

## ابن رشد گرایي آکوئيني

ابراهيم دادجو\*

## چکیده

ابن رشد گرایي آکوئيني

هرچند آکوئيني را تحت تأثير ابن سينا می‌شناسيم، غالباً او را مخالف و معارض ابن رشد معرفی کرده‌اند. در مقاله حاضر نشان داده‌ام که آکوئيني در موارد زيادی تحت تأثير ابن رشد نیز می‌باشد و در بیشتر مواردی که با ابن سينا در تعارض است، با تکیه بر دیدگاه‌های ابن رشد به معارضه با ابن سينا روی آورده است. آکوئيني مخالف قاعده الواحد، نظریه فیض، عقل فعال و نظریه شناخت ابن سينا است؛ اما در سایه اقتباس از ابن رشد به این‌گونه مخالفت‌ها روی آورده است و دیدگاه‌های مخالفی که در مقابل ابن سينا دارد تا حدود زيادی همانند دیدگاه‌های مخالفی است که ابن رشد با ابن سينا دارد. به نظر می‌رسد آکوئيني آگاهانه دیدگاه‌های اصلی ابن رشد را اقتباس کرده باشد، اما ابن رشد را طوری معرفی کرده است که گویی دارای دیدگاه‌هایی متضاد با دیدگاه‌های اصلی خود وی است.

**واژگان کلیدی:** قاعده الواحد، نظریه فیض، عقل هیولانی، عقل فعال، شناخت.

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

تاریخ تأیید: ۹۱/۹/۵

تاریخ دریافت: ۹۱/۷/۲۲

## مقدمه

آکوئینی (Aquinas) در موارد زیادی تحت تأثیر ابن‌سیناست و گاهی نیز به اثرپذیری خود از ابن‌سینا اعتراف دارد. آکوئینی آنجا که تحت تأثیر ابن‌سینا نیست، طوری سخن می‌گوید که گویی همواره دارای دیدگاه‌هایی ابداعی و مستقل است. با وجود این، او در بیشتر مباحث فلسفی‌ای که به نظر می‌رسد دارای دیدگاه‌های مستقلی است، همانند ابن‌رشد سخن گفته است. او در مباحث فلسفی زیادی دارای دیدگاه و حتی سبک و استدلال مشابهی با دیدگاه ابن‌رشد است و همین امر، این گمان را تقویت می‌کند که شاید آکوئینی تحت تأثیر ابن‌رشد نیز باشد. البته در تاریخ فلسفه معمولاً آکوئینی را مخالف سرسخت ابن‌رشد می‌بینیم. آکوئینی یکی از رسالت‌های خود را مقابله با ابن‌رشد و ابن‌رشدیان لاتینی، همچون سیگریوس برابانتی (Siger of Brabant) می‌دانست. او در رساله تأثیرگذار خود در باب وحدت عقل در ردّ ابن‌رشدیان (De Unitate Intellectus Contra Averroistas) به شدت به مخالفت با «وحدت عقل» نزد ابن‌رشد و ابن‌رشدیان می‌پردازد. آکوئینی در آنجا قول به «وحدت عقل هیولانی» نزد همه انسان‌ها، به نحوی که تک‌تک انسان‌ها دارای بهره‌ای از آن باشند و اتصال «عقل هیولانی» با «عقل فعال خارج از انسان‌ها» را به ابن‌رشد نیز نسبت می‌دهد. آکوئینی به ابن‌رشد اعتقاداتی را نسبت می‌دهد که ابن‌رشد در هیچ‌یک از آثار خود، همچون تهافت التهافت، تفسیر کبیر او بر درباره نفس ارسطو، مقاله هل يتصل بالعقل الهیولانی العقل الفعّال، رساله‌های مفقود - اما موجود به ترجمه لاتینی - وی، رساله درباره اتصال عقل مجرد با انسان (Epistola de Connexione Intellectus Abstracti Cum Homine) و رساله‌ای درباره عقل،\* به آنها قائل

\* Epistola de intellectu. این رساله تحت عنوان «مقاله ابن‌رشد که چگونه عقل هیولانی به عقل مجرد متصل می‌شود» (Tractatus Averrois qualiter intellectus materialis conjugatur intelligentiae) نیز منتشر شده است.

نیست؛ بلکه قائل به عقیده مخالفی است که عین عقیده آکوئینی است.

ابن رشدیان لاتینی دارای عقاید الحادی بودند و تحت تأثیر ابن سینا و فارابی به نظریه فیض و وجود نفس کلی یا عقل کلی قائل بودند،\* اما ابن رشد مخالف چنین عقایدی بود. ابن رشدیان در نهضت عقل گرایی شان خود را به عقل گرایی ابن رشد منسوب می کردند و آن گاه که به عقایدی الحادی روی آوردند، معاصران ابن رشدیان آنان را پیروان ابن رشد تلقی کردند و بدین ترتیب ابن رشدگرایی الحادی را به ابن رشد نیز ربط دادند و برای اینکه ابن رشدیان را سرکوب کنند، به سرکوب دیدگاه های خود ابن رشد نیز روی آوردند. آکوئینی نیز که از مخالفان سرسخت ابن رشدیان بود، به اشتباه - و شاید به عمد - دیدگاه های ابن رشدیان و از جمله اعتقاد آنان به «نظریه فیض» و «عقل فعال خارج از آدمی» و «وحدت عقل هیولانی» و «اتصال عقل هیولانی با عقل فعال خارج از آدمی» را به ابن رشد نسبت داد و پس از نقد و رد آنها دیدگاه واقعی ابن رشد را که عبارت از مخالفت با همه این گونه آرا بود، به خود نسبت داد و به عنوان دیدگاه های ابداعی خود معرفی کرد.\*\* در واقع آکوئینی بیشتر ابتکارات خود و از جمله نظریه شناخت و معرفت شناسی خود، را مدیون ابن رشد است و آنجا که به مخالفت با ابن سینا می پردازد، با اتکا به آرای واقعی ابن رشد می تواند به چنین مخالفتی روی بیاورد.

آلبرتوس کبیر (Albert the Great)، که استاد آکوئینی بود، ابن رشد را نمی شناخت، اما با فارابی و ابن سینا آشنا بود، به نظریه فیض و وجود نفس یا عقل کلی قائل بود. آکوئینی، با توجه به اینکه ابن رشد را می شناخت، بر خلاف عقاید استاد خود، به دیدگاه های ابن رشد روی آورد و آنها را بر وفق عقاید دینی خود یافت؛ اما از آنجا که ابن رشد نیز به

---

\* اعتقاد به اینکه خداوند فعل خود را نه بی واسطه، بلکه به واسطه عقول ده گانه انجام می دهد و عقل منفعل همانند عقل فعال در همه انسان ها عقل واحدی است؛ به طوری که جاودانگی شخصی و مسئولیت شخصی آدمی رد می شوند، از جمله اعتقاداتی بودند که عقاید الحادی ابن رشدیان به شمار می آمدند.

\*\* طی بحث به این گونه آرای آکوئینی و عینیت آنها با آرای ابن رشد اشاره خواهم کرد (در این باره، برای مثال، رک: قاسم، ۱۹۶۴).

تبع ابن‌رشدیان به الحاد متهم بود، آکوئینی آرای ابن‌رشد را اقتباس کرده، آنها را به عنوان آرای خود به مجامع علمی و دینی زمان خود عرضه کرد. این آرا از آنجا که بیش از آرای ابن‌سینا و فارابی با عقاید دینی مسیحیت در توافق بودند، مورد قبول محافل علمی و دینی زمان آکوئینی و به نام آرای خاص آکوئینی مورد پذیرش قرار گرفتند، اما همگان غافل ماندند که این آرا در واقع آرای ابن‌رشداند، نه آرای توماس آکوئینی.

### ۱. معارضه آکوئینی با ابن‌سینا در سایه اقتباس از ابن‌رشد

#### ۱-۱. در مورد قاعده الواحد و نظریه فیض

فارابی و ابن‌سینا از آنجا که مبدأ اول را واحد و بسیط می‌دانستند و بر این اعتقاد بودند که از واحد بسیط جز یک چیز صادر نمی‌گردد، در مقام بحث از اینکه اگر از خداوند فقط یک چیز صادر می‌شود، در این صورت کثرت موجودات صادرشده را باید چگونه توجیه کرد، به این فکر افتادند که از نظریه «فیض» استفاده کنند و کثرت موجودات را بر حسب این نظریه توجیه کنند.

ابن‌رشد دلیل تمسک فارابی و ابن‌سینا به نظریه «فیض» را همین عقیده آنان به قاعده «الواحد» و تفسیر عالم بر حسب قاعده «الواحد» می‌داند (ابن‌رشد، ۱۳۸۷، ص ۲۹۶). اما او تصریح دارد که امروزه روال مشهور بر این است که صدور جمیع موجودات متغایر با هم را مستقیماً و اولاً از مبدأ اول می‌دانند (همان، ص ۲۹۹). طبق عقیده ابن‌رشد خداوند در صدور و خلقت عالم نیازی به عقول واسط ندارد. ابن‌رشد با رد قاعده «الواحد» نظریه «فیض» را رد کرده، آن را نظریه‌ای به‌دور از فضای فلاسفه مسلمان می‌داند (همان، ص ۳۱۳). از نظر او، آنچه ابن‌سینا از ترتیب فیضانی مبادی مفارقه- یعنی عقول- و تعداد چیزهایی که از تک‌تک این مبادی افاضه می‌گردند، گفته است، سخن بی‌دلیل و برهانی است (همان، ص ۳۷۶).

ابن‌رشد به جای قاعده «الواحد» و نظریه «فیض» ترجیح می‌دهد که روال مشهور را در پیش گیرد و صدور جمیع موجودات را مستقیماً و بی‌واسطه از مبدأ اول بداند. چنین دیدگاهی بر وفق نصوص اسلامی است. ابن‌رشد فارابی و ابن‌سینا را متهم می‌کند که بین عالم غیب و عالم شهادت فرق نگذاشته‌اند و بنابراین حکم عالم شهادت را بر عالم غیب

جاری ساخته‌اند. از نظر او، در عالم شهادت است که می‌شود گفت از فاعل از جمیع جهات واحد جز مفعولی واحد صادر نمی‌شود، اما در عالم غیب نمی‌توان به چنین قولی قائل شد؛ حال آنکه آنان به چنین دیدگاهی قائل شده‌اند و به همین دلیل به این عقیده روی آورده‌اند که از مبدأ اول، جز معلول واحدی صادر نمی‌شود و سپس متخیر مانده‌اند که کثرت را چگونه توجیه کنند و بنابراین به محرک‌ها و صدور فلک اعظم از محرک اول و صدور فلک بعدی از محرک فلک اعظم قائل شده‌اند (همان، ص ۳۰۱-۳۰۲). بدین ترتیب /بن‌رشد دیدگاه واقعی خود را بر تفکیک بین عالم غیب و عالم شهادت قرار می‌دهد\* و مسئله خلقت عالم را بر همین اساس حل و فصل می‌کند. چنین دیدگاهی به فیلسوفی متعلق است که به عالم غیب و شهادت قائل است و فیلسوفی مثل /بن‌رشد که فیلسوفی مسلمان است، می‌تواند بر اساس چنین تفکیکی از نحوه صدور کثرت از وحدت سخن بگوید. اما /بن‌رشد همین عقیده خود را عقیده ارسطو نیز تلقی کرده، از زبان ارسطو می‌گوید نحوه صدور کثرت از وحدت بنا بر مذهب حکیم (ارسطو) عبارت از این است که «اشیائی که وجودشان جز به واسطه ارتباط برخی از آنها با برخی دیگر، مثل ارتباط «ماده» با «صورت» و ارتباط برخی از اجزای عالم بسیط - یعنی مجردات - با برخی دیگر، تحقق نمی‌یابد، وجودشان تابع ارتباطشان است و در این صورت اعطاکننده «ارتباط» همان اعطاکننده «وجود» است... بنابراین باید واحد قائم بالذاتی وجود داشته باشد و این «واحد قائم بالذات» باید بالذات حقیقت واحدی را اعطا کند و این «حقیقت واحد» بر موجودات، بحسب طبایعی که دارند، تعلق بگیرد و از این حقیقت واحدی که بر تک‌تک موجودات اعطا شده است، وجود آن موجود حاصل شود» (همان، ص ۳۰۳-۳۰۴). بدین ترتیب /بن‌رشد از صدور وجود موجودات از وجود واحدی که قائم بالذات است، سخن می‌گوید و از صدور و آفرینشی سخن می‌گوید که همواره دست‌اندرکار است و مستقیماً هر چیزی

---

\* /بن‌رشد در کتاب *الکشف عن مناهج الأدلة فی عقائد الملة همه مسائل و مشکلات دینی و فلسفی خود* را بر اساس همین تفکیک بین عالم غیب و عالم شهادت حل می‌کند.

را در زمان و مکان خودش می‌آفریند. در واقع *ابن‌رشد* علم الهی را نه با واسطهٔ عقول، بلکه مستقیماً سبب وجود موجودات می‌داند و تصریح می‌کند فلاسفه می‌دانند که شریعت خداوندی از چنین چیزی به «خلق» و «اختراع» تعبیر کرده است (همان، ص ۳۱۴). تعبیر صریح او در مخالفت با قاعدهٔ «الواحد» و نظریهٔ «فیض» و عقیدهٔ او به «خلق مستمر الهی» را می‌توان در عبارت زیر دید: «و... همهٔ 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 واحدی است و اگر این‌گونه نمی‌بود، عالم دارای نظام و ترتیب نمی‌شد و بنابراین صحیح است که خداوند خالق هر چیز و حافظ هر چیز است» (همان، ص ۳۷۶-۳۷۸).

*آکوئینی* در سایهٔ همین مخالفت *ابن‌رشد* با *فارابی* و *ابن‌سینا* به معارضه با *ابن‌سینا* برمی‌خیزد. *آکوئینی* بر این عقیده است که «خلقت، نوعی دریافت هستی است» (Summa Contra Gentiles, 1975, 2, 17 & Summa Theologiae, Ia, 45, 2, ad resp 2 & 3). از نظر او، خلق کردن، چیزی جز ایجاد اشیا نیست و خلق کردن خداوند را متناسب با ذات خداوند که چیزی جز «وجود» نیست، می‌داند و بنابراین خلق کردن را به ذات الهی که مشترک بین سه شخص الهی است و نه به تک‌تک اشخاص الهی نسبت می‌دهد (Summa Theologiae, Ia, 45, 6, ad resp). او بدین ترتیب خلقت را که فعلی نه ضروری، بلکه اختیاری است (Ibid, Ia, 47, 1)، فعل خاص فقط خداوند (Ibid, Ia, 45, 5, ad resp) می‌داند. اما او صدور\* اشیا از خداوند را ناشی از علم و عقل خداوند قرار می‌دهد و بنابراین بر این عقیده است که از خداوند واحد و بسیطی که حکمتش همهٔ موجودات را در بر گرفته است، می‌توانند اشیا بی‌سیاری مستقیماً صادر شوند (Ibid, de potentia, Quaestione 3, Article 4, ad resp).

بدین ترتیب *آکوئینی*، با وجود اینکه در خالق دانستن خداوند با *ابن‌سینا* همسوست، با

\* *آکوئینی*، همچون *ابن‌رشد*، مخالف صدور و فیضان واحد از واحد است؛ اما مدافع صدور و فیضان همهٔ موجودات از خود خداست (ر.ک: de potentia, Quaestione 3, Article 10, ad resp 1).

ابن سینا دارای اختلافات عمده‌ای است. آکوئینی می‌پذیرد که خلقت الهی چیزی جز اعطا و فیضان و چیزی جز اعطای «وجود» و «هستی» نیست، اما به شدت مخالف این است که این اعطا و فیضان را امری ضروری و خارج از اختیار خداوند بدانیم. او همین‌طور مخالف قاعده «الواحد» و صدور یک چیز از خداوند و نیز مخالف نظریه «فیض» و صدور عالم به واسطه عقول و به ترتیب عقول ده‌گانه است.

آکوئینی در اتخاذ این‌گونه دیدگاه‌ها به شدت تحت تأثیر ابن رشد است (برای توضیحات بیشتر، ر.ک: قاسم، ۱۹۶۴م). ابن رشد - همان‌طور که گذشت - مبنای فکری خود را تفکیک آگاهانه میان عالم غیب و عالم شهادت قرار داده بود. آکوئینی به دقت همین تفکیک بین عالم الهی و عالم انسانی را بنیادی‌ترین مبنای فکری خود قرار می‌دهد و بدین ترتیب به نظریه‌ای روی می‌آورد که آن را نظریه «تشابه»<sup>\*</sup> می‌نامد. از نظر او، ما همه مفاهیم و مباحث مربوط به خداوند را از عالم انسان‌ها اقتباس کرده‌ایم و بنابراین وقتی آنها را در مورد خداوند به کار می‌گیریم، آن مفاهیم معنایی، غیر از معنای مورد نظر ما و بسیار متعالی‌تر از معنای مورد نظر ما پیدا می‌کنند.

آکوئینی بر اساس همین دیدگاه بنیادی‌ای که از ابن رشد اقتباس کرده است، باز هم تحت تأثیر ابن رشد به مخالفت با صدور واحد از واحد و نظریه «فیض» می‌پردازد. گذشت که ابن رشد با رد قاعده «الواحد» و نظریه «فیض» به این دیدگاه روی آورد که «علم الهی مستقیماً علت وجود هر چیزی است»؛ زیرا او از خداوندی سخن می‌گوید که دارای وجودی نه در زمان، بلکه محیط بر زمان است و نقصی ندارد و بنابراین نمی‌توانیم فعل خداوند را متناهی و محدود بدانیم و خداوند نتواند همان‌طور که دارای وجودی نامتناهی است، فعلی را در این زمان یا در زمانی قبل و بعد الی غیرالنهاییه انجام دهد

\* Analogy. البته بین ابن رشد و آکوئینی این فرق هست که ابن رشد استعمال مفاهیم عالم انسانی در مورد عالم الهی را از باب «اشتراک اسمی» و به نحو «مشترک لفظی» می‌داند (برای نمونه، ر.ک: ابن رشد، ۱۳۸۲، ص ۳۰۲)؛ حال آنکه آکوئینی این‌گونه استعمال را از باب «تشابه» می‌داند (برای مثال ر.ک: Aquinas, Summa Theologiae, Ia, 13, 5 & Summa Contra Gentiles, 1975, 1, 34).

(ابن رشد، ۱۳۸۷، ص ۱۸۴). آکوئینی دقیقاً همین دیدگاه/ابن رشد را اقتباس کرده است و بر خلاف استاد خود، آلبرتوس کبیر، که همچون فارابی و ابن سینا به قاعده «الواحد» و نظریه «فیض» قائل است (Albert the Great, Summa Theologiae, Ia, [de Causis] 4, 1, et proc. Universitatis)، از این نظریه دفاع کرده است که: «علم الهی، علت وجود هر چیزی است» (Aquinas, Summa Theologiae, Ia, 14, 8).

فارابی و ابن سینا با اعتقاد به قاعده «الواحد» و نظریه «فیض» ناچار شدند هنگام تفکیک میان خالق و مخلوق، بین «وجود» و «ماهیت» فرق بگذارند و «ماهیت» واجب الوجود بالذات را عین «وجود» او، ولی «ماهیت» واجب الوجود بالغیر یا ممکن الوجود بالذات را مغایر با «وجود» آن بدانند. ابن رشد از آنجا که مخالف قاعده «الواحد» و نظریه «فیض» بود، افزون بر اینکه به عینیت «ماهیت» و «وجود» در واجب الوجود بالذات قائل بود، به این عقیده روی آورده است که «ماهیت» موجودات ممکن الوجود بالذات (واجب الوجود بالغیر) نیز عین «وجود» آنهاست و نمی توان به جدایی و مغایرت میان این دو حکم کرد. او در اوایل مسئله هشتم کتاب **تهافت التهافت**، پس از آنکه از این دیدگاه/ابن سینا دوری می کند که «وجود» عَرَض «ماهیت» است، به این بحث می پردازد که «اگر "موجود" را [نه به معنای «موجود» رابطی، بلکه] به معنای «شیء» و «ذات» بگیریم ... بر معنایی زاید بر معنای موجود دلالت نخواهد کرد ... و اگر بر معنایی زاید بر ذات دلالت کند، بر این اساس است که «موجود» معنایی ذهنی است و در بیرون از ذهن فقط به صورت بالقوه وجود دارد» (ابن رشد، ۱۳۸۲، ص ۵۹۹ و ۱۳۸۷، ص ۳۲۵-۳۲۶).<sup>۱</sup> در عبارات عربی همچون «الانسان موجود» کلمه «الانسان» از ذات و ماهیت آدمی و کلمه «موجود» از وجود آدمی حکایت دارد. ابن رشد می گوید وقتی می گوییم: «انسانی وجود دارد» کلمه «وجود دارد» بر معنایی جز وجود داشتن آدمی دلالت ندارد و اگر بر معنایی زاید بر/ و مغایر با ذات آدمی دلالت کند، به این دلیل است که ما در ذهن خودمان بین ذات آدمی و وجود آدمی فرق گذاشته ایم؛ حال آنکه در خارج ذات و ماهیت آدمی عین وجود آدمی است. بدین ترتیب، ابن رشد «وجود» همه موجودات را عین «ماهیت» آنها می داند و بر اساس رویکرد خود،



ضرورتی نمی‌بیند که جهت تفکیک بین خداوند و مخلوقات به عینیت «وجود» و «ماهیت» خداوند و مغایرت بین «وجود» و «ماهیت» مخلوقات قائل باشد.

آکوئینی با وجود اینکه مخالف قاعده «الواحد» و نظریه «فیض» مورد قبول ابن‌سیناست و بنابراین پس از مخالفت با این آموزه‌ها طبیعتاً باید مخالف این عقیده ابن‌سینا نیز باشد که «وجود» ممکن‌الوجود مغایر با «ماهیت» آنهاست، به نحو شگفت‌آوری این عقیده ابن‌سینا را می‌پذیرد و همچون ابن‌سینا دچار این خلط بین ذهن و عین می‌گردد که در خارج نیز میان «وجود» و «ماهیت» یک چیز فرق می‌گذارد. هردو (ابن‌سینا و آکوئینی) درباره اصل بودن «وجود» یا «ماهیت» مباحث شفاف‌ی ندارند؛ آنان گاه به گونه‌ای سخن گفته‌اند که به نظر می‌رسد به «اصالت ماهیت» قائل‌اند و گاه به گونه‌ای سخن گفته‌اند که به نظر می‌رسد به «اصالت وجود» گراییده‌اند. همین امر حکایت از آن دارند که آنان پیش از این‌گونه بحث‌ها دارای این زمینه فکری بوده‌اند که در خارج بین «وجود» و «ماهیت» فرق بگذارند و سپس به مباحثی بپردازند که دارای صبغه‌ای اصالت‌الوجودی یا اصالت‌الماهیتی می‌باشند.

## ۲-۱. در مورد عقل

ارسطو نخستین شخصی است که از عقل فعال و منفعل سخن گفته است. البته اصطلاح «عقل فعال» از خود ارسطو نیست. ارسطو در کتاب درباره نفس (۴۳۰ الف ۱۵)، از عقلی سخن می‌گوید که آن را «فاعل» همه چیز می‌داند. در ۴۳۰ الف ۲۵ نیز از «عقل منفعل» نام می‌برد. مفسران ارسطو آن‌گاه که «عقل منفعل» را از عقلی که بالذات فعل است، متمایز می‌سازند، این عقل دوم را «عقل فعال» می‌نامند. ارسطو درباره «عقل فعال» فقط فصلی آورده است که بالغ بر شانزده سطر است (کل فصل پنجم از کتاب سوم درباره نفس). ابهام و اجمال این فصل به قدری است که منشأ اختلافات زیادی در میان مفسران ارسطو شده است. آن اختلافات را می‌توان به دو بخش تقسیم کرد: ۱. اینکه هردو «عقل فعال» و «عقل منفعل» دو جنبه از عقل واحد آدمی‌اند؛ ۲. اینکه یکی از آن دو، یعنی «عقل فعال» در خارج از عقل و نفس آدمی جای دارد. اسکندر افرودیسی «عقل فعال» را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که آن را خارج از آدمی دانسته، با محرک نام‌تحرک اول ارسطو یکی می‌گیرد

(افرویدیسی، ۱۹۸۶، ص ۳۳-۳۶). تمیستیوس این عقل را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که آن را «از ما» و «در ما» می‌داند (همان، ص ۳۹/ همچنین ر.ک: تمیستیوس، ۱۹۸۶). فیلسوفانی مثل *فارابی* و *ابن سینا* به دیدگاه *اسکندر افرویدیسی* روی آورده، «عقل فعال» را حقیقتی خارج از وجود آدمی می‌دانند، هرچند آن را نه معادل محرک نامتحرک *ارسطو*، بلکه معادل عقل دهم به شمار می‌آورند. *فارابی* «عقل فعال» را در خارج از آدمی، مفارق از ماده و واهب‌الصور می‌داند (فارابی، ۱۳۶۱، فصل ۲۲). *ابن سینا*، افزون بر این اوصاف، «عقل فعال» را ممکن‌الوجود (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۳۰۴)، ذاتاً عقل بالفعل\* (همو، ۱۳۸۳، ص ۳۱۵-۳۱۶)، مبدأ صورت‌های معقول (همان) و صورت‌های وجودی (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۲۱۵) و عالم محسوسات می‌داند. از سوی دیگر فیلسوفانی مثل *کندی* و *توماس آکوئینی* به دیدگاه تمیستیوس روی آورده‌اند و جایگاه «عقل فعال» را در درون آدمی می‌دانند. *کندی* «عقل فعال» را جزئی از عقل و نفس آدمی و عامل فعلیت یافتن نفس ناطقه آدمی می‌داند (کندی، ۱۹۸۳، ص ۴-۵/ نیز ۱۹۴۸، ص ۱۲۴). *توماس آکوئینی* «عقل فعال» را از مراتب نفس آدمی دانسته است (Aquinas, Summa Theologiae, Ia, 85, 3/ نیز آکوئینی، ۱۳۸۹، قسمت ششم، ص ۹۳).

در مورد «عقل فعال» دیدگاه‌های *ابن سینا* و *آکوئینی* در مقابل هم قرار دارند. *ابن سینا* جایگاه آن را خارج از آدمی و *آکوئینی* جایگاه آن را در درون آدمی می‌داند. همین اختلاف، منشأ اختلاف بسیار آنان در نحوه شناخت آدمی و نحوه سلسله مراتب وجود است. *ابن سینا* فاعل حقیقی را خدا می‌داند. اگر به سایر موجودات فاعلیتی را نسبت می‌دهد، آنها را واسطه فعل الهی می‌داند. عقول نخستین، واسطه الهی‌اند و *ابن سینا* عقل دهم را واسطه عالم تحت‌القمر با عالم فوق‌القمر و در نهایت واسطه این عالم با خدا می‌داند

\* *ابن سینا* هم عقل درون آدمی و هم عقل فعال خارج از آدمی را «عقل بالفعل» می‌نامد. منتها عقل درون آدمی خودبه‌خود و در ذات خود «بالفعل» نیست، بلکه طی رشد خود از بالقوه به بالفعل تبدیل می‌شود؛ حال آنکه عقل فعال خارج از آدمی خودبه‌خود و در ذات خود «بالفعل» است و فاقد قوه‌ای است، فعلیت یابد.

(ابن سینا، ۱۹۷۳، ص ۱۹۹). عقل دهم همان «عقل فعال» است (همو، ۱۴۰۴ الف، ص ۴۰۶) و «عقل فعال» هم از حیث ایجاد و خلق و هم از حیث دانش و شناخت، واسطه فیض الهی است.

آکوئینی، با این ادعا که *ابن رشد*<sup>۲</sup> و *ابن رشدیان*، در نهایت، هر دو «عقل فعال» و «عقل منفعل» را خارج از آدمی می‌دانند\* و بر خلاف *ابن سینا* که او هم «عقل فعال» را خارج از آدمی می‌داند، «عقل فعال» را در درون آدمی جای می‌دهد.

آکوئینی از آغاز کتاب در باب وحدت عقل در ردّ *ابن رشدیان* آشکارا مخالفت خود را با دیدگاه *ابن رشد* نشان می‌دهد. او در جاهای دیگر، همچون جامع در ردّ کافران (۲، ۷۶) و جامع الهیات (قسمت نخست، ۷۹، ۴-۵)، نیز علیه *ابن رشد* استدلال می‌کند. او مخالف این است که عقل فعال و حتی عقل منفعل را واقعیتی مستقل از نفس آدمی و در عین حال آن دو را جوهر واحد مفارقی بدانیم. اگر نفس، صورت بدن است، چگونه می‌توان گفت که عقل منفعل در همه آدمیان یکی است. یک مبدأ و اصل نمی‌تواند صورت برای جوهرهای کثیر باشد. همین‌طور اگر عقل منفعل اصل و مبدأ جداگانه‌ای است، باید ازلی باشد و بنابراین باید مشتمل بر همه صورت‌های معقولی باشد که کسب می‌گردند و همگان باید بتوانند همه آن چیزهایی را که توسط آدمیان فهمیده شده‌اند، بفهمند، حال آنکه این‌گونه نیست. از سوی دیگر اگر عقل فعال واقعیتی جدا و ازلی باشد، کارکرد آن هم ازلی خواهد بود و اگر عقل منفعل هم ازلی باشد، باید از ازل پذیرنده باشد و در این صورت در افعال عقلانی، به حواس و خیال نیازی نخواهد بود؛ حال آنکه خود *ابن رشد* نیز بر این اعتقاد است که به آنها نیازمندیم.

آکوئینی، عقل - اعم از فعال و منفعل<sup>۳</sup> - را در درون نفس آدمی و یکی از قوای نفس آدمی می‌داند (Aquinas, Summa Theologiae, Ia, 79, 1, 3). پایین‌ترین درجه

\* آکوئینی در سراسر کتاب در باب وحدت عقل در ردّ *ابن رشدیان* (De unitate intellectus contra Averroistas) افزون بر *ابن رشدیان*، *ابن رشد* را نیز قائل به این می‌داند که عقل هیولانی و عقل فعال را خارج از آدمی قرار می‌دهد.

عقل، همان قوه منفعل عقل است. در این درجه، عقل منفعل است و در رتبه عقل هیولانی قرار دارد. عقل در این مقام نسبت به معقولات، منفعل و بالقوه است و استعداد آن را دارد که معقولات را کسب کند؛ اما برای توضیح معرفت آدمی نمی‌توان به عقل منفعل اکتفا کرد و باید وجود قوه فعالی را پذیرفت که بتواند معقولات عقل را به فعالیت درآورد. در فضایی که عقول فقط منفعل باشند، هیچ معقولی وجود نخواهد داشت. فقط معقولات بالفعل می‌توانند آنچه را که بالقوه است، به فعلیت درآورند و بنابراین باید به عقل قوه‌ای را اسناد داد که معقولی را که واقعیت محسوس به نحو بالقوه داراست، معقول بالفعل گرداند و این، همان قوه‌ای است که آن را «عقل فعال» می‌نامند (Ibid, 79, 3, resp). آکوئینی تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید حتی اگر نظر مخالفان را بپذیریم و قائل به وجود عقل فعال مفارقی بیرون از آدمی باشیم، باید در خود نفس آدمی قائل به قوه‌ای باشیم که از این عقل برتر بهره‌مند است و می‌تواند انواع محسوس را بالفعل معقول گرداند. آکوئینی کامل‌ترین فعلی را که توسط موجودهای تحت‌القمر انجام می‌گیرد، فعل تعقل می‌داند و بر این اعتقاد است که حتی پس از قائل شدن به مبدئی عام و کلی برای هرگونه تعقل، مثل نیروی اشراق الهی،\* باز هم باید در تک‌تک انسان‌ها اصل فعالی باشد که به افراد، تعقل بالفعل اعطا کند و این، چیزی جز «عقل فعال» نیست ( Questions on the Soul, 1984, Quaesione 1, Article 5, resp).

اما آکوئینی خود این مطلب را مستلزم انکار وجود عقل فعال مفارق می‌داند. اگر شناخت عقلی تک‌تک انسان‌ها مستلزم وجود مبدئی فعال برای عمل باشد، باید قائل به انبوهی از عقل فعال‌ها شد؛ زیرا از نظر او اسناد یک مبدأ عملی به انبوهی از موضوع‌های مختلف، کاری نامعقول خواهد بود ( Summa Contra Gentiles, 1975, 2, 76 & Summa Theologiae, Ia, 79, 4- 5, resp).

بدین ترتیب آکوئینی «عقل فعال» را در درون آدمی جای می‌دهد و بر خلاف ابن‌سینا که

---

\* آکوئینی بر خلاف امثال اوگوستینوس، تعقل آدمی را متوقف بر نیروی اشراق الهی‌ای خارج از آدمی نمی‌داند.

آن را در هر دو حوزه آفرینش و معرفت‌بخشی عالم تحت‌القمر، عامل تعیین‌کننده می‌دانست، آن را به حوزه معرفت آدمی اختصاص داده، در نفس تک‌تک افراد جای می‌دهد. نقش «عقل فعال» نقش معرفتی است و مکمل عقل و عقلانیت آدمی است.

ابن‌رشد در هیچ‌یک از آثار خود به عقل‌فعالی که خارج از آدمی باشد و آدمیان از آن بهره‌مند باشند، قائل نیست. او فعل قبول معقولات و فعل تعقل معقولات را به نفس درونی انسان‌ها نسبت می‌دهد و از آنجا که فعل تعقل و قبول تعقل را دو «جوهر ازلی» به شمار می‌آورد، قبول تعقل را از آن عقل هیولانی و فعل تعقل را از آن عقل فعال می‌داند (ابن‌رشد، ۱۹۹۷، کتاب سوم، ش ۱۷، ص ۲۶۵). ابن‌رشد پس از آنکه قول ارسطو راجع به «بقای نوع» را تفسیر می‌کند (همان، کتاب دوم، ش ۳۴، ص ۱۲۰) هدف افلاک از حرکت‌های گوناگون را «حفظ نوع» می‌داند و هرچند می‌پذیرد که به جزئیات عنایتی شده است، این عنایت را در حقیقت عنایت به «نوع» می‌داند (ابن‌رشد، ۱۳۸۲، ص ۷۵۸-۷۵۹ و ۱۳۸۷، ص ۴۲۰-۴۲۱) و بدین ترتیب به وجود و بقای هم عقل هیولانی و هم عقل فعال در درون نوع آدمی و از طریق انتقال از تک‌تک انسان‌ها به سایرین قائل می‌شود. او به وجود ازلی نوع آدمی قائل است و از همین‌رو عقل هیولانی و عقل فعال همه انسان‌ها را از حیث نوع آدمی واحد و ازلی و از حیث حدوث آنها در تک‌تک افراد انسان‌ها غیرازلی و کائن و فاسد می‌داند (همان، کتاب سوم، ش ۵، ص ۲۴۰ و ش ۱۷، ص ۲۷۰-۲۷۱).

آکوئینی هرچند به وجود ازلی عقل هیولانی و عقل فعال در نوع آدمی قائل نشد، از عقیده ابن‌رشد به عقل هیولانی و عقل فعال گزارش غلطی به دست داد و ابن‌رشد را قائل به «عقل فعال خارج از آدمی» معرفی کرد. ابن‌رشد به وجود عقل فعال در درون آدمی قائل بود و آکوئینی درباره عقل فعال به دیدگاهی رسید که در نهایت عین همین قول ابن‌رشد به درونی بودن عقل فعال بود (برای توضیح بیشتر، ر.ک: قاسم، ۱۹۶۴م).

### ۳-۱. در مورد شناخت

ابن‌سینا شناخت عقلی و تکوین صورت معقول در عقل را متوقف بر افاضه عقل فعال می‌داند. عقل فعال، غیر از عقل هیولانی و غیر از سایر مراتب عقل انسانی است و دارای

وجودی مفارق در خارج از نفس آدمی است (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، ص ۱۴۲)، عقل دهم از عقول ده‌گانه مفارق (همان، ص ۴۰۱) و [علاوه بر افاضه صورت‌های همه اشیا تحت القمر] افاضه‌کننده صورت‌های معقول به عقول انسان‌ها (همان، صص ۴۰۱ و ۴۱۰) است. این عقل که خزانه معقولات و کلیات است، در همه مراتب ادراک آدمی نقش دارد (همو، ۱۹۵۲، ص ۱۱۱) و نفس ناطقه آدمی بر اثر توجه به جزئیات حسی و خیالی - و در نتیجه انتزاع - واجد استعدادی می‌شود که ملکه اتصال به عقل فعال را پیدا و کلیات را ادراک می‌کند (همو، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۶۷-۳۶۸).

محل اصلی اختلاف آکوئینی با ابن سینا در همین جاست. آکوئینی در جزئیات بسیاری با ابن سینا موافق است و همچون ابن سینا مبنای گراست و به اصول اولیه بدیهی (Summa Contra Gentiles, 1975, 3, 47) آغاز شناخت ما از حس (Ibid, Ia, 79, 2 & 88, 3) و وساطت خیال بین احساس و تعقل (Ibid, Ia, 84, 7, 2) قائل است. اما آکوئینی مخالف عقل فعالی است که خارج از آدمی و عقل دهم از عقول ده‌گانه است و در همه مراتب ادراک آدمی نقش دارد.

بدین ترتیب آکوئینی شناخت عقلانی را متوقف بر عقل فعالی خارج از آدمی نمی‌داند، بلکه فعل تعقل را هرچند در پرتو نور الهی و مشاهده ماهیات ازلی الهی می‌داند، قوه شناخت آدمی را از اشیا محسوس مستغنی نمی‌داند و به صورت‌های معقولی که از اشیا محسوس «انتزاع» می‌کند نیز نیازمند می‌بیند (Ibid, Ia, 84, 5, resp) و از این‌رو عقل آدمی دارای نوری است که فقط برای شناخت معقولاتی که می‌تواند به وسیله اشیا محسوس به آنها دست یابد، کفایت می‌کند (Ibid, IIa, 109, 1, resp). کار عقل فعال نیز عبارت از این است که عنصر کلی را از عنصر جزئی موجود در موضوع شناخت جدا ساخته، تحت فعل انتزاع، امر معقول و کلی را تجرید کند و بلکه صورت معقول را از صورت‌های خیالی انتزاع کرده، تحت فعل اشراق، که چیزی جز انتزاع صورت‌های محسوسه نیست، به ایجاد صورت‌های معقول بپردازد (Ibid, Ia, 85, 1, resp).

آکوئینی هرچند در جزئیات نظریه شناخت خود با ابن سینا در تقابل نیست، در کلیات

آن در تقابل با/بن‌سیناست و فعل تعقل آدمی را بر ارتباط عقل آدمی با عقل فعال خارج از آدمی نمی‌داند؛ اما با/بن‌رشد افزون بر جزئیات نظریه‌شناخت، در کلیات آن نیز موافق است و با این دیدگاه‌های/بن‌رشد همسوست که عقل فعال در درون آدمی است و نفس دارای سه مرتبه عقلانی هیولانی و حادث و فعال است و افزون بر عقل هیولانی، به عقل فعال درونی‌ای نیاز است که صورت‌های خیالی را تحت فعل تجرید یا انتزاع، که چیزی جز بالفعل‌ساختن معانی یا مفاهیم معقول نیست، صورت‌هایی معقول سازد (ابن‌رشد، ۱۹۹۷، کتاب سوم، ش ۱۸، ص ۲۶۳-۲۶۵).

## ۲. نتیجه‌گیری

۱. ابن‌سینا در هستی‌شناسی خود به قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» و نظریه فیض و در شناخت‌شناسی خود به افاضه علم از ناحیه خداوند بر عقول ده‌گانه و بر عقل دهم که عقل فعال خارج از آدمی را تشکیل می‌دهد و واسطه علم به آدمی است، قائل است.

۲. ابن‌رشد نه به قاعده «الواحد»، نه به نظریه فیض بر واسطه‌ها و نه به عقل فعال خارج از آدمی و وساطت آن در وصول علم به آدمی قائل است.

۳. آکوینسی نیز به همین دیدگاه‌های/بن‌رشد قائل است، اما پس از آنکه/بن‌رشد را طوری معرفی کرده است که گویی موافق دیدگاه‌های ابن‌سیناست، دیدگاه‌های واقعی/بن‌رشد را دیدگاه‌های اصیل خود معرفی کرده است.

۴. به نظر می‌رسد آکوینسی دیدگاه‌های اصلی/بن‌رشد را آگاهانه اقتباس و آنها را دیدگاه‌های خود معرفی کرده باشد.

۵. آکوینسی در دفاع از این‌گونه دیدگاه‌ها تحت تأثیر/بن‌رشد است و بنابراین دارای گرایش‌های ابن‌رشدی است.

## پی‌نوشت‌ها

۱. درباره ابهامی که در عبارت «بالقوه» وجود دارد، به زیرنویس شماره ۱۳ از صفحه ۳۲۶ مترجم نگاه کنید. همین‌طور درباره مخالفت/بن‌رشد با قول ابن‌سینا به عَرَض بودن «وجود» برای «ماهیت» و اعتقاد او به عینیت «وجود» و «ماهیت» به **تهافت‌التهافت**، صص ۴۸۰-۴۸۱ و ۴۸۳ و ترجمه حسن فتحی، صص ۲۵۵ و ۲۵۷ مراجعه کنید. البته/بن‌رشد نظر ابن‌سینا را به‌درستی نفهمیده است؛ ابن‌سینا «وجود» را نه عَرَض

ماهیت، بلکه عارض ماهیت می‌داند (ابن‌سینا، ۱۹۷۳، ص ۲۲۴).

۲. /بن‌رشد، در وهله نخست، در نفس به سه عقل قائل است: عقل منفعل (هیولانی)، عقل فاعل (فعال)، عقل حادث (تأثیر عقل فاعل بر عقل منفعل). او عقل فعال و عقل منفعل را لازم و ملزوم یکدیگر دانسته، این دو را به لحاظی غیر هم و به لحاظی عین هم می‌داند. این دو به لحاظ اینکه دارای افعال مختلفی‌اند و فعل عقل فعال تکوین صورت و فعل عقل منفعل پذیرفتن صورت است، دو چیزند؛ اما به لحاظ اینکه عقل منفعل به وسیله عقل فعال کمال می‌یابد و صورت را ادراک می‌کند، یک چیزند. او عقل منفعل و عقل فعال را در همه انسان‌ها یکی می‌داند و بر این اعتقاد است که عقل منفعل آدمی در اتصال با عقل فعال به کمال می‌رسد. /بن‌رشد غایت کوشش‌های عقلی و معنوی انسان را پیوستن عقل منفعل به عقل فعال می‌داند. عقل منفعل در پیوند با عقل فعال، عین عقل فعال می‌شود و از آنجا که عقل فعال، ولو اینکه در درون آدمی است، از جهان مادی جداست، عقل مفارقی است که جاودان و ازلی است (در این باره، ر.ک: دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۵۶۹-۵۷۲).

۳. آکوئینی میان عقل منفعل و عقل فعال به عقل میانی «عقل مکتسب» هم قائل است. «عقل مکتسب» تألیفی است از «عقل منفعل (هیولانی)» و صورت‌های عقلی‌ای که عقل فعال از اشیای محسوس تجرید کرده است (ر.ک: Aquinas, Summa Theologiae, Ia, 84, 7). از نظر آکوئینی، /بن‌سینا به این دلیل مخالف وجود «عقل مکتسب» است که «نفس را خزانه معانی نمی‌داند، بلکه معانی را ناشی از افاضه عقل فعال بر نفس می‌داند» (در این خصوص، ر.ک: Ibid, 79, 5).

### منابع و مأخذ

۱. آکوئینی، توماس؛ درباب وحدت عقل در ردّ ابن‌رشدیان؛ ترجمه بهنام اکبری؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۸۹.
۲. ابن‌رشد؛ تهافت‌التهافت؛ ترجمه حسن فتحی؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۸۷.
۳. الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو؛ نقله من اللاتينية الى العربية الاستاذ ابراهيم الغربى؛ المجمع التونسى للعلوم و الآداب و الفنون (بيت الحكمة)، ۱۹۹۷م.
۴. الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة؛ مع تحقيق و مقدمه محمود قاسم؛ مكتبة الأنجلو المصرية، [بی تا].
۵. تهافت‌التهافت؛ تحقیق الدكتور سليمان دنيا؛ تهران: انتشارات شمس تبریزی، ۱۳۸۲.
۶. ابن‌سینا؛ رساله نفس؛ با مقدمه و حواشی و تصحیح دکتر موسی عمید؛ همدان: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.
۷. احوال النفس [به انضمام چند مقاله دیگر]؛ به اهتمام احمد فؤاد الأهوانی؛ قاهره، [بی تا].



- ۱۹۵۲م.
۸. —؛ **الاشارات و التنبیها**؛ با شرح خواجه نصیرالدین طوسی؛ (سه جلدی)، تهران: دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ق.
۹. —؛ **التعلیقات**؛ حققه و قدم له عبدالرحمن بدوی؛ قاهره- مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۷۳م.
۱۰. —؛ **الشفاء**، الالهیات؛ مقدمه دکتر ابراهیم مدکور؛ قم: منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفی، ۱۴۰۴ق، «الف».
۱۱. —؛ **الشفاء**، الطبیعیات؛ با مقدمه دکتر ابراهیم مدکور؛ قم: منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفی، ۱۴۰۴ق، «ب».
۱۲. —؛ **المباحثات**؛ تحقیق محسن بیدارفر؛ چ اول، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۷۱.
۱۳. ارسطو؛ **درباره نفس**؛ ترجمه علیمراد داودی؛ چ سوم، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۶۹.
۱۴. افرویدیسی، اسکندر؛ «مقالة فی العقل» در: **شروح علی ارسطو مفقودة فی الیونانیة و رسائل أخرى**؛ به کوشش عبدالرحمن بدوی؛ بیروت: دارالمشرق، ۱۹۸۶م.
۱۵. فارابی، ابونصر محمد؛ **اندیشه های اهل مدینه فاضله**؛ ترجمه و تحشیه دکتر سیدجعفر سجادی؛ تهران: کتابخانه طهوری، ۱۳۶۱.
۱۶. تمیستیوس؛ «شرح کتاب النفس»؛ در: **شروح علی ارسطو مفقودة فی الیونانیة و رسائل أخرى**؛ به کوشش عبدالرحمن بدوی؛ بیروت: دارالمشرق، ۱۹۸۶م.
۱۷. قاسم، محمود؛ **نظریة المعرفة عند ابن رشد و تأویلها لدى توماس الآکویینی**؛ مكتبة لأنجلو المصریة، ۱۹۶۴م.
۱۸. کندی؛ «رسالة فی العقل» در: **رسائل فلسفیة**؛ عبدالرحمن بدوی؛ بیروت - لبنان: دارالاندلس، ۱۹۸۳م.
۱۹. —؛ **رسالة فلسفة الاولى**؛ تحقیق احمد فؤاد الالهوانی؛ قاهره: [بی نا]، ۱۹۴۸م.
20. Aquinas, Thomas; **Questiones on the Soul**; translated by James H. Robb; in *Mediaeval Philosophical Texts*, 27, Milwaukee: University Press, 1984.
21. —; **Summa Contra Gentiles**; translated by Some translators; 5 Vols., undetitle: *On the truth of the Cutholic Faith*, published by University of Notre Dame Press, 1975.
22. —; **Summa Theologiae**; translated by many translators; 61 Vols., Cambridge University Press.