



پژوهش‌های فلسفی

سال ۱۰ / شماره ۱۸ / بهار و تابستان ۱۳۹۵

عقل هیولانی مفارق (separate Material Intellect) در فلسفه ابن‌رشد*

علی قربانی**

عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد اصفهان (خوراسگان)

چکیده

ماهیت عقل در آثار ارسطو با ابهام مواجه است، و فلاسفه مشائی و بویژه ابن‌رشد برای رفع آن تلاشها نموده‌اند. ابن‌رشد در فلسفه خود عقل هیولانی را زیربنای تحلیل ماهیت عقل نزد ارسطو قرار می‌دهد، و آن را در کتاب تفسیر کبیر بر رساله نفس ارسطو، و با توجه به نظرات مفسران پیشین مطرح می‌کند. او در این تفسیر به دنبال ارائه شرحی منسجم درباره کیفیت شناخت و تعیین ماهیت قوه عقلانی انسان است و عقل هیولانی را قوه‌ای مفارق و مجرد، اما دارای ماهیت پذیرندگی می‌شناسد. در این مقاله با توجه به آثار ابن‌رشد، ابتدا سه تعریف مختلف از عقل هیولانی آورده شده، سپس نقدهای وی را بر تفاسیر سایر مفسران پیشین ارسطو و نیز پاسخ وی به اشکالات مطرح در زمینه عقل هیولانی آورده شده تا نیل به مقصود اصلی ابن‌رشد در باب عقل هیولانی میسر گردد.

واژگان کلیدی: نفس، عقل، عقل هیولانی، عقل فعال، قوه‌خیال، قوه حس.

تأیید نهایی: ۹۴/۸/۳۰

* تاریخ وصول: ۹۳/۲/۲۰

** E-mail: alighorbani13@yahoo.com

مقدمه

فلاسفه مشائی ارائه شرحی منسجم و منظم، و به دور از ابهاماتی که در رساله نفس ارسطو وجود دارد را از مهمترین وظایف خود می‌دانسته‌اند و تقریباً تمامی ایشان در تفسیر این رساله کوشیده‌اند. یکی از مسائل مهمی که در دفتر سوم این رساله مطرح می‌شود مسئله عقل و ماهیت آن است که مورد توجه همه مفسران ارسطو به آن بوده است. اسکندر افروودیسی (Alexander of Aphrodisias) (حدود قرن ۲ و ۳ م) در رساله درباره نفس و درباره عقل، تامستیوس (Themistius) (۳۱۷-۳۸۸ م) در تفسیر رساله نفس، فارابی در آثار متعددی من جمله درباره عقل و معقول و رساله درباره عقل، و ابن‌سینا نیز در آثاری نظیر رساله نفس و همچنین کتاب شفاء بویژه در فن ششم آن به این مسئله توجه داشته‌اند. در این میان ابن‌رشد نیز به عنوان بزرگترین مفسر ارسطو سه کتاب با موضوع تفسیر رساله نفس ارسطو نگاشته است که به تفسیر کوتاه (Averroes Short Commentary on Aristotle de Anima)، تفسیر میانه (Averroes Middle Commentary on Aristotle de Anima) و تفسیر کبیر بر رساله نفس ارسطو (Averroes Long commentary on Aristotle De Anima) مشهور می‌باشند که رساله اخیر، آخرین اثر ابن‌رشد در این موضوع می‌باشد و می‌توان آن را حاوی آخرین و نهایی‌ترین صورت‌بندی وی درباره ماهیت عقل هیولانی دانست. ابن‌رشد این کتاب را به احتمال زیاد در سال ۱۱۸۶ م نوشته، متن عربی این کتاب در دست نیست، که شاید توجیه آن را بتوان در گرفتاریهای تبعیدی ابن‌رشد در اواخر عمر دانست و به دلیل نسخه اصلی این کتاب از میان رفته باشد. ترجمه لاتینی این کتاب در سال ۱۹۵۳ م توسط استوارت کرافورد (Stuart Crawford) ویرایش گردیده و پروفیسور ریچارد تیلور (Richard Taylor) در سال ۲۰۰۹ م آن را به انگلیسی ترجمه نموده است. تفسیر میانه نیز از سال ۲۰۰۲ به همت آلفرد آیوری (Alfred L. Ivry) به صورت یک جلدی هم به عربی و هم به انگلیسی موجود است، تفسیر کوتاه نیز دارای متن انگلیسی است و احتمالاً پیش از سال ۱۱۶۸ نگاشته شده این کتاب حدود سی صفحه است و دستنوشته آن در کتاب خانه ملی مادرید موجود می‌باشد. (خراسانی، ۱۳۶۹ ص ۵۶۳). یک رساله دیگر در این زمینه نیز از ابن‌رشد به نام رساله اول درباره اتصال (Epistle 1 On Conjunction) وجود دارد که آن هم به انگلیسی موجود است.

هدف اصلی ابن‌رشد در تفسیر کبیر بر رساله نفس ارسطو، ارائه تفسیری از تفکر عقلانی است که نقائص رساله نفس ارسطو را برطرف کند و در عین حال به نظرات سایر مفسران نیز توجه

داشته باشد تا از ایرادات آن تفاسیر هم مبری باشد. مسئله ارسطو در مورد عقل این بوده که آیا عقل نوع دیگری از نفس و قوه‌ای متمایز از قوه احساس است یا خیر؟ برای ارسطو، نفس از جهان و اشیاء آن دارای معرفت است و چون قوه عقلانی بشر باید صور اشیاء خارجی را به همان نحو که هستند، تعقل نماید، کل مسئله عقل هیولانی کوششی برای تبیین چنین شناختی است. و در این راستا ابن‌رشد به تبیین و توضیح ماهیت عقل هیولانی به عنوان مبنایی ترین قوه شناختی در انسان می‌پردازد و برای آن ماهیت ویژه‌ای در نظر می‌گیرد. اهمیت این عقل در تفکر ابن‌رشد تا به این مرحله است که برخی معتقدند تبیین ابن‌رشد در عقل هیولانی در تفسیر کبیر به مراتب بیشتر از تلاش وی در باب عقل فعال است و در میان مفسران اسلامی نخستین فیلسوفی است که تا این حد به عقل هیولانی توجه کرده است. (فتوحی و بیانی ۱۳۹۰ ص ۸۸)

پیرامون تفاسیر رساله نفس ارسطو تاکنون به فارسی تلاش‌هایی صورت گرفته و مقالاتی نیز نگاشته شده، اما اکثر و یا همه آنها به این مسئله در نگاه ابن‌سینا یا فارابی پرداخته‌اند و کمتر نویسنده‌ای به ماهیت عقل از نظر ابن‌رشد توجه کرده است. نگارنده متأسفانه به جز مقاله موضع میانی یوحنا‌ی نحوی نسبت به اسکندر افرودیسی و ابن‌رشد در تفسیر نظر ارسطو در باب عقل منفعل (فتوحی و کریمی، ۱۳۹۰ صص ۸۸-۹۰) که نویسنده در آن به درستی سعی در تبیین نظر ابن‌رشد در باب عقل هیولانی داشت و منابع دقیقی را معرفی نموده است نتوانست به فارسی نوشته‌ای درخور توجه در رابطه با این موضوع پیدا کند. هرچند که در این مقاله نیز به آوردن رؤس و فحوای مطالب از نظر ابن‌رشد بسنده شده و نحوه تبیین نظر ابن‌رشد آورده نشده و بیشتر توجه به یوحنا‌ی نحوی بوده است، لذا نظر ابن‌رشد تنها در ۴ صفحه آورده شده به نحو مستوفی تبیین نگردیده، علیرغم اینکه خود نویسنده اذعان به کتابهای متعدد ابن‌رشد در باب تشریح نفس و عقل ارسطویی دارد. اما در دنیای انگلیسی زبان این موضوع بیشتر مورد توجه بوده و آقای دویسون در کتابی مستقل مسئله عقل را در نگاه فارابی، ابن‌سینا و ابن‌رشد مورد توجه قرار داده است اما به طور خاص به مسئله عقل هیولانی نپرداخته‌اند. ریچارد تیلور نیز مقاله‌ای با عنوان مفارقت عقل هیولانی در فلسفه ابن‌رشد نگاشته اما ایشان نیز بیشتر به سیر تطور تفکر ابن‌رشد در این باره نظر داشته و دسته بندی‌ای نیز از تعاریف نکرده‌اند. مضافاً هیچکدام از نویسندگان مذکور اشاره صریحی به نقدهای ابن‌رشد بر تفاسیر مفسران قبلی و پاسخهای وی به مسائل ناشی از عقل هیولانی نیاورده‌اند. پژوهش حاضر سعی نموده ضمن ارائه تعریف از عقل هیولانی، این موضوعات را نیز مد نظر قرار دهد.

تحلیل ابن‌رشد از عقل هیولانی

ابن‌رشد در کتاب تفسیرکبیر بر رساله نفس ارسطو، تحلیل خود را با دو پرسش آغاز می‌کند: آیا تعقل از مقوله فعل است یا انفعال؟ آیا این قوه همانطور که منطقی‌اً از سایر قوا متمایز است، به لحاظ موضوعی که در آن قرار دارد نیز از آنها متفاوت است یا خیر؟ برای نیل به مقصود ابن‌رشد در مورد عقل هیولانی می‌توان تعاریفی چند را برای آن تشخیص داد:

۱-۱- تعریف اول از عقل هیولانی

«قوه‌ای که عقل هیولانی نامیده می‌شود، نه جسم است، نه قوه‌ای در جسم و نه تعینی خاص، پس آن اصلاً غیرمخالط با جسم است» (Averroes.2009:303). ابن‌رشد برای تبیین این تعریف، ابتدا به مقایسه این قوه با قوه حس می‌پردازد، تا مشابهت و عدم مشابهت‌های آن دو را روشن نماید. او با این مقایسه در صدد بیان این مطلب است که، صفات مشابهی که با الفاظی یکسان به این دو قوه نسبت داده می‌شود، به یک معنی به کار نمی‌روند. ابن‌رشد این منظور را به این صورت بیان می‌کند:

الف (انفعالی بودن):

الف) از نظر وی حس «قوه‌ای است که محسوس را می‌پذیرد و ادراک می‌کند» (Ibid:297) و از این رو حس را از قوای انفعالی می‌داند و به همین خاطر که حس با محسوسات ارتباط دارد معتقد است «حس قوه‌ای خارج از جسم نیست» (Ibid:334). وی این پذیرش و انفعال حسی را دارای دو ویژگی می‌داند: اول، چون حس، امری مادی و حال در ماده و دارای اختلاط با ماده است، در اثر پذیرش محسوس تغییر می‌کند. دوم، آنچه که حس را منفعل می‌کند، اشیاء بیرون نفس؛ یا اشیاء بالفعل خارج از نفس هستند که نفس حساسه چون بالقوه است، آنها را می‌پذیرد.

ب) او در مورد عقل نیز می‌گوید: «عقل قوه‌ای است که معقول را می‌پذیرد و ادراک می‌کند. پس این قوه هم از قوای انفعالی است. یعنی چون عقل همه اشیاء بیرون نفس را ادراک می‌کند، قبل از اندیشیدن آنها، منفعل نامیده می‌شود» (Ibid:301). اما هرچند عقل از قوای انفعالی است ولی طبق تعریف اول، چون عقل هیولانی نه تعینی خاص، نه مادی و نه قوه‌ای مادی است، بر خلاف حس، در اثر این پذیرش تغییری در آن ایجاد نمی‌شود. او این نوع انفعال در عقل را "پذیرندگی صرف" می‌نامد. به این ترتیب معنای انفعال عقل یعنی؛ «ادراک صورتی که می‌پذیرد و قوه عقل از معنای انفعال، فقط پذیرندگی را دارد» (Ibid). بر این اساس ابن‌رشد حتی در

برخی موارد، عقل را غیرمنفعل می‌داند، و منظور او این است که انفعال عقل با انفعال حسی به یک معنی نیست. «حس پس از اینکه محسوس شدیدی را احساس نمود، قادر به درک محسوس ضعیف‌تر نیست. مثلاً وقتی صدای شدید یا نور شدیدی را احساس کرد، قادر به درک صوت و نور ضعیف‌تر نیست. علت این امر این است که حس قوه‌ای مادی است. اما برعکس وقتی عقل، معقول شدیدی را ادراک نمود، ادراک معقول ضعیف‌تر برای آن آسان می‌شود، و این نشانگر آن است که آن توسط معقول شدید، نه منفعل شده و نه تغییری نموده است» (Ibid:334).

لذا از نظر وی انفعال معنای وسیع‌تری از آنچه در مورد اشیاء مادی می‌شناسیم دارد. (Ibid:341). به این معنی عقل درمقایسه باحس غیرمنفعل است، و انفعال را در مورد این دو مشترک لفظی می‌داند.

ب) بالقوه بودن:

الف) ابن‌رشد بالقوه بودن حس را به این معنی می‌داند که، حس قوه‌ای متعلق به یک تعین خاص یا جسم یا قوه‌ای جسمانی است، و توسط چیز بالفعلی که با آن دارای ارتباط می‌شود، تحریک می‌گردد (Ibid: 301). به این ترتیب برای ابن‌رشد حس تنها از طریق اشیاء مادی بالفعل است که از قوه به فعل تبدیل می‌شود و این بالقوه بودن را از خواص جسم و ماده می‌داند.

ب) برای ابن‌رشد عقل هیولانی "جوهری مجرد" است که ذاتش قوه و پذیرندگی است (Davidson.1992:291). یعنی از نظر وی «این عقل نه جسم و نه قوه‌ای در جسم و نه یک تعین خاص است، بلکه بالقوه همان چیزی است که می‌پذیرد و عقل هیولانی، یک موجود و قوه‌ای مفارق می‌باشد» (Ibid: 303). پس طبیعت عقل هیولانی بالقوه است، اما مادی نیست. ابن‌رشد درباره این تفاوت نیز می‌گوید: «بالقوه، پذیرندگی و فعلیت در مورد اشیاء مادی و عقول مشترک لفظی است» (Averroes.2009:341). او پس از بیان چندین دلیل برای چندین دلیل برای تفاوت بالقوه بودن امور مادی و عقول، می‌نویسد «ماده اولی علت مطلق پذیرندگی نیست، بلکه علت پذیرندگی همراه باتغییر است که در اشیاء جزئی رخ می‌دهد، پذیرندگی علت دیگری هم دارد. زیرا اجرام فلکی، صورمفارق رامی‌پذیرند و ادراک می‌کنند و عقول مفارق نیز با توجه به یکدیگر فعلیت می‌یابند، و فقط اولین اندیشنده از چنین ماهیتی آزاد است» (Ibid:342). ذکر می‌کند. با این وصف پذیرندگی صرف امور مفارقی چون عقول مجرد افلاک، همان ادراک عقول مرتبه پایین از عقول مرتبه بالاتر از خود می‌باشد، بدین معنی که پذیرندگی آنها فقط مربوط به عقول بالاتر است و نه در نسبت با چیز دیگری. پس عقل فقط نسبت به معقولات بالقوه است، نه

نسبت به امور و صور مادی. با این وصف انحصار بالقوه بودن و پذیرنده بودن در ماده، از میان می‌رود و به موجود جدیدی می‌رسیم که آن هم بالقوه یا پذیرنده است، اما مادی نیست.

ج) نسبت بین حس و محسوس و عقل و معقول

الف) این‌رشد به تبع ارسطو همان نسبتی که بین حس و محسوس وجود دارد، میان عقل و معقول نیز برقرار می‌داند. اما قصد او از این بیان تنها این است که ذهن را به مسئله نزدیک سازد، نه اینکه این دو را کاملاً شبیه یکدیگر بداند. مشترک لفظی بودن معنای پذیرندگی برای این‌رشد امری اساسی است؛ یعنی برای وی پذیرندگی عقل فقط در نسبت با معقول است و «عقل هیچ ماهیتی مگر پذیرندگیِ صورِ معقولی که دریافت می‌کند، ندارد» (Ibid:299) این پذیرندگی، برخلاف پذیرندگی مادی، باعث نمی‌شود که آنچه پذیرفته شده، امری قابل اشاره و تعیینی خاص یا جزئی باشد، زیرا از نظر او هر تعیین خاصی، عضوی از یک نوع است، و معقولات بالفعل به خود انواع دلالت می‌کنند. لذا عقل هیولانی نمی‌تواند صور تعیینات جزئی را، که معقول بالقوه هستند، بپذیرد (Taylor.2004: 299). پس ماده صورتی را می‌پذیرد که متعین باشد، اما عقل هیولانی چنین نمی‌تواند صور خاص و متعین را ادراک نماید. و چون معقولات موجود در عقل هیولانی، تعیینات خاص نیستند، نمی‌توانند توسط موضوعی که خود جزئی یا تعیین خاص است، پذیرفته شوند.

به این ترتیب، این‌رشد با اشاره به اختلاف معنای صفاتی که در مورد عقل و امور مادی بکار می‌روند، نشان می‌دهد که مقوله عقل از مقوله ماده جداست، و سعی دارد مفارق بودن عقل را مدلل سازد و اثبات کند که: «آن نه جسم نه قوه‌ای در جسم و نه تعیینی خاص است».

۱-۲- تعریف دوم عقل هیولانی

«جوهر عقل هیولانی نمی‌بایست در ذات خود، هیچ یک از صور مادی را داشته باشد» (Averroes.2009:302). این تعریف را این‌رشد به تبع این نظر ارسطو طرح می‌کند که برای ارسطو یکی از حیثیات عقل عبارت بود از اینکه «[عقل] از آن حیث که همه چیز (امور خارج از نفس) را می‌شناسد» (ارسطو، ۱۳۶۶ص ۲۱۳). از نظر وی اگر عقل هیولانی، که همه امور را می‌پذیرد و ادراک می‌کند "صورت خاص" خود را داشته باشد، آن صورت خاص، مانع از پذیرش صور بیرونی مغایر با خودش خواهد بود، یا دست کم آنها را تغییر خواهد داد. درحالی که: «این قوه نفس می‌بایست صور اشیاء را با اینهمانی عقلانی (Noetic Identity) (نوتتیک) بپذیرد؛ یعنی

نباید در اثر اختلاط این قوه با ماده یا صورتی از پیش موجود در آن، آن صور دچار تغییراتی شوند» (Taylor.2004:290-291).

ابن‌رشد همین برهان را در مورد اثبات عدم اختلاط عقل فعال با ماده، از طرف فعلیت آن به کار می‌برد و با تعجب می‌پرسد: «وقتی ما این برهان را درباره این دو عقل به کار می‌بریم، چه تفاوتی می‌کند؟ که برخی آن را درباره عقل فعال صادق، اما برای عقل هیولانی غیرصادق می‌دانند. درحالی که این دو کاملاً مشابه هستند» (Averroes. 2009:353).

ابن‌رشد دلایلی را هم برای عدم مخالطت عقل با ماده می‌آورد و می‌گوید: اول «اگر عقل هیولانی مخالط با جسم باشد، دارای کیفیاتی نظیر سردی و گرمی خواهد بود که در این صورت، به عضو حسی نیاز می‌داشت، و ما اعضایی، به جز اعضای حواس پنجگانه نداریم» (Averroes.2009:321). دوم ابن‌رشد به تبع ارسطو می‌گوید: «آنهايي که نفس را مقرر صورتی دانند درست می‌گویند. اما در توضیح جوهر آن، چیزی بیشتر از شباهت آن با مکان را نمی‌پذیرند، این شباهت نباید در مورد همه اجزاء نفس دانسته شود، بلکه فقط مربوط به نفس ناطقه است، که برخلاف سایر اجزاء نفس که صورتی مادی و در ماده هستند، جزء ناطقه نفس، چنین نیست» (Ibid:332). سوم: از دلایلی معرفت‌شناختی بهره می‌برد و می‌گوید: «عقل هیولانی به واسطه احکام و ادراکاتش باید نامخالط باشد. چون با آن، از طریق قضایای کلیه، در مورد اشیاء نامتناهی حکم می‌کنیم - و می‌دانیم قوه حاکمه نفس؛ یعنی قوه مخالط فردی فقط در مورد اشیاء متناهی حکم می‌کند پس آنچه در مورد اشیاء متناهی حکم نمی‌کند، قوه مخالط نفس نیست» (Ibid:353). او این برهان را مورد قبول ابن‌باجه و ابن‌سینا نیز می‌داند.

پس طبق تعریف دوم، ویژگی عقل هیولانی "فاقد صورت بودن" آن است. «عقل هیولانی دارای هیچ صورت مادی نیست، زیرا آن یک جوهر است و آنچه پذیرنده صور مادی - در لباس معقولات - است، خودش صورت مادی ندارد» (Ibid:303) این بخش را می‌توان تفسیر ابن‌رشد از ارسطو دانست که به تبع اناکساگوراس معتقد بود «آن بالضروره باید عاری از مخالطت باشد» (ارسطو، ۱۳۶۶ ص ۲۱۳).

۱-۳ - سومین تعریف عقل هیولانی

ابن‌رشد در عبارتی دیگر عقل هیولانی را به این صورت تعریف می‌کند: «عقل هیولانی چیزی است، که بالقوه همه معانی صور کلی مادی است، ولی بالفعل هیچ یک از آنها نیست» (Ibid:304). او با این تعریف در واقع وی در پی روشن نمودن "جوهریت و نحوه

وجودی " است که عقل هیولانی از آن برخوردار است. با این تعریف از حیث پذیرندگی و عدم فعلیت عقل هیولانی با ماده یا هیولای اولی شباهت می‌یابد و این اشکالی است که تئوفراستوس (Theophrastus) (۳۷۱-۲۸۷ ق م) نیز مطرح ساخته و می‌گوید: «عقلی که هیچ فعلیتی ندارد، بلکه سراسر قوه و قابلیت است، چه فرقی با هیولای اولی دارد؟» (داودی، ۱۳۴۹، ص ۱۸۶). در توضیح دقیق تفاوت‌های عقل هیولانی و ماده نخستین ابن‌رشد می‌گوید: الف) عقل هیولانی بالقوه همه معانی کلی صور مادی است و ماده نخستین بالقوه همه صور محسوس است. صوری که ماده اولی می‌تواند آنها را بپذیرد و در نسبت با آنها بالقوه است فقط صور محسوس می‌باشند، که تعینات خاص و جزئیات هستند، و وقتی با ماده اولی ترکیب می‌شوند شیء سومی به نام، امر مرکب از ماده و صورت، که یک فرد و تعین خاص است، پدید می‌آید. «اما عقل هیولانی فقط بالقوه معانی کلی اشیاء است، و معانی کلی انواعی هستند که به صورت بالقوه در افراد وجود دارند. پس عقل هیولانی، بالقوه معقولات بالفعل است، که نوع افراد را تشکیل می‌دهند، همانطور که ماده اولی، بالقوه فرد است، عقل هیولانی بالقوه نوع است» (Davidson, 1992: 294). ب) عقل هیولانی، صور معقول کلی‌ای را که دریافت می‌کند، ادراک نیز می‌کند. اما ماده اولی از صوری که می‌پذیرد هیچ ادراکی ندارد. دلیل اینکه ماده اولی صوری را که می‌پذیرد ادراک نمی‌کند، این است که آنها صور خاص یا معقول بالقوه هستند، نه معقول بالفعل، لذا هیچ ادراکی برای آن متصور نیست. ج) ماده نخستین پذیرنده‌ی صور جزئی و فردی است، اما عقل هیولانی پذیرنده‌ی صور کلی است پس پذیرندگی آن از نوع پذیرندگی - ای که در ماده رخ می‌دهد، متفاوت است. لذا می‌توان گفت عقل هیولانی از جنس ماده اولی نیست، زیرا چیزی را که می‌پذیرد متفاوت است، پس پذیرنده آنها متفاوت خواهد بود (-305 Averroes, 2009: 306).

اما عقل هیولانی از جنس صورت هم نیست، زیرا صور مادی که به کلی در ماده وجود دارند و مفارق نیستند. این عقل از جنس صور بسیط هم نیست، زیرا هرچند صور بسیط مفارق‌اند، اما آنچه صور بسیط یا عقول مفارق ادراک می‌کنند یا می‌پذیرند، عقول مجرد و مفارق‌اند، که هم عقل بالفعل و هم معقول بالفعل می‌باشند. اما «عقل هیولانی صور را نمی‌پذیرد، مگر اینکه آنها معقول بالقوه باشند» (Ibid: 305). یعنی در محسوسات قرار داشته باشند. قبلاً هم بیان شد که آن فاقد صورت است، پس مرکب از ماده و صورت هم نیست. لذا ابن‌رشد نتیجه می‌گیرد: «این موارد ارسطو را بر آن داشت تا ماهیتی را قائل شود، که غیر از ماهیت ماده (اولی)، غیر از ماهیت صورت و غیر از ماهیت امر مرکب (از ماده و صورت) باشد و "آن، یک موجود، غیرمنفعل، مجرد و

مفارق می‌باشد و درعین حال «آنچه پذیرنده‌ی صور کلی است، بالقوه همان چیزی است که می‌پذیرد» لذا برای ابن‌رشد عقل هیولانی «نوع چهارمی از وجود می‌باشد» (Ibid:326). و این نوع چهارم از وجود، ازلی، و برای نوع بشر عدداً واحد و یکی است. «زیرا اگر عقل هیولانی غیر جسمانی است و در ماده وجود ندارد، و اگر ماده عبارت از اصلی است که سبب تمایز اشیاء از یکدیگر می‌شود، پس تنها می‌تواند یک عقل هیولانی برای همه بشر وجود داشته باشد» (Davidson.1992:288).

در مجموع می‌توان نظر ابن‌رشد راجع به عقل هیولانی را چنین دانست "نه جسم، نه قوه‌ای در جسم و نه تعین خاصی است و چون همه چیز را می‌شناسد، فاقد صورت است و بالقوه همه معانی کلی صور اشیاء جسمانی است و بالفعل هیچ یک از آنها نیست و نیز نوع چهارمی از وجود است". اما از آنجا که نظریه عقل هیولانی در آراء اکثر فیلسوفان ارسطویی وجود دارد و ابن‌رشد نیز برای رسیدن به این دیدگاه، به نظریات فیلسوفان قبل از خود توجه بسیار داشته و این دیدگاه را در مقابل دیدگاه‌های سایرین مطرح نموده است، به اجمال ایرادات و انتقادات وی و در نارسایی نظر پیشینیان خود در این باره را از نظر خواهیم گذراند تا بدین وسیله منظور وی از این تبیین نیز بیشتر و بهتر مشخص شود.

۲- نظر ابن‌رشد در باره عقل هیولانی نزد فیلسوفان پیشین

الف) استعداد بودن عقل هیولانی

نظر او راجع به اسکندر افروودوسی و ابن‌باجه (Ibn Bajjah (Avempace)، این است که این دو فیلسوف، چون عقل هیولانی را عبارت از "استعداد" نفسانی می‌دانند، نتوانستند دیدگاه ارسطو را به درستی توضیح دهند. ابن‌باجه آن را "استعدادی که صورخیالی موضوع آن هستند" (Ibid:313) و اسکندر "عقل بالقوه را صرف استعداد بدون اینکه چیز دیگری در این استعداد یافت شود" (Averroes.2002:110) می‌داند. اما از نظر ابن‌رشد، عقل هیولانی "صرف استعداد" چه در نفس و چه در قوه خیال نیست.

اسکندر عقل هیولانی را مرتبط با بدن و حتی معلول بدن، مادی، فنا پذیر به گونه‌ای که پس از مرگ همراه با سایر قوای دیگر نفس از بین می‌رود، می‌شمارد و همانطور که نفس کثیر است یعنی هر کسی نفس فردی خود را دارد عقل هیولانی هم کثیر می‌باشد و هرکس عقل هیولانی خاص خود را دارد (فتحی، کریمی، ۱۳۹۰ ص ۸۷). در این باره ابن‌رشد معتقد است که " ارسطو صفاتی را برای عقل مثل مفارقت از ماده... غیر منفعل... و غیرمخالط با جسم بودن... برمی شمارد،

در حالی که اسکندر عقل را از جنبه‌های بدنی انسان و مانند سایر حالات ماده منفعل می‌شمارد" (Davidson.1992:284). اما ابن‌رشد در مخالفت با این رأی اسکندر اشاره می‌کند چون ارسطو نفس را «کمال اول جسم طبیعی» دانسته است، اسکندر "کمال اول" عقل را قوه‌ای حادث دانسته و موضوعی جسمانی برای آن در نظر گرفته است، لذا گمان برده کمال اول بودن همه قوای نفس، به یک معنی است. در نگاه او، از نظر اسکندر «چون صورت، که غایت شیء صورتمند است، محال است مفارق باشد، پس ممکن نیست کمالات اول نفس، قوایی مفارق باشند» (Averroes.2009:313). اما تفسیر خود وی از این قسمت از آرای ارسطو این است که ارسطو، صورت یا کمال اول بودن نفس ناطقه و سایر قوای نفس مشترک لفظی می‌داند. همچنین ابن‌رشد معتقد است اسکندر توجه نکرده که ارسطو عقل‌فعال و عقل‌هیولانی را با هم مقایسه کرده‌است. این مقایسه از نظر ابن‌رشد بیانگر این است که عقل‌هیولانی یا استعداد عقلانی انسان با سایر استعدادهای نفس متفاوت است و گرنه ارسطو این استعداد خاص را با عقل‌فعال مقایسه نمی‌نمود. مقایسه بین عقل‌فعال و عقل‌هیولانی از آنجاست که، هر دو در مفارق بودن، نامنفع‌بودن و غیرمخالط بودن - که همه سلسله مراتب عقول نیز این خصوصیات را دارند - مشترک هستند.

او با رأی ابن‌باجه نیز درباب عقل‌هیولانی مخالف است، و معتقد است «ابن‌باجه به خاطر فرار از این مشکلات [مشکلات اسکندر]، قائل شد که عقل‌هیولانی، عبارت است از "قوه خیال، تا آنجا که صور موجود در آن مستعد معقول بالفعل شدن، هستند» (Ibid:313). اما ابن‌رشد صور خیالی را نه خود استعداد عقلانی و نه چیزی که بوسیله عقل تحریک شده باشد می‌داند، بلکه آنها را در حکم محرک عقل می‌شمارد. او در توضیح این اشکال ابن‌باجه می‌نویسد: «استعداد عقلانی صورخیالی، همانند استعداد و کمال اول سایر قوای نفس است، زیرا این دو استعداد، متکثر هستند و به تبع کون و فساد افراد، کائن و فاسد می‌شوند. اما تفاوت آنها در این است که یکی استعداد تحریک‌کنندگی است؛ یعنی استعداد صورخیالی، و دیگری استعداد پذیرندگی و استعدادی است که کمال اول برای سایر قوای نفس است. این شباهت‌ها باعث شد ابن‌باجه به اشتباه خیال کند، که برای معقول شدن، استعدادی به جز استعداد صور خیالی لازم نیست. درحالی که تفاوت بین این دو استعداد از زمین تا آسمان است، زیرا یکی استعداد تحریک‌کنندگی است و دیگری استعداد تحریک‌شوندگی و پذیرندگی» (Ibid: 321).

ب) مفارق بودن عقل هیولانی

اما از نظر ابن‌رشد تئوфраستوس، تامستیوس و بسیاری مفسران دیگر طبق استدلال ارسطو پذیرفته بودند که عقل هیولانی مفارق از ماده و نامخالط با جسم می‌باشد. عقل هیولانی برای آنها «ازلی و جوهر غیر جسمانی» بود. و از این نظر این دسته از اسلاف فکری ابن‌رشد محسوب می‌شوند. اما تئوфраستوس و بویژه تامستیوس به دلیل اینکه ارسطو گفته بود، «اگر عقل بالقوه وجود داشته باشد باید عقلی بالفعل هم وجود داشته باشد، تا آن را از قوه به فعل رساند، پس به عقل سومی قائل شدند که چون تولید عقل فعال و عقل هیولانی است، [آنهم] باید ازلی باشد و آن را «عقل نظری» (Theoretical Intellect) دانستند. (ibid:306) نتیجه این تفسیر این است که اگر عقل هیولانی به صور خیالی می‌اندیشد و بوسیله عقل فعال، آنها را معقول بالفعل می‌سازد و معقولات نیز در قوه خیال به واسطه انتزاع که از ادراک حسی آغاز می‌شود، پدید می‌آیند، پس وقتی عقل فعال ازلی، بر روی عقل هیولانی ازلی، از ازل کار می‌کند، آیا نباید صور موجود در عقل هیولانی (که همان عقل نظری است) هم ازلی باشند؟ که در این صورت، ادراک حسی هم که زمینه صور خیالی است، باید ازلی باشد. به همین ترتیب، اشیاء خارجی هم نیز که زمینه‌ساز محسوسات هستند، باید ازلی باشند. پس از نظر ابن‌رشد دیدگاه تامستیوس چون ابژه‌های فیزیکی را ازلی می‌داند، پارادوکسیکال است، و آن را نمی‌پذیرد (Davidson. 1992:294).

به این ترتیب ابن‌رشد دیدگاه خود درباره عقل هیولانی را دیدگاه کاملی می‌داند که نه تنها اشکالات نظریات فلاسفه پیش از خود را ندارد، بلکه آن را دیدگاهی جامع (جمع بین تامستیوس و ابن‌باجه) می‌داند که قادر به پاسخ‌گویی به مسائل مطرح پیرامون عقل هیولانی است و سعی دارد تا با قرائتی خاص از نظرات ابن‌دو فیلسوف، و قول به عقل هیولانی واحد و مشترک برای همه انسانها، به نوعی پاسخی در خور نیز به این مشکلات ارائه کند. در این راستا او باید به سه مشکل اصلی که از قبل در این باره وجود داشته، پاسخ دهد.

۳-۱- پاسخ ابن‌رشد به مشکلات مطرح در باب عقل هیولانی

به نظر وی عقل هیولانی با این تفسیر خاص می‌تواند پاسخگوی مسائل سه‌گانه‌ای باشد که دیگران قادر به ارائه راهکار صحیح به آن نبودند. او این مسائل و پاسخها را سه‌گانه می‌داند و پاسخ خود را به آنها چنین می‌آورد:

مسئله اول:

چگونه عقل نظری کائن و فاسد است در حالی که عقل فعال و عقل پذیرنده ازلی هستند؟

ابتدا باید توجه داشت که، ابن‌رشد آنجا که ارسطو می‌نویسد: «واجب است که در نفس نیز قائل به چنین فصولی باشیم، و درواقع درآن عقلی را تمیز دهیم، که از یک طرف، چون خود تمام معقولات می‌گردد، مشابه ماده است، و ازطرف دیگر، عقلی را که مشابه علت فاعلی است، چون همه آنها را احداث می‌کند» (ارسطو، ۱۳۶۶ص ۲۲۵) را چنین تفسیر می‌کند «باید بر این اعتقاد بود که سه جزء عقلانی درنفس وجود دارد، یکی عقل پذیرنده، دیگری عقلی که می‌سازد و سوم محصول این دو" (Averroes.2009:322). او بر این اساس نفس را داری سه جزء عقلانی می‌داند و جزئی را که محصول آن دو عقل است، «عقل نظری» می‌نامد.

ابن‌رشد تعقل را به تبع ارسطو، همانند ادراک حسی می‌داند و می‌گوید: «ادراک حسی چیزی است که در "دو موضوع" تحقق می‌یابد، یکی موضوعی که باعث می‌شود حس، صادق باشد (واین شیئی محسوس خارج از نفس می‌باشد) و دیگری موضوعی که باعث می‌شود، آن یک موجود باشد (کمال اول عضو حسی). لذا معقول نیز می‌بایست دارای دو موضوع باشد، یکی موضوعی که برحسب آن "صادق یا حقیقی" باشد؛ یعنی صورخیالی حقیقی، و دیگری موضوعی که بر حسب آن معقولات، یک موجود یا موجودی در بین سایر موجودات جهان باشد و این دومی عقل هیولانی است» (Ibid:316). تنها تفاوتی که ابن‌رشد مابین حس و عقل در اینجا مطرح می‌کند، این است که موضوعی که باعث صدق یا حقیقت حس می‌شود، بیرون از نفس است؛ یعنی ابژه‌های خارجی، و موضوعی که حقیقت و صدق معقول را تشکیل می‌دهد، درون نفس قرار دارد؛ یعنی صور خیالی نفس.

ابن‌رشد برای روشن‌تر شدن، تشبیهی به کار می‌برد: «همانطور که رنگ، که محرک بینایی است، بینایی را تحریک نمی‌کند، مگر اینکه بوسیله نور فعلیت یافته باشد، معانی خیالی نیز تنها زمانی عقل هیولانی را تحریک می‌کنند که... توسط عقل فعال از قوه به فعلیت رسیده باشند... بنابراین همانطور که رنگ بالقوه، کمال اول رنگی که ادراک شده نیست، بلکه موضوعی که توسط رنگ فعلیت یافته، بینایی است، به همین ترتیب موضوعی هم که بوسیله امری، که فهمیده شده است و فعلیت یافته، صور خیالی نیست، بلکه عقل هیولانی است» (Ibid:316-317) و این عقل واحد و ازلی است. لذا نتیجه می‌گیرد که معقولات بالفعل یا معقولات نظری، فقط با ملاحظه موضوعی که حقیقت آنها را تشکیل می‌دهد، کائن و فاسد هستند و نه با ملاحظه موضوعی که آنها را موجودی در بین سایر موجودات جهان می‌سازد. چون صورخیالی ما، صوری فردی و کائن و فاسد هستند، و ریشه در ادراک حسی دارند و خیال قوه‌ای در ماده است، تا آنجا که معقولات

صدق و محتوای درونی خود را از آنها دریافت می‌کنند، درکون و فساد تابع آنها هستند، و به این معنی معقولات نظری غیر ازلی هستند. اما چون عقل هیولانی، که موضوعی است که معقولات در آن «هست» می‌شوند، ویژگی مادی ندارد، واحد و جوهری ازلی است، معقولات نیز تا آنجا که در آن بوجود می‌آیند، در احکام و صفات خود از آن تبعیت می‌کنند. یعنی ازلی و واحد هستند. پس این‌رشد برای توضیح مسئله اول در مورد عقل هیولانی از تئوری "دو موضوعی" کمک می‌گیرد. یعنی قائل به دو موضوع برای معقولات است. یکی موضوعی که آنها را صادق می‌کند و صور خیالی برگرفته از ادراک حسی هستند و دیگری موضوعی که آنها را یک موجود در بین سایر موجودات جهان می‌سازد و آن عقل هیولانی است.

مسئله دوم

چگونه عقل هیولانی برای همه افراد بشر عدداً یکی است، اما معقولات بالفعل یا عقل نظری بر حسب تعدد افراد انسانی متعدد و نیز باکون و فساد آنها کائن و فاسدمی شوند؟

این‌رشد برای پاسخ به این مسئله نیز از تئوری دو-موضوعی خودکمک می‌گیرد. او این مسئله را بسیار دشوارتر از مسئله اول می‌داند و برای طرح آن، ابتدا شقوق مختلفی را که برای آن ممکن است، مطرح می‌کند. و دو حالت برای آن در نظر می‌گیرد: حالت اول این است که: «عقل هیولانی را، به تبع کثرت افراد انسانی، کثیر بدانیم» لازم این حالت این است که عقل هیولانی، تعینی خاص یا جسم یا قوه‌ای جسمانی باشد. زیرا بالکل وابسته به انسان و قوای بدنی او می‌شود. چنانکه گفته شد، این امر خلاف نظر ارسطو است.

حالت دوم اینکه عقل هیولانی را، به تبع کثرت افراد انسانی، کثیر ندانیم و آن را برای همه افراد واحد به شمار آوریم. در این حالت اگر فردی معقولی را بدست آورد، همه افراد باید آن معقول را به دست آورده باشند؛ «یعنی وقتی که تو معقولی را کسب می‌کنی، من نیز می‌بایست آن معقول را به دست آورده باشم، و وقتی تو آن را فراموش می‌کنی، من نیز باید آن را فراموش کنم، که تجربه ما چنین چیزی را تأیید نمی‌کند» (Ibid:318).

از آنجا که این هردوشق، برای این‌رشد محال هستند، مانند مسئله اول، از نظریه دو-موضوعی خود استفاده می‌کند و می‌گوید: «از میان این سه عقل، دو عقل اول (فعال و هیولانی) ازلی هستند و جزء سوم (عقل نظری) به نوعی کائن و فاسد و به نوعی ازلی است... ما معتقد هستیم که عقل هیولانی برای همه انسانها یکی است و معتقدیم که نوع انسانی ازلی است. عقل هیولانی از اصول طبیعی مشترک برای نوع بشر؛ یعنی قضایای اولیه و مفاهیم بسیط مشترک انسانها عاری

نیست. به همین دلیل معقولات از جنبه پذیرنده، واحد هستند، اما برحسب (فردی که) پذیرفته شده‌اند و بر اساس آن حقیقی می‌شوند؛ یعنی صورخیالی، متکثر می‌باشند. پس تا آنجا که معقولات واحد می‌باشند ازلی هستند... و کون فساد از لحاظ کثرت به دست آورنده آنها، عارض بر آنها می‌شود، نه از لحاظ واحد بودنشان. اما چون معقولات با ما در صدق‌شان متحد هستند، پس با فساد موضوعشان فاسد می‌شوند... لذا می‌توان گفت عقل نظری یکی است برای همه» (Ibid.pp:322&323). پس تا آنجا که صرفاً به وجود معقولات مربوط می‌شود و با توجه به اینکه آنها گاهی معقول و گاهی غیر معقول نیستند، بلکه همیشه معقول هستند، به حقیقت می‌توان گفت که ازلی هستند. از نظر ابن‌رشد اینکه ارسطو می‌گوید: «چنین نیست که آن گاهی بیاندیشد و گاهی نیاندیشد» منظور عقل هیولانی است زمانی که مطلق انگاشته شود. این امر به این دلیل عارض بر عقل هیولانی می‌شود که به افراد؛ یعنی به صور خیالی که در هر فرد وجود دارد وابسته است، درحالی که با ملاحظه نوع بشر چنین چیزی برای آن صادق نیست، زیرا به طور مطلق؛ یعنی با ارجاع به نوع انسان، عقل هیولانی همواره به معقولات می‌اندیشد، مگر اینکه نوع بشر از دنیا برود، که محال است» (Ibid:358). لذا نتیجه می‌گیرد که عقل نظری به این معنی نه کائن است و نه فاسد، و همانطور که عقل فعال دائماً در کار ایجاد معقولات است، عقل پذیرنده دائماً نیز در حال شناخت است.

مسئله سوم

چگونه عقل هیولانی یک موجود است اما نه صورت مادی است و نه ماده اولی؟

ابن‌رشد عقل هیولانی را دارای فعلیتی مخصوص می‌داند، که عبارت از قابلیت و پذیرندگی معقولات است. اگر نسبت عقل فعال به عقل هیولانی را به نسبت نور با جسم شفاف تشبیه کنیم، وی توضیح می‌دهد که: «باید بدانی که نسبت عقل فعال به عقل هیولانی مانند نسبت نور است به جسم شفاف. نور باعث فعلیت جسم شفاف می‌شود، و عقل فعال نیز عقل هیولانی را بالفعل می‌سازد. همانطور که جسم شفاف توسط نور تحریک نمی‌شود، مگر وقتی که نور باشد، عقل نیز معقولات را دریافت نمی‌کند، مگر وقتی که توسط عقل فعال بالفعل شده باشند. همانطور که نور رنگ بالقوه را به نحوی بالفعل می‌کند که بتواند جسم شفاف را تحریک کند، عقل فعال نیز معانی بالقوه را به نحوی بالفعل می‌سازد که عقل هیولانی بتواند آنها را بپذیرد. عقل هیولانی و فعال در این معنی باید فهمیده شوند» (Ibid:328).

ابن‌رشد به تبع ارسطو قائل است که همانطور که اشیاء محسوس به ماده و صورت تقسیم می‌شوند، چیزی شبیه به این تقسیم می‌بایست در معقول هم وجود داشته باشد، یعنی چیزی شبیه به صورت و چیزی شبیه-مادی. او معتقد است که عقول پذیرنده باید عقول بالفعل را ادراک نمایند و هیچ عقلی از این قاعده مستثنا نیست، مگر صورت نخستین که به هیچ چیز غیر از خود نمی‌اندیشد و در واقع فاقد هرگونه پذیرندگی است. پس امر شبه-ماده درعقول همان قابلیت ادراکی است که عقول از یکدیگر دارند- پذیرش یا انفعال عقل از عقل- و این همان جنبه پذیرندگی عقول را تشکیل می‌دهد. حال چون فاعل از پذیرنده و اصل از ماده، شریفتر است و ابن‌رشد نیز برای عقول قائل به سلسله مراتب است، پس «عقل هیولانی رامی توان آخرین مرتبه از سلسله مراتب عقول دانست. زیرا فعالیت آن در نسبت با فعالیت سایر عقول، کمتر غیرمادی است. چراکه فعالیت آن بیشتر انفعالی به نظر می‌رسد نه فعالانه... اکنون می‌دانیم که تنها دلیل تمایز مابین عقول مفارق اختلاف در فعالیت آنها است... به غیر از این آنها هیچ تمایزی با هم ندارند... و چون عقل فعال گاهی بر روی اشیائی که در اینجاست عمل می‌کند و گاهی عمل نمی‌کند، عقل هیولانی هم گاهی درمورد آنها می‌اندیشد و گاهی نمی‌اندیشد» (Ibid:354). پس در سلسله مراتب عقول، عقل هیولانی بعد از عقل فعال، به عنوان آخرین مرتبه قرار می‌گیرد و در برابر آن یعنی بالاترین مرتبه، صورت نخستین یا فعلیت محض قرار می‌گیرد. و به این ترتیب شأن هستی‌شناختی عقل هیولانی مورد تأکید قرار می‌گیرد. می‌توان گفت که از نظر ابن‌رشد «فیلسوفان تاکنون سه نوع از موجود را تشخیص داده‌اند، ماده ابژه‌های فیزیکی، صورت ابژه‌های فیزیکی و جواهر غیرجسمانی. اما نوع چهارمی از وجود شبه- ماده را می‌توان از عقول مفارق آموخت» (Davidson.1992:291). و این وجود شبه-مادی را نوع چهارم وجود دانست.

نتیجه‌گیری

ابن‌رشد با توجه به تعهدی که نسبت به ارسطو دارد تلاش می‌کند مسائل و موضوعات فلسفه وی را با توجه به اصول طرح ریزی شده خود ارسطو تبیین و توجیه نماید، هرچند که این موضوع با ابهام مواجه است، اما او بر این اساس تقریباً نظرات همه فلاسفه پیشین خود را درباره تفسیر ارسطو و بویژه در مسئله عقل ناتمام و ناکامل می‌داند. وی سعی دارد تا با توجه به اصول خود ارسطو و بدون بهره‌گیری از تعالیم مکاتب دیگر مسئله ماهیت عقل را توضیح دهد. او با بیان تعاریف متعددی از عقل در نهایت، با عنایت به نظر تامستیوس و ابن‌باجه، عقل هیولانی را جوهری مجرد می‌داند که دارای ویژه‌گی بالقوه بودن و پذیرندگی صرف می‌باشد. و همین تعریف او را وادار می‌سازد تا عقل هیولانی جوهری واحد برای تمام انسانها بشناسد، چیزی که در تاریخ

فلسفه به وحدت عقل شهرت دارد، -بدین معنی است که همه انسانها از عقل هیولانی واحد بهره مند هستند و عقل هیولانی به تبع نفوس کثیر نیست، باعث بروز مشکلاتی کلامی برای فیلسوفان ابن‌رشدی پس از خود گردید. او برای دفاع و رفع ابهامات دینی از چنین نظریه‌ای در مسئله شناخت متوسل به تئوری ابداعی دو- موضوعی می‌گردد تا بدین وسیله هم کائن و فاسد بودن عقل و هم ازلی بودن آن را اثبات نماید و بتواند به مشکلات دینی با کثرت و با مشکلات فلسفی با وحدت آن پاسخ گوید. البته هر چند که او بدین وسیله در تبیین شناخت بر فلسفه تجربه‌گرایی و ضد افلاطونی ارسطو وفادار می‌ماند. اما با این حال چنان که در نهایت روشن گردید او شأن هستی‌شناسانه‌ای نیز برای عقل قائل بوده و عقل هیولانی را آخرین مرتبه از سلسله مراتب عقول، پس از عقل فعال که در سنت فلسفه اسلامی آخرین مرتبه آن سلسله مراتب می‌باشد، دانسته است. و به همین دلیل و بویژه چون این دیدگاه در تفسیر ابن‌رشد از آثاری از ارسطو مطرح می‌گردد، ارسطویی صرف بودن ابن‌رشد را می‌توان محل تردید دانست.

پی‌نوشت

۱. ابن‌رشد این اصطلاح را در مورد اموری به کار می‌برد که قابل اشاره حسی باشند و مترجم انگلیسی آن را به *Determinate particular* ترجمه نموده است.

منابع

- ابن‌رشد، محمد ابن‌احمد (۱۳۸۴)، *تهافت‌التهافت*، علی اصغر حلبی، تهران: نشر جامی.
- ارسطاطالیس (۱۳۶۶)، *درباره نفس*، علی مراد داودی، تهران: انتشارات حکمت، چاپ دوم.
- داودی، علی مراد (۱۳۴۹)، عقل در حکمت مشاء از ارسطو تا ابن‌سینا، تهران: حکمت.
- خراسانی، شرف‌الدین، (۱۳۶۹)، «ابن‌رشد» در: *دایره‌المعارف بزرگ اسلامی*، جلد سوم، تهران: نشر مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی.
- فتحی، حسن و کریمی، بیان، «موضع میانی یوحنا نوحی نسبت به اسکندر افروودوسی و ابن‌رشد در تفسیر نظر ارسطو در باب عقل منفعل»، *فلسفه و کلام*، بهار و تابستان ۹۰، شماره ۳۰.

- قوام صفری مهدی (۱۳۸۷)، نظریه صورت در فلسفه ارسطو، تهران: نشر حکمت.
- کمالی طاهره، «عقل در فلسفه ارسطو به روایت اسکندر و فارابی»، فلسفه و کلام اسلامی، شماره دوم، سال چهل و پنجم، پاییز و زمستان ۹۱.
- Averroes, (2009). *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*, Translated and with introduction and notes by Richard C. Taylor, Yale University press.
- _____, (2002). *Middle Commentary on Aristotle's De Anima*, Translated into English by Alfred L. Ivry, Brigham Young University Press.
- Richard, C. Taylor, (2004). "Separate Material intellect in Averroes mature Philosophy". Marquette University
- Davidson, A. Herbert, (1992). *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*, Oxford University Press.