

سلامی



دانشگاه علامه طباطبائی

دانشکده ادبیات و زبانهای خارجی

پایان نامه دوره کارشناسی ارشد رشته فلسفه غرب

عقل

در فلسفه توماس اکوئیناس و مقایسه آن با فلسفه ابن سینا

محمد ملائی ایولی

استاد راهنما

دکتر هدایت علوی تبار

استاد مشاور

دکتر سید صدرالدین طاهری

۱۳۸۷ / ۲ / ۷

کتابخانه دانشگاه علامه طباطبائی
تاسیس ۱۳۳۵ هجری قمری

خرداد ۱۳۸۶

۱۰ ۵۱۴ |

فرم گرد آوری اطلاعات پایان نامه ها
کتابخانه مرکزی دانشگاه علامه طباطبائی

عنوان: عقل در فلسفه توماس اکوئیناس و مقایسه آن با فلسفه ابن سینا	
نویسنده: محمد ملائی ایولی	
مترجم:	
استاد راهنما: دکتر هدایت علوی تبار	استاد مشاور/ استاد داور: دکتر طاهری
دکتر سلیمان حشمت	
کتابنامه:	واژه نامه:
نوع پایان نامه: بنیادی	توسعه ای
کاربردی	
مقطع تحصیلی: کارشناسی ارشد	سال تحصیلی: ۱۳۸۵-۱۳۸۶
محل تحصیل: تهران	نام دانشگاه: علامه طباطبائی
دانشکده: ادبیات و زبانهای خارجه	
تعداد صفحات: ۱۳۰	گروه آموزشی: فلسفه غرب
کلید واژه ها به زبان فارسی: عقل فعال، عقل ممکن، عقل منفعل، حافظه	
کلید واژه ها به زبان انگلیسی:	
Agent intellect, Possible intellect, Passive intellect, mamory	

چکیده

الف. موضوع و طرح مسأله: در این رساله سعی شد مسأله عقل در فلسفه ابن سینا و توماس اکوئیناس بحث شود و اشتراک و اختلاف نظرات هر یک به تفصیل بیان گردد.

ب. مبانی نظری شامل مرور مختصری از منابع، چارچوب نظری و پرسشها و فرضیه ها: آنچه در این رساله دنبال می شود این است که آیا عقل فعالی وجود دارد؟ و اگر وجود دارد آیا جوهری مفارق و مستقل از نفس است یا قوه ای از نفس؟ همچنین آیا عقل فعال در همه انسانها به نحو یکسان وجود دارد یا به تعداد نفوس بشری عقل فعال وجود دارد؟ و همین سؤالات در مورد عقل ممکن نیز مطرح میشود.

پ. روش تحقیق: از طریق گردآوری منابع اصلی و منابع تحقیقی به جمع آوری مطالب پرداخته شد و روش تألیفی برای نوشتن رساله انتخاب گردید.

ت. یافته های تحقیق: علاوه بر مسائل مذکور در بند ب، مطالب دیگری نیز آشکار گردید از جمله؛ نظر توماس در مورد تمایز عقل منفعل و عقل ممکن، اختلاف نظر توماس و ابن سینا در مورد مسأله حافظه.

ث. نتیجه گیری و پیشنهادات: توماس و ابن سینا، هر دو وجود عقل فعال را ضروری می دانند ولی در نحوه وجود و تا حدی عملکرد آن اختلاف نظر دارند. ابن سینا عقل فعال را جوهری مفارق و مستقل از نفس می داند در حالیکه توماس آنرا قوه ای از نفس به شمار می آورد و همچنین به نظر ابن سینا عقل فعال در همه انسانها واحد است اما توماس این نظر را رد می کند و معتقد است که به تعداد نفوس بشری، عقل فعال وجود دارد. همچنین در مورد عقل ممکن، هر دو فیلسوف بر خلاف ابن رشد، عقل ممکن را قوه ای از نفس می دانند نه جوهری مفارق. توماس بر خلاف ابن رشد آنرا جوهری مفارق نمی داند و همچنین عقل ممکن را نیز به تعداد نفوس بشری کثیر می داند.

صحت اطلاعات مندرج در این فرم براساس محتوای پایان نامه و ضوابط مندرج در فرم را گواهی می نمایم.

علم استاد راهنما:

سمت علمی:

نام دانشکده:

رئیس کتابخانه:

تقديم به:

سر الوجود

مظهر واجب الوجود

حضرت بقيه ... الاعظم (ارواحن فداه)

تقديم به:

ارواح طيبه شهدا

روح پدر و برادرم

مادر مهربان و دلسوز و صبورم

تقديم به:

همسر فداکار و عزیزم

که درس ایمان و اخلاق را به من آموخت

تقدیر و تشکر:

حمد و سپاس مر خدای را که حکمت عالمیان از آن او ودلهای بندگان روانه اوست.
بر خود لازم می دانم در اینجا از همه اساتید ودوستانی که در تقریر این نوشتار، به بنده کمک نمودند، تشکر و قدردانی نمایم.

تقدیر وتشکر دارم از استاد راهنمای محترم، آقای دکتر علوی تبار.

تقدیر و تشکر دارم از استاد مشاور محترم، آقای دکتر طاهری.

تقدیر و تشکر دارم از استاد داور محترم، آقای دکتر سلیمان حشمت.

تقدیر و تشکر دارم از آقای دکتر طالب زاده و آقای دکتر ایلخانی، که در آشنایی با موضوع و تهیه و معرفی منابع یاری نمودند.

تقدیر و تشکر دارم از همسر عزیزم که هم در تهیه و جمع آوری منابع یاری نمودند و هم در تمامی لحظات کتابت نوشتار مشوق و مهیج اینجانب بودند.

و همچنین تقدیر و تشکر دارم از خانواده محترم و از کلیه اساتید و دوستان عزیزم که به هر نحوی در تقریر و تدوین نوشتار مساعدت نمودند.

پیشگفتار

چیزی که باعث اشتیاق به سمت موضوع مورد بحث گردید، آشنایی اولیه نگارنده در دوره کارشناسی، با ترجمه بخشی از کتاب «جامع بر ضد کفار» توماس، در مورد عقل ممکن و عقل فعال بود. با توجه به اینکه تا بحال به این موضوع به خوبی و بطور دقیق پرداخته نشده و همچنین در مورد توماس نیز آثار بسیار اندکی ترجمه گردیده است، لذا افکار و عقاید این فیلسوف بزرگ، چندان که لایق اوست، شناخته نشده است. بنابراین، این امر باعث ایجاد انگیزه ای شد تا این موضوع را به عنوان موضوع پایان نامه مورد تحقیق قرار دهم. قابل ذکر است که مشکلی که بر سر راه وجود داشته است، کمبود منابع فارسی در مورد توماس بوده و سبب گشته که بیشتر وقت خود را صرف ترجمه منابع انگلیسی کنم. امیدوارم که در این پایان نامه، موضوع مورد بحث را به خوبی و بطور منسجم و منظم بیان نموده باشم و مورد رضایت اساتید محترم قرار گیرد.

چکیده

آنچه در این رساله بررسی می‌شود، مساله عقل در نزد ابن‌سینا و توماس اکوئیناس است. هر دو فیلسوف از پیروان ارسطو بودند و در زمینه بحث مذکور به تفسیر رأی ارسطو پرداختند، ولی به سبب ابهام در کلام ارسطو، دو تفسیر مختلف ارائه دادند آنچه مورد ابهام بوده و در این رساله مورد بررسی قرار گرفته و هدف اصلی این رساله می‌باشد، مساله عقل فعال و عقل ممکن است. مساله اساسی این است که آیا عقل فعالی وجود دارد یا نه؟ اگر جواب مثبت است، آیا چیزی در نفس است یا مفارق و خارج از نفس. به علاوه آیا عقل فعال، در همه انسانها واحد است یا خیر. همچنین، آیا عقل ممکن جزئی از نفس است یا خارج از آن. آیا در همه انسانها واحد است یا به تعداد انسانها، عقل ممکن وجود دارد. نکته دیگر اینکه آیا حافظه متمایز از عقل می‌باشد یا قوه ای غیر از عقل نیست.

پاسخ پرسش‌های مذکور به اختصار این است که هر دو فیلسوف به عقل فعال قائل هستند، اما تفاوتشان در این است که توماس برخلاف ابن‌سینا، عقل فعال را کثیر و جزئی از نفس می‌داند و به وجود مفارق آن قائل نیست. ولی عقل ممکن از نظر هر دو جزئی از نفس می‌باشد نه مفارق از آن. اختلاف اساسی در مورد عقل ممکن بین توماس و ابن‌رشد می‌باشد. زیرا ابن‌رشد نه تنها عقل فعال، بلکه عقل ممکن را نیز مفارق و مجرد می‌داند. در مورد حافظه نیز باید گفت که برخلاف ابن‌سینا که حافظه را قوه ای غیر از عقل و مخزن صور معقول را در عقل فعال می‌داند، توماس آنرا جزء ناطقه نفس دانسته و قوه ای متمایز از عقل نمی‌شمارد.

واژگان کلیدی: عقل فعال، عقل ممکن، عقل منفعل، حافظه.

فهرست مطالب

۱	مقدمه
۱۵	بخش اول: عقل در فلسفه ابن سینا
۱۶	فصل ۱ - نفس و قوای آن
۱۹	فصل ۲ - نفس ناطقه
۲۴	فصل ۳ - تجرد نفس ناطقه
۲۹	فصل ۴ - حدود و بقای نفس ناطقه
۳۲	فصل ۵ - قوای نفس ناطقه
۴۰	فصل ۶ - عقل فعال
۴۵	فصل ۷ - اتحاد عاقل و معقول
۴۹	بخش دوم: عقل در فلسفه توماس آکوئیناس
۵۰	فصل ۱ - نفس و بدن
۵۰	۱-۱ مساله نفس و تعریف آن
۵۳	۲-۱ جوهریت نفس
۵۶	۳-۱ بقای نفس
۵۹	۴-۱ اتحاد نفس و بدن
۶۲	۵-۱ تعلق عقل به ابدان کثیر یا واحد
۶۵	۶-۱ عدم تمایز نفوس متعدد در بدن
۷۰	فصل ۲ - قوای نفس
۷۱	۱-۲ احس
۷۴	۲-۲ تخیل
۷۵	۳-۲ عقل
۷۸	۱-۳-۲ عقل ممکن
۷۹	۱-۱-۳-۲ عقل ممکن جوهر مفارق نیست
۸۴	۲-۱-۳-۲ وحدت یا کثرت عقل ممکن

۸۷	۲-۳-۲ عقل فعال
۸۷	۲-۳-۲-۱ وجود عقل فعال
۹۰	۲-۳-۲-۲ مفارقت عقل فعال
۹۴	۲-۴ حافظه
۹۶	فصل ۳- شناخت شناسی
۱۰۰	فصل ۴- معرفی کتاب « در باب وحدت عقل در رد ابن رشدیان »
بخش سوم: مقایسه آراء ابن سینا و توماس اکوئیناس	
۱۰۶	
۱۰۸	فصل: ۱- مسأله نفس و ارتباط آن با بدن
۱۱۱	فصل ۲- قوای نفس
۱۱۳	فصل ۳- تجرد نفس ناطقه و جوهریت آن
۱۱۵	فصل ۴- بقای نفس
۱۱۷	فصل ۵- قوای نفس ناطقه
۱۱۹	فصل ۶- عقل ممکن
۱۲۰	فصل ۷- عقل فعال
۱۲۳	فصل ۸- اتحاد عاقل و معقول
۱۲۵	فهرست منابع فارسی
۱۲۷	فهرست منابع انگلیسی

این نوشتار از سه بخش تشکیل شده که بخش نخست راجع به ابن سینا است. این بخش خود شامل هفت فصل می‌باشد، که در فصل اول، نفس و قوای آن از نظر ابن سینا مورد بحث است. ابن سینا نفس را مبدأ حرکت می‌داند و در تعریف آن می‌گوید: «نفس کمال اول برای جسم طبیعی آلی ذی حیات بالقوه است.» ابن سینا، برخلاف ارسطو نفس را صورت بدن نمی‌داند، زیرا او کمال را مرادف صورت نمی‌گیرد. وی از میان سه کلمه کمال، صورت و قوه، در تعریف نفس، کمال را بر دو کلمه دیگر ترجیح می‌دهد. حال نفس در مراتب سه گانه خود دارای قوایی است. نفس نباتی دارای سه قوه غذایی، نامیه و قوه مولده می‌باشد. نفس حیوانی واجد دو قوه محرکه و مدرکه است که قوه محرکه، شامل قوای باعثه و فاعله می‌باشد و قوه مدرکه نیز خود شامل قوای ظاهری است که همان حواس ظاهری را تشکیل می‌دهد و قوای باطنی که عبارتند از: حس مشترک، خیال، وهم، متخیله و جافظه.

متخیله را اگر عقل به کار برد، «مفکره» و اگر وهم بکار برد «متخیله» می‌نامند. نفس در مرتبه سوم خود، یعنی نفس ناطقه انسانی، واجد دو قوه عامله و عالمه، یا عقل عملی و عقل نظری است که عقل نظری خود دارای مراتبی است که در فصول بعدی ذکر می‌شود.

در فصل دوم، به قوه نفس ناطقه یا عقل پرداخته می‌شود. این قوه، مختص انسان است و دارای هیچ جنبه بدنی نیست. وظیفه آن، ادراک معانی مجرد یا صور منتزع از ماده است. همه ادراکات به اعتباری، به تجرید صورت از ماده می‌پردازد و لذا همانطور که مراتب تجرید وجود دارد، مراتب مختلف ادراک نیز پدید می‌آید. اول؛ ادراک حسی یا احساس، که صورت را از ماده جدا می‌سازد؛ منتهی چنین صورتی هنوز نسبت خود را با ماده و همه عوارض آن حفظ می‌کند و اگر این نسبت از میان برود، احساس از بین می‌رود. دوم؛ ادراک خیالی یا تخیل، که صورت را با شدت بیشتری از ماده انتزاع می‌کند، اما با وجود انتزاع از ماده، از لواحق آن منتزع نیست. سوم ادراک وهمی، که به ادراک معانی و مفاهیم نائل می‌شود که ذات آنها غیر مادی است؛ اما هنوز هم این صور غیر مادی، از لواحق ماده، مجرد نیست، زیرا از ماده جزئی و

معین و مخصوص به مشارکت خیال اخذ می‌شود. چهارم؛ ادراک عقلی یا تعقل، که عبارت است از دریافت کلی و مفاهیم مجرد از ماده.

در فصل سوم، تجرد نفس ناطقه مطرح می‌گردد نخست ثابت می‌شود که قوای حسی و متخیله و واهمه مجرد نیستند، زیرا قوه حسی، وقتی محسوس جسمانی و مادی را درک می‌کند که نزد آن حاضر باشد و اگر قوه حسی در جسم نباشد، هیچ نسبتی با جسم نخواهد داشت. لذا می‌بینیم که قوه حسی، قوای جسمانی است و مجرد نمی‌باشد و قوه خیال، گرچه صورت غایب باشد، ولی با لواحق ماده ادراک می‌کند، لذا قوه خیال، هم مجرد نیست. قوه واهمه نیز هر چه ادراک کند متعلق به صور جزئی خیالی است، پس واهمه نیز مانند متخیله و حاسه و بطور کلی همه قوای نفس حیوانی، مجرد نیست. اما با دلایلی ثابت می‌شود که نفس ناطقه، نه جسم است و نه قائم به جسم، بلکه جوهری است مجرد و قائم به ذات، که مفارق از همه مواد و اجسام می‌باشد، اما این جوهر مجرد تعلق به بدن دارد، مادامی که بدن زنده است. دلیل نخست اینکه، نفس ناطقه جوهری است که پذیرای معقولات است و اگر بتوان آن را جسم دانست، لزوماً باید جزئی از آن که صورت معقولات را پذیرد، جزء منقسم یا جزء نامنقسم باشد. اما هر دو شق محال است، بنابراین جسم نیست. دلیل دوم اینکه، قوه ناطقه، صور معقولات را از لواحق مادی انتزاع می‌کند، حال این صورت مجرد یا در خود شیء واقع می‌شود، یعنی دارای وجود خارجی است، یا دارای وجود عقلی در جوهر عاقل است. اما آن نمی‌تواند دارای وجود خارجی باشد، پس این صورت در همان موقع که در جوهر عاقل وجود پیدا می‌کند از لواحق مادی مجرد می‌شود. دلیل سوم اینکه، قوه ناطقه می‌تواند معقولاتی را تعقل کند که تعداد آنها بالقوه نامتناهی است و حال آنکه جسم، نمی‌تواند محل شیئی باشد که قادر بر امور نامتناهی بالقوه باشد. دلیل چهارم اینکه، اگر قوه ناطقه مجرد نبود و فعل آن با آلات جسمانی انجام می‌گرفت، می‌بایست ذات خود و آلت خود و همچنین تعقل خود را نتواند درک کند، زیرا بین او و آن موارد مذکور، آلتی وجود ندارد، اما عقل به همه موارد مذکور عاقل است، بنابراین فعل عقل بدون واسطه آلت جسمانی ظاهر می‌شود، یعنی قوه ناطقه مجرد از جسم و ماده است. دلیل پنجم اینکه، قوای قائم به جسم بر اثر ادامه عمل و تکرار آن و به خصوص بر اثر اشتغال به ادراک قوی از عمل باز

می‌مانند و گاهی فعل ضعیف را درک نمی‌کنند، ولی قوه ناطقه در اثر فعل مداوم خسته نمی‌شود و از عمل باز نمی‌ایستد، لذا به بدن قائم نیست، بلکه مجرد است. دلیل ششم اینکه، اگر قوه عقلانی انسان در جسمی منطبع بود، لازم می‌آمد که آن جسم را همیشه تعقل کند، یا هرگز تعقل نکند، در صورتی که هیچ کدام از این دو صحیح نیست. دلیل آخر اینکه، تمام قوای انسانی بعد از پایان رشد خود، رو به ضعف می‌روند، در صورتی که قوه عقلیه غالباً بعد از این سن به سوی کمال سیر می‌کند. حال اگر عقل، قائم به جسم بود، می‌بایست ضعف بدن، موجب ضعف عقل شود و چون برعکس این است، پس عقل مجرد از جسم است.

حدوث و بقای نفس ناطقه، فصل چهارم بخش نخست را تشکیل می‌دهد. می‌دانیم که افلاطون نفس را از جهان دیگر و موجود قبل از بدن می‌داند، اما ارسطو نفس را حادث با حدوث بدن می‌شمارد. از نظر افلاطون، نفس بعد از مرگ باقی است، ولی ارسطو به وضوح بیان نکرده که آن با فناى بدن، فانی است یا خیر. از نظر ابن سینا، نفس با حدوث بدن، حادث می‌شود و بعد از مرگ بدن باقی است. به نظر وی اگر نفس قبل از بدن موجود باشد یا کثیر است یا واحد. اما نفس نمی‌تواند کثیر باشد، زیرا در آن صورت کثرت آن یا از جهت ماهیت و صورت باید باشد و یا اینکه از جهت نسبتی که با ماده پیدا می‌کند، اما هیچ کدام از این دو صحیح نیست اما نفس، قبل از حدوث بدن، واحد هم نیست. زیرا این نفس واحد بعد از حدوث ابدان متعدد، باید به آنها تعلق گیرد و نفوس متعلق به ابدان، یا اجزاء متعددی از آن نفس خواهد بود و یا اینکه نفس واحدی به اشیاء متعدد اضافه شده است، که این هر دو شق غیرممکن است. لذا باید گفت نفس با بدن حادث می‌شود. همچنین ابن سینا ثابت می‌کند که وجود نفس متعلق به وجود بدن و منطبع در آن نیست تا با فساد آن فاسد شود، بلکه بدن فقط آلتی برای آن است و اگر این آلت را به دور اندازد، فسادى در جوهر نفس ایجاد نمی‌شود، بلکه نفس به مبادی عالیه شریفه تعلق دارد و معلول جواهر مفارق باقی است و به همین سبب، به بقای این جواهر، باقی ولایزال است.

در فصل پنجم، قوای نفس به تفصیل بیان می‌گردد. همانطور که دیگر نفوس دارای قوا می‌باشند، نفس ناطقه نیز واجد دو قسم قوه می‌باشد که یکی محرک بدن انسان است و از روی فکر برحسب خواهش و آراء خاص انسان، در کارهای جزئی بدن را حرکت می‌دهد که بدان قوه عامله یا عقل عملی

می‌گویند. این قوه به سه اعتبار لحاظ می‌گردد: اعتبار به قیاس قوه حیوانیه شهوانیه، اعتبار به قیاس قوه حیوانی متخیله و متوهمه و اعتبار به قیاس نفس خود. عقل عملی مبدأ افعال گوناگون است و اخلاق نیک و بد از آن نشأت می‌گیرد. این قوه در تشخیص موارد لزوم عمل که انجام آن حتمی است از عقل نظری کمک می‌گیرد. ابن‌سینا، این قوه را بر تمامی قوای بدن مسلط می‌داند. قوه دیگر که به آراء کلی اختصاص دارد و علوم از آن سرچشمه می‌گیرد، قوه عالمه یا عقل نظری است. وی اطلاق عقل را بر این دو قوه اشتراک اسمی می‌داند. گفتنی است که وی هیچکدام از عقل نظری و عقل عملی را حقیقت و ماهیت نفس نمی‌داند، بلکه قائل به این است که آنها قوای نفس محسوب می‌شوند. اما مراحل عقل نظری را باید با توجه به صورت کلی مجرد که در این عقل پذیرفته می‌شود، در نظر گرفت. چرا که عقل نظری، قوه ای است که صور کلی مجرد از ماده در آن منطبق می‌شود، حال اگر این صور بالذات مجرد باشد آنها را چنانکه هست می‌پذیرد و اگر بالذات مجرد از ماده نباشد، خود به تجرید آنها می‌پردازد. حال عقل نظری نسبت به صور کلی مجرد، چهار حالت یا مرتبه پیدا می‌کند. نخست عقل هیولانی، که نسبت به صورت معقول، در حکم استعداد صرف یا قوه مطلقه است، یعنی هیچ نقشی از صور معقولات نپذیرفته، ولی استعداد پذیرفتن هر معقولی را دارد. این عقل را می‌توان نسبت به عقل فعال، عقل منفعل نامید. مرتبه دوم عقل بالملکه می‌باشد که نسبت به صور معقول در حکم قوه ممکنه می‌باشد، در این مرحله، نفس از مرتبه استعداد صرف گذشته و با دریافت معقولات اولیه، آماده پذیرفتن معقولات ثانوی از راه فکر یا حدس می‌باشد. این عقل نسبت به عقل هیولانی، عقل بالفعل خوانده می‌شود. مرتبه سوم، عقل بالفعل است که نسبت به صور معقول در حکم قوه کمالیه است. در این مرحله معقولات ثانیه برای نفس حاصل شده، ولی نفس، بالفعل این صور را مورد مطالعه قرار نمی‌دهد، بلکه هر وقت بخواهد تعقل می‌کند. این عقل نسبت به مرحله بعد خود، عقل بالقوه خوانده می‌شود. و در نهایت مرتبه چهارم، عقل مستفاد است که نسبت به صور معقول در حکم فعل مطلق می‌باشد و در این مرحله صور معقول بالفعل در نفس انسان حاضر است و مورد مطالعه حضوری قرار می‌گیرد. علاوه بر این مراتب، ابن‌سینا، به مرتبه دیگری از عقل قائل است که غالباً مخصوص انبیا است و آنها شایسته این هستند که مجهولات خود را از طریق حدس به وسیله عقل فعال در می‌یابند و نیاز به

تعلیم ندارند، به این مرتبه عقل، عقل قدسی می‌گویند. لازم به ذکر است که نظم خاصی بر قوای نفس حاکم است که ابن سینا با عنوان تسخیر و خدمت توصیف نموده است. بدین نحو که عقل بالفعل، مسخر عقل قدسی است و در مرتبه نازل عقل بالفعل، عقل بالملکه و سپس عقل هیولانی، عقل عملی، قوه واهمه، حافظه، متخیله و... است تا آنکه بالاخره به نازلترین قوای نفس، قوه غاذیه می‌رسیم. نکته مهم اینکه نفس آدمی به کمک عقل فعال است که می‌تواند مراتب چهارگانه فوق را پیموده به مرحله کمال برسد.

موضوع مورد بحث در فصل ششم، عقل فعال است. ابن سینا طبق قاعده الواحد، صدور عالم از ذات باری را چنین توصیف می‌کند که نخستین موجودی که از ادراک ذات باری - خویشتن را هم به عنوان تعقل محض و هم به عنوان منشأ صدور همه موجودات ممکن الوجود - نتیجه می‌شود عقل اول است که مانند خالق خود واحد بالعدد است، اما در عقل اول تعدد دخیل است، زیرا از آنجا که به ادراک خویش به عنوان موجودی واجب بالغیر می‌پردازد، نفس فلک اقصی را بوجود می‌آورد و وقتی به ادراک خویش به عنوان موجودی فی نفسه می‌پردازد، جرم فلک را به وجود می‌آورد و با ادراک خالق خود، عقل دوم را ایجاد می‌کند، این جریان ادامه می‌یابد تا اینکه به عقل دهم می‌رسیم، یعنی عقل فعال، که نقطه پایان سلسله مزبور است و برپائین ترین افلاک تسلط دارد. لذا معلوم شد که عقل فعال از اجزاء عقلی مفارق می‌باشد که خارج از نفس و بدن انسان وجود دارد. اما مسأله مهم رابطه عقل فعال با نفس ناطقه است. این رابطه از چند جهت مورد توجه است، نخست اینکه نفس ناطقه در ابتدا خالی از هر نقشی است و سپس بدیهیات اولیه بدون اکتساب در آن حاصل می‌شود، اما این بدیهیات از طریق حس و تجربه ایجاد نمی‌گردد و حاصل تفکر و استدلال هم نیست، بلکه مبدایی مخصوص به معقولات وجود دارد که خارج از نفس و از موجودات مفارق می‌باشد و همه معقولات قائم به آن هستند. این مبدأ همان عقل فعال است که معطی معقولات اولیه به نفس ناطقه می‌باشد. دوم اینکه معقولات ثانیه پس از حصول در نفس، مورد غفلت قرار می‌گیرند و به طور بالفعل در نفس حاضر نیستند، زیرا در آن صورت، بالفعل، معقول می‌بود و غفلت معنا نداشت، لذا باید مخزنی برای آن در نظر گرفت که هنگام غفلت نفس در آن قرار گیرند، این مخزن صور معقول، جسم و آلات جسمانی نمی‌توانند باشند، زیرا در آن صورت باید آن صور دارای وضع و این گردند

و این مخالف با تجرید آنهاست. لذا باید مخزن مجردی داشته باشند که همان عقل فعال است و صور معقول در آن حفظ می‌شوند. سوم اینکه، هر چه از قوه به فعل در می‌آید نیاز به علتی دارد که خود بالفعل باشد، نفس نیز از ابتدا بالفعل دارای معقولات نیست، بلکه بالقوه عاقل است و لذا باید برای سیر معقولات از حالت قوه به فعل و همچنین سیر نفس ناطقه از مرحله عقل بالقوه به مرحله عقل بالفعل، علتی باشد. این علت همان عقل فعال است که مبدأ افاضه معقولات به نفس می‌باشد و معقولات بالقوه را فعلیت می‌بخشد. اتحاد عاقل و معقول، موضوع فصل هفتم می‌باشد. ابن سینا به مقابله با قائلین به اتحاد عاقل و معقول می‌پردازد و این اتحاد را مورد انکار قرار می‌دهد. البته منظور اتحادی است که معقول غیر از عاقل باشد. او خود به نحوی از اتحاد قائل است و آن در صورتی است که معقول چیزی غیر از عاقل نباشد و قائم به ذات باشد و این امر تنها در مورد نفس ناطقه از آن حیث که جوهر قائم به ذات مجرد است و همچنین عقول مفارق صدق می‌کند.

بخش دوم به بحث عقل در فلسفه توماس آکوئیناس مربوط می‌شود. این بخش از چهار فصل تشکیل یافته است. در فصل اول به مسأله نفس و بدن پرداخته شده است. فیلسوفان مسیحی در مورد مسأله نفس بین آراء افلاطون و ارسطو و تطبیق آنها با عقایدشان با مشکلاتی مواجه گشتند. آنها نمی‌توانستند همچون افلاطون به جوهریت نفس قائل شوند، بدون آنکه به وحدت نفس آسیبی برسانند و همچنین نمی‌توانستند همچون ارسطو وحدت نفس را بپذیرند بی‌آنکه تجرد و بقای نفس به مخاطره افتد. ارسطو نفس و بدن را جزء لاینفک یک جوهر دانست. به نظر وی نفس علاوه بر اینکه منشأ اعمال جسمانی است، منشأ اعمال روحانی و غیرجسمانی نیز می‌باشد که آن منشأ غیرجسمانی را عقل نامید. او در ارتباط عقل و بدن با مشکلاتی مواجه شد. او عبارت "از خارج" می‌آید را مطرح کرد که باعث اشکالات دیگر شد و در نتیجه تفاسیر زیاد و مختلفی در این باب صورت گرفت. ابن رشد عبارت ارسطو را چنین تفسیر می‌کند: انسان را اتحادی از نفس و بدن او می‌شمرد و نفس را صورت بدن می‌دانست و عقلی که بدان اشاره می‌کرد، گوئی جوهر عقلی دیگری باشد که در اتصال و ارتباط با نفس ماست و چون در ترکیب انضمامی هر یک از افراد دخیل نیست، از بدن ما جداست و در نتیجه فساد ناپذیر است، متهی این فساد ناپذیری، نه

از ما، بلکه از خود اوست. یعنی ابن رشد عقل را جوهری مفارق از بدن دانسته است و برای آن وجودی خارج از بدن و خارج از نفس فرض کرده است. اما ابن سینا به جمع رأیین^۱ پرداخت، به نظر او نفس در حد ذات یا ماهیت، جوهر روحانی بسیطی است که تقسیم ناپذیر و نتیجتاً فساد ناپذیر است و از این لحاظ تعریف افلاطون صادق است، اما از لحاظ ارتباط با بدن و به عنوان مبدأ تأثیر در آن، صورت آن است و از این جهت با ارسطو موافق است. اما آنچه مورد ملاحظه است نظر توماس می‌باشد، وی عقیده افلاطون مبنی بر بقای نفوس افراد را تصدیق کرد. به نظر وی نفس، صورتی است که هم جوهریت دارد و هم جوهریت می‌بخشد. او تعریف نفس ارسطو را می‌پذیرد که عبارتست از: نخستین فعل جسمی دارای اعضاء که قادر بر انجام افعال حیاتی است. نفس بر مبنای آثار و اعمالش استنتاج می‌شود و بر طبق همین اعمال نفس، سلسله موجودات زنده ایجاد می‌شوند که عبارتند از نباتات، حیوانات و انسان. حال شناخت بشری، فعل صورتی است که چون قادر به تعقل درباره اجسام است، ذاتاً از هر گونه جسمانیتهایی به دور است. و لذا اگر نفس، جسم بود، هیچ جسمی را نمی‌شناخت. پس نفس، به عنوان صورت ماده، غیرمادی و مجرد است. برخی نفس و بدن را یکی دانستند. اما به نظر توماس، نفس همان بدن نیست، بلکه چنانکه گفتیم صورت بدن است.

در قسمت دوم فصل اول، جوهریت نفس مطرح می‌گردد، نفس انسان که مبدأ فعالیت‌های عقلانی

است تقرر و جوهریت دارد. بر این اساس، برخی نفس حیوانات را هم جوهر دانستند و بین حس و عقل تمایز قائل نبودند و هر دو را به مبدأ جسمانی بر می‌گرداندند. افلاطون هر دو را به مبدأ غیرجسمانی باز می‌گرداند. اما ارسطو بین حس و عقل تمایز قائل می‌شود، نفس حسی، فعالیت فی نفسه ندارد فعالیت‌های آن به ترکیب نفس و بدن تعلق دارد، بنابراین نفس حیوانات، تقرر و جوهریت ندارد و همچنین انسان، صرفاً نفس نیست، فعالیت نفس و بدن توأماً است، پس تمام فعالیت‌های انسان به نفس بر نمی‌گردد، بلکه بدن وی در امر احساس دخیل است. اما طبق نظر افلاطون که حس را هم فعالیت خاص نفس می‌داند، شاید بتوان گفت که انسان نفس است، که بدن را بکار می‌برد، نکته دیگر قابل ذکر در اینجا این است که گرچه انسان

1- مراد رأی افلاطون و ارسطو است.

از ماده و صورت یا نفس و بدن ترکیب گشته است، ولی خود نفس، از ماده و صورت ترکیب نیافته است، زیرا اگر نفس عاقله، مرکب از صورت و ماده باشد، صور اشیا، موجود در آن به صورت انفرادی درک خواهند شد و لذا تنها افراد را خواهد شناخت. در حالیکه نفس عاقله و هر جوهر عقلانی که معرفت مطلق از صور دارد، از ترکیب ماده و صورت مبرا است.

از نظر توماس، نفس انسان، فنا ناپذیر است، زیرا یک شیء به دو نحو می تواند تباه شود: یا خودش به خودی خود و یا بواسطه امری دیگر، اموری که وجود فی نفسه دارند، فسادشان هم باید فی نفسه باشد. نفس، صورت است و وجود فی نفسه دارد و این وجود به خود صورت، من حیث هی، تعلق دارد، پس از آن ماده نیست، ماده برای موجود شدن به وجود بالفعل نیازمند است و صورت همان وجود بالفعل است و با جدا شدن صورت، از آن فانی می گردد، ولی خود نفس باقی و فنا ناپذیر است. و حتی در مورد بقای عقل فعال که ارسطو آن را بی جواب گذاشته است. ابن رشد آنرا واحد و باقی تفسیر نموده است، اما توماس مخالف این تفسیر بوده و قائل است که همانطور که احساسات یک انسان، با احساسات انسان دیگر متفاوت است، حیات عقلانی یک انسان نیز، با حیات عقلانی انسان دیگر فرق می کند. هر انسانی عقل فعال خاص خود را دارد و خلود، خلود شخصی است.

مسئله دیگری که در این فصل مطرح گردیده اتحاد نفس و بدن است. نفس مرکب از قوه و فعل است و در آن وجود و ماهیت از هم جداست. نفس، متناسب با ذات خود دارای درجه ای از وجود است، و برعکس خدا که فعل محض است، از وجود چیزی جز آنچه طبیعت متناهی آن شامل می شود ندارد. نفس با عقول مفارق هم متمایز است، زیرا گرچه، مادی و جسمانی نیست، اما بنا بر ذات خود، پیوسته و قابل اتحاد با جسم است. نفس برای اعمال خاص خود نیازمند به جسم است. حال باید دید که چگونه نفس با بدن متحد می شود. ابن رشد، اتحاد نفس با بدن را به واسطه نوع معقول می داند، ابن سینا هم نفس را به عنوان کمال اول بدن می داند و افلاطون آنرا به عنوان محرک می شمارد. ولی توماس با براهینی، مواضع مذکور را رد کرده و خود عقیده ارسطو را می پذیرد که نفس، صورت بدن انسان است و لذا نسبت نفس به

بدن، مانند نسبت ناخدا به کشتی نیست، یعنی نسبتشان بالعرض و مصنوعی نیست، بلکه نفس ذاتاً با بدن متحد می‌شود.

مسئله دیگر این است که آیا عقل به ابدان کثیر تعلق دارد یا واحد؟ این رشد به وحدت عقل قائل است و عقل را در همه انسانها واحد می‌داند. ولی توماس به تعداد ابدان، نفوس بشری و نتیجتاً عقول قائل است. به نظر وی کاملاً محال است که یک عقل، به تمام انسانها تعلق گیرد. به نظر وی اگر مطابق نظر افلاطون به قضیه بنگریم، انسان خود عقل است. بدین ترتیب، سقراط و افلاطون یکی هستند، زیرا تمایز انسان به اموری است که خارج از ماهیت هر یک است و تمایز سقراط و افلاطون مثل تفاوت انسانی با دو نوع لباس است که این نظر، مقبول نیست. و اگر هم مطابق نظر ارسطو، نظر کنیم، باز هم غیر ممکن است، یعنی اگر فرض شود که عقل بخشی است که صورت انسان است، افراد متمایز، یک صورت باید داشته باشند و این غیر ممکن است، همانطور که غیر ممکن است که همه آنها، یک وجود داشته باشند. زیرا صورت، مبدأ وجود است.

سپس به مسئله عدم تمایز نفوس متعدد در بدن پرداخته شد. مسئله ای که اینجا مطرح می‌شود این است که آیا علاوه بر نفس عاقله در انسان، نفوس دیگر هم هست که ذاتاً با هم متمایز باشند؟ افلاطون معتقد بود که نفوس متعددی در یک بدن وجود دارد، حتی مجزای از اندامها، نفوسی که او فعالیت‌های مختلف حیاتی را به آنها نسبت می‌دهد. ارسطو این نظر را رد می‌کند. اما با توجه به بخش عقلانی، ظاهراً ارسطو مبهم گذاشته است که آیا فقط به نحوی منطقی از سایر اجزاء متمایز است یا مکاناً هم متمایز است. توماس می‌گوید اگر فرض کنیم نفس با بدن به عنوان صورت آن متحد است، محال است که نفوس متعدد ذاتاً متمایز از هم در یک بدن باشند. حال که نفوس دیگر در طول نفس عاقله هستند و نفوسی علاوه بر نفس عاقله در انسان وجود ندارد، آیا صورت دیگری هم علاوه بر این صورت انسان هست؟ به نظر توماس اگر نفس عاقله را، همچون افلاطون، محرک بدن بدانیم، ضرورتاً در انسان، صورت جوهری دیگری وجود دارد که به وسیله آن جسم در وجودش ثابت می‌شود، همانطور که جسم به وسیله نفس قابل حرکت می‌شود. اما اگر نفس عاقله به بدن به عنوان صورت جوهری آن متحد شود - که خود او معتقد است -

محال است که برای آن صورت جوهری دیگری فرض کرد. وی برای توضیح مطلب، بین صورت جوهری و صورت عرضی تمایز قائل می‌شود. صورت عرضی، شیء را کاملاً نمی‌سازد، بلکه آنرا چنین و چنان می‌کند و با زوال آن، شیء بطور نسبی زائل می‌گردد نه بطور کامل. اما صورت جوهری، وجود می‌بخشد و شیء را کاملاً می‌سازد و با زوال آن، شیء کاملاً فاسد می‌شود. لذا اگر علاوه بر نفس عاقله، در ماده صورت جوهری از قبل وجود داشت که به وسیله آن موضوع نفس، یک موجود بالفعل می‌گردید، نتیجتاً نفس کاملاً وجود نمی‌بخشید و لذا صورت جوهری نبود. از اینرو باید گفت که هیچ صورت جوهری در انسان، علاوه بر نفس عاقله، وجود ندارد و این نفس، همانطور که واقعاً نفس حساس و غاذیه را در بردارد، تمام صورتهای پست تر را نیز در بردارد و خودش به تنهایی هر آنچه را صورتهای ناقص دیگر در اشیاء انجام می‌دهند. انجام می‌دهد، این امر در مورد تمام صورتهای کاملتر نسبت به ناقص صحیح است.

در فصل دوم قوای نفسانی مورد بررسی قرار می‌گیرد. توماس، همچون ارسطو، پنج قوه برای نفس می‌پذیرد. قوه غاذیه، قوه حساسه، قوه عاقله، قوه شوقیه و قوه محرکه. این قوا از لحاظ درجه کلیت و عمومیت موضوعاتشان دارای سلسله مراتبی هستند. پست ترین قوا، قوه نباتی و برترین قوا، قوه عاقله است. انسان علاوه بر تمامی قوای پائین تر دارای ذهن نیز هست. در قسمت نخست این فصل با پائین ترین قوه معرفتی، یعنی قوه حساس نفس سرو کار داریم. توماس همچون تجربه گرایان، مبدأ کل تفکر و معرفت ما را در حواسمان می‌داند. و اعتقاد به معرفت فطری را به شدت رد می‌کند. به نظر توماس حس نه تنها برای زندگی، بلکه برای معرفت هم لازم است و عقل وابسته حواس است. وی پنج قوه حس بیرونی تشخیص می‌دهد که عبارتند از: لامسه، بویایی، شنوایی، ذائقه، بینایی. و این حواس را، حس خاص می‌نامد. اما علاوه بر حس خاص، به پیروی از ابن سینا پنج قوه درونی قائل می‌شود که عبارتند از: قوه حس مشترک، خیال، پندار، قوه ارزیابی، حافظه. حس مشترک، علاوه بر محسوساتی که اعمال آنها به او منتقل می‌شوند، خود اعمال حسی را نیز درک می‌کند، خیال یا پندار انواع محسوس را نگه می‌دارند. شناخت حسی باید برخی از خصوصیات اشیاء را تشخیص و تمییز دهد که حس به تنهایی قادر به آن نیست، این تشخیص و تمییز در انسان توسط عقل خاص یا عقل ادراکی صورت می‌گیرد و در حیوان توسط قوه