

حکمت معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
سال سوم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۱، صص ۷۵-۹۶

بررسی و مقایسه جایگاه وجودشناسی و معرفت‌شناسی عقل فعال نزد ابن سینا و توماس آکوئینی

غلامحسین خدری*

مستانه کاکایی**

چکیده

عقل فعال بعد از ارسطو جایگاه متفاوتی در اندیشه فیلسوفان داشته است. هریک بنا بر نیاز و خلأیی در فلسفه خود جایگاه عقل فعال را تعیین می‌کردند. افلاطون کلیات را قائم به ذات، مجرد، و ثابت می‌دانست که در عالم محسوس نبودند. او نیازی به وجود عقل فعال حس نمی‌کرد، اما ارسطو، در مخالفت با استاد خود، کلیات را در امور محسوس قرار داد، از آنجا که ارسطو از عقل به صورت مبهم و در مقایسه با حس سخن گفت، برای تبیین مفهوم کلی به وجود عقل نیاز داشت. بعد از او، شارحان و مفسران آثارش عقل فعال را از فلسفه او بیرون کشیدند، یا مانند اسکندر افرویدی آن را موجود متعالی و خدا خواندند یا آن را به مانند فیلسوفان مسلمان، فارابی و ابن سینا، بیرون از نفس انسان قرار دادند که از طریق آن هم مسئله رابطه کثرت با وحدت را حل کنند و هم مسئله معرفت را بی‌پاسخ نگذارند. در مقابل، فیلسوفانی مانند توماس آکوئینی، در قرون وسطی، علی‌رغم تأثیرپذیری بسیار از این اندیشمندان، در زمینه عقل فعال موضعی متفاوت گرفتند و تبیین دیگری از ارسطو ارائه کردند؛ اینان عقل فعال را بخشی از نفس قرار دادند.

عقل فعال در ابن سینا جایگاهی مشابه عقل در دیدگاه افلوپین دارد؛ به این ترتیب که در حوزه وجودشناسی، حلقه ارتباط بین عقول مفارق (ده‌گانه) و امور

* استادیار فلسفه، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (نویسنده مسئول) gkhadri@yahoo.com

** کارشناس ارشد فلسفه، دانشگاه شهید بهشتی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۵/۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۷/۱۱

۷۶ بررسی و مقایسهٔ جایگاه وجودشناسی و معرفت‌شناسی عقل فعال ...

محسوس و مبدأ صدور کثرت جهان مادی است و در حوزهٔ معرفت‌شناسی،
افاضهٔ صور کلی و معقولات بر نفس ناطقه و خروج آن از قوه به فعلیت از
کارکردهای آن است.

عقل فعال برای توماس، به‌زعم خود او، بیش‌تر ارسطویی است و صرفاً
جایگاه معرفت‌شناسانه دارد. برای او عقل فعال انتزاع‌کننده است، صور معقول را
از محسوسات انتزاع می‌کند و به فعلیت می‌رساند. در حوزهٔ وجودشناسی، عقل
فعال در نفس انسان قرار دارد و کارکردی وجودی و علی ندارد.

کلیدواژه‌ها: عقل، وجودشناسی، معرفت‌شناسی، انتزاع، افاضه.

۱. مقدمه

موضوع عقل فعال بیش از هر موضوع دیگری، در اندیشه و تفکر شارحان و مفسران و
حتی پیروان ارسطو، معنی و مفهوم متفاوتی یافته است. ابن سینا در این زمینه دنباله‌رو فارابی
است. هر دوی آن‌ها عقل را جدای از نفس و برای همهٔ انسان‌ها واحد در نظر گرفتند؛ و بر
اساس این رویکرد، برای عقل فعال نقش گستردهٔ وجودی و معرفتی قائل شدند.

توماس آکوئینی، که در بسیاری از نظریاتش متأثر از ابن سینا بوده است، در این زمینه با
ابن سینا همراه نیست. او عقل را یکی از قوای نفس و عالی‌ترین آن قوا دانسته است و برای
آن تنها نقش معرفتی قائل می‌شود. این مقاله بر آن است که نظریات هر دوی آن‌ها را بیان و
آن‌گاه اختلاف نظرشان را بررسی کند.

۲. پیشینهٔ نظریهٔ عقل فعال

بر اساس تاریخ مکتوب، پیشینهٔ بحث فلسفی عقل به زمان پیش از سقراط باز می‌گردد.
هریک از فلاسفه کوشیده‌اند تا اصل وحدتی را در پس کثرت ظاهری جهان بیابند.
آناکساگوراس نام آن اصل را عقل نهاد. او عقل را بسیط و محض و متمایز از امور جسمانی
دانست و آن را آغاز حرکت در نظر گرفت (Aquinas, 1994: 207). نظر او را می‌توان
دیباچه‌ای بر کلام افلاطون تلقی کرد. تجرد در آناکساگوراس به اندازهٔ افلاطون نیست. در
آثار افلاطون، نزدیک‌ترین ریشه‌ای که می‌توان برای عقل فعال، به معنای «مفارق» آن، یافت،
مُثل است. تجرد و ثبات صفات مثل‌اند، که کلیاتی قائم به ذات محسوب می‌شوند، و اشیای
محسوس از آن‌ها بهره‌مندند (افلاطون، ۱۳۸۰: ۴/۵۰۹ ب، ۶-۱۰)، اما ارسطو در آثار خود

غلامحسین خدری و مستانه کاکایی ۷۷

نظریه افلاطون را نپذیرفت و انتقادات مختلفی بر آن وارد کرد.^۱ او برخلاف افلاطون، کلیات کلیات را، به صورت بالقوه، در جزئیات لحاظ کرد (همان: ۱۰۸۶ ب، ۲-۷). ارسطو در هیچ موردی عنوان عقل فعال را به میان نیاورده است و تمیز این دو صورت عقل، عقل فعال و منفعل، و نام فعال نهادن بر یکی از این دو از مفسران ارسطو است (Davidson, 1993: 3). ارسطو عقل را در مقایسه با حس تبیین می‌کند و می‌گوید در طبیعت عاملی وجود دارد که برای هر مقوله‌ای ماده است و عامل دیگری که علت، فاعل، و ایجادکننده هر چیزی است. به همین طریق، در نفس نیز دو عامل وجود دارد. از یک طرف، ما با عقلی که چون تمام معقولات می‌شود و مشابه ماده است مواجهیم و از طرف دیگر، عقلی که «مشابه علت فاعلی است» نیز وجود دارد و چون مانند نور، که رنگ‌های بالقوه را به رنگ‌های بالفعل تغییر می‌دهد، همه چیز را می‌سازد گفته می‌شود که شباهت به نور دارد و در واقع، همین عقل است که چون بالذات فعل است، مفارق و غیر منفعل و عاری از اختلاط است ... (3/ Aristotle, 1975: ch. 5, p. 171). ویژگی‌هایی مانند مفارق بودن که ارسطو برای عقل بیان می‌کند، برای تفسیر عقل فعال، در طول تاریخ، موجب اختلافات بسیاری شده است که می‌توان آن‌ها را به صورت زیر دسته‌بندی کرد:

۱. عقل فعال از نفس جداست، که خود این فرق به سه دسته تقسیم می‌شود:

الف) عقل فعال موجودی متعالی است، که نماینده آن اسکندر افرویدیسی است؛

ب) عقل فعال حلقه نهایی در سلسله عقول مجرد است، که فارابی و ابن سینا نمایندگان آن‌اند؛

ج) عقل فعال با لوگوس یا عقل خداوند یکی است، که نماینده آن آگوستینیان‌اند.

۲. عقل فعال قوه‌ای از نفس انسان است و نمایندگان آن توماس آکوئینی و ابن‌رشدند.

نخستین متفکری که، به طور ضمنی، عقل فعال را یک موجود متعالی لحاظ کرد، اسکندر افرویدیسی بود. او عقل فعال در کتاب *درباره روان* ارسطو را نخستین علت غیر مادی جهان در کتاب *مابعدالطبیعه* ارسطو دانست (Davidson, 1993: 14). افلوپین نیز عقل فعال را ذات متعالی تفسیر کرد. در جهان‌شناسی افلوپین علت نخستین جهان «واحد» است و از خودش، ذاتاً، یک عقل جهانی ساطع می‌کند (ibid). کندی، در میان فیلسوفان مسلمان، نخستین کسی است که اصطلاح «عقل اول» را، برای عقلی که در دومین مرتبه هستی نوافلاطونیان است، در نظر گرفت (ibid)، اما تا قبل از فارابی، هیچ فیلسوفی عقل فعال را حلقه نهایی سلسله عقول فرض نکرده بود. فارابی عقل فعال را جوهر مفارقی دانست که،

در ورای جهان تحت قمر، علاوه بر این که صور را به ماده این جهان افاضه می‌کند، عقل بالقوه بشر را نیز به فعلیت می‌رساند و معرفت بالفعل را برای عقول انسانی ممکن می‌سازد (فارابی، ۱۹۹۵: ۱۵۱-۱۵۲). او نظریهٔ ویژهٔ «عقل فعال و کیفیت صدور» را با عنایت به قاعدهٔ «الواحد لایصدر عنه الا الواحد» و به منظور حل مسئلهٔ وحدت و کثرت بیان می‌کند. در نگاه فارابی، نسبت عقل فعال به عقل بالقوه مانند نسبت خورشید به چشم است که در آن بینایی تا زمانی که در ظلمت قرار دارد، بالقوه وجود دارد، اما آن‌گاه که نور به چشم برسد، بالفعل می‌شود. این عقل، که در سلسلهٔ مراتب وجودات نزدیک‌ترین وجود معنوی ورای انسان و عالم انسانی است، همیشه بالفعل است. این عقل «واهب‌الصور» نامیده شده است، زیرا صور مواد را به آن‌ها و معرفت این صور را به عقل انسانی بالقوه افاضه می‌کند (همان: ۹۸). ابن سینا نیز عقل فعال را خارج از نفس انسان و از موجودات مفارق می‌داند (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۸۰-۸۱). این عقل ممکن‌الوجود و «منحصر در نوع خود است» (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۳۰۴، ۳۱۵)، ذاتاً بالفعل و مبدأ صور معقول (ابن سینا، ۱۳۳۱: ۳۱۵-۳۱۶)، و برای عالم محسوسات صور وجودی است (ابن سینا، ۱۹۷۵: ۲۱۵). بنابراین، ابن سینا عقل فعال را مجرد و خارج از انسان و آخرین عقل از عقول مفارق ده‌گانه و مدبر عالم تحت قمر می‌داند. او در نظریهٔ عقل فعالش، مرهون و وارث نظریهٔ «واهب‌الصور» و عقول ده‌گانهٔ فارابی است.

اکنون، مورد سوم را، از دیدگاه نخست، نظریهٔ عقل فعال همان لوگوس خداوند است، بررسی می‌کنیم. بسیاری از آگوستینیان، در قرون وسطی، نظریهٔ عقل فعال را در کلیتش پذیرفتند، ولی اکثر آنان به دلیل آن که نظام عقول ده‌گانه در جهان‌شناسی شان جایی نداشت، عملکرد عقل فعال را در خدا قرار دادند و آن را با لوگوس، یعنی عقل خداوند، یکی گرفتند (ایلخانی، ۱۳۸۲: ۳۲۲).

دیدگاه دوم دربارهٔ عقل فعال، دیدگاهی است که عقل را قوه‌ای از نفس انسان می‌داند و نمایندگان آن ابن رشد و توماس آکوئینی‌اند. ابن رشد هرگونه شناختی را که از بیرون نفس باشد نمی‌پذیرد. او در مقابل کسانی که به «افاضه» معارف از سوی عقل فعال باور دارند موضع می‌گیرد و چنین می‌اندیشد که کار عقل تعقل است و از مرحلهٔ قوه به فعلیت رسیدن یک امر معقول پیوسته در درون نفس ناطقه صورت می‌پذیرد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۴: ۴۰۳). برای ابن رشد وجود عقل فعال در کنار عقل هیولانی ضروری است، زیرا او سر پیروی از نظریهٔ ارسطو را دارد. دلیل برنهادن عقل فعال همان دلیلی است که به علت آن

بینایی به نور نیاز دارد. معانی یا صورت‌های خیالی عقل هیولانی را به جنبش نمی‌آورند، مگر هنگامی که معقول‌ها یا مفاهیم بالفعل شده باشند و این کمال دست نمی‌دهد، مگر این‌که چیزی، که همان عقل بالفعل است، حضور داشته باشد. ابن‌رشد درباره عقل هیولانی و عقل فعال می‌گوید:

آن‌ها دو چیزند، بنابر اختلاف اعمال آن‌ها. عمل عقل فعال، تکوین یا پدیدآوردن است و عمل عقل هیولانی پذیرفتن صورت است، ولی آن‌ها همچنین یک چیزند؛ زیرا عقل هیولانی به وسیله عقل فعال کمال می‌یابد و آن را ادراک می‌کند (ابن‌سینا، ۱۹۵۲).^۲

برای توماس عقل یک قوه اندیشنده شخصی است. اندیشه‌فعالیتی است که هیچ ارگان جسمانی ندارد، زیرا مستلزم بدن نیست. پس، این قوه باید متعلق به نفس باشد (Kenny, 1995: 42) و در کتاب جامع در رد کافران می‌گوید: «ارسطو عقل فعال را بخشی از نفس انسان دانسته است» (Aquinas, 2009: C. G, V 2, Q 78). توماس به تبع قبول بحث قوه و فعل، در عقل، تفکیک عقل به منفعل و فعال را می‌پذیرد (Aquinas, 1994: 222).

۳. دلایل اثبات عقل فعال نزد ابن‌سینا و توماس

عمده دلایلی که برای اثبات وجود عقل در نزد ابن‌سینا و توماس آمده است، به شرح زیر است:

۱. در نظر ابن‌سینا، انسان دارای ادراک کلیاتی است که فی‌نفسه مجرد از ماده و علایق مادی‌اند؛ یعنی از سنخ جسم و جسمانی نیستند و درک صورت کلی با آلت جسمانی صورت نمی‌گیرد. پس، قوه درک معقولات عقلی است که فعل و صورت در آن موجودند (ابن‌سینا، ۱۳۳۱: ۶۵-۶۶)؛ چنان‌چه می‌گوید:

نسبت آن عقل به نفوس مانند نسبت خورشید به چشم‌های ماست ... بدین معنا که چون عقل بر جزئیاتی که در خیال است، مشرف شود، نور عقل فعال، که در ماست، بر آن بتابد و از ماده و علایق آن مجرد شود و در نفس ناطقه منطبق گردد؛ نه این‌که خود این صورت از تخیل به عقل منتقل گردند ... بلکه به این معنی که مطالعه آن صورت نفس را آماده می‌کند تا صورتی مجرد از عقل فعال بر آن افاضه شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۳: ۴۲۳).

توماس نیز ادراک کلیات را دلیلی بر فرض عقل فعال می‌داند. چگونه می‌توان قابلیت ذهن را تبیین کرد که اندیشه‌های کلی درباره افراد داشته باشد، حال آن‌که صرفاً افراد وجود دارند تا اندیشیده شوند؟ پاسخ توماس این است که کلی و آنچه بالفعل اندیشیدنی است،

مخلوق عقل فعال‌اند و ضروری است که قوه‌ای متعلق به عقل فرض شود تا اشیا را، به صورت بالفعل، از طریق انتزاع صورت آن‌ها از شرایط مادی آن‌ها، خلق کند. بر این اساس توماس عقل فعال را مسلم فرض می‌گیرد (Kenny, 1995: 45-46).

۲. نفس انسان عاقل بالقوه است و برای رسیدن به فعلیت نیاز به عامل دارد. این عامل باید، ذاتاً، دارای فعلیت و با آن شیء سنخیت داشته باشد. این علت را در قیاس عقل بالقوه که به فعلیت می‌رسد، عقل فعال می‌نامد (ابن سینا، ۱۹۷۵: ۲۰۸-۲۰۹). توماس، برای تبیین فعلیت‌یافتن ادراکات و معقولات در عقل انسانی، متوسل به تئوری انتزاع شده است و قوه‌ای که چنین ویژگی را داشته باشد و معقولات بالقوه موجود در محسوسات را فعلیت بخشد الزامی دانسته و این قوه را عقل فعال نامیده است (Aquinas, 1994: 220).

۳. گاه نفس پس از ادراک صورتی آن را فراموش می‌کند و دوباره به یاد می‌آورد. حال پرسشی که طرح می‌شود این است که این صورت معقول که مورد غفلت نفس واقع شده در کجا محفوظ مانده است؟

الف) در خود نفس نیست؛ زیرا اولاً، صورت معقول در نفس به معنای ادراک آن است و نفس دیگر نمی‌تواند از آن غافل شود؛ ثانیاً، با این فرض که نفس جایگاه آن است، این نتیجه به دست می‌آید که تمام صور معقول در نفس بالفعل موجودند؛ اما کیفیت حصول آن‌ها برای نفس بالقوه است نه بالفعل؛

ب) در بدن نیست؛ زیرا قرارگرفتن صورت معقول در جسم با تجرد آن ناسازگار است؛ ج) صور معقول نمی‌توانند به صورت مستقل وجود داشته باشند. پس، جایگاه حفظ آن، برای نفس ناطقه، عقل فعال است (ابن سینا، ۱۹۷۵: ۲۰۸-۲۱۲). آکوئیناس این دلیل ابن سینا را این‌گونه پاسخ می‌دهد که عقل صاحب حافظه است و حافظه قوه‌ای متمایز از عقل نیست (Aquinas, 2009: Q 79, A 7).

۴. نفس ناطقه در مرحلهٔ کودکی خالی از هرگونه صورت معقول است، اما پس از مدتی معقولات اولی و بدیهیات بدون تعلیم در آن پدید می‌آیند، عامل این معقولات نه حس و تجربه و نه تفکر و استدلال، بلکه مبدأ دیگری است که عقل فعال است (ابن سینا، ۱۹۵۲: ۱۷۶).

۵. دلیل دیگر مبتنی بر فرض مراتب عقول است؛ از جمله عقل هیولانی که استعداد صرف است و نسبت به پذیرش صور معقوله حالت بالقوه دارد و باید به فعلیت برسد. هیچ شیئی از قوه به فعلیت نمی‌رود، مگر به واسطهٔ شیئی که به ذات فعلیت دارد. این علت را در

مقایسه با عقل بالقوه، که به فعلیت می‌رسد، عقل فعال می‌نامند (همان: ۲۰۸-۲۰۹؛ ابن سینا، ۱۳۳۱: ۲۷۲-۲۷۵). توماس نیز عقل انسانی را نازل‌ترین مرتبه از مراتب عقل می‌داند و به دلیل این‌که، نسبت به معقولاتی که توان ادراک آن‌ها را دارد، از عقل الهی فاصله زیادی دارد بالقوه است و آن را عقل ممکن می‌نامد؛ از این‌رو، عقل فعال را برای تحریک این عقل و رساندن آن به فعلیت وجود لازم می‌داند و وجود آن را مسلم فرض می‌گیرد (Aquinas, 2009: Q 79, A 2).

۶. توماس، در شرحی بر *روان*، دلیل ارسطو را برای پیش‌فرض گرفتن عقل فعال انکار نظریه افلاطون می‌داند و معتقد است چون او ذوات امور محسوس را جدای از ماده و در وضعیت وجود بالفعل می‌دانسته، لزومی به اثبات عقل فعال نداشته است؛ اما ارسطو چون ذوات امور محسوس را موجود در ماده لحاظ کرده است، برای انتزاع صورت معقولات از ماده و به فعلیت‌رساندن آن‌ها وجود عقل فعال را لازم می‌داند (Aquinas, 1994: 220).

۴. مشخصه‌های عقل فعال نزد ابن سینا و توماس

ابن سینا ویژگی‌هایی برای عقل فعال قائل است که اندیشه او را به افلاطون و بیش‌تر به افلوپین نزدیک می‌کند:

۱. عقل فعال خارج از نفس انسان است؛ یعنی از عقول مفارق است (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۸۱-۸۲). «نخست، آن‌که عقل فعال غیر از عقل هیولانی و غیر از دیگر مراتب عقل انسانی است. چیزی خارج از جوهر انسانی و فراتر از افراد انسان است» (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲/۳۶۴)؛
۲. جسمانی و محسوس نیست. ما از طریق معرفت کلی مجرد از ماده می‌فهمیم که عقل با هیچ امر جسمانی آمیخته نیست (ابن سینا، ۱۳۳۱: ۶۵-۶۶)؛
۳. همه معقولات قائم به آن‌اند. امری که همه صور معقولات در نزد او حاضر باشند تا با اعطای صور معقوله‌ای، که دائماً نزد اوست، باعث فعلیت‌یافتن عقل بالقوه شود (ابن سینا، ۱۹۷۵: ۳۲۰). به عبارت دیگر، مخزن اندیشه تشکیل‌دهنده تمام مراحل عقل بشری است و مراتب عقول را تحقق بخشیده است و از قوه به فعل حرکت می‌دهد (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۹۵-۹۷)؛
۴. فناپذیر است. ابن سینا و فارابی عملکرد افاضه عقل فعال را رنگ دینی بخشیدند و نبوت و رسالت را نتیجه صدور عقل فعال دانستند و فناپذیری انسان را در واردشدن

ارتباط با عقل فعال بیان کردند (Davidson, 1993: 34). بعد از فنای بدن، زوال مواضع جسمانی، اتصال تام با عقل فعال صورت می‌گیرد (ابن سینا: ۱۳۷۵: ۳/ ۱۹۴)؛

۵. عقل بالفعل است؛ زیرا اگر آن نیز عقل بالقوه بود، احتیاج به عامل بالفعل دیگری داشت تا آن را به فعلیت برساند و این سلسله تا بی‌نهایت ادامه می‌یافت (ابن سینا، ۱۹۵۲: ۱۱۱)؛

۶. در سلسله‌مراتب هستی است و حاوی همه کلیات و صور وجودی اشیاست و در ایجاد همه موجودات عالم ماده، از پست‌ترین تا کامل‌ترین آن‌ها، نقش مستقیم دارد (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۳۱۳)؛

در ادامه نظریه فیض و صدور افلوطین، واسطه آفرینش جهان مادی است، مخزن صور معقولات و افاضه آن به نفس است. صور معقول را به عقول انسانی و صور تمام اشیا را نیز به هیولای عالم افاضه می‌کند. به عبارت دیگر، واهب‌الصور است (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۴۴۳-۴۴۴). وی در این باره می‌گوید: «صور از عقل فعال افاضه می‌شوند...»^۳ (ابن سینا: ۱۳۷۵: ۳/ ۲۵۶). ابن سینا در نمط سوم اشارات و سلامان و ايسال، به طریق رمزی، رابطه عقل فعال و افاضه فیض را بیان می‌کند. او می‌نویسد: «الملک هو العقل الفعال و الحکیم هو الفيض الذی یفیض علیه مما فوقه و سلامان هو النفس الناطقه. فمنه افاضها من غیر تعلّق بالجسمانیات» (ابن سینا، ۱۴۰۳: ۳۳۶).

در داستان رمزی سلامان و ايسال، شاه عقل فعال است و حکیم به فیضی اشاره دارد که از عالم بالا به وی می‌رسد.

۷. در رساله حی بن یقظان، از حی بن یقظان^۴ به عقل فعال تعبیر شده که راهنمای پرسش‌کننده، ابن سینا، است. عقل فعال سالک را به همه چیز آشنا می‌کند و کلید همه علوم را از پدر گرفته است. حی بن یقظان به سالک، راه همه اقلیم‌ها و حد مشرق و مغرب جهان را می‌شناساند و سرانجام شاهی معرفی می‌کند که «از توانایی صفت‌کنندگان دور شد و از مانده‌کردن او را به چیزی اندر گذشت...» (سجادی، ۱۳۷۴: ۳۸)؛

۸. واحد است؛

۹. دارای جنبه کلی است؛ یعنی عقل واحدی بیش نیست و نسبت آن با تمام عقول افراد انسانی یک‌سان است، ولی هرگاه نفس ناطقه بخواهد به عقل فعال متصل شود، تنها مانع مشغول شدن نفس به بدن است و با رهاکردن از این شواغل درک اتصال صورت می‌گیرد، اما اتصال تام در این حیات میسر نیست.

بنابراین، نظریه ابن سینا درباره عقل فعال، با ویژگی‌هایی مانند مفارق بودن، واحد بودن، و واهب‌الصور بودن، افلوطین را به ذهن متبادر می‌کند.

درمقابل، برای توماس عقل فعال دارای مشخصه‌های زیر است:

۱. قوایی از نفس است که صور معقول را از تصاویر ذهنی انتزاع می‌کند. برای او عقل فعال جوهری متمایز از نفس آدمی و مشترک بین انسان‌ها نیست، بلکه مطابق با تعداد بدن‌ها متعدد است. توماس در جامع علم کلام می‌گوید:

همه چیزهای یک نوع، طبیعت یکسانی دارند و در طریق مشابه عمل می‌کنند؛ در نتیجه قوه یکسانی برای عمل کردن دارند؛ اما نه به این معنا که آن قوه‌ای فردی و یگانه در همه افراد باشد، باید به اندازه‌ای کثیر باشد که نفوس هستند؛ همان‌طور که نفس‌های بسیاری برای انسان وجود دارد، غیر ممکن است قوه عقلانی واحد در همه باشد و این قوه انتزاع‌کننده است (Aquinas, 2009: Q 79, A 5).

توماس در زمینه معرفت‌شناسی عقول به نظریه ارسطویی قوه و فعل قائل است و برای او عقل فعال کارکرد معرفتی دارد نه وجودی. از طرف دیگر، عقل فعال عقلی انتزاع‌کننده است. توماس، تحت تأثیر ابن سینا، معتقد است که عقول منفعل باید به سبب عقل بالفعلی به فعلیت برسند. از نظر او دلیل وجود چنین عقلی وجود معقولات است. وجود معقولات حاکی از آن است که، غیر از عقل منفعل، عاملی بالفعل نیز وجود دارد. عقل مدرک صور معقول است و این صور معقول در عالم خارج متحد ماده‌اند و به خودی خود معقول نیستند. عقل برای دریافتن امور معقول، به تدریج، مفهوم کلی را از جزئیات محسوس خارجی انتزاع می‌کند. در عمل انتزاع عقل منفعل نیست، بلکه فعال است (Aquinas, 1988: 143)؛

۲. مفارق است؛ یعنی نامرکب و غیر جسمانی است. توماس در شرحی بر روان و نیز در جامع علم کلام بر این باور است که مراد ارسطو از مفارق غیر جسمانی بودن است؛ یعنی هیچ عضو جسمانی‌ای ندارد. پس، او به این که عقل جوهر جداگانه‌ای باشد قائل نیست. توماس کسانی را که به این جدایی عقل از نفس قائل‌اند سرزنش می‌کند (Aquinas, 1994: 222; Aquinas, 2009: Q 79, A 5)؛

۳. بخش عقلانی نفس فناپذیر و جاودانه است. توماس، در شرحی بر روان، نفس را از قوای بدن و مطابق با فعالیت عقلانی دانسته است و آن را فناپذیر معرفی می‌کند. جاودانه به این معنا که باقی است (Aquinas, 1994: 222)؛

۴. مراتبی که ابن سینا برای عقل نظری قائل شده است در دیدگاه توماس مطرح نمی‌شود. او تنها به دو قوه در نفس قائل است؛ بخش عقلانی نفس که از قوه به فعل می‌رود و شامل دو مبدأ است: نخست، عقل بالقوه یا عقل ممکن است، مبدایی که همه مفاهیم معقول در آن فعلیت می‌یابند و دیگری عقل فعال است، مبدایی که مفاهیم را به فعلیت می‌رساند (ibid: 220)؛

۵. عقل فعال ذاتاً بالفعل است، زیرا تنها به واسطه فعلیتش است که یک مبدأ فعال شریف‌تر از امر منفعل است (ibid)؛

۶. توماس عقل فعال را موهبتی طبیعی برای همگان می‌داند، نور طبیعی عقل سرچشمه صلاحیت عقل برای شکل دادن تصورات ذهنی اعیان حسی است. در نتیجه، تصورات برای صورت‌بندی تصوراتی استفاده می‌شوند که مربوط به واقعیت‌اند و در تعقل انتزاعی به‌کار گرفته می‌شوند (Schumacher, 2011: 8)؛

۷. از اشراق سخن می‌گوید. مراد او همان عملکرد عقل فعال در فرایند معرفت برای انسان است؛ یعنی عقل فعال با نیروی طبیعی‌اش و بدون هیچ مدد و فیضی از ناحیه خداوند و بدون این‌که واجد هیچ مفهوم و تصور فطری باشد، جنبه‌های جزئی و تعینات را از صور معقول جدا و ماهیت کلی را انتزاع می‌کند. برای توماس معنای دقیق انتزاع همان اشراق نوع محسوس است، اما در زمینه خداشناسی، عقل فعال رنگ اشراقی می‌گیرد، زیرا قوه طبیعی عقل مخلوق قادر به درک ذات الهی نیست و ضرورتاً باید با فیض الهی قوه فاهمه افزایش یابد و این افزوده به قوای عقلانی، اشراق الهی است که با اسم نور یا اشراق خوانده می‌شود. رؤیت ذات خداوند به عقل طبیعی مخلوق تعلق نمی‌گیرد، بلکه بر پایه نور جلال و اشراق الهی که عقل را منور می‌سازد مبتنی است. هیچ عقل مخلوقی نمی‌تواند خداوند را، که نامتناهی است، درک کند و عقل بشری با کمک نور اشراقی که دریافت می‌کند باز هم از درک ذات او عاجز است و نور اشراق الهی در هیچ امر مخلوقی به صورت نامتناهی نیست و درک و فهم خداوند به درجه نامتناهی غیر ممکن است (Aquinas, 2009: Q 79, A 6).

۵. جایگاه وجودشناسی عقل فعال نزد ابن سینا و توماس

تبیین نقش عقل فعال در حیطة وجودی، از منظر ابن سینا، بر اساس نظریه «فیض» و «قاعده الواحد» صورت می‌گیرد. خداوند وجود حقیقی است و مطابق قاعده الواحد منشأ عقل اول است (ابن سینا، ۱۹۷۵: ۴۰۳-۴۰۵؛ ابن سینا، ۱۳۳۱: ۴۴۵-۴۴۹). چنان‌که فارابی نیز در

چندین اثر خود و از جمله در فصل‌های هفتم و دهم *آراء اهل المدینة الفاضلة* کیفیت صدور کثرات را بیان می‌کند که درحقیقت شبیه نظریه فیض است. به نظر ابن سینا، طبق قاعده الواحد، از مبدأ اول تنها یک موجود صادر می‌شود. در این موجود، که از آن به «عقل اول» یاد می‌شود، سه جهت متصور است: عقل اول به علت‌العلل، که واجب‌الوجود بالذات است، نظر می‌کند و از این طریق عقل دوم ایجاد می‌شود؛ عقل اول به خود، از آن جهت که واجب‌الوجود بالغیر و وابسته به علت‌العلل است، نظر می‌کند و بدین وسیله نفس فلک اقصى یا فلک اول ایجاد می‌شود؛ عقل اول به ذات خود، که ممکن‌الوجود است، نظر می‌کند و جرم فلک اقصى ایجاد می‌شود (فارابی، ۱۹۹۵: ۴۵، ۵۲). در واقع، باید گفت که سه جهت تکرر در عقل اول موجب پیدایش سه معلول پس از وی می‌شود. بنابراین، سه امر صادر می‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۴۳۸) که عبارت‌اند از: عقل دوم، نفس، و جرم فلک اول. این زنجیره به همین ترتیب ادامه می‌یابد و از هر عقلی سه موجود، عقل بعدی، نفس، و جرم فلک متناظر آن، ایجاد می‌شود، تا این‌که به عقل واپسین یا عقل فعال می‌رسد، که منشأ پیدایش عالم کثرات یعنی عالم تحت قمر می‌شود. ابن سینا در ارائه سپهر افلاک و علت ماده تحت قمر فارابی را در ذهن دارد، اما نامی از او نمی‌برد (Davidson, 1993: 77). ایجاد هیولی وابسته به عقل فعال است و حرکت افلاک نیز در ایجاد هیولی نقش دارند (ابن سینا، ۱۹۷۵: ۴۱۱؛ ابن سینا، ۱۳۷۱: ۳/۲۵۵). صور همه اعیان طبیعی و عناصر چهارگانه، که با کیفیات خاص خود در شکل‌گیری عالم کون و فساد نقش دارند، به وسیله عقل فعال و با کمک حرکت افلاک ایجاد می‌شوند (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳/۲۵۷-۲۵۸؛ ابن سینا، ۱۹۷۵: ۴۱۲-۴۱۳)، اما چگونگی مشارکت حرکت افلاک با عقل فعال روشن نیست (Davidson, 1993: 77). عناصر چهارگانه تحت تأثیر اوضاع فلکی و حرکات اجرام افلاک با یکدیگر ترکیب و سبب پیدایش مزاج می‌شوند (ابن سینا، ۱۹۷۵: ۴۴۱). سپس، صور نوعیه متناسب با آن مزاج از عقل فعال صادر می‌شوند و سبب می‌شوند که مرکباتی مانند معدن، نبات، و حیوان شکل گیرند (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲/۲۵۹-۲۶۰) و در نهایت، نفوس نباتی، حیوانی، و انسانی نیز از عقل فعال افاضه می‌شوند (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۹۶). به طور خلاصه جنبه وجودی عقل فعال را می‌توان این‌گونه بیان کرد: «۱. علت صدور ماده جهان تحت قمر؛ ۲. علت صدور صور طبیعی موجود در ماده شامل نفوس، گیاهان، حیوانات، و انسان؛ ۳. علت فعلیت‌بخشیدن عقل بشری» (Davidson, 1993: 74-78). بر این اساس، عقل فعال در شکل‌گیری تمام موجودات مادی و کثرات این عالم نقش دارد.

توماس، در یک طبقه‌بندی بنیادی، موجودات مخلوق را به جسمانی و غیر جسمانی تقسیم می‌کند و مبنای تقسیم او بر «نفس» (anima) است، اما این تقسیم کافی نیست، چون موجودات به معنای خاصی انسانی، جسمانی، و روحانی‌اند و این ویژگی را در بین مخلوقات به واسطهٔ نفس دارند. برای توماس، ماهیت نفس «اصل حیات در اشیاست» (Kretzmann and Stump, 1993: 128). عقل یکی از قوای سه‌گانهٔ نفس است. این قوه، از بین سه قوه، عالی‌ترین قوه است. عقل انسان دو عمل کاملاً متمایز انجام می‌دهد که توماس، به تبع ارسطو، عقل فعال و منفعل می‌نامد. تنها عقلی که فعلیت محض است عقل الهی است، چون «فعل محض وجود» است و چون «فعل محض وجود» است، عقل محض نیز هست. عقول مخلوقات بنا بر جایگاه و رتبهٔ وجودی‌شان فعلیت و قوه دارند و دارای جنبهٔ انفعالی‌اند (ایلخانی، ۱۳۸۲: ۴۰۰-۴۰۱). این عقول چون از لحاظ وجودی محدودند، فعلیت محض ندارند. در میان این عقول، عقول مفارق، فرشتگان، چون از لحاظ رتبهٔ وجودی نزدیک به عقل محض‌اند، نفوس کاملاً عقلانی دارند. صورت‌هایی که در عقل فرشتگان وجود دارد شبیه صور در عقل الهی‌اند، اما علت وجود اشیا نیستند (Aquinas, 1988: 137). توماس در رسالهٔ دربارهٔ فرشتگان بر این باور است که فرشتگان غیر مادی‌اند، چون مرکب از ماده و صورت نیستند. به همین دلیل هم معتقد است فرشتگان عقول محض (intelligences) اند (Vinci, 2006: 150-151). توماس فرشتگان را حد واسط عقل الهی و عقل انسان قرار داد و انسان پیوندی از ماده و روح است (ibid). او در کتاب دربارهٔ وجود و ماهیت، خداوند را بالاترین و کامل‌ترین و شدیدترین وجود دانسته است که تمام موجودات از وجود او بهره‌مندند (آکوئینی، ۱۳۸۱: ۵۹-۶۰). در این کتاب، بر اساس تفاوت ماهوی موجودات و نه رتبهٔ وجودشان سلسله‌مراتبی قائل است (ایلخانی، ۱۳۸۲: ۴۴۳). توماس به منظور تأکید بر تمایز عقل انسان و عقول فرشتگان، و به اصطلاح عقول محض، در ارتباط با قوه و فعل، در جامع علم کلام، تصریح می‌کند نسبت میان قوه و فعل را می‌توان به دو گونه تصور کرد: یکی آن‌که، قوه همواره به فعلیت خود برسد؛ دیگر این‌که، قوه گاهی از نظر کمال و فعلیت محروم شود. اولی در مورد اجسام آسمانی و دومی در مورد اشیا طبیعی است، اما فرشتگان همواره نسبت به آنچه توان فهمیدن آن را دارند فعلیت دارند و این هم به دلیل تقریبشان به عقل اول است. عقل انسانی، که در پایین‌ترین مرتبهٔ عقول است، به دلیل فاصله‌ای که با عقل الهی دارد نسبت به معقولاتی که توان ادراک آن‌ها را دارد، بالقوه است ... و در طی زمان به فعلیت می‌رسد (Aquinas, 2009: Q 79, A 2).

این اساس، می‌توان نتیجه گرفت که در سلسله‌مراتب هستی، در فلسفه توماس، عقل فعال در نفس انسان قرار دارد و صرفاً، به‌مثابه هستی‌بخشی و علت وجودی جایگاه معرفت‌شناسانه دارد.

بنابراین، عقل فعال نزد ابن‌سینا برای حل مسئله وحدت و کثرت مطرح شده است و عقول مفارق واسطه بین خداوند و موجودات محسوس و مادی‌اند. یک دلیل برای فرض وجود عقول مفارق یافتن علت وجودی عقول جزئی در انسان‌هاست؛ زیرا از عقل اول کثرت عقول صادر نمی‌شود. بر این اساس، عقول کثیرند و با صدور از شدت وجودی آنها کاسته می‌شود تا جایی که به عقل دهم برسد و صور و نفوس و ماده را به عالم تحت قمر افاضه کند، چون، از لحاظ وجودی، قادر نیست عقول مفارقی از خود صادر کند (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۲۷۸-۲۸۰). برای توماس، عقل فعال به دلیل دارا بودن قوه و فعل، در سیر سلسله عقول، در نفس انسان، در نازل‌ترین مرتبه جای دارد و در ایجاد عالم عینی جایگاهی ندارد.

۶. جایگاه معرفت‌شناسی عقل فعال نزد ابن‌سینا و توماس

در آثار ابن‌سینا استدلال‌هایی برای اثبات این‌که عقل فعال منبع مستقیم اندیشه‌های بشری است آمده است. او در رساله درباره نفس معتقد است که تجربه نمی‌تواند منبع مبادی نخستین اندیشه باشد و احکام کلی، در شواهد تجربی، بنیادی ندارند. آنها باید از بیرون قلمرو طبیعت، از یک فیض الهی، که متصل به نفس ناطقه است، به‌دست آیند (Davidson, 1993: 88). در زمان تولد، نفس بشری مجرد هیچ اندیشه‌ای ندارد و قوه‌ای صرف برای اندیشیدن است. ابن‌سینا مراحل عقول بشری را متمایز می‌کند. عقل هیولانی حالتی از عقل که، نسبت به صور مجرده، بالقوه محض است و هیچ اثری را دریافت نداشته است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۹۷). نفس بر اثر افاضه عقل فعال قوه ادراک می‌یابد و در مرتبه هیولانی اولیات عقلی می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳۷۶/۲) و به مرتبه عقل بالملکه می‌رسد. با افاضه عقل فعال، مراتب عقل بالفعل و عقل مستفاد را طی می‌کند تا کلیات در آن به تجرد تام برسند (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۲۷۰-۲۷۱). تمام این خروج از قوه به فعلیت با افاضه عقل فعال حاصل می‌شود. عقل فعال برای ابن‌سینا به تبع فارابی است که گفته است: عقل فعال همان چیزی است که آن ذاتی را که عقل بالقوه بود، عقل بالفعل ساخت و معقولاتی را که معقولات بودند، معقولات بالفعل گردانید و نسبت آن به عقلی که بالقوه است، مثل نسبت خورشید به چشم است، آن‌گاه که در ظلمت است، بینایی بالقوه است

و ... چون نور در آن حاصل شد ... بینایی بالفعل شود و رنگ‌ها بالفعل مرئی باشند ... پس با حصول صور مرئیات در چشم، چشم بالفعل شد ... همچنین، عقل فعال شبیه چیزی است که عقل بالقوه را عقل بالفعل سازد ... و بدین طریق معقولات نیز بالفعل شوند (فارابی، ۱۹۹۵: ۲۵-۳۷).

عقل فعال، چنانچه در کتاب *دربارهٔ نفس* ارسطو آمده بود، در آثار فارابی و ابن سینا به خورشید تشبیه می‌شود که دارای وجود و جوهری قائم به ذات و منبع نور و فیض اشراق است. همان‌گونه که خورشید به ذات خود مرئی و بالفعل است و مرئیات بالقوه به سبب آن مرئی می‌شوند، عقل نیز به ذات خود معقول است و معقولات دیگر به سبب آن معقول می‌شوند (ابن سینا، ۱۹۷۵: ۲۳۱؛ ابن سینا، ۱۹۵۲: ۱۱۲).

ابن سینا معتقد است عقل فعال جوهر مجردی است که شأنش آن است که عقل هیولانی را از قوه به فعلیت برساند (همان)، نظیر خورشید که با اشراق نور باعث ابصار چشم می‌شود (ابن سینا، ۱۳۳۱: ۶۶؛ ابن سینا، ۱۹۷۵: ۳۲۱-۳۲۲). تا زمان توجه مداوم نفس به عقل فعال، افاضهٔ کلیات به نفس صورت می‌گیرد و در زمان قطع اتصال، عقل فعال حافظ صور کلیات در نفس ناطقه است (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۲/۲۰۸-۲۱۳). بدین معنا که صور معقول در مخزنی ثابت قرار می‌گیرد و این مخزن نمی‌تواند در خود نفس باشد، زیرا نفس نمی‌تواند غافل از صورتی که در آن نقش بسته است باشد.

بنابراین، ابن سینا عقل فعال را جوهری مفارق می‌داند که مخزن مفاهیم انتزاعی و قضایای نظری و اصول نخستین است. نفس دارای قوه‌ای هیولانی نانوشته است. قابلیت صرف و خالی از هر اندیشهٔ معقولی است و برای به‌دست‌آوردن اندیشهٔ معقول بالفعل به عقل فعال متصل می‌شود و فیض را از عقل فعال دریافت می‌کند. اولین چیزی که از عقل فعال در عقل هیولانی احداث می‌شود عقل بالملکه است (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲/۳۶۷). وقتی انسان به مرتبه‌ای ارتقا یابد که نخستین اصول اندیشه را فراگرفته باشد، اما نه به صورت بالفعل، او در مرتبهٔ عقل بالملکه است. او مخزنی پر از مفاهیم و قضایای علمی، البته بدون اندیشیدن دربارهٔ آنهاست، اما با اندیشیدن دربارهٔ آنها فیض عقل فعال به مرتبهٔ عقل بالفعل می‌رسد (Davidson, 1993: 94). عقل بالملکه نفس ناطقه را آماده و مهیا می‌کند تا به عقل بالفعل و مستفاد تبدیل شود (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۹۹). عقل بالفعل در قیاس با ذاتش بالفعل و در قیاس با فاعلش، که عقل فعال است، عقل مستفاد نامیده می‌شود (همان). تمام مراتب عقل از عقل فعال فیض دریافت می‌کنند و بنابراین، عقل فعال منبع اندیشهٔ همهٔ مراحل عقل بشری است (Davidson, 1993: 94).

عقل فعال در ادراکات عقل عملی، ادراک حسی ظاهری، و ادراک حسی باطنی نقش و تأثیر غیر مستقیم دارد. عقل عملی در استنباط احکام جزئی نیازمند معقولاتی است که به دست عقل فعال بر عقل نظری افاضه شده است (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲/ ۲۵۲-۲۵۳). نقش عقل فعال در خیال و وهم نیز قابل توجه است. عقل فعال، با افاضه صور معقولات کلی به نفس و اخذ این صور از سوی خیال، سبب می‌شود تا رؤیای صادقه یا وحی شکل گیرد. این صور به دست قوه واهمه اخذ شده‌اند همچنین، گاهی اوقات سبب می‌شوند تا نبی در طبیعت تصرف کند و معجزه شکل گیرد (همان: ۱۵۰-۱۵۴).

برای ابن سینا و فارابی، عقل فعال جوهری خارج از نفس انسان و آخرین مرتبه عقول مفارق و واهب صور به جهان تحت قمر و عقل انسان است. عقل انسانی خود به اتکای احساس و تخیل صور را از مواد آنها انتزاع نمی‌کند، بلکه این قوا، استعدادی را در آن پدید می‌آورد تا توجه و اتصال به عقل فعال را حاصل کند و از طریق این منبع آن صور به عقل افاضه شود. تشبیه عقل فعال به نور در آثار ابن سینا، نسبت به آنچه در کتاب ارسطو آمده، اندکی تغییر پذیرفته است و تشبیه به خورشید شده است که دارای وجود جوهری قائم به ذات و منبع نور و فیض و اشراق است و این تغییر مقتضی اندیشه اوست (داودی، ۳۸۷: ۳۳۹).

توماس آکوئینی وجود عقل فعال را مسلم می‌گیرد، زیرا معتقد است که اشیای مادی به خودی خود درخور فهم عقلانی نیستند، چنانچه در جامع علم کلام می‌گوید:

افلاطون می‌اندیشد که صور چیزهای طبیعی جدا از ماده در عالم مثل وجود مستقل دارند، بنابراین فهمیدنی و قابل درک‌اند؛ زیرا آنچه چیزی را به واقع قابل فهم می‌سازد، غیر مادی بودن آن است. او این‌ها را مثل می‌نامید. به عقیده او، ماده جسمانی با بهره‌وری و بهره‌مندی از صور شکل می‌گیرند؛ به طوری که با این بهره‌مندی به انواع و اقسام طبیعی خود تعلق می‌یابند، با این صورت‌پذیری است که فهم ما آن‌ها را ادراک می‌کند و به شناخت انواع و اقسام نائل می‌آید، اما ارسطو معتقد نیست که صور چیزهای طبیعی از ماده جدا باشند و صور موجود در ماده اصلاً قابل فهم نیستند. هیچ چیز از قوه به فعل نمی‌آید، مگر به وسیله چیزی که بالفعل باشد؛ همان‌طور که عمل ادراک حسی مبتنی بر چیزی است که به واقع قابل درک باشد. بنابراین، مسلم است نیرویی متعلق به عقل باید وجود داشته باشد که مثل مجرد را از وضع مادی اشیا انتزاع کند و آن‌ها را به واقع قابل درک سازد؛ از این‌روست، که باید وجود چیزی به نام عقل فعال را مسلم بدانیم (Aquinas, 2009: Q 79, A 3).

توماس برای نشان‌دادن ضرورت وجود عقل فعال در تحقق فهم و ادراک و تعقل به مقایسهٔ میان حس و عقل می‌پردازد. برای مثال او اذعان می‌کند که، حس بینایی رنگ‌ها را درک می‌کند، ولی رنگ‌ها در تاریکی فقط بالقوه وجود دارند و بالفعل قابل درک نیستند. حس بینایی تنها زمانی به کار می‌افتد و شخص بدان وسیله رنگ‌ها را می‌بیند که نوری وجود داشته باشد تا آن‌ها را بالفعل قابل ادراک سازد.

موضوع عقل انسان ماهیت موجودات است؛ یعنی ذات یک موجود در یک مادهٔ جسمانی جزئی. انسان به دنبال درک چیستی موجودات است. عمل عقل کشف نیست، بلکه انتزاع است. انتزاع چیستی موجودات، انتزاع مفاهیم کلی از موجودات و تعقل دربارهٔ آن‌ها (ایلخانی، ۱۳۸۲: ۴۰۵). او معتقد است عقل آدمی با انتزاع اشیا و امور از «تخیلات» آن‌ها را فهم و درباره‌شان فکر می‌کند. شباهت‌های ذاتی موجودات را درک و از آن‌ها کلی را انتزاع می‌کند. شباهت‌های ذاتی بین افراد بنیان کلی در خارج از ذهن است با انتزاع مفهوم کلی آن را بر افراد حمل می‌کند. بنابراین، عقل در انتزاع فعال است و عمل می‌کند (همان). آنچه توماس دربارهٔ انتزاع صور، از تجربهٔ حسی، به دست عقل فعال بیان می‌دارد مبهم است، ولی نظر او در این مورد که انسان دارای نیروی تجریدی و خاص است، بی‌گمان صحیح است (Kenny, 1961: 75).

توماس در جامع علم کلام در مقاله هفتم، ذیل مسئلهٔ ۷۹، می‌نویسد:

عقل فعال و عقل منفعل قوای متفاوتی هستند؛ زیرا در رابطه با متعلق یکسان متفاوت عمل می‌کنند. یکی، قوهٔ علی است و آن را متعلقی بالفعل برای اندیشه می‌سازد و دیگری، قوهٔ منفعل است و صور را دریافت می‌کند. آدمی یا همان نفس ... نیرویی دارد که عقل فعال نامیده می‌شود، نیرویی که شرایط مادهٔ فردی را از اشیا انتزاع می‌کند و آن‌ها را بالفعل غیر مادی می‌سازد و نیروی دیگری در اوست که این نوع معانی و صور را دریافت می‌کند که عقل منفعل نامیده می‌شود (Aquinas, 2009: Q 79, A 4).

او در ادامه می‌گوید: «چنان‌چه عقل منفعل مخزن صور است، همچون صفحهٔ سفیدی است که عقل فعال بر آن قلم می‌زند» (ibid: Q 79, A 6).

توماس مدافع سرسخت وحدت عقل و حلول در نفس و مخالف جدایی عقل فعال از عقل منفعل است. او معتقد است قبول دو عقل متمایز و مختلف موجب می‌شود تا عمل واحد و بسیط معرفت، که به تصریح ارسطو تقسیم‌ناپذیر است، از میان برود. اگر دو جوهر متمایز برای عقل پدید آید، آن‌گاه معلوم نیست چگونه با صورت انسانیت، که یکی بیش‌تر

نیست، سازگار می‌شود. پس، ناگزیر باید گفت عقل منفعل و عقل فعال دو جنبه از یک جوهرند که، از حیث وجود، وحدت و، از حیث عمل، اختلاف می‌پذیرند. یکی از دلایل وحدت دو عقل، می‌تواند خود معقولیت در عقل باشد. بدین ترتیب، که در ارسطو هر معقول بالقوه‌ای، تحت تأثیر عقل فعال، از قوه به فعل در می‌آید و از طرف دیگر، عقل منفعل به اقتضای اوصاف خود قوه محض است. حال اگر عقل فعال جدا از عقل منفعل باشد، باید عقل منفعل تحت تأثیر عقل فعال از قوه به فعل درآید و مورد تعقل قرار گیرد. حال آن‌که نظر ارسطو غیر از آن است، زیرا به اعتقاد او عقل هیولانی (منفعل) به طور غیر مستقیم معقول می‌شود؛ یعنی چون فعلیت یابد و بعد از آن با عقل اتحاد پیدا کند، تعقل معقولات به سبب اتحاد عقل و معقول موجب تعقل عقل نیز می‌شود. همین قول دلیل بر این است که عقل منفعل جدای از عقل فعال نیست (داودی، ۱۳۸۷: ۸۹-۹۰). دلیل دوم، در وحدت جوهری میان دو عقل فعال و منفعل مبتنی بر ضرورت مخالفت با فلسفه افلاطون است. چنانچه توماس می‌گوید ارسطو از مخالفت با افلاطون بوده است که به فرض وجود عقل فعال راه برده است. افلاطون ذوات امور محسوس را جدا از ماده آن‌ها می‌داند که بی‌واسطه معقول بالفعل اند و نیازی به وجود عقل فعال ندارند، اما ارسطو ذات امور محسوس را در ماده که معقول بالفعل نیستند جای داد. به همین سبب، او باید مبدایی را فرض کند که بتواند آن را از ماده تجرید کند و معقول بالفعل گرداند و این همان است که به آن عقل فعال می‌گوید (Aquinas, 1994: 220). چگونه فیلسوفی که قائل به وجود معقولات مفارق نیست، تا آن‌ها را مورد تعقل شناسد، ممکن است برای فرار از این عقیده به فرض عقل فعال رسیده باشد. چنین کسی چگونه می‌تواند این عقل را مفارق بداند و حتی آن را مستقل از وجود انسان بشمارد. توماس در جامع در رد کافران می‌گوید:

اگر عقل فعال جوهر مفارق باشد و معرفت ما متکی با آن باشد، هیچ فرقی بین نظریه مثل مورد انکار ارسطو و نظریه عقل فعال مفارق وجود نداشت (Aquinas, 2009: C.G.)
 (V 2, ch. 76, A 5).

پس، ناگزیریم عقل فعال و منفعل را یک جوهر بدانیم و اختلاف این دو جنبه را فقط از حیث عمل معرفت بدانیم.

توماس منشأ معرفت بشری را ناشی از دو منبع حس و عقل دانست. او در خصوص ادراک حسی معتقد است که ادراکات بالضروره از حس آغاز می‌شوند، اما غایت معرفت ما نیستند. او عمل تعقل را گذر از قوه به فعل، از طریق انتزاع طبایع معقول از متخیلات،

می‌داند. عقل منفعل پذیرندهٔ این طبایع معقول و صور اشیاست و وظیفهٔ عقل حکم‌کردن دربارهٔ این صورت و معقولات است (ibid: Q 79, A 7 & 8).

مسئلهٔ مهم دیگری که توماس به آن می‌پردازد، مخالفت با عقل واحد مفارق و قبول تکثیر عقول فعال انسانی است. او در جامع علم کلام ذیل مسئلهٔ ۷۹ می‌گوید که اگر بپذیریم عقل مفارقی برتر از عقل انسانی موجود است و با اشراق بر متعلقات، متعلقات بالفعلی را در عقل ایجاد می‌کند، که همان عقل فعال است، و نیز از آن‌جایی که معرفت عقلی هر شخصی ضرورت یک اصل فعال را دربر می‌گیرد، بنابراین هرکس دارای عقل فعال شخصی خود است و کثرتی از عقول وجود دارد (ibid: Q 79, A 5 & 6). او سپس، می‌گوید اگر عقل واحدی برای همهٔ انسان‌ها باشد، باید همگان اندیشه‌های یکسانی داشته باشند. آن‌چنان که، افلاطون عقل واحد غیر جسمانی را با خورشید، و ارسطو عقل انتزاع‌کننده را با وضعیت نور مقایسه کرد، اگر فی‌نفسه جوهر مفارقی باشد، متناسب با آن نیست (ibid: Q 79, A 5; Aquinas, 1994: 221). منظور ارسطو این است که عقل روشنی‌بخش است، اما روشنی آن از جای دیگری است و گرنه آن را با خورشید، که منبع نور است و به قول افلاطون مشابه خیر و مبدأ هرگونه عقل مفارقی است، مقایسه می‌کرد. بنابراین، قوه‌ای که مبدأ فعلیتی است باید در درون نفس باشد و مراد از مفارق‌بودن غیر جسمانی‌بودن و عضو جسمانی نداشتن است (Aquinas, 2009: Q 79, A 5)، اما اگر عقل انتزاع‌کننده جوهری غیر جسمانی و متعلق به نفس باشد، باید به همان اندازهٔ انسان‌ها کثیر باشد (ibid). توماس در رسالهٔ دربارهٔ وحدت عقل در رد ابن‌رشدیان، در قالب استدلال‌هایی بر ضد معتقدان به عقل فعال واحد، به طور مفصل و پراکنده، استدلال‌هایی دربارهٔ تعددبودن عقل فعال به تعداد نفوس آدمی بیان می‌کند که به طور خلاصه به شرح زیر است:

۱. اگر نظریهٔ عقل واحد مفارق درست باشد، نتیجه این است که پس از مرگ، از نفوس انسان‌ها جز یک عقل باقی نمی‌ماند و دادن پاداش و کیفر بی‌معنی می‌شود؛

۲. اگر عقل فعال در همهٔ انسان‌ها یکی بود، کارکرد آن از اختیار فرد خارج می‌شد و ثابت می‌بود و مسئولیت اخلاقی برای افعال آزاد بی‌معنی می‌شد، در حالی که فعالیت عقلانی را از روی اراده انجام می‌دهیم و از روی اراده رها می‌کنیم؛

۳. اگر عقل فعال اصل مجزایی بود، سرمدی می‌شد؛ پس باید همهٔ انواع دارای معقولاتی که دریافت شده‌اند، باشند و هرکس بتواند همهٔ آن‌چه انسان‌ها در گذشته و حال فهمیده‌اند بفهمد و البته چنین نیست؛

۴. اگر عقل فعال در میان انسان‌ها واحد باشد، انسان چگونه می‌تواند توانایی‌های عقلانی متفاوت انسان‌ها را تبیین کند؟ تفاوت آدمیان در این خصوص تا اندازه‌ای به توانایی‌های عقلانی متفاوت آن‌ها وابسته است. با قبول این اندیشه (عقل واحد برای همگان) نمی‌توان گفت «من می‌اندیشم» یا «او می‌اندیشد».

بنابراین، عقل فعال برای توماس، آن‌طور که برای ابن سینا جوهری مفارق بود، یک موجود مفارق و خارج از انسان نبوده است؛ همچنین آن‌گونه که برای ابن سینا مخزنی برای صور است، خزانه صور نیز نیست، بلکه برای توماس عقل فعال قوه‌ای است که صور معقول را از تصاویر ذهنی محسوسات انتزاع می‌کند و برخلاف ابن سینا، که قوای حسی را علت معادّه و زمینه‌ساز تفکر می‌داند، توماس برای حس نقش علی قائل است. وی قوای حسی را بازیابی جایگاه شایسته عقل قلمداد می‌کند.

۷. نتیجه‌گیری

۱. ارسطو عقل را در مقایسه با حس بیان کرد و ویژگی‌هایی برای آن قائل شد که موجب اختلاف نظر در میان مفسران او شد. از جمله این صفات مفارق‌بودن است. برداشت ابن سینا از معنای مفارق جدایی از نفس است و عقل فعال را آخرین حلقه از سلسله عقول مفارق قرار داد تا هم مسئله رابطه کثرت و وحدت را حل کند و هم به تبیین معرفت‌شناسی عقل بپردازد، اما برداشت توماس چنان‌که در آثارش (جامع علم کلام، مسئله ۷۹، مقاله پنجم و کتاب شرحی درباره روان: ۲۲۲) آمده است غیر جسمانی‌بودن و عضو جسمانی‌نداشتن است؛

۲. کارکرد معرفت‌شناسی عقل فعال در ابن سینا و توماس نیز متفاوت است. هر دو به نقش قوه و فعل در تبیین عمل عقل فعال اذعان دارند، اما ابن سینا از افاضه صور از عقل فعال به نفس ناطقه انسان بهره می‌گیرد و خروج از قوه به فعلیت را از راه اتصال با عقل فعال ممکن می‌داند. توماس به انتزاع توجه دارد و نقش فاعلیت عقل فعال را در انتزاع صور معقول موجود در محسوسات و به فعلیت‌رساندن صور معقول و ایجاد ادراک عقلانی در نفس ناطقه انسانی نشان می‌دهد. در واقع، عقل فعال ابن سینا واجد صور معقول است و منشأ اخذ صور از جواهر مادی نیست، اما عقل فعال توماس توانی دارد که صور معقول را از محسوسات انتزاع کند؛

۳. عقل فعال در ابن سینا واحد است و نفوس کثیر انسانی برای ادراک معقولی و به فعلیت رسیدن با آن اتصال می‌یابند. در توماس عقل فعال به تعداد نفوس انسانی کثیر است و عقل موهبتی طبیعی است که در نفس انسانی به تعداد انسان‌ها وجود دارد؛

۴. عقل فعال ابن سینا در سلسلهٔ عقول مفارق، نقش واهب‌الصور و نیز علت وجودی برای صور طبیعی، عناصر چهارگانه، نفوس، و تمامی موجودات عالم تحت قمر را دارد و چونان حلقهٔ ارتباط جهان مجردات و عالم محسوس و نیز کوششی برای حل مسئلهٔ رابطهٔ کثرت و وحدت است. حال آن‌که عقل فعال توماس بخشی از نفس موجود است و علت وجودی محسوب نمی‌شود؛

۵. با توجه به مشخصهٔ عقل فعال در هر دو فیلسوف، از نظر ابن سینا مبنی‌پر علت وجودی و واهب‌الصور و واسطه‌دانستن عقل فعال در آفرینش جهان مادی و از نظر توماس مبنی‌پر عقل انتزاع‌کننده، می‌توان چنین استنباط کرد که ابن سینا اگرچه در زمینهٔ تقسیم عقول انسانی، به بالقوه و بالفعل، به ارسطو نظر داشته است، اما دیدگاهش در مراتب عقل و دریافت معقولات از راه اتصال، شباهتی با نظریهٔ عقل ارسطو ندارد. اگرچه توماس از یک سو با نظریهٔ صور افلاطون مخالفت می‌ورزد، از سوی دیگر، در قراردادن کلی در امور محسوس و نقش عقل برای انتزاع صور معقول از امور جزئی و نیز تقسیم عقول انسانی، به بالقوه و بالفعل، با ارسطو همگام است.

پی‌نوشت

۱. ارسطو، *مابعدالطبیعه*، ۹۹۰ ب ۸-۱۱؛ ۹۹۱ الف ۸-۱۰؛ ۹۹۷ ب ۱۲-۱۵؛ ۱۰۷۷ ب).
۲. به نقل از مقالهٔ شرف‌الدین خراسانی از سایت <http://rasekhoon.net/article/show-101033.aspx>.
۳. «الصور فتفیض ایضا من ذلک العقل ...».
۴. هانری کربن در کتاب *ابن سینا و تمثیل عرفانی* می‌گوید:

شخصیت حی بن یقطان، پیر - جوان، 'تجلی قدسی' عقل فعال، ظاهر خویش را بر حیات باطنی ابن سینا تحمیل کرده و جزء مکمل حیات معنوی او در مقام فیلسوف شده است (کربن، ۱۳۸۹: ۲۹۴).

منابع

اکوئینی، توماس (۱۳۸۱). *در باب هستی و ذات*، ترجمهٔ فروزان راسخی، تهران: نگاه معاصر.

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۴). *درخشش ابن رشد در حکمت مشاء*، تهران: طرح نو.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۳۱ق). *رسالة نفس*، تصحیح موسی عمید، تهران: انجمن آثار ملی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). *المبادئ والمعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه دانشگاه مک گیل.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۴). *النجاة*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱). *المباحثات*، محقق محسن بیدارفر، قم: بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). *الاشارات والتنبيهات*، ج ۲ و ۳، قم: بلاغت.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰ق). *الشفاء (الهیات)*، محقق ابراهیم مدکور، ج ۱ و ۲، قم: مکتبه آیه‌الله مرعشی نجفی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۳ق). *الاشارات والتنبيهات*، با شرح محقق طوسی، تهران: چاپخانه آرمان.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۵۲م). *احوال النفس*، تحقیق احمد فؤاد الاهوانی، بیروت: دار احیاء الکتب العربیه.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۷۵م). *الشفاء (النفس)*، محقق ابراهیم مدکور، مصر: هیئة المصریة.
- افلاطون (۱۳۸۰). *دوره آثار*، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۴، تهران: خوارزمی.
- ایلخانی، محمد (۱۳۸۲). *تاریخ فلسفه قرون وسطی و رنسانس*، تهران: سمت.
- داودی، علیمراد (۱۳۸۷). *عقل در حکمت مشاء*، تهران: حکمت.
- سجادی، سیدضیاءالدین (۱۳۷۴). *حی بن یقظان و سلامان و ابسال*، تهران: سروش.
- فارابی (۱۹۹۵م). *آراء اهل المدینة الفاضلة و مضاداتها*، بیروت: مکتبه الهلال.
- کرین، هانری (۱۳۸۹). *ابن سینا و تمثیل عرفانی*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: سوفیا.

Aquinas, Thomas (1988). *The Philosophy of Thomas Aquinas*, Introductory Readings, Cristofer Martin (ed.), London & New York: Rutledge.

Aquinas, Thomas (1994). *Commentary on Aristotle's De Anima*, trans. Kenelm Foster, O. p., and Silvestre Humphries (eds.), Dumb Ox Books, Norte Dame/ Indiana.

Aquinas, Thomas (2009). *Summa Theologiae*, trans. Alfred j. Freddos, Vol. 11, (Q 75-84) University of north Dame.

Aristotle (1975). *On the Soul, Parva Naturalia on Breath*, trans. W. S. HETT, London: Harvard University Press.

Davidson, Herbert (1993). *Alfarabi, Avicenna, Averroes, On Intellect*, Oxford University Press.

Kenny, Anthony (1961). *Aquinas*, London: Macmillan.

Kenny, Anthony (1995). *Aquinas on Mind*, London and New York: Rutledge.

Kretzmann, Norman and Eleanor Stump (1993). *The Companion to Aquinas*, Cambridge: University Press.

Schumacher, Lydia (2011). *Divine Illumination*, Wiley-Black we.

Vinci, Leo (2006). *Summa Angelica: The Angels... and Their Magic*, Authors Online.

منابع دیگر

ابن رشد (۱۹۵۰). تلخیص کتاب النفس، تحقیق احمد فؤاد الاهوانی، قاهره.
ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). التعلیقات، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۵). شرح الاشارات و التنبیحات، ج ۳، قم: بلاغت.

Aquinas, Thomas (1955). *Summa Contra Gentiles, Degis*, trans. C. Anton, London: University of Norte Dam.

Aquinas, Thomas (1993). *Aquinas Against the Averroists: On There Being Only One Intellect*, trans. Palph M. Mcinerny, Purdue University Research Foundation.