

بررسی دیدگاه ابن‌سینا و انتقادات ابوالبرکات درباره عقل و نقادی آن‌ها

مستانه بیرانوند^۱

محمد رضا شمشیری^۲

مهدی دهباشی^۳

چکیده

در جهان اسلام مؤسس فلسفه مشاء ابن‌سیناست که دارای ویژگی‌های مخصوص به خود است. متأخرین ابن‌سینا هم از این فلسفه بهره برده‌اند و هم بر آن نقد وارد کرده‌اند. یکی از این متأخرین ابوالبرکات بغدادی است که خوانشی منتقدانه از اندیشه‌های ابن‌سینا عرضه کرده است و با چنین خوانشی اندیشه‌هایی نو از خود به‌جای گذاشته است. در این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی نخست دیدگاه ابن‌سینا در باره عقل تا آنجا که مورد نقد ابوالبرکات بوده، تبیین و تحلیل شده سپس نقدهای ابوالبرکات بر آن مسائل تشریح شده است و در آخر با ارزیابی و نقد دیدگاه ابوالبرکات، میان آن دو داوری شده است. انتقادات ابوالبرکات بر ابن‌سینا در باره عقل عبارت‌اند از یکی بودن نفس و عقل و عقل نظری و عملی، فاعلیت عقل فعال، تعداد عقول، عقل نامیدن خداوند و نظریه آفرینش. با ارزیابی میان ابن‌سینا و ابوالبرکات در مورد مسائل پیش گفته این نتیجه به دست آمد که بسیاری از نقدهای ابوالبرکات بر ابن‌سینا قابل دفاع و برخی از آن‌ها نادرست به نظر می‌رسد.

واژگان کلیدی

ابن‌سینا، ابوالبرکات، الهیات، عقل، نقد.

۱. دانشجوی دکتری، گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)، دانشگاه آزاد اسلامی، خوراسگان، ایران.
Email: biravandmastaneh@gmail.com
۲. گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)، دانشگاه آزاد اسلامی، خوراسگان، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: m_shamshiri@yahoo.com
۳. گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)، دانشگاه آزاد اسلامی، خوراسگان، ایران.
Email: m-dehbashi@gmail.com

طرح مسأله

اندیشه‌ها در خلأ زاده نمی‌شوند؛ بلکه هر اندیشه وارث اندیشه پیشین است و از آن بهره‌ای دارد. این بهره‌مندی گاه از راه نقد نظریات پیشینیان است که خود سبب بالنگی هر دو نظریه؛ نقده شده و نقد کننده می‌شود. وجه برجسته ابوالبرکات بغدادی ناقد بودن اوست. وی آرا پیشینان را درک کرده است و با نقد نظر آنان؛ به‌ویژه نقد مشائیان هم ضعف اندیشه آنان را روشن کرده است هم خود نظری نو طرح کرده است. نقدهای ابوالبرکات خود نقدپذیرند و باید بررسی و داوری شود که این نقدها تا چه اندازه منطقی و درست است.

ابوالبرکات هبه الله بن ملکا (۴۷۳-۵۶۰ ه ق) ملقب به ابوالبرکات بغدادی، پزشک، منطق‌دان و فیلسوف بغدادی و معاصر ابن میمون، غزالی و شهرستانی با نام عبری باروخ بن ملکا و به لقب ناتانیل و اوحید الزمان است. مهم‌ترین نوشته وی در فلسفه کتاب «المعتبر فی الحکمه» است به گفته خود ابوالبرکات، حاوی مطالبی متفن است که بر اساس تأملات شخصی حاصل شده است و به دنبال اتخاذ مشی مستقل در مباحث خویش است و بنابراین نظام اندیشه ابوالبرکات بغدادی را می‌توان از تحلیل محتوای کتاب المعتبر دریافت. این کتاب مشتمل بر منطق، طبیعیات و الهیات است. تأثیر کتاب المعتبر ابوالبرکات تا آنجاست که ابن القفطی آن را ستوده است و شهرزوری درباره آن می‌نویسد: اشکالاتی که فخر رازی بر حکماً گرفته بیشتر برگرفته از ابوالبرکات است. ابن تیمیه (متوفی ۷۲۸) در کتاب‌های «الرد علی المنطقیین» و «منهاج السنه»، نظر ابوالبرکات در رد مشائیان را تأیید می‌کند. تأثیر اندیشه ابوالبرکات به‌ویژه در نقد دیدگاه رایج مشائیان در فلاسفه بعد از او انکارناپذیر است. (یحیی هویدی، ۹۶).

مسئله نفس و عقل از ارزشمندترین مسائل در مکتب‌های فلسفی به‌ویژه مکتب مشایی است که ارسطو و در جهان اسلام ابن سینا بدان اهتمام تام ورزیده‌اند و آثار گران‌سنگی در باره آن برجای گذاشته‌اند. پس از ابن سینا پیروان وی راه‌رفته او را پیموده‌اند و در این میان ابوالبرکات گرچه در چارچوب اندیشه مشایی سیر می‌کند؛ ولی نگاه او به مسائل و

موضوعات فلسفی نقادانه است و از این روی در موضوع عقل نیز دست از نقد اندیشه ابن سینا برنداشته است و از این روی دیدگاهی تازه بیان کرده است. پرسش این تحقیق این است که ابن سینا چه برداشتی از قوه عقل دارد و ابوالبرکات چه انتقاداتی بر آن وارد می‌کند و آیا نقدهای ابوالبرکات استوار و منطقی هستند یا نه.

عقل از دیدگاه ابن سینا

عقل یکی از قوای نفس است و برای این منظور نخست باید دید که نفس چیست. بسیاری از فیلسوفان نفس را این‌گونه تعریف کرده‌اند: «کمال اول برای جسم طبیعی» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۲ ص ۲۹۰؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۵۳) یا «کمال اولی برای جسم طبیعی آلی که دارای حیات بالقوه است.» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۲ ص ۲۸۹) این تعریف از ارسطوست که می‌گوید: «کمال اول برای جسم طبیعی که دارای استعداد {حیات بالقوه} است» و یا «کمال اولی برای جسم طبیعی آلی» (ارسطو، درباره نفس؛ ۴۱۲ الف ۲۷ - ب ۴) از نظر ارسطو نفس صورت و مبدأ حرکت و غایت بدن است. (همان؛ ۴۰۲ الف ۱ - ۹) ابن سینا قوای نفس را به دو دسته مُدرِکِه و مُحرَکِه تقسیم کرده است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۲ ص ۳۰۲) و حقیقت نفس هر انسانی همان فعالیت‌های ادراکی و محرکی نفس است که با نفس یکی هستند. ابن سینا قوای باطنی ادراکی نفس را که با بدن در ارتباط هستند، پنج دسته قلمداد می‌کند: ۱- حس مشترک ۲- وهم ۳- خیال ۴- حافظه ۵- مخیله یا متفکره (متصرفه) (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۲۷ و نیز صدرا، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۵۹-۶۰)

از دید وی نخست قوای نفس حیوانی متخلف‌اند و دوم هر یک عضو خاصی برای درک دارند و سوم این اعضا جسمانی هستند؛ زیرا با امور مادی سروکار دارند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۴۰) به گفته او: «النفس الانسانیة انما تعقل ذاتها لأنّها مجردة و النفوس الحیوانیة غیر مجردة. فلا تعقل ذواتها لان عقلیه الشیء هی تجرید عن المادّة. و اذا لم یکن مجرداً لم یکن معقولاً بل متخیلاً»؛ چون نفس انسانی مجرد است بر خلاف نفوس حیوانی که چون مادی هستند نمی‌توانند هیچ چیز عقلانی حتی ذات خود را درک کنند، ذات خود را تعقل می‌کند. (ابن سینا، ۱۳۷۹) (التعلیقات ص ۹۲)

از نگاه ابن سینا با آنکه قوه خیال اندکی عوارض چیزهای مادی را بر می‌دارد و تجرید

می‌کند باز هم جسمانی است؛ زیرا تجرید کردن قوه خیال به طور مطلق نیست؛ بلکه همچنان برخی از عوارض مادی مانند شکل و وضع در آن وجود دارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۳۱ و ۳۳۲)

او انسان را در مرتبه حس، حیوانی می‌داند که قوای او مادی هستند و نمی‌تواند ذات خود را درک کند و انسان چون دارای تعقل است عالم بذات است (همان؛ ص ۳۰۶ و ۳۰۷) در این مرتبه انسان قوه عقل ندارد پس علم به ذات خود هم ندارد. برترین مرتبه درک در این مرتبه وهم است. وی می‌گوید: «ادراک انه ادراک یکون بالعقل او بالوهم. فان سائر الحيوان تدرک انها ادراک و ذلک بالوهم.» (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۷۷) وهم رئیس قوای حیوانی است؛ ولی باین همه حکم وهمی همراه با جزئیات و مادیات است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲؛ ص ۳۴۵)

از دید ابن‌سینا صورت‌های حسی و خیالی حال در جسم‌اند و ازاین‌روی نمی‌توانند مجرد باشند «و اما الصور الحسیه و الخیالیه فیفتقر ملاحظه النفس اجزائها لها جزییه متباینه الوضع مقارنه لهئیات غریبه مادیه الی ان یکون رسمها و رسمها فی ذی وضع و قبول انقسام» (همان، ص ۳۷۷)

حال که صورت‌های مادی و خیالی حال در جسم‌اند و مادی هستند صورت‌های عقلی نمی‌توانند حال در جسم و مادی باشند پس آن‌ها صوری مجردند. (همان) وی در این باره به یک قاعده فلسفی اشاره می‌کند که هر چیزی که ذاتش به دیگری بستگی داشته باشد؛ مانند عرض که وجودش از آن جوهر است نمی‌تواند ذات خود را درک کند و ازاین‌روی جسم و قوای جسمانی ذات خود را درک نمی‌کنند؛ زیرا وجود این‌ها برای دیگری یعنی همان نفس است. پس تمام مجردات و عقول چون وجودشان برای خودشان است همگی ذات خود را درک می‌کنند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۸۹) به گفته وی «نفوس الحيوانات غیرالانسان لیست بمجرده، فهی لا تعقل ذواتها و...» (همان؛ ص ۹۵)

ابن‌سینا بدن را محل نفس نمی‌داند؛ ولی آن دو را با هم مرتبط می‌داند و عامل ارتباطی آن‌ها همان قوای نفس هستند که در بدن تصرف می‌کنند و به عبارتی قوای نفس وجه مشترک نفس و بدن بشمار می‌آیند. وی در این باره می‌گوید «النفس و ان لم تکن فی

البدن فان قواها التي تصرفه بها، في البدن؛ و هي متشبهه بها و هذه القوى مشتركة بينها و بينه و هي منبعثه عن القوه العمليه.» (همان) اصولاً نفس بودن نفس به همین قواست و تا زمانی که نفس با بدن در ارتباط است می‌توان آن را نفس نامید: «... نفس آن چیزی است که بدن را تدبیر کرده و در آن تصرف می‌کند و هر حیوانی یک مدبّر و متصرف را در خود احساس می‌کند و اگر فرض کنیم نفس دیگری نیز داریم که حیوان از آن آگاهی ندارد و تصرف در بدن هم نمی‌کند. پس هیچ علاقه‌ای به آن بدن ندارد؛ و دیگر نفس نخواهد بود که این نیز خلاف فرض است.» (ابن سینا، ۱۹۷۵، ج ۲، ص ۲۰۷) (همو، ۱۳۷۹، ص ۷۰ و ۷۱) از این روست که بیان نفس پس از مفارقت از بدن نمی‌توان آن را نفس نام نهاد؛ بلکه جوهری دیگر (عقل) می‌شود به نام عقل. نفس غایت دارد و در طلب آن است؛ ولی عقل غایتی ندارد و در طلب چیزی نیست؛ زیرا به کمال نهایی خود رسیده است «النفس انما تطلب لتعلقها بالماده و اذا تجردت لم تسم نفساً.» (همان، ص ۱۵۳)

عقل چیست و چه اقسامی دارد؟

عقل مصدر عقل یعقل است به معنای بستن، به بند کردن، زنجیر کردن و فهمیدن است و عقل البعیر یعنی ساق‌های شتر را بست. (سیاح، ۱۳۷۱، ص ۱۰۳۵) و از آن جهت که شبیه افسار شتر است و صاحب خود را از راه راست بر حذر می‌دارد آن را عقل گویند. نزد عامه مردم عقل سه معنی دارد: نخست وقار و هیئت انسان زیرا عقل انسان را در گفتار و حرکات و سکنت و اختیار، محدود می‌کند. دوم احکام کلی که انسان اکتساب می‌کند و سوم درستی فطرت اولیه در انسان. (صلیبا، زیر واژه عقل)

ابن سینا عقل را به این دو بخش تقسیم می‌کند و برای هر یک از آن‌ها کارکردها و برتری‌هایی را بیان می‌کند.

گفته شد که ابن سینا قوای نفس را مدرّکه و غیر مدرّکه تقسیم می‌کند. او بنیاد قوای بُعد انسانی نفس را یک ذات مجرد از ماده می‌داند و برخلاف گوناگونی قوای نفس در مرتبه حیوانی قوای نفس را گوناگون نمی‌داند و تنوع و اختلاف آن‌ها را اعتباری نه واقعی می‌داند «انما هي تختلف بحسب الإعتبارات التي هي بقياس الى تلك الذات عوارض فكأنها أصناف.» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۵۲)

از این روی تقسیم قوای نفس مجرد انسانی به عقل عملی و عقل نظری تقسیمی اعتباری و بالقیاس است؛ زیرا نفس آن گاه بدن را تدبیر می‌کند و احکام کلی در باره آن تدبیرها صادر می‌کند، عقل عملی و آن گاه که برای عقل بالفعل شدن خود می‌کوشد عقل نظری گفته می‌شود. به دیگر سخن عقل عملی منبع شناخت خوب و بد است و عقل نظری منبع ادراک کلیات. در این میان عقل عملی به کمک عقل نظری نیازمند است؛ زیرا باید احکام کلی را بشناسد و پس از شناخت به جزئیات انتقال یابد و آن‌ها را هدف و غایت افعال اختیاری برگزیند. (همان؛ ص ۳۵۲)

به عبارت سوم عقل نظری قوه‌ای است که با آن انسان از جماد، نبات و دیگر حیوانات متمایز می‌شود و عقل عملی که همان قوه عامله خاص انسان است و تمام کارهای انسان را عهده‌دار است.

بر اساس نوع کار عقل می‌توان گفت دو حکمت ثمره عقل است: حکمت نظری و عملی. از دید ابن سینا «هی التي يطلب فيها استكمال القوة النظرية من النفس لحصول العقل بالفعل و ذلك لحصول العلم التصوري و التصديقي بأمور ليست هي هي بآنها اعمالنا و احوالنا، فتكون الغاية فيها حصول رأى و اعتقاد ... و ان العملية هي التي يطلب فيها اولاً استكمال القوة النظرية لحصول العلم التصوري و التصديقي بأمور هي هي بآنها اعمالنا، ليحصل منها ثانياً استكمال القوة العملية بالاخلاق»؛ حکمت نظری دانشی است که از راه علم به اموری بی‌ارتباط با اعمال و احوال انسانی، قوه نظری نفس را برای عقل بالفعل شدن آماده می‌کند. پس غایت در آن حصول رأى و اعتقاد است ... درحالی که حکمت عملی در ابتدا از راه علم (تصوری و تصدیقی) به اموری که ذاتاً مرتبط به اعمال و احوال انسانی است موجب کامل شدن قوه نظری نفس می‌شود و سپس از این راه موجب کمال قوه عملی بالاخلاق می‌شود» (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۱)

ابن سینا برای عقل باتوجه به شدت و ضعف آن چهار مرتبه قائل است: عقل هیولایی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد.

عقل هیولایی مرحله‌ای از عقل است که هنوز هیچ نقشی در آن نقش نبسته است؛ ولی توانایی و استعداد پذیرفتن هر نقش و معقولی را دارد؛ به دیگر سخن عقل هیولایی همانند

هیولای اولی که هیچ چیز نیست مگر توان شدن، توان و استعداد دریافت معقولات اولی است؛ مانند توانایی خواندن کودک.

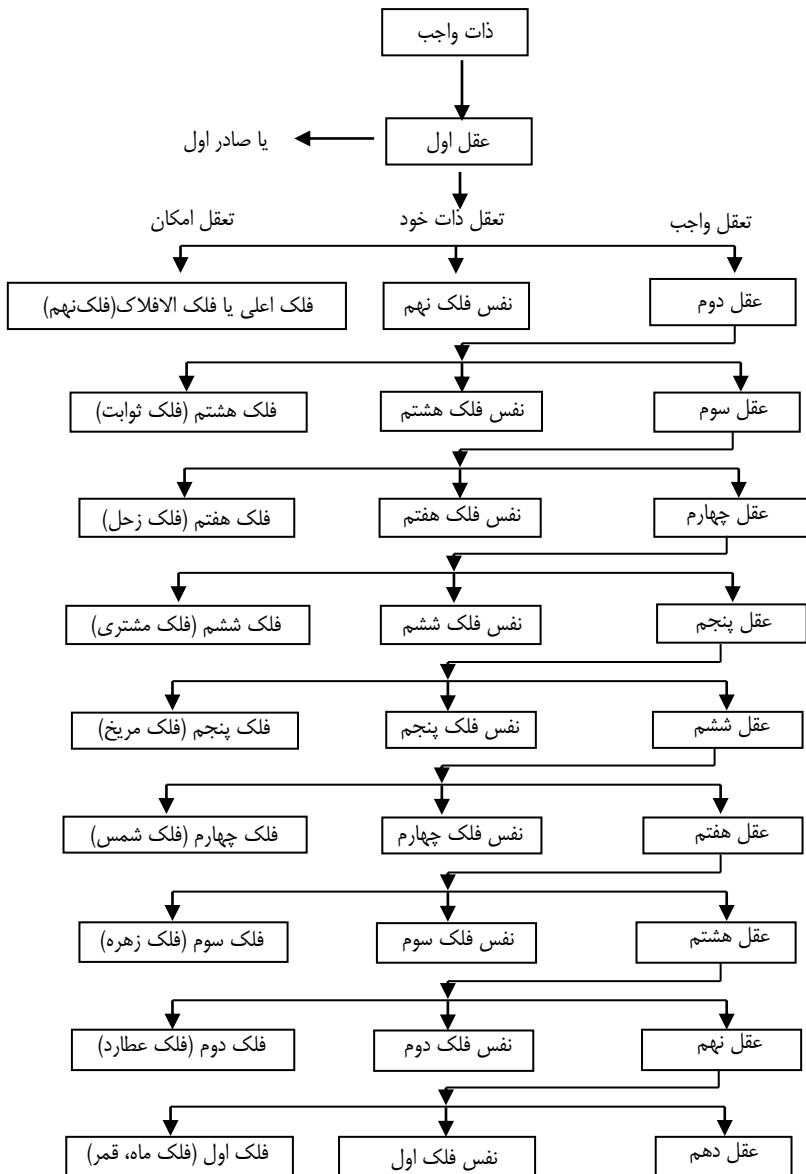
عقل بالملکه عقلی است که نفس از مرتبه عقل هیولایی بگذرد و معقولات اولی را دریافت کند و آماده دریافت معقولات دوم از راه فکر یا حدس شود؛ مانند توانایی انسان بی سواد برای خواندن.

عقل بالفعل مرتبه‌ای از عقل است که به واسطه معقولات اول و بدیهی، معقولات دوم را کسب می‌کند و در نفس آدمی ذخیره می‌شوند و انسان از آنها آگاه است و می‌داند که می‌داند؛ مانند توانایی بر خواندن که هر وقت بخواهد می‌تواند بخواند.

عقل بالمستفاد مرتبه‌ای از عقل است که از سه مرحله پیش بگذرد و نفس معقولات دوم را مشاهده می‌کند و از آنها آگاه است. عقل در این مرتبه علوم را از عقل دهم یا عقل فعال دریافت می‌کند و با کمک آن می‌تواند مراتب چهارگانه را پیماید و به کمال خود برسد. (دانا سرشت، ۱۳۶۱، ص ۲۱۴ و ۲۱۵؛ ابن سینا، ۱۳۷۵؛ ج ۲؛ ص ۳۵۳ - ۳۵۸)

ابن سینا نگاهی وجودی به عقل نیز دارد و در این نگاه عقل موجودی است مجرد از ماده و علایق آن که شامل عقول جوهری و طولی در فلسفه مشا می‌شود. (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۷۳) که مقصد و مقصود نهایی نفس آدمی رسیدن به آخرین آن سلسله عقول طولی یعنی عقل دهم یا عقل فعال است که خود مدبّر عالم عنصری است.

نمودار سلسله عقول در فلسفه ابن سینا



ابن سینا نخست به چگونگی صدور عقل اول پرداخته و اشاره می‌کند که چون واجب تعالی، واحد من جمیع الجهات و عقل محض است و تعقل او سبب صدور عالم می‌گردد پس نخستین صادر او از نوع فیض و بر اساس قاعده الواحد باید یک عقل بسیط باشد و

بنابراین نمی‌تواند چیزی کثیر از او صادر شود (ابن سینا، ۱۳۷۹، ۶۵۱-۶۵۲). صادر اول تنها می‌تواند یک عقل مجرد محض باشد زیرا موجودات یا جوهر ند یا عرض. جوهر نیز منحصر است در عقل، نفس، جسم و ماده و صورت. صادر اول نمی‌تواند عرضی از اعراض باشد زیرا عرض در وجود خود محتاج موضوع است و موضوع آن جسم است که خود مرکب از ماده و صورت است. پس صادر اول جسمی از اجسام نمی‌تواند باشد. ماده و صورت هم نمی‌توانند صادر اول باشد زیرا به یکدیگر نیازمندند؛ ماده، قوه محض است و بدون صورت؛ شریکه العلة، فعلیتی ندارد و صورت نیز در تشخیص خود، به ماده نیازمند است پس نمی‌توانند به تنهایی در خارج محقق شوند. نفس نیز اگر چه ذاتاً موجودی مجرد است ولی برای انجام کار به بدن نیاز دارد بنابراین صادر اول تنها می‌تواند عقلی مجرد و گرنه به تکثر ذات واجب تعالی می‌انجامد. بدین ترتیب، ابن سینا با استفاده از مبانی فلسفی خود مانند قاعده الواحد و توحید واجب تعالی و بساطت او صدور عقل اول را اثبات می‌نماید. (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۲۱۰-۲۱۱)

ابن سینا برای تبیین چگونگی صدور عقول دوم تا دهم می‌پردازد. از دید وی چون نظام هستی متکثر است باید بیش از یک عقل وجود داشته باشد تا بتوان این نظام را تبیین کرد. ابن سینا در باره تعدد عقول استدلال می‌کند که افلاک تعداد افلاک بسیار است و همگی نمی‌توانند از عقل اول صادر شوند زیرا این همه جهات کثرت در او نیست تا بتواند آن‌ها بیافریند و از دیگر سوی براساس قاعده الواحد، صادر دوم و سوم و... نیز باید واحد باشند. ابن سینا واحد من جمیع جهات را تنها درباره خداوند صادق می‌داند و بنابراین صادر اول، مانند واجب تعالی، واحد بسیط من جمیع الجهات نیست زیرا در این صورت، جز عقل چیز دیگری از آن به وجود نمی‌آید و این سلسله هرگز به پیدایش اجسام ختم نمی‌شود. حال آنکه می‌دانیم اجسام وجود دارند و از این روی باید کثرتی هرچند اعتباری در صادر اول وجود داشته باشد. صادر اول، ذات واحدی است که دارای جهات متکثیر است و هر جهتی از آن معلولی خاص دارد (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۷۹؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۲۴۳-۲۴۹)

وی در این باره می‌گوید: «صادر اول ممکن الوجود بالذات است و ذات خود و علتش را که همان واجب الوجود بالذات است، تعقل می‌کند، و بدین ترتیب، از آن جهت که

واجب الوجود را تعقل می‌کند عقل دوم، و از آن حیث که خودش را تعقل می‌کند نفس فلک اقصی، و از آن حیث که ممکن بالذات است جرم فلک اقصی صادر می‌شود. وجود این سه جهات در عقل اول سبب تکثر در ذات واجب نمی‌شود زیرا این کثرات از خداوند نیست که از خود عقل اول است.

دیگر عقول نیز بدینسان صادر می‌شوند تا به عقل دهم یا عقل فعال می‌انجامد. عقل فعال در دستگاه فلسفی ابن‌سینا در نهایت سلسله عقول ده‌گانه و حلقه واسطه عالم مجردات با عالم کون و فساد می‌باشد که از عالم کون و فساد گرفته تا نفوس انسانی، همگی از او پدیدار گشته‌اند و تدبیر همه آنها بر عهده عقل فعال است. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۴۰۷ و همو، ۱۳۷۹، ص ۱۳۷۹؛ همو ۱۳۶۳، ص ۸۰)

نقد‌های ابوالبرکات بغدادی بر یکی بودن نفس و عقل و عقل نظری و عملی

گفته شد که از دید ابن‌سینا عقل مرتبه و جزئی از نفس است نه کل آن زیرا نفس دو قوه حاسه و عاقله دارد که با قوه حاسه جزئیات را درک می‌کند و با قوه عاقله می‌اندیشد و پس از اندیشه باور پیدا می‌کند پس باید دو قوه باشد؛ زیرا درک کلی و جزئی با هم متفاوت است. قوه عاقله یا عقل را به نظری و عملی تقسیم کرده است و همین عقل‌آنگاه که هست‌ها را درک می‌کند عقل نظری است و وقتی بدن را تدبیر می‌کند عقل عملی.

ابوالبرکات بغدادی روایت ابن‌سینا از عقل را نمی‌پذیرد و مورد نقادی قرار می‌دهد. وی در باره معنا و مفهوم عقل می‌گوید بیشترین کاربرد لفظ عقل در میان اندیشمندان همان معنای فعل فاعل یعنی عقل علمی است نه نظری زیرا این عقل عملی است که هم در کار فکر کردن است هم در تدبیر بدن (ابوالبرکات بغدادی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۴۰۷) از دید وی از آن جا که عقل در زبان عربی از ماده عقال و به معنای زانویند شتر و نیروی بازدارنده سرشت و طبع است معنای عقل تنها می‌تواند عقل عملی باشد که آدمی را از شهوات و هوای‌های نفسانی باز می‌دارد از این روی از نگاه او عقل همان عقل عملی است و عقل نظری کاربردی ندارد و تقسیم عقل به علمی و نظری نادرست است. این تقسیم‌بندی از عقل در زبان عربی یافت نمی‌شود و در نتیجه عقل برابر است با عقل عملی. با علم حضوری می‌توان درک کرد که یک نفس است که هم کلیات را درک می‌کند و هم

تدبیر بدن می‌کند و به عبارت دیگر عامل و عالم و فاعل همانا نفسی واحد است (همان، ص ۴۰۹)

ابوالبرکات بغدادی برای یکی دانستن عقل و نفس چنین استدلال می‌کند که نفس آنگاه که کلیات و مجردات را درک می‌کند به آن عقل گویند و آنگاه که در بدن تصرف می‌کند و آن را تدبیر می‌کند آن را نفس خوانند. «النفس عقل والعقل نفس من جهة العلم والمعرفة والاختلاف بالنسبة إلى الفعل» (همان، ج ۳، ص ۱۵۰) پس عقل و نفس دو چیز نیستند که یک چیزند و اختلاف آن‌ها در علم و عمل است.

ابوالبرکات بغدادی در باره یکی بودن عقل و نفس به قاعده الواحد اشاره می‌کند و می‌گوید ابن سینا معتقد است که از معلول اول چند معلول صادر می‌شود نفس هم می‌تواند بر اساس انگیزه‌های گوناگون منشأ افعال گوناگون و حتی متباین و متناقض باشد (همان، ۱۶۰)

ارزیابی نقدهای ابوالبرکات بغدادی بر یکی بودن نفس و عقل و عقل نظری و عملی

نقد ابوالبرکات بغدادی بر دوگانگی عقل و نفس و نیز دوگانگی عقل نظری و عملی ابن سینا به نظر نادرست می‌رسد؛ زیرا به عقیده ابن سینا، نفس واحد است و قوای آن گوناگون است و این قوای گوناگون نشان‌دهنده نفس‌های مختلف نیست. (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص ۱۸۹) افعال متناقض از قوای متناقض نتیجه می‌شوند و هر کاری از قوه‌ای برمی‌آید. از این روی قوه غضبیه از لذات برانگیخته نمی‌شود و نیروی شهوانی از چیزهایی متأثر می‌گردد و از برخی چیزهای دیگر متأثر نمی‌گردد. بنابراین نفس انسانی هم اعمال نفس نباتی؛ تغذیه و رشد و تولیدمثل و هم اعمال نفس حیوانی؛ احساس و حرکت و هم وظیفه نفس انسانی؛ ادراک کلیات را انجام می‌دهد. نفس انسانی دارای قوایی است که به تدریج به مرحله عالی خود می‌رسد و هر یک از این قوا و مراتب، داخل در دیگری است، به طوری که قوه‌ای که در مرتبه پائین قرار دارد در مرتبه بالاتر نیز هست و قوه‌ای که از آن مرتب بالاتر است به مانند مبدائی است برای حصول قوه مرتبه پائین تر. (ابن سینا، ۱۴۰۴، (النفس)، ص ۳۴۵ و ۳۴۶)

ملاصدرا نیز نفس را واحد با قوای ادراکی و تحریکی گوناگونی می‌داند که قوای نفسانی مراتب و شئون نفس واحدی را تشکیل می‌دهند و همه قوا با نفس اتحاد دارند. «النفس فی وحدت‌ها کل القوا». (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۲۲۱).

برای اثبات قاعده «النفس فی وحدت‌ها کل القوی» چند برهان آورده‌اند که در اینجا یک نمونه را کوتاه بیان می‌کنیم:

ما با آنکه وجودی یگانه داریم، محسوسات را حس می‌کنیم و معقولات را ادراک می‌کنیم. اگر ادراک‌کننده مفاهیم معقول همان ادراک‌کننده محسوسات باشد، روشن می‌شود که نفس همان قواست و اگر مدرک مفاهیم معقول غیر از مدرک محسوسات باشد، باید هر کس دارای دو ذات باشد؛ ولی هر کس با وجدان درک می‌کند که یکی است. (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۲۲۴).

اشاره ابوالبرکات بغدادی به قاعده الواحد برای اثبات یکی بودن عقل و نفس نیز نادرست است؛ زیرا نخست این که کاربرد قاعده الواحد تنها درباره خداوند است؛ زیرا تنها اوست که از جمیع جهات بسیط است؛ ولی قوای نفسانی جهات امکانی گوناگونی دارند؛ بنابراین این قاعده درباره قوای نفس کاربرد ندارد. دوم قاعده الواحد، واحد شخصی را نیز در برمی‌گیرد و در این صورت باید برای دو فعلی که تنها اختلاف شخصی دارند باید دو قوه جداگانه وجود داشته باشد. (ملا صدرا، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۶۵-۶۷).

دوم به فرض اینکه چنان سلسله عللی وجود داشته باشد مقام عقل و نفس یکی نیست؛ عقل جوهری عقلاً و فعلاً مجرد از ماده ولی نفس جوهری است عقلاً مجرد ولی فعلاً نیازمند به ماده و از این روی این دو قابل مقایسه نیستند. نتیجه آن که نفس یکی است و بر اساس قوای گوناگون آن مراتبی دارد که پایین مرتبه آن نفس نباتی و سپس نفس حیوانی و در آخر نفس انسانی یا عقل است.

نقد ابوالبرکات بغدادی بر دوگانگی عقل نظری و عملی ابن‌سینا نیز به نظر درست نمی‌رسد زیرا گفتیم نفس سه مرتبه دارد:

۱. نفس نباتی با سه قوه غاذیه نامیه و مولده. ۲. نفس حیوانی با دو قوه قوه مدرکه و قوه محرکه و ۳. نفس ناطقه انسانی. تنها قوه نفس انسانی، قوه عاقله است که وجه تمایز انسان از

حیوان است. با قوه ناطقه معقولات تعقل می‌شوند و بین امور زشت و زیبا تفاوت داده می‌شود و انسان از صناعات و علوم بهره‌مند می‌شوند. نفس ناطقه دو کار انجام می‌دهد پس آن دارای دو قوه است: یکم انجام کارهایی با اختیار فکری و تمیز خوب و بد؛ عقل عملی (عامله) دوم درک کلیات و حقایق تکوینی؛ عقل نظری (عالمه). (ابن سینا، ۱۳۷۹، ۳۳۰-۳۳۳ و همان، ۱۳۶۸، ص ۱۸۶-۱۸۸ و ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۵۸) ابن سینا در دانشنامه علائی می‌گوید «پس چون مزاج معتدل‌تر بود مرجان آدمی را پذیرا شود و جان مردمی گوهری است که او را نیز دو قوت است: یکی قوت مرکباتی را و یکی قوت اندر یافت را هر چند که اندر یافت دو گونه است: یکی اندر یافت نظری و یکی اندر یافت عملی.» (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۲۳-۲۴ و همان ۱۳۷۵، ص ۶۶)

بر اساس آنچه گفته شد می‌توان گفت که دیدگاه ابوالبرکات در باره یکی بودن عقل نظری و عملی ابن سینا نادرست است و وی در این باره دچار مغالطه نشان چیزی؛ نفس به جای چیزی دیگر، قوای نفس شده است.

نقد‌های ابوالبرکات بغدادی بر فاعلیت عقل فعال

گفتیم که انسان در مرحله عقل هیولایی نسبت به کلیات بالقوه است و برای درک کلیات به علتی نیازمند است که نفس را از قوه به فعل در بیاورد و این علت باید خود بالفعل باشد. این علت که خود دارای فعلیت است و نفس را از قوه به فعل در می‌آورد همان عقل فعال است.

از نگاه ابوالبرکات تقسیم عقل به بالقوه و بالفعل و تبدیل عقل بالقوه به بالفعل تنها برای آموزش سودمند است. عقل فعال آخرین عقل در سلسله طولی عقول است که فقط کلیات را درک می‌کند و نه جزئیات متغیر را. این عقل ثابت است و اگر جزئیات را درک کند باید تقسیم‌پذیر شود پس این نفس است که با ابزار بدن (ابوالبرکات، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۴۰۸) نقد ابوالبرکات بر وجود عقل فعال این است که وجود چنین عقلی برای خروج نفس از قوه به فعل و به کمال رسیدن آن بیهوده است. دلیل نخست وی این است که نفس به‌خودی‌خود می‌تواند از قوه به فعل تبدیل شود. او نفس را مانند دانه‌ای قلمداد می‌کند که می‌تواند خود درخت شود و برای اینکه درخت شود به درختی دیگر نیازمند نیست پس

باور به وجود عقل فعال در اندیشه این سینایی تنها گمانی بیش نیست و هیچ کارآمدی در فعلیت بخشیدن ندارد. (همان، ص ۴۱۱)

دلیل دوم او این است که همه نفوس به وسیله عقل فعال از قوه به فعل در بیایند لازمه‌اش این است که همه نفوس باید یکی باشند و هیچ گونه اختلاف جوهری با هم نداشته باشند؛ حال آنکه نفوس جوهرند و با هم اختلاف جوهری و ماهوی دارند. از نظر او ریشه این اعتقاد از ناحیه آنان پذیرش عدم وجود اختلاف جوهری و ماهوی بین نفوس است اگر نفوس را جواهر مختلف بدانیم باید عقول بسیاری باشند تا آنان را از قوه به فعل برسانند پس وجود عقل فعال بیهوده است. ابوالبرکات خود اولاً نفوس را جواهر متخلف می‌داند و برای رسیدن آنان از قوه به فعل به عقول بسیاری معتقد است؛ هر نفس فرشتگانی دارد که او را هدایت می‌کنند و افزون بر این فرشتگان معلمان؛ چه از نوع انسان یا فرشته نیز می‌توانند هدایتگر انسان باشد (همان، ص ۳۹۱ و ۴۱۲)

ارزیابی نقدهای ابوالبرکات بغدادی بر فاعلیت عقل فعال

نقد ابوالبرکات بغدادی بر فاعلیت عقل فعال در چارچوب فلسفه ابن سینایی به نظر درست نمی‌رسد زیرا ابن سینا بر اساس مفروضات خود نظام هستی از جمله چگونگی از قوه به فعل رسیدن نفس را تبیین کرده است. می‌دانیم که نظریه عقول ده گانه پیش و پس از ابن سینا مورد تردید بوده است و تنها به عنوان راهی برای توضیح آفرینش طرح شده است. افزون بر این ابوالبرکات خود در نقد این مساله سخنانی متناقض بیان می‌کند. وی از یک سو بیان می‌کند که نفس خود می‌تواند مانند دانه‌ای گندم از قوه به فعل برسد و به چیز بالفعلی نیازمند نیست و از سوی دیگر نقش عقل فعال را به فرشتگان و معلمان انسان واگذار می‌کند و گویی اعتراف می‌کند که نفس بدون عاملی بالفعل نمی‌تواند به فعلیت برسد.

نقدهای ابوالبرکات بغدادی بر تعداد عقول

گفته شد که ابن سینا شمار عقول را ده عقل می‌داند که از عقل اول تا عقل هم یا عقل فعال ادامه می‌یابند. از نظر ابوالبرکات شمار عقول در ده عقل منحصر نیست و ممکن است شمار آنها که به آنها نام فرشتگان می‌دهد به اندازه ستارگان پیدا و ناپیدا افلاک شناخته و

ناشناخته و حتی بیشتر از آن‌ها به اندازه چیزهای جهان محسوسات باشد؛ زیرا هر یک از چیزهای جهان محسوسات دارای فرشته‌ای هستند که حافظ صورت آن و علت بقا نوع و کمالات و حالات و مدیر و معلم آن است. (ابوالبرکات، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۱۶۷)

ارزیابی نقدهای ابوالبرکات بغدادی بر تعداد عقول

نقدهای ابوالبرکات بر نظریه شمار عقول ابن سینا وارد است و دیگران نیز انتقاداتی بر آن وارد کرده‌اند (ارسطو، مابعدالطبیعه، لامبدأ، ۸؛ یزدان‌پناه، و احسن، ۱۳۸۹، ص ۱۷؛ سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۳۹؛ ج ۱، ص ۴۵۱-۴۵۲؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۳۸۹) مثلاً سهروردی تعداد انوار قاهره طولیه را محدود ولی بیش از ده، بیست و صد و دویست و... می‌داند و دلیل او این است که برزخ ثوابت دارای ستارگان و کواکب بسیاری است که نمی‌توان تعداد آن‌ها را شمرد «و اذ صادفنا فی کلّ برزخ من الاثریات کوكباً و فی کرّة الثوابت ما لیس للبشر حصرها فلا بد لهذه الاشياء من اعداد و جهات لا تنحصر عندنا فعلم أنّکره الثوابت لا تحصل من النور الأقرب اذ لا یفی جهات الاقتضاء فیها لکوکب الثابته... فلا یستمرّ علی هذا الترتیب الذی ذکره المشاؤون» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۳۹؛ ج ۱، ص ۴۵۱-۴۵۲) بنابراین شمار عقول نمی‌تواند ده عقل باشد گرچه فرض سهروردی نیز فرضی نادرست است ولی اصل انتقادات وارد است.

نقدهای ابوالبرکات بغدادی بر عقل نامیدن خداوند

ابوالبرکات بغدادی از این که ابن سینا و دیگر مشایبان خداوند را عقل نامیده‌اند بر آنان خرده می‌گیرد (ابوالبرکات، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۱۴۹). از دید این سینا خداوند عقل محض است؛ زیرا او عقلاً و فعلاً بی‌نیاز از ماده است و هر چیزی چنین باشد ذات خویش را تعقل می‌کند و خود عقل و خود معقول است؛ چون بذاته عقل است و نیز بذاته معقول، پس معقول ذات خویش است و بدین سان ذات او عقل و عاقل و معقول است و هیچ جهت کثرتی در او نیست (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۵۶)

ارزیابی نقدهای ابوالبرکات بغدادی بر عقل نامیدن خداوند

در نقد عقل نامیدن خداوند از سوی ابن سینا اشکال ابوالبرکات درست به نظر نمی‌رسد. وی در این جا دچار مغالطه شده است و یک معنای از عقل؛ عقلاً و فعلاً بی‌نیاز از ماده و دارای جهت کثرت و معنای دیگر عقل؛ عقلاً و فعلاً بی‌نیاز از ماده دارای جهت کثرت به جای دیگری نشانده است. به دیگر سخن خداوند عقلی است از جمیع جهات بسط ولی دیگر عقول از جمیع جهات بسیط نیستند و این دومعنا را نباید در هم آمیخت.

نقدهای ابوالبرکات بغدادی بر نظریه آفرینش ابن سینا

گفته شد که ابن سینا جریان آفرینش را این گونه توضیح می‌دهد که خداوند از هر جهت واحد است و از این روی بر اساس قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» تنها یک معلول از او می‌تواند صادر شود و این معلول عقل اول که او سه جهت دارد و از هر جهتی معلولی صادر می‌شود و این سلسله ادامه دارد تا برسد به عقل دهم یا فعال.

از دید ابوالبرکات قاعده الواحد، قاعده‌ای درست است؛ ولی از آن نتایج نادرستی. نتیجه نادرست اول این است که از خداوند که واحد است، تنها باید یک چیز واحد صادر شود اما ابن سینا صادر اول را با آنکه بر اساس قاعده الواحد باید یکی باشد سه چیز می‌داند؛ عقل دوم، نفس فلک اول و جرم فلک اول و این خلاف فرض و ناقض قاعده الواحد است. نتیجه نادرست دوم قاعده الواحد در تبیین آفرینش این است که خلاف چگونگی آفرینش موجودات است زیرا نمی‌توان رابطه میان همه موجودات را طولی دانست؛ موجوداتی مانند انسان و درخت هستند که هیچ رابطه طولی میان آنها نیست و میان آنها رابطه علی برقرار نیست و این بدان معناست که قاعده الواحد نقض شده است و کارامدی ندارد (ابوالبرکات، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۱۵۰-۱۵۱).

ابوالبرکات خود از قاعده الواحد برداشتی متفاوت مطرح می‌کند. چکیده آن این است که خداوند صادر اول را می‌آفریند و صادر دوم بخاطر صادر اول و... خلق می‌شود (ابوالبرکات، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۱۶۱).

ارزیابی نقدهای ابوالبرکات بغدادی بر نظریه آفرینش ابن سینا

اشکال نخست ابوالبرکات بر نظریه آفرینش ابن سینا درست و منطقی به نظر نمی‌رسد زیرا واحد اقسامی دارد و نشان دادن یک معنا آن به جای دیگری مغالطه است و ابوالبرکات دچار چنین مغالطه‌ای شده است (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۷۳؛ همو، ۱۳۶۴، ص ۶۰۴)

نقد دوم ابوالبرکات بر نظریه آفرینش ابن سینا بر اساس قاعده الواحد درست به نظر می‌رسد زیرا نمی‌توان با آن آفرینش را با آن همه موجودات تبیین کرد و میان بسیاری از موجودات واقعاً رابطه علی نیست. ابوالبرکات خود راه حلی ارائه داده است ولی به نظر می‌رسد راه حل درست آن است که سهروردی با طرح عقول عرضیه مطرح کرده است. از دید سهروردی پس از انوار قاهره طولی، انوار قاهره عرضیه قرار دارند.

منظور از انوار قاهره عرضیه که سهروردی آن‌ها را مثل نوری نیز می‌نامد این است که هر نوعی از انواع مادی مانند نوع انسان یا سنگ یا ... در این عالم مادی، رب النوعی دارد که این نوع را حفظ و تدبیر می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۹۹-۲۰۰) به عبارت دیگر رب النوع انواع مادیات همان نوع قائم به ذات و مجردی است که موجد و پدید آورنده انواع مادی است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۴۳؛ ج ۱، ص ۶۸) انوار قاهره عرضیه پایین‌تر از انوار قاهره طولی هستند و بر عکس انوار قاهره طولی که میانشان رابطه علی و معلولی هست میان این‌ها رابطه علی نیست یعنی مثلاً رب النوع انسان علت یا معلول رب النوع درخت نیست و بر عکس. سهروردی این انوار را به نام‌های مثل افلاطونی، ارباب انواع، مثل نوریه، ارباب طلسمات، اصحاب اصنام می‌خواند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۴۳-۱۴۴، ۱۵۵-۱۵۶، ۱۶۵، ۲۳۰؛ همو، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۶۸، ۴۶۳)

نتیجه گیری

از آن چه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت که اندیشه از اندیشه زاده می‌شود و رشد می‌کند و چنین رشدی آنگاه امکان‌پذیر است که اندیشه را با دید انتقادی نگاه کرد. با این نگاه انتقادی ابوالبرکات به برخی از مسائل عقل در فلسفه ابن‌سینا می‌توان گفت که کوشش ابوالبرکات، کوششی میمون و ستودنی است ولی نه بی‌عیب و درست و منطقی. از این روست که برخی از نقدهای او بر عقل ابن‌سینا سبب شده است که فیلسوفانی دیگر به راه حل‌هایی برسند و بر دفتر فلسفه برگ‌های تازه‌ای بیفزایند و درخت فلسفه را تنومند سازند. بکار گیر و آموزش نقد و نقادی اندیشه، به‌اندازه یادگیری اندیشه کاری است مهم و قابل توجه. بخش معرفت‌شناسانه عقل‌شناسی ابن‌سینا مبانی منطقی دارد و از این روی در گذر زمان توانسته است همچنان مورد قبول باشد ولی بخش وجود‌شناسی آن بدلیل پیش فرض‌های نادرست جای خود را به اندیشه‌های نو داده است. نقدهای وجود‌شناسانه عقل بغدادی بر بان‌سینا رواست و البته این ابوالبرکات نیست که چنین نقد‌هایی وارد کرده است که دیگران نیز آن مورد انتقاد قرار داده‌اند.

فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین، (۱۳۷۹)، الاشارات و التنبیها، مع الشرح للمحقق نصیرالدین الطوسی و شرح الشرح للعلامه قطب الدین الرازی، ج ۳ و ۲، تهران، دفتر نشر کتاب.
۲. ابن سینا، بوعلی (۱۳۶۴)، النجاه من الغرق فی بحر الضلالات، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۳. حسین بن عبدالله، (۱۴۰۴)، الشفاء، الالهیات، قم: منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
۴. محقق ابراهیم مدکور.
۵. حسین بن عبدالله، (۱۴۰۴)، الشفاء، النفس، قم: منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، محقق ابراهیم مدکور.
۶. ابن سینا، (۱۳۶۳)، مبدا و المعاد، تصحیح عبدالله نورانی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۷. ابن سینا، بوعلی (۱۳۷۹)، التعليقات. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، الطبعة الاولى.
۸. ابن سینا، حسین (۱۳۶۱)، روانشناسی شفا: الفن السادس من كتب الشفا ترجمه اکبر داناسرشت، نشر: امیر کبیر تهران.
۹. ابن سینا، بوعلی (۱۳۸۳)، دانشنامه علایی، رساله منطق، مقدمه و حواشی و تصحیح: دکتر محمد معین و سید محمد مشکوه، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی و دانشگاه همدان.
۱۰. ارسطو، (۱۳۶۶)، متافیزیک، ترجمه: شرف الدین خراسانی (شرف)، تهران: گفتار.
۱۱. بغدادی، ابوالبرکات، المعبر، اصفهان: انتشارات دانشگاه اصفهان.
۱۲. سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۸۰)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد یکم، تصحیح و مقدمه از هانری کربن، تهران، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۳. سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۸۰)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد دوم، تصحیح و مقدمه از هانری کربن، تهران، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۴. سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۸۰) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد سوم، تصحیح و مقدمه از سید حسین نصر، تهران، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۱۵. سیاح، احمد، (۱۳۷۱) فرهنگ بزرگ جامع نوین، تهران، انتشارات اسلام، چاپ پانزدهم.
۱۶. صلیبا، جمیل، (۱۳۶۶) فرهنگ فلسفی، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران، حکمت.
۱۷. ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۳)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، ج ۸، تصحیح علی اکبر رشاد، چاپ اول، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۸۳.
۱۸. یزدان‌پناه، یدالله، و مجید احسن، (زمستان ۱۳۸۹) «عالم عقول از منظر ابن سینا و شیخ اشراق»، در مجله معرفت فلسفی، شماره ۲.