

فضل الرحمان



نبوت در اسلام

فلسفه و اعتقاد رسمی



ترجمه امیررضا صادقی



تقدیم به سیمون وندن برگ

— نویسنده

این تلاش را اگر اجری هست، همه از آنِ مادرم.

— مترجم

فهرست مطالب

یادداشت مترجم.....	۱۱
پیش‌گفتار.....	۱۳
فصل اول: آموزه عقل.....	۱۵
۱. فارابی.....	۱۶
۲. ابن‌سینا.....	۲۰
فصل دوم: نبوت.....	۳۹
۱. وحی عقلی.....	۳۹
۲. وحی اصطلاحی یا خیالی.....	۴۷
۳. معجزه، دعا، سحر.....	۶۱
۴. دعوت و شریعت.....	۷۲
فصل سوم: آموزه فلسفی و اعتقاد رسمی.....	۱۲۳
۱. ابن‌حزم (متوفی ۴۵۶ ق).....	۱۲۴
۲. غزالی (متوفی ۵۰۵ ق).....	۱۲۷
۳. شهرستانی (متوفی ۵۴۸ ق).....	۱۳۴

۴. ابن تیمیه (متوفی ۷۲۸ ق)..... ۱۳۷
۵. ابن خلدون (متوفی ۸۰۸ ق)..... ۱۴۳
- ملاحظات پایانی..... ۱۴۹
- ضمیمه: مقاله «پیامبر و وحی الهی»..... ۱۵۵
- نمایه..... ۱۶۵

یادداشت مترجم

توضیح چند مسئله درباره این ترجمه ضروری است. اول آنکه فضل الرحمان درضمن مباحث خود، بسته به موضوع، جابه‌جا به متون مختلفی از زبان‌های عربی، یونانی و لاتین ارجاع می‌دهد و عباراتی، گاه مفصل، از آن‌ها نقل می‌کند؛ اما طبیعتاً بیش از همه از متون عربی نقل قول می‌آورد، چنان‌که بخش قابل توجهی از کتاب به نقل فقراتی از این متون اختصاص می‌یابد. شرط انصاف است که تصدیق کنیم وی ترجمه‌ای بسیار دقیق، شیوا و روان از این عبارات فراهم آورده است. اما درباره این ترجمه‌ها دو نکته قابل توجه است: نخست این‌که او در ترجمه خود بیش از لفظ جانب معنا را گرفته و، از این رو، خود را به برگرداندن یکایک لغات و حتی جملات مقید نکرده است؛ دوم این‌که برای برخی از لغات و اصطلاحات عربی معادل‌هایی را در زبان انگلیسی به کار برده که چندان مرسوم نیست. این مورد اخیر نشان می‌دهد که نویسنده از برخی لغات و عبارات تلقی خاصی داشته و معنای خاصی از آن‌ها مراد کرده است. با نظر به همه این نکات، من برای ترجمه عبارات عربی سعی کرده‌ام در درجه اول به درک و دریافت نویسنده از این عبارات وفادار باشم؛ بنابراین، ترجمه انگلیسی آن‌ها را مبنای ترجمه فارسی قرار دادم. در عین حال، متون اصلی را نیز از نظر دور نداشته و تلاش کرده‌ام با نگاه به این متون عبارات را ترجمه کنم. اما با توجه به اهمیتی که این عبارات برای موضوع این کتاب دارند و همچنین، برای این‌که خوانندگان محترم بتوانند صورت اصلی این عبارات را هم پیش چشم داشته باشند و با ترجمه فارسی مقایسه کنند، متن عربی هرفقره نیز به کتاب افزوده شده است. البته نویسنده علاوه بر ارجاع به متون عربی، به متون یونانی و لاتین نیز ارجاع

می‌دهد و فقراتی از این متون را برخلاف عبارات عربی، بی آن‌که ترجمه کند، به همان صورت اصلی می‌آورد. از آن‌جا که این فقرات بیش‌تر در حکم شاهد مثالی برای مطلب موردنظرند و نویسنده نیز آن‌ها را ترجمه نکرده و، علاوه بر این، چون ترجمه دقیق آن‌ها از توان مترجم بیرون بوده است، به همان صورت اصلی در متن نقل شده‌اند.

مسئله دیگر آن‌که می‌دانیم تلاش برای ارائه تبیینی عقلانی و خردپسند از پدیده وحی در عالم اسلام محدود به فارابی و ابن‌سینا نبوده و این خط فکری تا به امروز ادامه پیدا کرده است. در دوره معاصر، اندیشمندان بسیاری پیرامون این مسئله قلم زده‌اند و نظریات جدیدی را در این زمینه شکل داده‌اند که بی‌شک نویسنده این کتاب، فضل‌الرحمان، یکی از شاخص‌ترین آن‌هاست. از این‌رو، ترجمه یکی از مقالات بسیار مهم و تأثیرگذار او، که از زمره تلاش‌های معاصر جهت تبیین وحی به شمار می‌رود و پیوند وثیقی با مطالب کتاب دارد، ضمیمه این کتاب شده است. اهمیت این مقاله در این است که مشخصاً به بررسی نسبت میان الفاظ قرآن و شخص پیامبر می‌پردازد، موضوعی که یادآور یکی از کهن‌ترین منازعات کلامی در این باب است، و با تکیه بر آراء دو تن از برجسته‌ترین متفکران شبه‌قاره هند، اقبال لاهوری و شاه ولی‌الله دهلوی، تلاش می‌کند تبیین نوینی از چگونگی تکوین وحی و نسبت آن با شخص پیامبر ارائه دهد.

مطلب مهم دیگری که باید بدان اذعان کنم این است که ترجمه این کتاب، از ابتدا تا انتها، مدیون استاد گران‌قدر جناب آقای دکتر امیر مازیار است. این کتاب را اول‌بار ایشان به من معرفی کردند و هم‌ایشان، از سر لطف، ترجمه این اثر را به من پیشنهاد دادند. در طول مراحل ترجمه همواره با رویی گشاده به پرسش‌های پرشمار من پاسخ گفتند و ابهامات مرا برطرف کردند. پس از اتمام ترجمه نیز با صبر و حوصله متن را خواندند و ویرایش کردند. صمیمانه از ایشان تشکر می‌کنم.

بی‌شک، اگر راهنمایی‌های ایشان در فهم دشواری‌های متن و نیز دقت نظر ایشان در رفع لغزش‌های ترجمه نبود، این ترجمه به زیور طبع آراسته نمی‌شد. البته روشن است که مسئولیت تمام کم‌وکاستی‌های موجود در متن، همه بر عهده مترجم است.

امیررضا صادقی

پیش‌گفتار^۱

هدف این کتاب توجه به ساحتی از تفکر دینی-فلسفی در عالم اسلام است که بی‌شک پژوهشگران جدید اندیشه اسلامی توجه کافی به آن مبذول نداشته‌اند، هرچند که پدر لوئی گارده^۲ در اندیشه دینی ابن‌سینا^۳ به این موضوع پرداخته است. اهمیت این موضوع در آن است که مسئله محوری در رویارویی میان دو جریان تفکر سنتی اسلامی و اندیشه یونانی را شکل می‌دهد. بنابراین، می‌توان امید داشت که بررسی صورت‌بندی فیلسوفان مسلمان از آموزه وحی نبوی، مسئله‌ای کانونی در عقاید مسلمانان که در عین حال متأثر از اندیشه یونانی مآبی^۴ شکل گرفت، و بررسی نوع واکنش سردمداران جریان اعتقاد رسمی به این آموزه، به فهم سرنوشت یونانی‌مآبی در عالم اسلام کمک کند. لذا این مسئله را باید از منظر گسترده‌تر فهم بینافرهنگی نگریست.

تا جایی که می‌توانستم سعی کرده‌ام خاستگاه‌های یونانی این آموزه فلسفی را در هریک از جنبه‌هایش ردیابی کنم. این شیوه مشخص می‌کند که مؤلفه‌های اساسی در این آموزه فلسفی کاملاً یونانی است، ولی فیلسوفان مسلمان آن‌ها را بسط و تفصیل داده‌اند و در بعضی موارد اصلاح کرده‌اند و، فراتر از همه، برای نخستین‌بار

۱. در سراسر متن، تمام پانوشت‌ها و آن‌چه میان [] آمده همه افزوده مترجم است؛ و آن‌چه میان () آمده همه از آن نویسنده است.

2. Father Louis Gardet

3. *La Pensee Religieuse d'Avicenne* (Paris, 1951)

4. Hellenism

در تاریخ اندیشه دینی، برای به دست دادن تصویری از پیامبر اسلام، این مؤلفه‌ها را باهم درآمیخته‌اند. درواقع، آن‌ها برای قابل‌درک کردن تصویر سنتی [پیامبر]، با افزودن مؤلفه کمال عقلی به آن و قرار دادنش در مقام عالی‌ترین مؤلفه این تصویر را بسط داده‌اند. امیدوارم این کتاب بتواند با نشان دادن این‌که جریان «اعتقاد رسمی»^۱ تا کجا این تصویر را می‌پذیرد و تا کجا آن را رد می‌کند و این‌که چرا چنین می‌کند، به روشن‌تر شدن خود مفهوم اعتقاد رسمی از این جهت کمک کند.

در پایان، از ویراستار مجموعه پروفیسور ای. جی. آربری^۲ و شرکت انتشاراتی آقایان جورج آلن و آنوین^۳، که اثری با یادداشت‌ها و جزئیات بسیار زیاد را در میان کتاب‌های‌شان جای دادند، سپاس‌گزاری می‌کنم.

فضل الرحمان

دورهام، دسامبر ۱۹۵۷

1. orthodoxy

2. A. J. Arberry

3. George Allen & Unwin

فصل اول

آموزه عقل

آموزه نبوت فیلسوفان مسلمان، تا آنجا که به بنیادهای علم النفسی-مابعدالطبیعی آن مربوط می‌شود، برپایه نظریه‌های یونانی درباره نفس و قوای معرفتی آن بنا شده است. چهارچوب اصلی آموزه ایشان درباره وحی نبوی همان آموزه مشهور معرفت عقلی است که ارسطو در کتاب سوم درباره نفس به شکل مبهمی مطرح کرد، اما بعدها به دست مفسران او، به‌ویژه اسکندر افروдіسی، بسط و تفصیل یافت. با وجود این، همان‌طور که در فصل آینده خواهیم دید، مسلمانان مؤلفه‌های دیگری را — نظیر مؤلفه‌های رواقی و نوافلاطونی و، فراتر از همه، مؤلفه‌هایی که در یونانی‌مآبی التقاطی و سیال قرون اولیه مسیحیت یافت می‌شد — در این چهارچوب کلی ادغام کردند.

مهم‌ترین چهره‌های فلسفی در عالم اسلام، که صراحتاً به پرسش از نبوت پرداخته‌اند و پایه آن را در ماهیت شناختی نفس انسان گذاشته‌اند، فارابی و ابن‌سینا هستند. اما از آنجا که این دو تفاوت‌های مهمی در پرداختن به مسئله عقل دارند (تفاوت‌هایی که هرچند به نظر من از لحاظ محتوایی بر آموزه نبوت آنان تأثیرگذار نیست، ولی فی‌نفسه حائز اهمیت است) و، علاوه بر این، در اصطلاح‌شناسی نیز اندک تفاوتی باهم دارند، قصد دارم آموزه‌های فکری ایشان را به صورت مجزا شرح دهم.

۱

فارابی

بنا بر نظر فارابی، قابلیت اولیه برای کسب معرفت عقلانی بالفعل که در تمام افراد مشترک است و «عقل بالقوه» خوانده می‌شود جوهری غیرمادی نیست، بلکه مانند بقیه نفس سافل توانی در ماده است. بدین ترتیب، درمی‌یابیم که عقل بالقوه «نوعی نفس یا بخشی از نفس یا قوه‌ای از قوای نفس یا چیزی از جنس آن است.»^۱ به عبارت دقیق‌تر، «عقلی که انسان در آغاز حیاتش به نحو ذاتی از آن برخوردار می‌گردد نوعی قابلیت در ماده است.»^۲

این استعداد یا قابلیت در انسانی که کسب علم به کلیات یا صور را عملاً شروع می‌کند به فعلیت می‌رسد. این فعلیت یافتن، به این معنی است که عقل فعال (که از نظر فیلسوفان مسلمان در آخرین و پایین‌ترین مرتبه از عقول ده‌گانه صادر شده از خداوند قرار دارد) نوری ساطع می‌کند (استعاره‌ای ارسطویی که شارحان او نیز تکرار کرده‌اند) که صور اشیاء محسوس را، که در حافظه آدمی ذخیره شده است، تجرید می‌کند و بدین ترتیب آن‌ها را به معقولات یا کلیات بدل می‌سازد. فارابی صراحتاً می‌گوید، صورت‌هایی که در عقل به وجود می‌آیند یا، به بیانی دقیق‌تر، صورت‌هایی که عقل به آن‌ها بدل می‌شود از طریق تجرید از اشیاء محسوس به دست می‌آیند، یعنی به خودی خود از عقل فعال، که وظیفه‌اش هم «منور»^۳ کردن محسوسات و هم منور کردن عقل بالقوه انسان است، ناشی نمی‌شوند. (۳) فارابی حالتی را که عقل بالقوه معقولات را دریافت می‌کند و بالفعل می‌شود با مثال قطعه مومی توصیف می‌کند که صورت‌ها را نه با انطباق در سطحش، بلکه با نفوذ در تمام وجودش می‌پذیرد، به نحوی که موم [کاملاً] به صورت مثلاً یک اسب درمی‌آید. (۴)

۱. «فالعقل الذی هو بالقوة، هو نفسٌ ما أو جزء نفس أو قوة من قوى النفس أو شيءٌ ما.»

۲. «العقل الإنسانی الذی یحصل له بالطبع فی أول أمره، فإنَّه هیئةٌ ما فی مادة.»

فارابی اظهار می‌دارد، هنگامی که عقل بالقوه بدین نحو با معقولات مجرد یکی می‌شود و فعلیت می‌یابد، آن عقل بالقوه و این معقولات به موجودی بالفعل در عالم تبدیل می‌شوند؛ یک جزء جدید از امور^۱ معقول واقعیت. او این عقل را «عقل بالفعل» می‌خواند. قبل از این که عقل بالقوه و معقولات بالقوه بالفعل شوند، وجودشان در ماده است نه مستقل، اما همین که بالفعل شوند شأن تازه‌ای پیدا می‌کنند و، به عنوان یک هویت مفارق، وضعیت وجودی جدیدی را می‌پذیرند. (۵) فارابی استدلال می‌کند از آن جا که عقل بالفعل می‌تواند هر امر معقولی را از طریق دریافت صورتش تعقل کند و نیز چون عقل بالفعل خود امری معقول است، می‌تواند به خودش علم داشته باشد. هنگامی که عقل ما هم معقول بالذات و هم عاقل بالذات می‌شود، یعنی صورت صورت می‌گردد، در اصطلاح فارابی به «عقل مستفاد» بدل می‌شود. (۶) این تلقی از عقل مستفاد، فارابی را قادر می‌سازد تا آن را با «عقل فعال» بسنجد، زیرا هردو «صورت صورت» اند: عاقل بالذات و معقول بالذات. فارابی تأکید می‌کند تنها تفاوتشان در این است که ترتیب معقولاتی که در آن‌ها وجود دارد معکوس است^۲ (۷)، و دیگر این که عقل فعال در مرتبه بالاتری نسبت به عقل مستفاد قرار دارد، زیرا کاملاً مفارق است (۸) و به شکلی بسیط و نه متکثر متضمن معقولات است. (۹)

قبل از ادامه بحث شایان ذکر است، این آموزه که وقتی معقولات از ماده مجرد می‌شوند به منزله هویت‌هایی^۳ مفارق و غیرمادی شأن جدیدی برای خود پیدا می‌کنند آموزه ارسطو یا اسکندر افرویدی نیست، و این امر آشکارا

1. furniture

۲. منظور این است که در عقل مستفاد صورت موجودات از پایین‌ترین مرتبه وجود تا بالاترین مرتبه آن نقش می‌بندد، در حالی که در عقل فعال این ترتیب برعکس است و صور موجودات از بالاترین مرتبه (یعنی واجب‌الوجود) تا پایین‌ترین مرتبه (یعنی ماده اولی) ترتیب می‌یابد.

3. entities

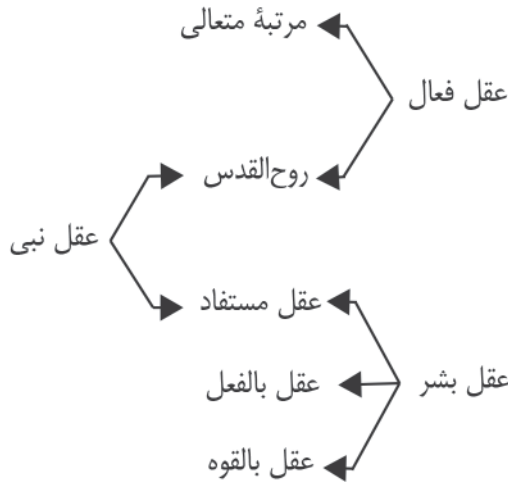
مشکلی را پیش روی مورخ فلسفه قرار می‌دهد. براساس آراء اسکندر افرویدیسی (*De An*, p. 85, 25 sq.)، هنگامی که معقولات توسط عقل بالقوه از ماده مجرد می‌شوند به مرحله «مَلْکَه» (ἐξῆς) [هکسیس] می‌رسند و آن‌جا در حالت نهفته قرار دارند. بنابراین، عقل بالمَلْکَه می‌تواند این معقولات را که دیگر نه در ماده، بلکه به‌شکل نهفته در خود عقل جای دارند تعقل کند. وقتی که عقل عملاً آن‌ها را تعقل می‌کند عقل بالفعل می‌شود و در این مرحله می‌تواند خودش را نیز تعقل کند ولی نه به‌عنوان عقل، بلکه به‌عنوان معقول. (۱۰) اما اسکندر به‌شکل کاملاً قطعی می‌گوید که این معقولات، چه متعلق به اشیاء مادی باشند و چه متعلق به امور ریاضیاتی، حتی وقتی مجرد می‌شوند فناپذیرند، زیرا وجود حقیقی ندارند مگر در چیزهای^۱ فناپذیر منفرد. (۱۱) بنابراین، مسئله شأنی جدید و مفارق برای آن‌ها مطرح نیست. علاوه بر این، به نظر می‌رسد او مردد است که آیا عقل ما می‌تواند عقل فعال را ادراک کند یا نه. او گاهی می‌گوید عقل انسان در حالت بالمَلْکَه، در آن هنگام که عامل می‌شود و در حین فعالیت، معقولات مفارق را ادراک می‌کند و با آن‌ها متحد می‌گردد. (۱۲) اما هم‌چنین می‌گوید عقلی که در ما عقل ازلی را ادراک می‌کند، از بیرون در ما وارد می‌شود و جزئی از عقل ما نیست. از این سخن نتیجه می‌شود که نفس ما کاملاً فانی است. (۱۳) از سوی دیگر، در یکی از آثار منسوب به اسکندر در حالی که تصریح می‌شود معقولات مجرد از ماده فناپذیرند، (۱۴) صراحتاً اذعان می‌شود عقل انسان یا عقل ماست که می‌تواند خدا را ادراک کند و با این عمل به نهایت کمال و سعادت خود نائل می‌گردد، جاودانگی را به دست می‌آورد و، هم‌چنین، مانند خدا عاقل بالذات می‌شود. (۱۵)

بدین ترتیب، این نتیجه گریزناپذیر به نظر می‌رسد که هرچند چهارچوب اصلی آموزه فارابی مأخوذ از اسکندر است، اما درباره مقام و مرتبه عقل انسان و هم‌چنین معقولات تأثیرات دیگری نیز در کار است؛ تأثیرات افلاطونی و

خصوصاً نوافلاطونی. آشکارا، فرض بر این است که وقتی عقل انسان وجود درخور خود را به دست می‌آورد عامل بالذات می‌شود، یعنی فعالیت محض (καθαρὰ ἐνέργεια) [کاثارا اینرگیا]. و متقابلاً این معقولات هم پس از تجرید از ماده شأن حقیقی خود را به عنوان معقولات محض کسب می‌کنند و از آن حیث که معقول عقل انسان‌اند، هم این معقولات و هم عقل در یک وضع بینابینی میان عقل فعال مفارق و صورت‌های مادی تجریدشده قرار دارند. این دقیقاً همان آموزه سیمپلیکیوس نوافلاطونی است. به نظر او هنگامی که عقل بالقوه به فعلیت می‌رسد، از طریق عقل بالملکه به فعالیت متناسب خود (οὐσιώδης ἐνέργεια) [اوسیودس اینرگیا] بازمی‌گردد، جایی که در آن «لوگوی»^۱ متناسب خود را برای تعمق کردن می‌یابد و در آن‌ها جذب می‌شود. با این‌که، این «لوگوی» همان «نوس»^۲ محض نیست اما معقولات عالم ظاهر است، و برای این‌که عقل انسان به عقل محض و نامتمایز بدل شود باید مرحله‌ای فراتر رود. (۱۶)

پس همان‌طور که در بالا توضیح داده شد، به نظر فارابی عقل معمول انسان هنگامی که به عقل مستفاد تبدیل می‌شود کمال خود را به دست می‌آورد. اگرچه عقل مستفاد از عقل فعال مفارق که موجد آن است مرتبه پایین‌تری دارد، اما به‌شیوه خاص خود فعالیت محض است و دیگر برای انجام فعالیت خود به قوای نفس سافل نیاز ندارد؛ بنابراین، از این منظر با عقل فعال قابل مقایسه است. علاوه بر این، در این مرتبه قادر به ادراک خود عقل فعال است که تا به حال فقط عامل مولد آن بوده است. (۱۷) در برخی از موارد بسیار نادر هنگامی که این اتفاق می‌افتد، عقل فعال صورت عقل مستفاد می‌شود و فیلسوف کامل یا امام (یا نبی) به وجود می‌آید. (۱۸) حتی در این موارد نیز فقط مرتبه یا میزان مشخصی از عقل

فعال (موسوم به روح القدس) درگیر می‌شود و مرتبه‌ای از عقل فعال کاملاً فراتر و متعالی‌تر از انسان باقی می‌ماند. (۱۹) دسته‌بندی فارابی از عقل (به استثنای مواردی که فوق عقل فعال قرار دارند) پنج شاخه دارد که به شرح زیر است:



ابن سینا

از نظر ابن سینا، اگرچه عقل بالقوه به منزله امری فردی برای هر شخص تحقق پیدا می‌کند (و بنابراین حادث می‌شود)، با وجود این، جوهری غیرمادی و فناپذیر است. (۲۰) فعلیت یافتن آن هنگامی آغاز می‌شود که انسان حقایق کلی اولیه [یا اولیات] را (اصطلاح ارسطویی $\tau\alpha\ \pi\rho\omega\tau\alpha$ [تا پرتا]، *Anal. Post*, 1, 2, 71 b 20 sq) که شالوده هر برهانی‌اند ادراک می‌کند، مثل این‌که کل از جزئیات بزرگ‌تر است و این‌که دو چیز که با یک چیز برابر باشند خودشان هم باهم برابرند، یعنی حقایقی که

نمی‌توانیم با قیاس یا استقراء به دست آوریم. (۲۱) این مرتبه از عقل را «عقل بالملکه» می‌خوانند. وقتی ما به کمک این حقایق اولیه حقایق ثانوی را نیز به دست می‌آوریم و، درکل، هنگامی که عقل ما می‌تواند بدون هیچ کمک بیش‌تری از قوای حسی و خیالی به‌تنهایی عمل کند، به مرحله‌ای از کمال می‌رسیم که ابن‌سینا «عقل بالفعل» می‌نامد (۲۲) و هنگامی که با این توان جدید به‌دست‌آمده عمل می‌کنیم، عقل ما به «عقل بالفعل مطلق» یا «عقل مستفاد» بدل می‌شود. (۲۳)

اما در نظر ابن‌سینا، به‌عنوان وجه تمایزش از فارابی (که در این مورد دیدگاه اسکندر افرویدی را دارد)، صورت‌های معقولی که قوه عاقله انسان دریافت می‌کند با تجرید از ماده ایجاد نمی‌شوند، بلکه مستقیم از عقل فعال افاضه^۱ می‌شوند. تنها عمل پیشین ما [قبل از افاضه عقل فعال] ملاحظه و مقایسه صورت‌های خیالی است. در شفاء (طبیعیات، نفس، مقاله ۵، فصل ۵) می‌خوانیم:

فإنَّ القوةَ العقليةَ إذا اُطلعت على الجزئيات التي في الخيال و أشرق عليها نور العقل الفعال فينا الذي ذكرناه، إستحالت مجردة عن المادة و علائقها و انطبعت في النفس الناطقة؛ لا على أنَّها نفسها تنتقل من التخيل إلى العقل ممَّا و لا على أنَّ المعنى المغمور في العلائق و هو في نفسه و إعتباره في ذاته مجرد يفعل مثل نفسه، بل على معنى أنَّ مطالعتها تعدّ النفس لأن يفيض عليها المجرد من العقل الفعال.

هرگاه قوه عاقله آن صورت‌های جزئی را که در قوه خیال مخزون‌اند مورد تأمل قرار دهد و به نور عقل فعال که در ما وجود دارد و قبلاً به آن اشاره کردیم منور گردد، این صورت‌های خیالی (حسی) از ماده و امور پیوسته به ماده مجرد می‌شوند و در قوه عاقله منقطع می‌گردند؛ [اما] نه به این معنا که صورت‌های خیالی خود از قوه خیال به قوه عاقله ما روند و نه به این معنا که معقولی که پوشیده در علایق (مادی) است، در حالی که خودش مجرد است، مشابه خود را (در عقل‌مان) ایجاد کند، بلکه تنها به این معنی که ملاحظه آن [صورت‌ها] نفس را آماده می‌کند که صور مجرد از عقل فعال بر او افاضه شوند.

ابن‌سینا مشابَهتی کیفی میان «تأمل»^۲ در یک صورت خیالی و مفهوم مقدمات

در قیاس از یک سو، و افاضه صورت و برآمدن نتیجه از قیاس از سوی دیگر ترسیم می‌کند. بنابراین، عبارت «تجريد» صورت در نظر ابن‌سینا صرفاً یک بیان مجازی^۱ است. (۲۴)

هنگامی که نفس عاقله ما عامل بالفعل^۲ می‌شود، خودش را نیز ادراک می‌کند و این معرفت به خود او را هم عاقل و هم معقول قرار می‌دهد. (۲۵) اما ابن‌سینا تفسیر افراطی این آموزه را که او به فروریوس نسبت می‌دهد، مبنی بر این که عقل به صورت‌هایی که دریافت می‌کند تبدیل می‌شود، رد می‌کند. در عمل شناخت، درست است که فاعل شناخت به یک معنا متعلق شناخت خود می‌شود، (۲۶) زیرا هر شناختی منوط به این است که ادراک‌کننده شکلی یا صورتی از متعلق شناخت را به خود بگیرد، (۲۷) اما بی‌معنی است اگر بگوییم نفس کاملاً به آن صورت‌ها بدل می‌شود، زیرا اگر صورتی را بپذیرد و به آن تبدیل شود، نمی‌تواند صورت دیگری را به خود بگیرد (شفاء، نفس، مقاله ۵، فصل ۶):

النفس تتصور ذاتها و تصورها ذاتها، يجعلها عقلاً و عاقلاً و معقولاً؛ و أما تصورها لهذه الصور فلا يجعلها كذلك، فإنها في جوهرها في البدن دائماً بالقوة عقل، و إن خرج في أمور ما إلى الفعل. و ما يقال من أن ذات النفس تصير هي المعقولات، فهو من جملة ما يستحيل عندى ... فإن كان بأن يخلع صورة ثم يلبس صورة أخرى، و يكون هو مع الصورة الأولى شيئاً و مع الصورة الأخرى شيئاً، فلم يصبر بالحقيقة الشيء الأول الشيء الثاني، بل الشيء الأول قد بطل و إنما بقي موضوعه أو جزء منه، و إن كان ليس كذلك فلينظر كيف يكون. فنقول إذا صار الشيء شيئاً آخر، فإما أن يكون إذ هو قد صار ذلك الشيء موجوداً أو معدوماً؛ فإن كان موجوداً، فالثاني الآخر إما أن يكون موجوداً أيضاً أو معدوماً؛ فإن كان موجوداً فما موجودان لا موجود واحد، و إن كان معدوماً فصار هذا الموجود شيئاً معدوماً لا شيئاً آخر موجوداً، و هذا غير معقول. و إن كان الأول قد عدم فما صار شيئاً آخر، بل عدم هو و حصل شيء آخر. فالنفس كيف تصير صور الأشياء؟

و أكثر ما هوس الناس في هذا، هو الذي صنف لهم إيساغوجي ... نعم، إن صور الأشياء تحل النفس و تحليلها و تزينها، و تكون النفس كالمكان لها بتوسط العقل

الهیولانی. و لو كانت النفس صورة شیء من الموجودات بالفعل، و الصورة هی الفعل و هی بذاتها فعل، و لیس فی ذات الصورة قوة قبول شیء، إئما قوة القبول فی القابل للشیء، و جب أن تكون النفس حينئذ لا قوة لها علی قبول صورة أخرى و أمر آخر. و قد نراها تقبل صورة أخرى غیر تلك الصورة، فإن كان ذلك الغیر أيضاً لا یخالف هذه الصورة فهو من العجائب، فیکون القبول و اللاحبول واحداً.

نفس خودش را تعقل می کند و این معرفت به خود او را عاقل و معقول و عقل (بالفعل) می گرداند. اما تعقل معقولات [یا اشیاء] نفس را چنین نمی کند، زیرا نفس از آن حیث که به بدن تعلق دارد همواره عقل بالقوه است، هر چند که با توجه به برخی معقولات بالفعل شده باشد. از نظر من، این که می گویند ذات نفس به معقولات تبدیل می شود ناممکن است ... زیرا اگر [نفس] صورتی را طرد می کند و صورتی دیگر را به خود می گیرد و با صورت نخست چیزی است و با صورت دوم چیزی دیگر، پس شیء اول حقیقتاً به شیء دوم تبدیل نشده، بلکه از بین رفته و فقط موضوع [یعنی ماده] یا جزئی از آن باقی مانده است. اگر نفس این گونه تبدل نمی یابد، پس باید بینیم چگونه به طریق دیگری این اتفاق می افتد. لذا می گوئیم اگر چیزی به چیزی دیگر تبدیل شود، هنگامی که به آن چیز دیگر تبدیل می شود آیا خودش موجود است یا معدوم؟ اگر موجود است، آیا شیء دوم هم (که به آن تبدیل می شود) موجود است یا معدوم؟ اگر شیء دوم نیز موجود است، پس دو موجود داریم نه یک موجود. اما اگر شیء دوم موجود نیست، پس شیء اول به چیز معدومی تبدیل شده و نه چیزی دیگر که وجود دارد، و این محال است. ولی اگر شیء اول معدوم شده است، در این صورت به چیزی دیگر تبدیل نشده، بلکه معدوم گردیده و شیء دیگری موجود شده است. پس نفس چگونه صورت اشیاء می شود؟

کسی که مردم را اغلب در این باره گمراه کرده، مؤلف [کتاب] ایساغوجی است. ... آری، صور اشیاء به درون نفس می آیند و او را زینت می بخشند و به واسطه عقل بالقوه، نفس به سان جایگاهی (۲۸) برای آنهاست. اگر نفس به صورت یک موجود بالفعل [دیگر] تبدیل شود، آن گاه چون صورت ذاتاً فعلیت است نمی تواند چیزی دیگر را بپذیرد (یعنی صورتی دیگر را) و این امر ضرورتاً نتیجه می دهد که نفس نمی تواند هیچ صورت دیگری را بپذیرد. اما درحقیقت می بینیم که نفس صورتی متفاوت از آنچه را که قبلاً پذیرفته می پذیرد. اگر این صورت دوم با صورت اول تفاوتی نداشته باشد واقعاً عجیب است، زیرا در این حالت پذیرفتن و نپذیرفتن یکی خواهد بود.

من این عبارت را به صورت کامل^۱ آوردم تا نشان دهم آن چه ابن سینا خود در استدلال هایش بیان می کند در رد این است که نفس کاملاً به معقولات تبدیل می شود و، هم چنین، نشان دهم که آموزه او دقیقاً چیست. وی صراحتاً می گوید، نفس انسان مادامی که در بدن است نمی تواند کاملاً به این صور تبدیل شود، زیرا نمی تواند تمام آن ها را یک باره و به شکل نامتمایز (ἀμερίστως) [آمریستس] دریافت کند و، در نتیجه، اگر به یکی از این صورت ها تبدیل شود نمی تواند صورت دیگری را بپذیرد. اگر برای نفس انسان ممکن بود که در یک حرکت تمام صورت ها را بپذیرد، قطعاً ارتباطش با صورت ها به لحاظ کیفی تغییر می کرد. در نظر ابن سینا، پس از جدایی از بدن چنین امکانی برای نفس وجود دارد؛ اما می بینیم او به این هم بسنده نمی کند، پیش تر می آید و عملاً تصریح می کند که شاید نفس انسانی ای وجود داشته باشد و در حقیقت وجود دارد، یعنی نفس نبی، که معقولات مفارق را یک باره یا تقریباً یک باره می پذیرد و، بنابراین، ارتباطش با این معقولات مثل ارتباط یک عقل عادی با آن ها نیست (۲۹) (شفاء، نفس، مقاله ۵، فصل ۶):

مادامت النفس البشرية القاسية في البدن، فإنه ممتنع عليها أن تقبل العقل الفعال دفعةً بل يكون حالها ما قلنا. وإذا قيل إن فلاناً عالم بالمعقولات، فمعناه أنه بحيث كَلَّمَا شاء أحضر صورته في ذهن نفسه، و معنى هذا أنه كَلَّمَا شاء كان له أن يتصل بالعقل الفعال اتصالاً يتصور فيه منه ذلك المعقول ... فإن خلص عن البدن و عوارض البدن، فحينئذ يجوز أن يتصل بالعقل الفعال تمام الإتصال.

مادامی که نفس انسان عادی (عامی) (۳۰) در بدن است، محال است که عقل فعال را یک باره دریافت کند، بلکه وضعیت او چنان است که گفتیم. زمانی که گفته می شود فلان شخص از معقولات (یا صورت ها) آگاه است، تنها به این معنی است که وقتی بخواهد می تواند صورت مشخصی را در ذهنش حاضر گرداند، و به این معنی است که او هرگاه بخواهد می تواند نوعی ارتباط با عقل فعال داشته باشد، به نحوی که معقول در حالی که از عقل فعال افزوده می شود در نفس او منعکس (یا منطبع) می گردد. ... اما هنگامی که نفس انسان (عادی) از بدن و عوارض آن فارغ می شود، ارتباط کامل (یا اتحاد) با عقل فعال برایش ممکن می گردد.