

## ازلیت عقل و معقول آدمی در سایه ازلیت نوع آدمی نزد ابن رشد

ابراهیم دادجو\*

### چکیده

ابن رشد درباره عقل، عقل هیولانی و عقل فعال، دیدگاهی دارد که از نظریه ابتکاری او راجع به بقای نوع آدمی و بقای عقل هیولانی و عقل فعال نشئت می‌گیرد. از آنجا که او تحت تأثیر ارسطو به این اعتقاد روی آورد که غایت همه موجودات و غایت فعالیت طبیعی آنها عبارت از این است که در حلا امکان، از ازلیت و الوهیت بهره‌مند گردند و از آنجا که تک تک موجودات نه به عین وجود شخصی خودشان، بلکه به واسطه نوعی که عضوی از آن‌اند، به بقای ازلی خود دست می‌یابند، نوع آدمی از اشخاص آدمی مهم‌تر می‌شود و ابن رشد بر اساس قول به بقای نوع آدمی بین عقل تک تک انسان‌ها و عقل نوع انسان فرق گذاشته، عقل تک تک انسان‌ها را در معرض فساد و نابودی دانسته است؛ اما عقل نوع انسان را همچون ماهیتی می‌داند که با وجود و استمرار ازلی تک تک انسان‌ها در طول اعصار و ازمه باقی به بقای ازلی می‌یابد. این عقول از آنجا که پیش‌تر در نفس کلی و عقل کلی به نحو ازلی جای داشتند و در این جهان از طریق

\* استادیار و عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

بقای نوع آدمی به بقای خود ادامه می‌دهند، در عالم پس از مرگ نیز به آن نفس کلی یا عقل کلی برخوانند گشت. این دو عقل در این جهان در اتصال با هم‌اند و بنابراین در تک‌تک انسان‌ها و در نوع آدمی در اتصال با هم قرار دارند. همچنین از آنجا که معرفت تک‌تک انسان‌ها در معرض فساد و نابودی است، معرفت آنان تابع معرفت نوع آدمی و عقل هیولانی و عقل فعال آنان تابع عقل هیولانی و عقل فعال نوع آدمی است.

**واژگان کلیدی:** عقل هیولانی، عقل فعال، ازلیت، بقای نوع، معرفت، فیض، اتصال.

### مقدمه

روال بر این است که ابن‌رشد را پیرو افراطی ارسطو می‌دانند. ارسطو آن‌گاه که دربارهٔ عالم بحث می‌کند، به جای اینکه به مبدأ خالق و آغاز خلقت قائل باشد، به عالمی قائل است که قدیم و دارای وجودی ازلی است (ر.ک: Aristotle, 1995, On the Heavens, 1, 1, 283 b 28-30). ارسطو وقتی به موجودات عالم می‌پردازد، تک‌تک موجودات در معرض کون و فساد را موجوداتی می‌بیند که نمی‌توانند همیشه همانی که هستند باقی بمانند و وحدت عددی خود را حفظ کنند و پیوسته و به نحو ازلی از ازلیت و الوهیت بهره‌مند گردند. او در آثار متعدد خود (Aristotle, 1995, On the Soul, 415 b1-8; On the Generation and Corruption, 366 b 30; On the Generation of Animals, 731 b 31) غایت همهٔ موجودات و غایت فعالیت طبیعی آنها را عبارت از این می‌داند که از طریق تولید مثل، در حد امکان، از ازلیت و الوهیت بهره‌مند گردند و از آنجا که تک‌تک موجودات نه به عین وجود شخصی خودشان، بلکه به واسطهٔ نوعی که عضوی از آن‌اند، به بقای ازلی و ابدی خود دست می‌یابند، هر موجود را فقط تا آن اندازه که در توان دارد، یعنی از طریق نوعی که عضوی از آن‌اند، از ازلیت بهره‌مند می‌داند. بدین ترتیب ارسطو غایت حقیقی موجودات را نه حفظ و بقای «اشخاص»، بلکه حفظ و بقای «نوع» موجودات می‌داند. ابن‌رشد همین دیدگاه ارسطو را اقتباس کرده است و، هرچند به مبدأ خالق و آغاز خلقت قائل است، دیدگاه ارسطو را طوری سامان داده است که هم بتواند به خداوند خالق قائل باشد و هم به وجود و بقای ازلی - نه اشخاص موجودات بلکه - انواع موجودات قائل گردد. او، از سویی، خداوند را خالق دانسته، حتی به جای اینکه همچون فارابی و ابن‌سینا

عقول را واسطهٔ خلقت خداوند بدانند، به آفرینش بی‌واسطه و مستمر الهی قائل است (ابن‌رشد، ۱۳۸۲، صص ۲۹۶، ۲۹۹ و ۱۸۴) و، از سوی دیگر، با آغاز از «قوهٔ مولده» غایت این قوه را عبارت از این می‌داند که موجود در معرض کون و فساد بتواند به قدری که در توان دارد، به ازلیت دست یابد و از آنجا که تک‌تک موجودات در معرض کون و فساد نمی‌توانند به ازلیت دست یابند، آنها را از این موهبت الهی برخوردار می‌داند که «نوع» این موجودات دارای بقای ازلی باشد (ابن‌رشد، ۱۹۹۷، ص ۱۲۰).

ریشهٔ دیدگاه *ابن‌رشد* را باید در تفسیر کبیر او بر دربارهٔ نفس *ارسطو* دید (همان). او هرچند می‌پذیرد که به جزئیات نیز عنایتی شده است، این عنایت را در حقیقت عنایت به «نوع» تلقی می‌کند و بدین ترتیب هدف افلاک از حرکت‌های گوناگون را «حفظ نوع» می‌داند (همو، ۱۳۸۲، صص ۷۵۸-۷۵۹ و ۱۳۸۷، صص ۴۲۰-۴۲۱). از همین روست که وقتی به بحث از «عقل» می‌پردازد، به این اعتقاد روی می‌آورد که «عقل» و حتی «نفس» نمی‌توانند شخصی باشند و میان-برای مثال- *زید* و عمرو مشترک‌اند (همو، ۱۳۸۲، صص ۸۵۶ و ۱۳۸۷، صص ۴۸۹-۸۹۰) و بنابراین دلیل می‌آورد که نفس را فنایی نیست (همو، ۱۳۸۲، صص ۸۵۸، ۸۷۱ و ۱۳۸۷، صص ۴۹۱ و ۴۹۸) و نفس قبل از تولد و بعد از مرگ دارای وجودی کلی است (همو، ۱۳۸۲، صص ۹۷ و ۱۳۸۷، ص ۳۹).

در طول بحث معلوم خواهد شد که *ابن‌رشد* چگونه به وجود و بقای ازلی «عقل»، در هر سه مرتبهٔ «عقل هیولانی»، «عقل بالملکه» و «عقل فعال»، در «نوع آدمی» قائل است (این هم معلوم خواهد شد که او، در «شخص آدمی»، به حادث‌بودن این عقل، در هر سه مرتبهٔ آن، قائل است). *ابن‌رشد* در اتخاذ چنین دیدگاهی دارای افکاری ابداعی است و معرفت‌شناسی خود را بر اساس همین دیدگاه ابداعی سروسامان داده است. بحث را به ترتیب زیر پیش خواهیم برد: یک- بقای نوع؛ دو- بقای نوع نفس؛ سه- بقای نوع عقل هیولانی؛ چهار- بقای نوع عقل فعال؛ پنج- اتصال عقل هیولانی و عقل فعال در نوع و شخص آدمی؛ شش- وحدت و کثرت این دو عقل؛ هفت- معرفت اشخاص انسان‌ها به تبع معرفت نوع انسان؛ هشت- نفی نظریهٔ فیض و اتصال با عقل فعال بیرونی؛ نه- نقدی بر

دیدگاه‌های ابن‌رشد.

### ۱. بقای نوع

ابن‌رشد بحث از بقای نوع را با بحث از قوه مولده آغاز می‌کند و این قوه را از آنجا که منشأ بقای نوع است، هم از حیث فعل این قوه و هم از حیث غایت این قوه مورد بحث قرار می‌دهد. فعل قوه مولده عبارت از این است که مشابهی را از نوع خود تولید کند (ابن‌رشد، ۱۹۹۷، ص ۱۲۰) و غایت قوه مولده عبارت از این است که موجود در معرض کون و فساد بتواند به قدری که در توان دارد، به ازلیت دست یابد (همان). بدین ترتیب قوه مولده با فعلیت خود، مشابهی از نوع خود را تولید می‌کند و با غایتی که دارد، اعضای نوع خود را که در معرض کون و فسادند به قدری که در توان دارد، در جهت ازلیت حفظ می‌کند. ابن‌رشد باید بیش از هر موجودی به آدمی نظر داشته باشد و فعل قوه مولده انسان‌ها را از جهت تولید افراد مشابهی از نوع انسان‌ها و غایت این قوه را در جهت حفظ و بقای ازلی نوع آدمی بداند؛ زیرا بیش از هر موجودی از بقای ازلی نوع نفس و عقل سخن گفته است.

### ۲. بقای نوع نفس و عقل

ابن‌رشد در اوایل مسئله نوزدهم از مسائل **تهافت‌التهافت** از نفس‌هایی سخن می‌گوید که در عناصر جای دارند و تک‌تک انواع موجود حیوان و گیاه و معدن‌ها را می‌آفرینند... و همچون حدّ وسط میان نفوس اجسام آسمانی و نفوس موجود در اجسام محسوس‌اند و به‌ناچار بر نفوس این جهان و بر بدن‌ها تسلط دارند... و یا اینکه خودشان همان نفوسی‌اند که به بدن‌هایی تعلق می‌یابند که به دلیل شباهت موجود در میانشان پدید آورده‌اند و وقتی بدن‌ها زایل گشتند، به ماده روحانی و اجسام لطیف و نامحسوس‌شان باز می‌گردند (ابن‌رشد، ۱۳۸۲، ص ۸۶۲ و ۱۳۸۷، ص ۴۹۳). او در میان مسئله اول از **تهافت‌التهافت** نیز از زید و عمروی سخن می‌گوید که از حیث «عدد» غیر از یکدیگر، اما از حیث «صورت» یکی‌اند و «صورت» را چیزی جز «نفس» نمی‌داند. از نظر او، اگر این دو از حیث «صورت» نیز یکی می‌بودند، در حالی که دارای صورت واحد انسانی‌اند، دارای دو صورت می‌گشتند

و بنابراین نفس دیگری برای نفس لازم می‌آید. با وجود این، از نظر او، هرگاه نفس هنگام نابودی تن از بین برود، یا عنصر پایداری در خود داشته باشد، لازم است وقتی تن را رها کرد، وحدت عددی داشته باشد (همو، ۱۳۸۲، ص ۹۷ و ۱۳۸۷، ص ۳۹).

ابن‌رشد هرچند به اختصار سخن گفته است، به نظر می‌رسد هم به «نفس کلی» قبل از تولد و هم به «نفس کلی» بعد از مرگ قائل باشد و نفس آدمیان را جزئی از «نفس کلی‌ای» می‌داند که وقتی از بدن‌ها جدا گردند، به ماده روحانی و اجسام لطیف و نامحسوس‌شان باز می‌گردند. این «نفس» دارای قوای مختلف گیاهی و حیوانی و انسانی است و ابن‌رشد قوای انسانی و عالمه نفس را به سه مرتبه عقل هیولانی و عقل بالملکه و عقل فعال تقسیم می‌کند. او در الشرح الکبیر لکتاب النفس لأرسطو (کتاب سوم، ش ۱-۲۰)، به تفصیل به بحث از قوای سه‌گانه عقل آدمی می‌پردازد و هرچند در شماره ۴ (صص ۲۳۲ و ۲۴۳-۱۴۴) و شماره ۱۷ (صص ۲۶۲-۲۶۳) به این سه قوه تصریح دارد، بیشتر بحث‌های خود را حول دو قوه عقل هیولانی و عقل فعال متمرکز می‌کند. محور اصلی تفاوت ابن‌رشد با دیگران در بحث از همین قوای عقلانی است و موضع تفاوت دیدگاه او با دیدگاه‌های سایرین را باید در نظریه ابتکاری او راجع به عقل هیولانی یافت.

### ۳. بقای نوع عقل هیولانی

ابن‌رشد هرچند در جایی (۱۹۹۷م، کتاب سوم، ش ۴، ص ۲۳۰) بر این باور است که عقل هیولانی بالقوه، همه معانی صورت‌های هیولانی کلی است و پیش از آنکه آنها را تعقل یا ادراک کند، بالفعل هیچ چیزی نیست، در جای دیگری (همان، ص ۲۲۹) عقل هیولانی را نه جسم و نه صورتی در جسم دانسته، آن را به هیچ‌وجه به ماده آمیخته نمی‌داند. از نظر او، عقل هیولانی بالقوه همه معانی صورت‌های کلی مادی است و از آنجا که صورت‌های جوهری یا عرضی‌ای که ماده نخستین به خود می‌گیرد، صورت‌های جزئی یا فردی محسوس‌اند که در اتصال به ماده نخستین، اشیای جسمانی متفاوت با یکدیگر را پدید می‌آورند؛ حال آنکه اتصال این صورت‌ها با عقل هیولانی موجب پدیدآمدن افراد واقعی جسمانی نمی‌شوند، بلکه سبب پیدایش معانی یا مفاهیم مُدرک و معلوم می‌گردند. ارسطو

در مقام آن برآمده است که عقل هیولانی را هم غیر از طبیعت ماده، هم غیر از طبیعت صورت و هم از طبیعت مرکب از این دو بداند (همان، ص ۲۳۰-۲۳۱). *ابن رشد* بدین ترتیب وجود عقل هیولانی را از سنخ دیگری می‌داند و در مقابل موجودات محسوس که دارای ماده و صورت‌اند، بر اساس اینکه فقط صورت موجود نخستین (خدا) را عین ماهیت او می‌داند، موجودات معقول و عقل‌های مجرد را نیز دارای نحوی ماده و صورت دانسته (همان، ش ۵، ص ۲۴۶)، عقل آدمی را به مراتب سه‌گانه عقل هیولانی و عقل فعال و عقل مفعول (تأثیر عقل فعال بر عقل هیولانی) تقسیم کرده، دو مرتبه عقل هیولانی و عقل فعال را ابدی و ازلی می‌داند و عقل مفعول را که همان عقل بالملکه یا عقل نظری است، به نحوی پدید آمده و تباه شونده و به نحو دیگری ازلی می‌داند (همان، ص ۲۴۳-۲۴۴). حال باید دید چگونه است که معقولات نظری موجود در عقل نظری یا عقل بالملکه پدید آمده، تباه می‌شوند؛ حال آنکه عقل سازنده آنها- یعنی عقل فعال- و عقل پذیرنده آنها- یعنی هیولانی- ابدی و ازلی‌اند (همان، ص ۲۳۹). *ابن رشد* در پاسخ به آن به صورت محسوسی همچون رنگ مثال می‌زند. این صورت رنگی هم‌زمان در دو موضوع جای دارد و بنابراین هم در اتحاد با ماده جسمی شفاف و هم در درون ذهن و نفس جای دارد. معانی کلی نیز این‌گونه‌اند و بنابراین هم در موضوع خارجی‌ای که دارای وجودی خارجی است- یعنی قوه عقل هیولانی- و هم در موضوع درونی‌ای که دارای وجودی نفسانی و حقیقی است- یعنی قوه متخیله- جای دارند. از این‌رو این معانی کلی که چیزی جز صورت نیستند، هم‌زمان در دو موضوع جای دارند: در قوه متخیله که به وسیله آن، حقیقی می‌گردند و در عقل هیولانی که به وسیله آن، موجودیت می‌یابند و یکی از موجودات جهان، یعنی «عقل نظری» یا «عقل بالملکه»، می‌گردند (همان)

*ابن رشد* واحد و کثیر و ازلی یا حادث‌بودن عقل هیولانی را بر اساس معقولاتی که آدمی داراست، طرح می‌کند. از نظر او شیء معقولی که نزد من و نزد توست، بر حسب موضوعی- فرد یا افرادی- که آن شیء برای وی صائب و حقیقی است، یعنی بر حسب صورت‌های موجود در متخیله متکثر است، اما بر حسب موضوعی که به وسیله آن، یک

عقل کائن و واقعی است؛ یعنی بر حسب صورت‌های موجود در عقل هیولانی، واحد است (همان، ص ۲۴۷). این شیء معقول از آن جهت که «معلوم» تک‌تک انسان‌هاست و عقل نظری انسان‌ها را تشکیل می‌دهد، بر حسب افراد انسان‌ها متکثر است و در معرض پدیدآمدن و زایل شدن است. اما همین شیء معقول از آن جهت که «معلوم» تعدادی از انسان‌هاست و این‌گونه نیست که نزد انسان واحدی پدید آید و زایل گردد، بلکه انسان‌های مختلفی آن شیء معقول را دارند، بر حسب افراد انسان‌ها واحد است. /بن‌رشد واحد بودن آن را بر اساس صورت‌های موجود در عقل هیولانی و ازلی بودن عقل هیولانی توضیح می‌دهد. از همین‌روست که او به این اعتقاد روی می‌آورد که عقل هیولانی در همه انسان‌ها یگانه و یکی است و بنابراین بر این باور است که نوع آدمی جاودان و ازلی است و از همین‌رو لازم است عقل هیولانی هرگز از اصول طبیعی و مشترک میان همه نوع آدمی عاری نباشد (همان، ص ۲۴۴).

/بن‌رشد پس از طرح سؤال پیشین به این سؤال روی می‌آورد که چگونه عقل هیولانی در کل افراد انسان‌ها واحد و بنابراین ازلی است و در عین حال با توجه به معلومات و متعلقاتی که بالفعل داراست - و مشتمل بر عقل نظری است - متعدد به تعدد افراد است؟ (همان، ص ۲۴۰). او پس از آنکه هردو دیدگاه را دارای اشکال می‌داند و به طرح و نقد آنها می‌پردازد، در نهایت، از آنجا که عقل فعال و عقل هیولانی را ازلی دانسته است، عقل هیولانی را نزد همه انسان‌ها یکی می‌داند و از این‌رو عقل هیولانی را هیچ‌گاه از مبادی طبیعی‌ای که نزد انسان‌ها مشترک است، عاری نمی‌داند و از این‌رو این‌گونه مبادی مشترک انسان‌ها را از جهت تک‌تک انسان‌ها متعدد و متکثر و در معرض کون و فساد دانسته، از جهت نوع انسان واحد و ازلی می‌داند و در نتیجه به این دیدگاه روی می‌آورد که این جهان هیچ‌گاه از وجود نوع آدمی خالی نیست (همان، ص ۲۴۴).

#### ۴. بقای نوع عقل فعال

از نظر /بن‌رشد، همان‌طور که در طبیعت و در اجناس طبیعی بین فاعل و منفعل و مفعول فرق می‌گذاریم، در عقل نیز که یکی از اشیای طبیعی است، بین این سه فرق خواهیم

گذاشت. او، بر همین اساس، پس از آنکه بین سه قوه عقلانی عقل هیولانی و عقل بالملکه و عقل فعال فرق می‌گذارد، عقل فعال را قوه‌ای می‌داند که هر معقول بالقوه‌ای را معقول بالفعل می‌سازد و همچون صورت و هیئت برای عقل هیولانی است (همان، کتاب سوم، ش ۱۷، ص ۲۶۳-۲۶۴). او عقل فعال را به نور تشبیه می‌کند (همان، ص ۲۶۴) و بر این اعتقاد است که نمی‌توان عقل فعال را نسبت به عقلی که حادث می‌شود، همچون صناعت نسبت به مصنوع دانست؛ زیرا صناعت صورت مصنوع را در کل هیولایی که فاقد هرگونه صورتی است، قرار می‌دهد؛ حال آنکه عقل فعال این‌گونه عمل نمی‌کند؛ زیرا اگر این‌گونه عمل می‌کرد، آدمی در فهم معقولات به حس و خیال نیازمند نمی‌شد، بلکه بدون اینکه عقل هیولانی نیازمند دیدن صورت‌های محسوسه معقولات باشد از ناحیه عقل فعال به عقل هیولانی اتصال پیدا می‌کردند. همین‌طور نمی‌توان صرف معانی خیاله را محرک عقل هیولانی و خارج‌کننده آن از قوه به فعل دانست؛ زیرا اگر این‌گونه می‌بود، دیگر بین کل و جزء فرقی نمی‌ماند و در این هنگام عقل از جنس قوه مخیله می‌گردید. از همین‌رو حال که نسبت معانی خیالی به عقل هیولانی همچون نسبت محسوسات به حواس است، بالضروره به وجود محرک دیگری نیاز است که بالفعل عقل هیولانی را به حرکت درآورد و آن، عبارت است از اینکه با تجزیه معقول از ماده و هیولی، آن معقول بالقوه را معقول بالفعل سازد و از آنجا که معنایی که مجبور می‌سازد عقل فعال را غیر از عقل هیولانی و غیر از صورت‌های اشیائی بدانیم که عقل هیولانی به فهم آنها دست می‌یابد، شبیه به معنایی است که از جهت آن معنا بینایی به نور محتاج می‌گردد؛ در حالی که هردو فاعل و منفعل، غیر از نورند، در تعریف عقل فعال به تشبیه آن به نور اکتفا شده است. او که عقل فعال را از طریق تشبیه آن به نور تعریف کرده است، از زبان ارسطو تصریح می‌کند آن نوعی که سبب می‌شود به عقل فعال قائل باشیم، همان نوعی است که در بینایی نیازمند نور است. همچنان‌که بینایی تحت تأثیر رنگ‌ها قرار نمی‌گیرد، مگر اینکه در مقابل نوری باشد که دیدن را از قوه به فعل تبدیل می‌کند، عقل هیولانی نیز تحت تأثیر معنایی خیالی قرار نمی‌گیرد، مگر اینکه معقولات شیئی که حاضر است، معقول بالفعل گردند.



ابن‌رشد (همان، ص ۲۶۵) هر دو فعل مذکور، یعنی فعل قبول معقولات و فعل تعقل معقولات، را به نفس درون ما نسبت می‌دهد و از آنجا که فعل تعقل و قبول تعقل را به اراده آدمی، یعنی به تجزیه معقولات و فهم آنها، می‌داند فعل تعقل و قبول تعقل را دو «جوهر ازلی» به شمار می‌آورد و قبول تعقل را از آن عقل هیولانی و فعل تعقل را از آن عقل فعال می‌داند.

### ۵. اتصال عقل هیولانی و عقل فعال در نوع و شخص آدمی

کار عقل هیولانی، قبول تعقل و کار عقل فعال، فعل تعقل است و ابن‌رشد انتساب این دو فعل را به نفس انسان‌ها امری ضروری می‌داند (همان، ص ۲۶۵). از آنجا که این دو فعل، کار نفس است، قوایی که این دو فعل را انجام می‌دهند، بالضروره باید به خود ما و عقل ما نسبت داده شوند و این دو عقل عبارت از عقل هیولانی و عقل فعال‌اند. ما می‌یابیم که هرگاه اراده کنیم به وسیله این دو قوای عقلی عمل می‌کنیم و هیچ عملی مگر به واسطه صورت معقول خاص آن واقع نمی‌گردد، از همین‌روست که ما آن دو قوای عقلی را به خود نسبت می‌دهم (همان).

### ۶. وحدت و کثرت این دو عقل

از نظر ابن‌رشد (همان، ص ۲۷۰-۲۷۱) عقل هیولانی و عقل فعال را باید از دو منظر دید. عقل هیولانی در تک‌تک افراد انسان‌ها بر عقل فعال تقدم زمانی دارد و بنابراین قبل از عقل فعال در اتصال با آدمی است؛ اما به خودی خود و به بساطت خود بر عقل فعال تأخر دارد- زیرا عقلی که معقول یا مفهوم را انتزاع می‌کند و به وجود می‌آورد، ضرورتاً باید در ما بر عقلی که آن را می‌پذیرد، مقدم باشد (ر.ک: همان، ص ۲۶۵).

او، همان‌طور که عقل هیولانی را در نوع آدمی- و به تعبیر او، در صنف آدمی- واحد دانسته، فهم این عقل از هر صورتی را دائمی و همیشگی می‌داند و در عین حال همین عقل هیولانی را در تک‌تک انسان‌ها دارای فهمی زمان‌مند به شمار می‌آورد، عقل فعال را نیز همانند عقل هیولانی تلقی می‌کند و از این‌رو عقل فعال را نیز در نوع آدمی واحد دانسته، فهم این عقل از هر صورتی را فهمی دائمی و همیشگی به شمار می‌آورد و در عین

حال همین عقل فعال را در تک تک انسان‌ها دارای فهمی زمان‌مند تلقی می‌کند. از نظر او، عین هم‌بودن این دو قوای عقلانی در آدمی از این امر ناشی است که نوع آدمی در فعل عقل هیولانی و در فعل عقل فعال خود به نحو واحدی عمل می‌کند. از همین‌روست که ابن‌رشد (همان، ص ۲۷۲) عقل هیولانی و عقل فعال را از جهتی واحد و از جهت دیگری دو چیز تلقی می‌کند: این دو از جهت اینکه دارای دو فعل مختلف‌اند، دو چیزند؛ زیرا فعل عقل فعال عبارت از تکوین و پدیدآوردن، اما فعل عقل هیولانی عبارت از تفکیر و پذیرفتن صورت است؛ این دو از جهت اینکه عقل هیولانی به واسطه عقل فعال به کمال می‌رسد و به فهم دست می‌یابد، یک چیزند. از این‌رو این دو عقل هرچند از جهتی واحد و از جهت دیگری دو چیزند، در اتصال باهم‌اند و در آدمی است که دو قوه عقلانی فاعله و منفعله به ظهور می‌رسند.

#### ۷. معرفت اشخاص انسان‌ها به تبع معرفت نوع انسان

ابن‌رشد پس از آنکه جوهر- و وجود- صورت نخستین، یعنی خدا، را عین ماهیت او می‌داند، تصریح می‌کند که همه معقولات، همچون محسوسات، دارای چیزی شبیه صورت و ماده‌اند؛ زیرا اگر معقولات دارای چیزی شبیه صورت و ماده نباشند، نمی‌توانیم کثیربودن معقولات و مفارقات را تعقل کنیم (همان، ص ۲۴۶)؛ اما همین امور معقول نمی‌توانند از هر جهت، واحد یا از هر جهت، کثیر باشند؛ زیرا اگر معقولات نزد من و دیگری از هر جهت واحد باشند، لازم می‌آید وقتی که به معقولی علم پیدا می‌کنیم، دیگری نیز به آن معقول علم پیدا کند و اگر معقولات نزد من و دیگری از هر جهت کثیر باشند، لازم می‌آید وقتی که به معقولی علم پیدا می‌کنیم، آن معقول در نوع ما به نحو واحد و شخص ما به نحو دوگانه‌ای حدوث یابد و همین‌طور هر امر معقولی دارای امر معقول دیگری باشد و تا بی‌نهایت ادامه یابد؛ همچنین یادگیری شاگرد از معلم غیرممکن می‌گردد، مگر اینکه علمی که نزد معلم است، قوه حادثه و خالق علمی باشد که نزد شاگرد است (همان، ص ۲۴۷). او کثیر و واحدبودن معقولات را از جهت کثرت و وحدت موضوع آن طرح می‌کند و معقولات را بر حسب کثرت موضوع آن، یعنی صورت‌های خیال، کثیر دانسته، بر حسب وحدت

موضوع آن، یعنی عقل هیولانی، یعنی چیزی که عقل بودن عقل به آن است، واحد می داند (همان). وی بدین ترتیب میان تک تک انسان ها و نوع آدمی فرق می گذارد و از آنجا که عقل هیولانی را در کل بشریت واحد دانسته، نوع بشری - به تعبیر او، صنف بشری - را ازلی می داند، عقل هیولانی را از مبادی طبیعی مشترک بین کل صنف بشری، یعنی از تصدیقات و تصورات اولیه ای که بین جمیع انسان ها مشترک است، خالی نمی داند و این معقولات را از جهت نوع آدمی واحد و ازلی، اما از جهت تک تک انسان ها کثیر و حادث می داند. بدین ترتیب این معقولات هر چند نسبت به تک تک انسان ها در معرض فساد و نابودی اند، نسبت به نوع آدمی بسیط بوده، در معرض فساد و نابودی واقع نمی شوند (همان، ص ۲۴۴).

ابن رشد بحث اصلی خود را روی «عقل هیولانی» متمرکز و تصریح می کند که، از نظر او، «عقل هیولانی» را باید به دو وجه دید: عقل هیولانی در نوع آدمی و عقل هیولانی در تک تک انسان ها. عقل هیولانی نسبت به صورت های خیالی موجود در تک تک انسان ها دارای فهمی تدریجی است، اما نسبت به نوع آدمی - به تعبیر او، صنف آدمی - و به بساطت خود، دارای فهمی دائمی است، به این دلیل که صنف آدمی نابودشدنی نیست (همان، ص ۲۷۰).

#### ۸. نفی نظریه فیض و اتصال با عقل فعال بیرونی

بر خلاف امثال آکوئینی - در سراسر کتاب در باب وحدت عقل در ردّ ابن رشدیان، در جامع الهیات، قسمت نخست، ۷۹، ۴-۵ و در جامع در ردّ کافران، ۲، ۷۶- که مدعی است ابن رشد عقل هیولانی و عقل فعال را خارج از آدمی می داند و به وجود مستقل آنها قائل است، ابن رشد در مقابل فارابی و ابن سینا، که به وجود خارجی عقل فعال و فیض الهی به واسطه عقل فعال (فارابی، ۱۳۶۱، فصل ۲۲/ ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۴۰۶) قائل اند، به مخالفت با نظریه فیض و وجود عقل فعال و واسطه فیض بودن عقل فعال روی می آورد. ابن رشد نظریه فیض را مبتنی بر قاعده «الواحد لایصدر عند الا الواحد» می داند و با ردّ این قاعده، نظریه فیض را رد کرده، آن را نظریه ای به دور از فضای فیلسوفان مسلمان می داند (ابن رشد، ۱۳۸۲، ص ۲۹۶). از نظر او صدور جمیع موجودات مستقیماً از ناحیه مبدأ اول

است (همان، ص ۲۹۹). وی همچنین می‌گوید:

... جمع مبادی مفارقه و غیرمفارقه از مبدأ اول افاضه شده‌اند... و نیروی روحانی واحدی است که در ارتباط با جمیع نیروهای روحانی و جسمانی است و در کل آنها دارای سریان و جریان واحدی است... و بنابراین درست است که خداوند، خالق هر چیز و حافظ هر چیز است (همان، ص ۳۱۴).

### ۹. نقدی بر دیدگاه‌های ابن‌رشد

الف) نقطه آغاز دفاع/ابن‌رشد از بقای عقل آدمی را باید در پیروی او از «بقای نوع» مورد اعتقاد ارسطو جست. ارسطو هرچند به ازلیت عالم قائل است و غایت همه موجودات را بهره‌ور بودن آنها از ازلیت می‌داند و آن را از طریق «بقای نوع» موجودات قابل وصول می‌داند، دارای هیچ‌گونه دلیل نیست که به درستی اثبات کند غایت همه موجودات، حفظ «بقای نوع» است و اشخاص نسبت به انواع اهمیت کمتری دارند. از این گذشته، خود ارسطو نیز به نظر نمی‌رسد به وجود جوهری انواع قائل باشد و این در حالی است که خود او فقط جوهرها را دارای وجودی واقعی می‌داند. او جوهرها را یا جوهر نخستین، یعنی افراد و اشخاص، یا جوهر ثانوی، یعنی انواع و اجناس، می‌داند (Aristotle, 1995, Categories, 2 a 16-18). از نظر او، فقط افراد و اشیا - یعنی جزئیات - دارای واقعیت‌اند و جوهر به شمار می‌روند، اما انواع و اجناس - یعنی به طور مثال نوع انسان یا جنس انسان - چیزی جز اوصاف و نماینده جزئیات واقعی و جداگانه‌ای که در آن مفاهیم و اوصاف اشتراک دارند، نیستند (Aristotle, 1995, Metaphysics, 7, 10, 1035 b 25).

ب) به نظر نمی‌رسد/ابن‌رشد در پیروی از ارسطو به راه درستی رفته باشد. در عین حال، ابن‌رشد، بر خلاف ارسطو، به وجود پیشین «نفس» و «عقل» و به نوعی «نفس کلی» و «عقل کلی» قائل است؛ اما اثبات اینکه نفوس و عقول همه انسان‌ها پیش از تولد آنان در یک نفس کلی یا عقل کلی جای داشته است، اگر امکان هم داشته باشد، قریب به قول افلاطون راجع به عالم مثال خواهد بود؛ در حالی که/ابن‌رشد پیرو افراطی ارسطو و مخالف دیدگاه‌های افلاطون درباره عالم مثال، یعنی عالم کلیات است. البته/ابن‌رشد همچون بیشتر فیلسوفان مسلمان، مثال‌های افلاطونی را در علم خداوند جای می‌دهد و از این جهت شاید

بتوان به وجود «نفس کلی» یا «عقل کلی» در «علم خداوند» قائل شد و از همین‌روست که او به حدوث نفس قائل نیست (ابن‌رشد، ۱۳۸۷، ص ۱۰۴).

اگر هم بپذیریم که نفوس و عقول دارای وجودی پیشینی در علم خداوندند، چگونه است که پس از جدایی از بدن‌ها به ماده روحانی و اجسام لطیف و نامحسوس‌شان باز می‌گردند و در این صورت این نفوس و عقول چگونه می‌توانند هم استقلال شخصی خود را حفظ کنند و هم در اتصال با نفس کلی یا عقل کلی باشند.

(ج) خطای اصلی/ابن‌رشد در قول او به بقای نوع عقل هیولانی است. اعتقاد به اینکه افزون بر عقل هیولانی تک‌تک انسان‌ها، عقل هیولانی واحدی وجود دارد که همچون ماهیتی است که در نوع انسان‌ها به بقای خود ادامه می‌دهد، مستلزم هویت واحدبخشیدن به عقل هیولانی نوع آدمی است. این در حالی است که خود/ارسطو و/ابن‌رشد نیز بر این باور نیستند که نوع آدمی دارای هویت و وجود واحدی است و همچون افراد و اشخاص دارای وجودی عینی و خارجی است؛ بنابراین خود آنان نباید معتقد باشند که عقل هیولانی‌ای وجود دارد که در نوع آدمی به بقای خود ادامه می‌دهد.

(د) ابن‌رشد همان‌طور که قبول تعقل را به عقل هیولانی نسبت می‌داد، فعل تعقل را نیز به عقل فعال نسبت می‌دهد و از آنجا که این دو فعل را به اراده آدمی، یعنی به تجزیه معقولات و فهم آنها می‌داند، آن دو را دو «جوهر ازلی» به شمار می‌آورد؛ اما عقل فعال نیز، همچون عقل هیولانی، گرچه به اراده آدمی قائم باشد، از آنجا که به اراده تک‌تک انسان‌ها قائم است و نه به اراده نوع آدمی، نمی‌تواند «جوهری ازلی» به شمار آید.

(ه) در عین حال با/ابن‌رشد موافقیم که عقل هیولانی و عقل فعال در شخص آدمی در پیوند با یکدیگرند، هرچند نمی‌پذیریم که نوع آدمی دارای بقای ازلی باشد و این دو عقل در نوع آدمی در اتصال با هم و دارای بقای ازلی باشند.

(و) هرچند/ابن‌رشد عقل هیولانی و عقل فعال را از دو منظر می‌بیند و از منظر وجود آنها در تک‌تک انسان‌ها، عقل هیولانی را به لحاظ زمانی بر عقل فعال مقدم می‌داند، ولی از منظر وجود آنها در نوع آدمی، عقل هیولانی را از عقل فعال مؤخر می‌داند، به نظر می‌رسد

می‌توان این دو عقل را در درون تک‌تک انسان‌ها از دو منظر دید و از منظر وجود خارجی و عینی عقل هیولانی را در تک‌تک انسان‌ها بر عقل فعال مقدم دانست و از منظر منطقی و عقلانی عقل هیولانی را در تک‌تک انسان‌ها بر عقل فعال مؤخر دانست.

این دو عقل فقط در عقل تک‌تک انسان‌ها جای دارند و در پیوند با هم‌اند، هرچند همچون/بن‌رشد می‌پذیریم که این دو عقل از جهتی واحد و از جهت دیگری دو چیزند. (ز) با ردّ بقای نوع آدمی، فقط حدوث و امکان تک‌تک انسان‌ها را می‌پذیریم و از آنجا که نه نوع عقل هیولانی و نه نوع آدمی دارای بقای ازلی است، مبادی طبیعی مشترک انسان همچون تصدیقات و تصورات اولیه را هرچند مشترک بین انسان‌ها می‌دانیم، مبادی‌ای ازلی به شمار نمی‌آوریم و در معرض کَوْن و فسادنبودن این مبادی را نه از جهت نسبت آنها به نوع آدمی، بلکه از جهت مبادی فکری عامه و اولیه‌بودن آنها می‌پذیریم.

(ح)/بن‌رشد به نظریه فیض نوافلاطونیان، فارابی و ابن‌سینا و به اتصال با عقل فعال بیرونی به واسطه عقل ده‌گانه قائل نبود؛ اما در عین حال مخالف فیض الهی نبود و تردیدی نداشت که غایت تلاش‌های عقلی و معنوی آدمی چیزی جز اتصال و پیوستن به عقل فعال نیست؛ عقلی که همان‌طور که ارسطو در کتاب *درباره نفس* گفته است، مبدأ محرک و فاعل ماست و این عقل فعال از آن جهت که از جهان مادی جداست و مبدأ ماست، باید ما را به همان صورتی به حرکت درآورد که عاشق، معشوق را به حرکت درمی‌آورد (ابن‌رشد، ۱۳۷۷، ۳، ۱۶۱۲-۱۶۱۳).

### نتیجه‌گیری

/بن‌رشد با تکیه بر نظریه ارسطو راجع به اینکه غایت همه موجودات و غایت فعالیت طبیعی آنها عبارت از این است که از ازلیت و الوهیت برخوردار باشند و تک‌تک موجودات نه به عین شخصی خودشان، بلکه به واسطه نوعی که عضوی از آن‌اند، به بقای ازلی خود دست می‌یابند، با اعتقاد به وجود «نفس کلی» و «عقل کلی» به این نظریه روی آورد که بقای آدمی به بقای نوع آدمی است. عقل و معقول آدمی را نیز نه باقی به اشخاص انسان‌ها، بلکه باقی به نوع انسان دانسته، نوع عقل - اعم از عقل هیولانی و عقل فعال - و معقول

آدمی را دارای وجود ازلی دانست.

خطای اصلی وی در اعتقاد به بقای نوع عقل هیولانی است؛ این در حالی است که ارسطو و ابن رشد بر این باور نیستند که نوع در کنار اشخاص انسان‌ها دارای هویت و وجود واحدی است. همین‌طور عقل هیولانی و عقل فعال نمی‌توانند «جوهر ازلی» باشند. از این‌روی معقولات و تصورات اولیه نیز نمی‌توانند از نوعی ازلیت برخوردار باشند. بدین ترتیب عقل هیولانی و عقل فعال و، به تبع آن، معقولات آدمی، موجود به اشخاص انسان‌ها می‌باشند.

### پی‌نوشت:

۱. ارسطو تصریح دارد که «از عدم جز عدم بر نمی‌آید» (Aristotle, 1995, Physics, 191 b 12) و از این‌رو منکر خلق عالم است. او عالم را عبارت از موضوعاتی می‌داند که یا ماده‌اند یا صورت (Aristotle, 1995, Metaphysics, 1042 a 28-29) و ماده و صورت را اموری قدیم می‌داند (Ibid, 1069 b 35 & 1070 a 1).

### منابع و مأخذ

۱. آکوئینی، توماس؛ درباره وحدت عقل در ردّ ابن رشدیان؛ ترجمه بهنام اکبری؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۸۹.
۲. ابن رشد؛ تهافت‌التهافت؛ ترجمه حسن فتوحی؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۸۷.
۳. فارابی؛ اندیشه‌های اهل مدینه فاضله؛ ترجمه و تحشیه سیدجعفر سجادی؛ چ دوم، تهران: کتابخانه طهوری، ۱۳۶۱.
۴. ابن رشد؛ الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو؛ نقله من اللاتينية الى العربية ابراهيم الغربی؛ تونس: المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون (بيت الحكمة)، ۱۹۹۷م.
۵. —؛ تفسیر مابعدالطبیعه (سه جلدی)؛ چ اول، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۷.
۶. —؛ تهافت‌التهافت؛ تحقیق سلیمان دنیا؛ تهران: انتشارات شمس تبریزی، ۱۳۸۲.
۷. ابن سینا، الشفاء - الالهيات؛ مقدمه ابراهیم مدکور؛ قم المقدسه - ایران: منشورات مکتبه آیت‌الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.

8. Aristotle; **the complete works of Aristotle**; edited by Jonathan Barnes; Two Vols., Princeton University Press, 1995.

9. Aquinas, Thomas; **Summa Contra Gentiles**; translated by som translators; 5 Vols., undetitle: On the truth of the Catholic Faith, published by university of Notre Dame Press, 1975.
10. Aquinas, Thomas; **Summa Theologiae**; translated by many translators; 61 Vols., CambridgeUniversity Press.

۲۰  
زمن

زمستان ۱۳۹۱ / شماره ۵۲ / ابراهیم دادجو