس در نظر ارسطو، نوس است. ابن‌سینا در این عقیده با وی همراه است. اما ابن‌سینا در الهیات شفاء انسان‌هایی را تصویر می‌کند که به مرتبه عقل بالفعل نرسیده و از این‌رو از تجرد بی‌بهره‌اند. پرسشی که در اینجا برای وی مطرح است، آن است که زندگی اخروی این انسان‌ها به چه شکلی است؟ صبغه دینی تفکر ابن‌سینا به او این اجازه را نمی‌دهد که زندگی اخروی برخی از انسان‌ها را انکار کند. وی به نقل از فارابی اشاره می‌کند که نفوسی که در دنیا اعمالی نیکو داشته و بهره‌ای از اعتقاداتی نسبت به آخرت باشد که مردم عادی دارند، چون تصویری جز تصور لذات و آلام جسمانی نداشته، بعید نیست که پس از جدایی از بدن (؟) با جسم افلاک متحد شده و آن اجسام ابزارهای به‌فعلیت‌رساندن لذت‌های خیالی آنها باشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۴۷۳).

گذشته از اینکه دلایل ابن‌سینا در اثبات تجرد نفس وافی به مقصود نیست،* دیدگاه وی در خصوص بقای نفوس فردی نیز مغشوش و ناسازگار است. تنها چیزی که می‌توان بر اساس استدلال ابن‌سینا به آن معتقد بود، بقای نفوس انسان‌هایی است که به مرتبه عقل بالفعل رسیده و بهره‌مند از اشراق عقل فعال‌اند.

ج) سازوکار شناخت عقل

جست‌وجوی این مقصود، یعنی شناخت عقل ما را به بررسی سازوکار شناخت عقلی، یعنی بررسی نحوه حصول صورت‌های عقلانی در نفس به عنوان یک دانش عقلانی-رهنمون می‌سازد؛ زیرا منظور از عقل «آن چیزی است که نفس به واسطه آن می‌شناسد و حکم می‌کند» (۴۲۹ الف ۲۲) - می‌کشاند.

* این حکم در خصوص ارسطو هم صادق است. در بخش چهارم کتاب سوم درباره نفس، استدلالی را در تأیید وجود نفس مجرد، مبنی بر تمایز میان حس و عقل پیش می‌کشاند که به نظر ناموجه می‌آید. در بخش پنجم نیز بدون هیچ استدلالی نوس را جاودان و جدایی‌پذیر معرفی می‌کند.

۱. عقل منفعل

اولاً باید بدانیم که آیا عقل پیش از شناخت اشیا خود واجد طبیعت و صورتی خاص هست یا خیر؟ ارسطو با استمداد از *آناکساگوراس* می‌گوید: «از آنجاکه هر چیزی شایسته آن است که توسط نوس شناخته شود، بنابراین، همان‌طور که *آناکساگوراس* گفته است، ذهن برای احاطه، باید از هر ترکیبی مبرا باشد» (۴۲۹ الف ۱۸-۱۹). در واقع با فرض آنکه عقل پیش از شناخت اشیا واجد صورت یا فعلیتی باشد، شناخت ناممکن می‌گردد؛ زیرا تعارض صورت‌ها پدید می‌آید و لذا هیچ چیزی شناخته نمی‌شود. این تعبیر نشان‌دهنده نوس منفعل است. چنان‌که حس پیش از احساس فعلیتی ندارد، عقل هم پیش از دریافت صور ادراکی واجد فعلیتی مستقل نیست. *هاملین* در اینجا اشاره می‌کند که چگونه ارسطو نوس را به آیسثسیس تشبیه می‌کند؛ درحالی‌که حس واجد آلتی مخصوص به خود است. این در حالی است که عقل آلتی ندارد (Hamlyn, 1993, p.136).

تشبیه نوس به احساس، ما را به این امر رهنمون می‌کند که نوس مانند احساس از صورت‌های ادراکی خود منفعل می‌شود؛** اما ارسطو در ادامه با اضافه کردن این نکته که حس ممکن است برخی از اصوات، به طور مثال، به خاطر کمی یا برخی از رنگ‌ها را به خاطر شدت نور احساس نکند، درحالی‌که عقل هر آنچه که معقول است را درک

* *هاملین* پس از این اشکال می‌گوید بهترین چیزی که می‌توان گفت، این است که قوه درک عقلانی چیزی در انسان به‌طور کلی است و [از لحاظ بنیاد مادی] وابسته به قوای دیگری است که واجد آلت هستند.

** باید توجه داشت که معنای انفعال چه در نوس و چه در آیسثسیس معنای مرسوم انفعال که یکی از مقولات دوازده‌گانه است، نیست. ارسطو در کتاب دوم *نفس هنگام توضیح منفعل شدن حس* از محسوس توضیح می‌دهد که این انفعال، انفعال تخریبی نیست، بلکه انفعالی است که حس را از مرتبه فعال‌بودن خارج کرده، به فعلیت صورت احساسی خاص می‌رساند. چنین فرایندی را نیز باید در مورد نوس قائل شویم (۴۱۷ ب ۱-۵). توضیح و تفسیر هیکس نیز در این باب سودمند است (رک: Hicks, 1907, pp.352-356).

کرده و از آنها منفعل می‌شود، از این رو نتیجه می‌گیرد که این امر به این دلیل است که «قوه حسی وابسته به بدن است؛ درحالی‌که نوس از آن جداشدنی است»* (۴۲۹ ب ۵). تعبیر جداشدنی ($\chi\omega\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$) بعداً در فصل پنجم کتاب سوم در خصوص نوس سازنده به کار می‌رود؛ از این رو می‌توان دریافت که عقل منفعل از جهت انفعال آن چیزی جز بدن نیست - مانند سیستم مغزی - درحالی‌که از جهت فعلیت عقلانی امری جداشدنی و جاودان است.

۲. عقل سازنده (عقل فعال)

در فصل پنجم کتاب سوم، ارسطو اصلی را تکرار می‌کند که در فیزیک و متافیزیک به تفصیل درباره آن بحث کرده است: «از آنجاکه در هر طبقه از موجودات، چنان‌که در طبیعت به صورت کلی، ما دو عنصر را می‌یابیم، ماده‌ای که نسبت به موجودات یک طبقه توانستنی است و علتی که سازنده است، به این معنا که آنها را می‌سازد (دومی بر اولی مقدم است چنان‌که فی‌المثل، صنعت بر ماده خویش) این دو عنصر، این چنین باید در نفس هم تحقق داشته باشند» (۴۳۰ الف ۱۰-۱۳). این اصل در دیگر آثار ارسطو اثبات شده است: به این بیان که هر قوه‌ای مسبوق به یک فعلیت است که آن فعلیت موجب به فعلیت رسیدن آن امر بالقوه می‌شود (برای مثال، ر.ک: ۱۰۴۶ الف ۱۱، ۷۳۴ ب ۲۱).

بر این اساس ارسطو نتیجه می‌گیرد که در نوس - چنان‌که گفته شد، ادراک همه امور به نحو بالقوه تحقق دارد و لذا باید چیزی باشد که آن امر بالقوه را بالفعل کند آن امر یا آن هکسیس** «مانند نور است، به آن معنا که نور همه رنگ‌های بالقوه را رنگ بالفعل می‌کند» (۴۳۰ الف ۱۷-۱۸).

* ارسطو تبیین دقیقی از جدا بودن نوس و اینکه آن غیر از بدن است، ارائه نمی‌دهد. در جایی از درباره نفس اشاره می‌کند که بهتر است افعال را به انسان نسبت دهیم و نه به نفس یا به بدن؛ زیرا نفس و بدن یک واقعیت هستند (۴۰۸ ب ۱۲-۱۴).

** $\acute{\omega}\varsigma \xi\acute{\xi}\iota\varsigma \tau\iota\varsigma, \acute{o}\iota\omicron\nu \tau\acute{o} \phi\acute{\omega}\varsigma \tau\rho\acute{o}\pi\omicron\nu \gamma\acute{\alpha}\rho \tau\iota\nu\alpha \kappa\alpha\iota \tau\acute{o} \phi\acute{\omega}\varsigma \pi\omicron\iota\epsilon\iota \tau\acute{\alpha} \delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota \delta\omicron\nu\tau\alpha$
 $\chi\rho\acute{\omega}\mu\alpha\tau\alpha \acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha \chi\rho\acute{\omega}\mu\alpha\tau\alpha$

نوس در این معنا امری جداشدنی، غیرمنفعل و غیرمخلوط است؛* زیرا «آن در کمال فعلیت خویش است» (۴۳۰ الف ۱۹). این عقل (دانش بالفعل) با مدرک خود متحد است؛ درحالی‌که دانش بالقوه (یا همان عقل منفعل) بر حسب زمان متقدم است، اما نه به صورت کلی؛ زیرا مطلقاً فعلیت بر قوه مقدم است. این نوس چنین نیست که گاهی بیندیشد و گاهی نیندیشد و هنگامی که از بدن جدا شد، همانی هست که هست؛ یعنی تا هنگامی که از بدن جدا نشده است، چپستی آن مشخص نیست (به دلیل آنکه ارسطو اشاره کرد که ویژگی عقل، انفعال از همه معقولات و لذا غیرمخلوط است). این نوس ازلی و جاودان است (ر.ک: ۴۳۰ الف ۱۹-۲۳).

شاید یکی از جنجالی‌ترین مباحثی که در میان فیلسوفان و مفسران ارسطو در گرفته است، چنان‌که راس اشاره می‌کند،** اختلاف‌هایی است که درباره فهم و تفسیر این دو بند پیدا شده است. اختلاف فیلسوفان و شارحان ارسطو در تعیین درونی‌بودن یا بیرونی‌بودن نوس سازنده است. طبیعی است که بگوییم دو دسته دیدگاه در این خصوص وجود دارد: الف) دیدگاهی که نوس سازنده را درونی می‌انگارد؛ ب) دیدگاهی که نوس سازنده را امری بیرون از نفس تلقی می‌کند. دیدگاه اول را می‌توان منشعب از تمستیوس دانست (ر.ک: Themistius, 2013, pp.122-132)؛ درحالی‌که دیدگاه دوم از اسکندر/فرودیسی آغاز شده است.***

ویکتور کاستون در مقاله «دو عقل در نزد ارسطو» و «خیال و اندیشه» به بحث درباره نوس سازنده و تفسیرهای پیرامون آن پرداخته است. کاستون ابتدا به دو گروه اصلی مفسران اشاره می‌کند: الف) گروهی که هم عقل سازنده و هم عقل منفعل را

* ۴۳۰ الف ۱۷: καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής

** «شاید مهم‌ترین و خصوصاً پربحث‌ترین نظریه ارسطو همین باشد» (راس به نقل از: Guthrie, 1981, p.315).

*** ترجمه انگلیسی رساله اسکندر و تمستیوس به همراه مقدمه و حواشی، در مجموعه‌ای با عنوان Two Greek Aristotelian commentators on the intellect به چاپ رسیده است (ر.ک: (Frederic M. Schroeder, Robert B. Todd, 1990).

درونی می‌دانند. *توماس آکوینی* و بیشترین مفسران قرن بیستم در این دسته قرار دارند. کاستون اشاره می‌کند که یگانه راه تفسیر تعلق دو گونه عقل به نفس، تفسیر آن بر اساس تعلق دو عقل به نفس هر فرد انسانی نیست؛ زیرا می‌توان این تعلق را به نفس به صورت کلی دانست؛ ب) گروهی معتقدند این عقل بیرونی است. حال یا آن را یکی از عقول فرامادی می‌دانند، مانند فیلسوفان مسلمان یا آن را همان خدا می‌انگارند، مانند اسکندر افرودیسی. در ادامه کاستون تلاش می‌کند با ارائه تفسیری فیزیکالیستی و در عین حال کارکردگرایانه از دیدگاه ارسطو در خصوص نفس، نشان دهد که عقل سازنده مطابق تفسیر اسکندر افرودیسی، خداست. کاستون عبارت‌های آغازین بخش چهارم کتاب سوم که در آن ادراک عقلانی به حس تشبیه شده است، شاهد آن می‌گیرد که فرایند ادراک عقلانی با تصدیق به وجود عقل منفعل، کامل شده و چنان‌که حس از امر محسوس منفعل می‌شود، عقل منفعل نیز صورت‌های عقلانی را پس ادراک حسی و خیالی دریافت می‌کند. این فرایند، فرایندی فیزیکی و مربوط به ساختار عصبی مغز است. طبق این تفسیر باید جایگاه عقل سازنده را همانند خدا در ایجاد شوق در حرکت‌های طبیعی - اگرچه فاعل و غایت بی واسطه حرکت‌های طبیعی، طبیعت است - دانست. عقل سازنده امری است که نظام متافیزیکی ارسطو نیازمند آن است - زیرا هر امر بالقوه ای مسبوق به امر بالفعل است - و از این رو نقش مستقیم در فرایند ادراک ندارد و ضرورت وجود آن، ضرورتی متافیزیکی است (see Caston, 2009, pp.330-333)*.

این تفسیر به وضوح مخالف آن چیزی است که ارسطو در بخش پنجم کتاب سوم می‌کوشد آن را اثبات کند.* ارسطو در ابتدای بخش پنجم تصریح می‌کند که

* این نظر آشکارا برگرفته از تفسیر گاتری است. گاتری در جلد ششم تاریخ فلسفه خود در شرح خود بر درباره نفس صراحتاً اعلام می‌کند که منظور ارسطو از عقل سازنده، خداست (ر.ک: Guthrie, 1981, p.324).

* کاستون در مقاله‌ای مفصل‌تر با عنوان «دو عقل ارسطو» به تفسیر بخش پنجم کتاب سوم درباره نفس پرداخته، سعی می‌کند به شکل دقیق‌تری الفاظ ارسطو را تحلیل کند. در این مقاله بیشترین سعی کاستون

همان‌طور که در طبیعت دو سطح از واقعیت، یعنی قوه و فعلیتی که آن امر بالقوه را بالفعل می‌گرداند وجود دارد، «در نفس» نیز این حقیقت جاری است. ارسطو ترکیب «ἐν τῇ ψυχῇ» را به کار می‌برد که آشکارا به معنای «در نفس» است. *جلوتر ارسطو لفظ «χωρισθείς» را آورده است که به معنای جداشدنی است - یعنی در زمانی جدا نبوده و بعداً از آن جدا خواهد شد. از طرف دیگر چنان‌که پیش از این و در بحث **تحلیلات ثانوی** اشاره شد، نوس هکسیس نفسانی است که موجب فهم و درک امور کلی است. گفته‌های ارسطو درباره نوس در **تحلیلات ثانوی** - و البته در **درباره نفس** - در خصوص موجودی جدا از انسان یا خداوند نیست.

در ادامه باید به رویکرد *ابن‌سینا* به سازوکار شناخت عقلانی روی آوریم. مقدمه این ورود بحث از خودآگاهی عقل است.

۳. خودآگاهی به عنوان پیش‌درآمد سازوکار شناخت نزد ابن‌سینا

نمط سوم اشارات با تنبیهی به مسئله آگاهی نفس به خود - و به تعبیر بهتر، خودآگاهی عقل - آغاز می‌شود. *ابن‌سینا* مسئله را چنین طرح می‌کند:

به خودت رجوع کن و بیندیش، اگر از سلامت برخوردار هستی و بر بعضی از حالات خود نیز اندیشه کن، آن‌طور که بر چیزی تقطن صحیح پیدا

آن است تا دو عبارت «ἐν τῇ ψυχῇ» و «χωρισθείς» را سازگار با تلقی خود مبنی بر اینکه عقل سازنده امری بیرون از نفس بوده و این همان با خداست، نشان دهد. نکته قابل توجه در مقاله *کاستون* تلقی وی از جداشدنی است: جداشدنی بر اساس تحلیل وی به معنای رابطه غیرمقارن میان مراتب نفس مانند غذایی، احساس و تعقل است: حیوان از گیاه جداست؛ زیرا علاوه بر غذایی از احساس برخوردار است و همچنین انسان از حیوان به خاطر عقل جداست؛ اما برعکس این رابطه برقرار نیست. (ر.ک: Caston, 1999, pp.199-219).

** نکته‌ای که به نظر گاتری مانعی برای تفسیر عقل فعال به خداوند است؛ اما جالب اینجاست که وی این عبارت و عبارت‌های شبیه به این را که موانعی برای تفسیر عقل سازنده به خداوند هستند - مانند لفظ «χωρισθείς» به معنای جداشدنی - به نادقیق به‌کاربردن الفاظ از سوی ارسطو منتسب می‌کند و عبارت «در نفس» را به «در حوزه نفس» تعبیر می‌کند (ر.ک: Guthrie, 1981, p.322).

می‌کنی، آیا از وجود ذات خودت غافل می‌شوی و در عین حال وجود خودت را تصدیق نمی‌کنی؟ حتی فرد خواب یا مست نیز در حالت خواب و مستی، اگرچه تصور خودش را اکنون از یاد برده است، ذات خود را از خود تشخیص نمی‌دهد؟ و اگر فرض کنی که نفست با عقل و بدنی سالم در حال خلق شده است و فرض شود که همه اعضای آن اجزای خود را نه دیده‌اند و نه لمس کرده‌اند، بلکه آنها از هم جدا و در لحظه‌ای معلق در هوا باشد، خود را غافل از هر چیزی می‌بینی جز ذات خودت (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۸۰).

این معرفت پیش از هر معرفتی برای انسان حاصل است. / ابن‌سینا معتقد است هنگامی که چیزی را تصور می‌کنیم، درابتدا ذات خودمان را اثبات و سپس به دیگری علم حاصل می‌کنیم. این دانش بدون وساطت مفاهیم و افعال نفس است (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۸۱ و ۱۳۹۱، تعلیقه ۴۴). این تعبیر بعداً در فلسفه اسلامی عنوان «علم حضوری» را به خود می‌گیرد. بر اساس این تعبیر / ابن‌سینا تنها مصداق علم حضوری را علم حضوری نفس به ذات خود می‌داند.

این دیدگاه آشکارا با نظریه / ارسطو در خصوص خودآگاهی نوس در تضاد است. / ارسطو در درباره نفس اشاره می‌کند که هنگامی که چیزی را درک می‌کنیم، نوس در این درک به خود آگاهی پیدا می‌کند؛ زیرا پیش از دریافت صورت‌های معقول، نوس از خود واجد هیچ فعلیتی نیست؛ از این رو فقط در خلال مدرکات خود به خود، آگاهی پیدا می‌کند. نظریه / ارسطو بر دیدگاه وی مبنی بر وحدت عاقل و معقول استوار است. / ارسطو در درباره نفس می‌نویسد: «عقل دقیقاً به همان طریق که موضوعاتش معقول‌اند، معقول است؛ زیرا در مورد موضوعات فاقد ماده عاقل و معقول یک چیز هستند؛ زیرا دانش نظری با موضوعش یکی است» (۴۳۰ الف ۲-۳).

درواقع می‌توان حدس زد که انکار شدید نظریه اتحاد عاقل و معقول از سوی

ابن‌سینا بر چه اساسی استوار بوده است.* *ابن‌سینا* ادراک یک چیز را چونان رابطه معروض با عرض خود می‌پندارد. معروض ادراکات، عقل و عوارض آن خود ادراکات هستند. عقل - همان که *ابن‌سینا* از آن با تعبیر «ذات تو» یاد می‌کند - پیش از ادراک اشیا از ذات خود، آگاه است؛ از این رو اگر گفته شود که صورت‌های ادراکی همان مُدرک هستند، دیگر جایی برای خودآگاهی عقل باقی نمی‌ماند. نکته‌ای که در اینجا باقی می‌ماند و دیدگاه *ابن‌سینا* را ناسازگار جلوه می‌دهد، اعتقاد به عقل هیولانی و فرایند بالفعل شدن آن در خلال ادراکات است که آشکارا در تطابق با نظریه *ارسطو* در خصوص اتحاد عاقل و معقول و در تضاد با دیدگاه اخیر *ابن‌سینا* است. در ادامه این مسئله را پیگیری خواهیم کرد.

۳-۴. مراتب عقل و تفسیر عقل فعال در نظر ابن‌سینا

تقسیم عقل به عقل منفعل و عقل سازنده در فلسفه *ارسطو*، تفاسیر مختلفی را نیز در فلسفه اسلامی برانگیخته است.** *فیلسوفان* مشائی مسلمان مانند *فارابی* و *ابن‌سینا* تحت تأثیر *اسکندر عقل* را واجد چهار مرتبه می‌دانند. اولین مرتبه عقل در تطابق با عقل منفعل (*παθητικὸς νοῦς*)، عقل هیولانی است. این عقل - چنان‌که از نام او مشخص است - واجد هیچ فعلیتی نبوده و قوه محض است؛ به عبارت دیگر عقل در این مرتبه از خود هیچ فعلیت یا صورتی نداشته و فقط آمادگی دریافت صورت‌های معقول را دارد.

اما وقتی می‌گوییم عقل هیولانی صرفاً قوه‌ای برای درک معقولات است، مراد ما از قوه «استعدادی است که فعلیت در آن راه ندارد» (*ابن‌سینا*، ۱۴۰۴ ج، ص ۳۹)، این به تعبیر

* *ابن‌سینا* با تمسخری مخصوص به خود، از *فررفریوس* که به زعم وی اولین کسی است که معتقد به اتحاد عاقل و معقول بوده است، یاد می‌کند (ر.ک: *ابن‌سینا*، ۱۳۷۹، ص ۱۲۹). دلایلی که *ابن‌سینا* در نقد این نظریه آورده شده، همگی مصادره به مطلوب بوده و مبتنی بر این پیش‌فرض هستند که ذات نفس غیر از صورت‌های ادراکی است. التزام به این نظریه، بر خلاف گفته *ملاصدرا*، هیچ‌گاه مبتنی بر فرض اصالت وجود و فهم وجودی اتحاد عالم و معلوم نیست.

** برای توضیح دقیق این تفاسیر در میان *فیلسوفان* مشاء، ر.ک: *داوودی*، ۱۳۴۹/کرد فیروزجایی، ۱۳۸۶.

ابن‌سینا معنای اول قوه است. اما قوه دو معنای دیگر نیز دارد: «قوه ممکنه» و «کمال قوه». قوه ممکنه خود نوعی فعلیت است؛ برای نمونه هنگامی که یک نویسنده، دانش نویسندگی خود را به کار نمی‌گیرد، فاقد فعلیت نویسندگی است؛ اما بالقوه واجد آن است تا زمانی که قصد نوشتن نکرده است. ابن‌سینا این مرتبه از عقل را عقل بالملکه می‌نامد. عقل بالملکه واجد تصدیقاتی بالفعل است که با قرار دادن آنها در مقدمه برهان، به تصدیقات دیگر منتهی می‌شود. عقل بالملکه خود در نسبت با عقل هیولانی، عقلی بالفعل است؛ اما فعلیت آن صرفاً احکام اولی عقل نظری است؛ مانند اینکه کل بزرگتر از جزء خود است (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ج، ص ۳۹-۴۰).

کمال قوه حالتی از عقل است که صورت‌های معقول را به شکل بالفعل در خود دارد؛ اما به این صورت نیست که دائماً در حال ادراک آنها باشد، بلکه هر زمانی که می‌خواهد به آنها رجوع کرده، به استدلال می‌پردازد. این مرتبه را ابن‌سینا عقل بالفعل می‌نامد. با توجه به تقسیم سه‌گانه قوه، با احتساب این مرتبه، دیگر موردی باقی نمی‌ماند؛ اما ابن‌سینا در اینجا مرتبه ای دیگر را معرفی می‌کند که فراتر از مرتبه پیشین است. در مرتبه عقل بالفعل صورت‌های عقلانی به شکل دائمی مورد اندیشه قرار نمی‌گیرند، بلکه در زمانی که در مسئله‌ای نیازمند استدلال است، آن را به شکل بالفعل می‌اندیشد؛ اما در این سطح «عقل، بالفعل به مطالعه آنها» (همان، ص ۴۰) می‌نشیند. ویژگی این اندیشه آن است که در عین اندیشه به صور معقول به اینکه نسبت به این امور آگاه است نیز آگاه است.* این مرتبه را ابن‌سینا عقل مستفاد** می‌نامد (ر.ک: همان، ص ۴۰-۴۱).

وجه تسمیه این مرتبه به عقل مستفاد آن است که عقل برای دریافت معقولات

* در تعلیقه ۱۱۰/ابن‌سینا اشاره می‌کند که یقین به ذات یک چیز، درک آن و درک این است که وی به آن می‌اندیشد و همین طور به شکل نامتناهی این امر به پیش می‌رود (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۹۱، ص ۹۵).

** این تعبیر احتمالاً از فلوطین گرفته شده است. به باور فلوطین عقل انسانی، معقولات را از عقلی جهانی دریافت می‌کند و لذا در نسبت با آن مستفاد است (ر.ک: Davidson, 1992, p.86).

نیازمند مبدایی خارج از خود و در مرتبه‌ای والاتر از خود است. آن مرتبه تمامی معقولات را به شکل بالفعل دارا بوده و موجب به‌فعلیت‌رسیدن معقولات در عقل انسانی می‌گردد. این مرتبه، همان عقل فعال یا واهب الصور است.

رابطه هر یک از این مراتب نسبت به مرتبه قبلی خود رابطه قوه و فعلیت است. می‌توان تشخیص داد که تمایز وجود شناختی‌ای که ارسطو در بخش پنجم کتاب سوم نفس وضع می‌کند، تفسیر این‌چنینی را در ابن‌سینا برانگیخته است. همان‌طور که قبلاً هم گفتیم، عقل هیولانی مطابق با نوس منفعل ارسطویی و هر یک از مراتب بعدی مراتبی است که ابن‌سینا آنها را به عنوان عقل بالفعل در نسبت با عقل هیولانی - یا منفعل - تصویر می‌کند.

عقل هیولانی به وسیله صورت‌های معقول به عقل بالملکه، عقل بالفعل و مستفاد تبدیل می‌شود و از این‌رو در ابتدای تحقق خود واجد هیچ فعلیتی نیست؛ اما در اینجا نوعی ناسازگاری وجود دارد: همان‌طور که در بخش قبل اشاره شد، عقل پیش از هر گونه فعالیت‌ی واجد ذاتی است که به خود آگاهی بی‌واسطه دارد. جای این پرسش است که با فرض عقل هیولانی که به گفته نویسنده شفاء واجد هیچ فعلیتی نیست، چگونه می‌توان ذات مستقل از معقولات و در نتیجه واجد خودآگاهی تلقی کرد؟* خودآگاهی خلسه‌وار عقل از خود، عدم اتحاد عاقل و صورت‌های معقول و در نظر گرفتن ذاتی برای عقل غیر از معقولات خود، موجب این تلقی ناسازگار در ابن‌سینا شده است.** در ادامه به بحث عقل فعال نزد ابن‌سینا می‌پردازیم.

در قسمت قبل اشاره شد که ابن‌سینا چگونه مبدایی بالفعل را برای به‌فعلیت‌رسیدن

* این نکته اگرچه پیش از این به‌طور مبهم در ذهن من وجود داشت؛ اما توضیح دقیق و نظام‌مند آن را مدیون درس‌های مهدی قوام صفیری هستم.

** در هر سه مورد ارسطو به مقابل آن اعتقاد دارد؛ یعنی اولاً آگاهی عقل از خود به شکل جدای از معقولات را نمی‌پذیرد؛ ثانیاً معتقد به اتحاد صورت‌های عقلانی و عقل است؛ ثالثاً عقل را پیش از درک صور معقول، فاقد ترکیب و فعلیتی جداگانه می‌داند.

معقولات در نفس را فرض می‌گیرد؛ اما استدلال کامل آن در قسمت پنجم، مقاله پنجم نفس شفاء آمده است. در این بخش *ابن‌سینا* گفته *ارسطو* را تکرار می‌کند: هر آنچه از حالت بالقوه به حالت بالفعل درآید، نیازمند فعلیتی است که این تبدل را ممکن گرداند. این قاعده در نفس نیز جاری است؛ بنابراین در اینجا علتی وجود دارد که عقل ما را از حالت بالقوه به حالت بالفعل در می‌آورد. «این امر چیزی نیست جز عقلی بالفعل که نزد او مبادی صورت‌های عقلانی مجرد موجود است» (*ابن‌سینا*، ۱۴۰۴ج، ص ۲۰۸). رابطه این عقل با معقولات مانند خورشیدی* است که رنگ‌هایی که بالقوه دیدنی هستند، بالفعل دیدنی می‌کند. این عقل همان عقل فعال است.

ابن‌سینا با توجه به این فرض تئوری انتزاع صورت‌های معقول از صورت‌های محسوس و خیالی را رد و آنها را صرفاً اموری تلقی می‌کند که نفس را برای اشراق عقل فعال آماده می‌سازند. این دیدگاه را می‌توان با عنوان «نظریه اعداد» صورت‌بندی کرد؛ به عبارت دیگر این طور نیست که نفس پس از درک حسی و خیالی صورت‌های عقلانی را از آنها با انتزاع جنبه‌های مادی و جزئی بخش آن، دریافت کند. یا صورت‌های معقول را در ضمن صورت‌های خیالی ادراک کند (رک: همان). بلکه این صورت‌ها پس از آماده‌شدن نفس از ناحیه عقل فعال، چنان‌که حد وسط آمادگی اخذ نتیجه را فراهم می‌کند، دریافت می‌شوند.

تجربه هیچ مدخلیتی در ادراک اصول اولیه دانش نداشته، صرفاً آماده‌کننده نفس برای دریافت معقولات هستند. *ابن‌سینا* بر اساس این تلقی که تجربه هیچ‌گاه کلیت را اعطا نمی‌کند، مبدأ مفاهیم کلی را در جای دیگری جست‌وجو می‌کند (Davidson,

* به تمثیل خورشید به جای نور، در عبارت *ارسطو* دقت کنید. این تمثیل می‌خواهد جوهری جدا را اثبات کند؛ درحالی‌که *ارسطو* تعبیر نور را به جای خورشید به کار می‌گیرد. شاید تمثیل خورشید برگرفته از تمثیلی باشد که *افلاطون* در رساله هفتم *جمهوری* در خصوص رابطه مثال خیر و موجودات به کار گرفته است.

این دیدگاه کاملاً با تلقی ارسطو از نوس سازنده، در تنافر است. نیاز به یک امر بالفعل که موجب به فعلیت رسیدن صور معقول می‌شود، لزوماً به معنای نیاز به امری خارج از ما در جهانی تماماً بالفعل نیست. ارسطو، چنان‌که در **تحلیلات ثانوی** اشاره میکند، از نوس امری بالفعل را مراد می‌کند که ملکه شناسایی است؛ اما این ملکه (هکسیس) در درون نفس بوده و واجد دانش‌های برهان‌ناپذیر است؛** به تعبیر دیگر- چنان‌که گفته شد- هر دانشی مسبوق به دانشی پیش از خود است؛ اما این سیر نمی‌تواند تا بی‌نهایت پیش رود؛ بنابراین باید به دانشی که خود برهان‌پذیر نبوده و در واقع اصل برهان محسوب می‌شود، رسید که همان نوس است. نوس چیزی جز این دانش از اصل‌ها نیست. این ملکه شناسایی تنها فعلیتی است که نوس در خود دارد؛*** اما از جهت پذیرش صورت‌های معقول، پذیرنده و منفعل است. نوس بر این اساس امری درونی است.

نتیجه‌گیری

در بخشی از مقاله سعی کردیم منظری تقریباً جامع از نظریه نوس در فلسفه ارسطو به دست دهیم. این منظر را می‌توان در چند مورد زیر خلاصه کرد:

الف) نوس هکسیسی نفسانی است که بنیادهای دانش، یعنی اصل‌های برهان‌ناپذیر را فراهم می‌آورد. عقیده، محاسبه و دانش همگی نیازمند نوس به عنوان اصل دانش

* نکته جالب توجه آن است که ابن سینا همانند فارابی در رساله *فی المعانی العقل*، مبدا عقل عملی را تجربه‌های ضعیف، رسوم و عادات و عقیده‌ها می‌داند و لذا مبدا عقل عملی را نمی‌توان عقل فعال دانست. این تمایز می‌تواند ناسازگار با دیدگاه ارسطو در خصوص وحدت عقل نظری و عقل عملی و تفاوت کارکرد های آن باشد.

** این دانش خود دیگر به مبدایی معرفتی نیازمند نیست بلکه برآمده از ساختار نفس انسانی است.

*** تعبیر عقل بالملکه ای که ابن سینا پیش از این یادآور شد به این تلقی از نوس به عنوان هکسیس نفسانی بسیار نزدیک است. اما ابن سینا همین مرتبه بالملکه را فعلیتی می‌داند که از عقل فعال گرفته شده است.

هستند.

- (ب) این اصل‌ها، اصل‌های بدیهی و اولی همه دانش‌هاست.
- (ج) نوس یکی از ویژگی‌های موجود انسانی و در رتبه بالاتری نسبت به آنها قرار دارد؛ نوس در نظر ارسطو امری الهی است.
- (د) نوس در یک تقسیم‌بندی به نظری و عملی تقسیم می‌شود. نوس عملی همان نوس نظری است با این تفاوت که هدفی عملی را منظور خود قرار می‌دهد. این تفاوت صرفاً تفاوتی در دو کارکرد (Function) عقل است.
- (ه) نوس نظری خود به نوس منفعل و نوس سازنده تقسیم می‌شود.
- (و) نوس در ذات خود فاقد هرگونه ترکیب و فعلیت است؛ زیرا در غیر این صورت نمی‌توانست چیزی را بشناسد.
- (ز) نوس با مدرکات خود متحد است.
- (ح) نوس سازنده وظیفه به فعلیت‌رساندن معقولات در نفس را داراست. نوس سازنده تنها عنصر جدایی‌پذیر و جاودان نفس است.
- (ط) نوس سازنده همان هکسیس نفسانی و لذا امری درونی نفس است.
- تفسیر ابن‌سینا از دیدگاه ارسطو در خصوص نوس تفاوت‌های جدی دارد. در واقع می‌توان گفت که دیدگاه ابن‌سینا نه تفسیر مقید به متن، بلکه نظریه‌ای متفاوت در خصوص عقل است که عناصری غیر ارسطویی و بیشتر نوافلاطونی را در خود وارد کرده، می‌کوشد دیدگاهی منسجم ارائه داده تا هم بنیاد ارسطویی نظریه عقل را حفظ کند و هم تجرد و خودآگاهی عقل را توأمان در نظریه خویش وارد کند. موارد زیر این تفاوت را بهتر نشان می‌دهد:
۱. ابن‌سینا در برهان شفاء قوه عاقله را چونان قوه‌ای که دانش اصل‌ها را به ما می‌دهد تلقی می‌کند؛ اما بلافاصله اضافه می‌کند که این درک، از ناحیه اشراق خداوند- یا موجودات عالم الوهی - دریافت شده است.
 ۲. عقل جداکننده انسان از سایر موجودات است. عقل در ابتدای تحقق خود مجرد

و در تمایز با بدن است.

۳. عقل بدون آنکه هیچ فعالیت ادراکی داشته باشد، از خود آگاه است. هر ادراکی مسبوق به خودآگاهی عقل پیش از آن است.

۴. عقل غیر از معقولات خود است. معقولات بر عقل عارض می‌شوند و نه متحد با عقل.

۵. عقل واجد مراتبی است: عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل، عقل مستفاد. هر مرتبه نسبت به مرتبه قبل فعلیت و نسبت به مرتبه بعد قوه و استعداد است.

۶. عقل فعال موجودی بیرونی در عالم مجردات است. این موجود، عقل هیولانی را به عقل بالفعل بدل می‌کند.

در نتیجه باید گفت که دیدگاه ارسطو از نوس در مجموع می‌تواند با نظریه‌های فیزیکالیستی و نظریه‌هایی که دوگانه‌انگار نیستند، در تلائم باشد؛ زیرا ارسطو گرچه عقل را موجودی الهی می‌داند، فرایند تعقل را طوری تعبیر می‌کند که فعلیتی پس از فعلیت ادراک حسی و تخیلی و به تعبیر بهتر همزمان با آنها دارد. این در حالی است که دیدگاه ابن‌سینا واجد پیش‌فرض‌های بیشتر و در جهت اثبات جدایی نفس از بدن با تعبیه نظریه خودآگاهی عقل پیش از آگاهی از دیگر موجودات در نظریه عقل خود است. درک خلسه‌وار اشیا بدون مداخله حس که میراث فلسفه فلوطین است، تأثیر بسیار زیادی بر فلسفه ابن‌سینا به‌ویژه نظریه نفس او دارد.

منابع و مأخذ

۱. ارسطو؛ منطق؛ ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی؛ تهران: انتشارات نگاه، ۱۳۷۸.
۲. ابن‌سینا؛ الشفاء- کتاب البرهان؛ تصحیح ابراهیم مدکور؛ قم: مکتبه آیه‌الله نجفی مرعشی، ۱۴۰۴ق، الف.
۳. —؛ الشفاء- الالهیات؛ تصحیح ابراهیم مدکور؛ قم: مکتبه آیه‌الله نجفی مرعشی، قم، ۱۴۰۴ق، ب.
۴. —؛ الشفاء- کتاب النفس؛ تصحیح ابراهیم مدکور؛ قم: مکتبه آیه‌الله نجفی مرعشی، ۱۴۰۴ق، ج.
۵. —؛ الاشارات و التنبیها؛ قم: نشر البلاغة، ۱۳۷۹.
۶. —؛ التعليقات؛ تصحیح سیدحسین موسویان؛ تهران: انتشارات انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۱.
۷. داوودی، علی‌مراد؛ عقل در حکمت مشاء، از ارسطو تا ابن‌سینا؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۸۸.
۸. کردفیروزجایی، یارعلی؛ نوآوری‌های فلسفه اسلامی در مابعدالطبیعه به روایت ابن‌سینا؛ قم: مؤسسه پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۶.
۹. قوام صفری، مهدی؛ «نوس: دانش علمی برهان‌ناپذیر و مَلْکَه معرفتی ارسطو- بخش نخست»، نشریه فلسفه؛ س ۴۱، ش ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۲.
۱۰. —؛ «نوس: دانش علمی برهان‌ناپذیر و مَلْکَه معرفتی ارسطو- بخش دوم»، نشریه فلسفه؛ س ۴۲، ش ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۳.
۱۱. —؛ نظریه صورت در فلسفه ارسطو؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۸۲.

12. Aristotle; **Complete Works***; Jonathan Barnes (ed); Princeton University Press, Princeton, N.J., 1991.
13. Caston. V.; “phatasia and thought” in: **A Companion to Aristotle**; Georgios Anagnostopoulos; Blackwell Companions to Philosophy, Wiley-Blackwell, 2009.
14. ____; “Aristotle’s two intellect”, in: **phronesis**, V.44, 1999.
15. Davidson, Herbert A.; **Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect**; New York: Oxford University Press, 1992.
16. Frederic M. Schroeder, Robert B. Todd; **Two Greek Aristotelian commentators on the intellect**; Mediaeval sources in translation, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990.
17. Guthrie W. K. C.; **A History of Greek Philosophy**; Volume 6, Aristotle an Encounter, Cambridge University Press, 1981.
18. Hamlyn .D.W.; **Aristotle De Anima, Books II and III** (With Passages from Book I) (Clarendon Aristotle Series); Oxford University Press, USA, 1993.
19. Hicks. R.D.; **Aristotle De Anima**; with translation, introduction and notes, Cambridge; At The University Press, 1907.
20. Ross W.D. (ed.); **Aristotle's Prior and Posterior Analytics: A Revised Text with Introduction and Commentary**; Oxford University Press, 1957.

* بیشتر ارجاعات به آثار ارسطو بر اساس این مجموعه است که به همت جانانان بارنز ویراستاری شده است.

