

## عقل در فلسفه ارسطو به روایت اسکندر و فارابی

طاهره کمالی‌زاده<sup>۱</sup>

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۰/۱۲/۱۶ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۱/۳/۲۲)

### چکیده

عقل از مسائل بنیادی در فلسفه مشاء است. رویکرد فارابی به عنوان حکیم مسلمان ایرانی با اندیشه شرقی، و اسکندر افرویدیسی به عنوان حکیم یونانی و غربی، به آن نیز از مسائل مهمی است که می‌تواند از وجوه تمایز و افتراق فلسفه مشائی ارسطویی و حکمت اسلامی محسوب شود. این پژوهش بر طبق سنت روش‌شناسی مطالعات تطبیقی به تحلیل و تطبیق رساله عقل این دو حکیم می‌پردازد. بر اساس نظر اسکندر، عقل (در رساله نفس ارسطو) سه نوع است: عقل هیولانی، عقل بالملکه، و عقل فعال، که مورد اخیر خالق و مدبر عقل هیولانی است. اما این عقل بر طبق نظر فارابی واجد سه مرتبه است: هیولانی، بالفعل، و مستفاد. عقل فعال که نورش را بر جمیع افاضه می‌کند، عقل فلکی و مفارق است. به نظر می‌رسد که این تقسیم نخستین بار توسط فارابی ارائه شده است. از سویی دیگر فارابی با توجه به معتقدات اسلامی و تمایلات عرفانی، عقل فعال را با جبرئیل و اتصال به عقل فعال را با نبوت منطبق ساخته و سعی در تحصیل این اتصال را سلوک خاص عقلی و عرفانی دانسته و دوام این اتصال را بعد از فنای بدن با سعادت اخروی مترادف شمرده است.

**کلید واژه‌ها:** عقل، ارسطو، فارابی، اسکندر، فلسفه اسلامی، فلسفه یونانی

## ۱. درآمد

خاستگاه فلسفه مشائی را یونان دانسته‌اند و حکمای مشائی مسلمان، از جمله فارابی، در بسیاری از اصول و مبانی پیرو اساتید سلف یونانی خویش بوده‌اند، اما به پیروی و تقلید صرف نپرداخته‌اند و خود نیز صاحب‌نظر بوده‌اند تا به حدی که نظام فلسفه مشائی اسلامی را تدوین و تأسیس کرده‌اند. پژوهش حاضر نیز در همین راستا تمایز مبنایی این دو نظام فلسفی را در نظریه عقل بر اساس رساله عقل اسکندر به عنوان شارح یونانی ارسطو و رساله عقل فارابی به عنوان شارح ارسطو و تدوین‌گر نظام فلسفه مشائی اسلامی بررسی می‌کند.

عقل از مسائل بنیادی و کلیدی حکمت مشائی است که در فلسفه و هم در سایر علوم و حتی در عرف عام به معانی و کاربردهای مختلفی حضور دارد. در جایی صادر نخستین است و در جایی دیگر تا حد زندگی روزمره هبوط می‌کند. بر طبق فرضیه‌های پژوهش:

۱- عقل در کاربردهای متعدد و مختلف واجد معانی متعدد و متفاوت است. (در واقع مشترک لفظی محسوب می‌شود).

۲- عقل از مسائل کلیدی و بنیادی در فلسفه مشائی است. رویکرد فارابی به عنوان حکیم مسلمان ایرانی با اندیشه شرقی، و اسکندر افرودیسی به عنوان حکیم یونانی و غربی، به آن نیز از مسائل مهمی است که می‌تواند از وجوه تمایز و افتراق فلسفه مشائی ارسطویی و حکمت اسلامی محسوب شود.

۳- اولین و بارزترین تفاوت این حکیم در ارتباط ایشان با ارسطو مطرح می‌شود. اسکندر شاگرد و شارح ارسطو است و رساله عقل وی نیز شرح مسأله عقل رساله درباره نفس ارسطو است. در حالی که فارابی، اگرچه حکمت و فلسفه را از اساتید یونانی آموخته است و به نحوی شارح ایشان نیز محسوب می‌شود، در این مرحله متوقف نمانده و خود همراه با تعالیم فلسفه یونانی به فلسفه‌ورزی پرداخته و مسائل و نظرات بنیادی مستقل از اندیشه یونانیان ارائه کرده که به تدوین یک نظام فلسفی جدید و تأسیس نظام فلسفه مشائی اسلامی منجر شده است. لذا آثار و اندیشه‌های وی در عین حال که جدای از اندیشه اساتید یونانی او نیست، صرفاً شرح آرای ایشان هم نیست بلکه ناظر به اندیشه ایشان و صورتی تکامل یافته از آن است.

۴- مفاهیم خاص شرقی متعلق به موطن شرقی (ایرانی) معتقدات اسلامی و نیز تمایلات عرفانی در این فلسفه (یعنی فلسفه فارابی) آشکار است. چه عقل فعال را با

جبرئیل و اتصال به عقل فعال را با نبوت منطبق ساخته و سعی در تحصیل این اتصال را سلوک خاص عقلی و عرفانی دانسته که به شرط سلامت فطری و وجود معدات و مقدمات برای اشخاص انسان مجاز و میسر است و دوام این اتصال را بعد از فنای بدن با سعادت اخروی مترادف شمرده است. ناگفته پیداست که وجه ارتباط این دو جنبه مختلف، یعنی عامل یونانی و عامل شرقی در فلسفه فارابی، تحت تأثیر تعالیم دینی اسلام است.

لذا پژوهش حاضر هم به تبیین معانی مختلف و کاربردهای مختلف عقل و عدم خلط و مغالطه آنها نظر دارد و هم به تحلیل و تبیین معنا، نقش، و کارکرد عقل در دو نظام فلسفه اسلامی (با رویکرد شرقی) و فلسفه یونانی (با گرایش غربی) با توجه به تمایز مبانی فلسفه یونانی و فلسفه اسلامی.

## ۲. عقل در فلسفه ارسطو

ارسطو در *متافیزیک*، کتاب لامبدا، آنجا که ضرورت مبدأ نامتحرک نخستین را مطرح می‌سازد به بحث از عقل پرداخته و در فقره‌ای می‌گوید: «...عقل از راه اتحاد (یا اشتراک) با معقول به خود می‌اندیشد و (خودش نیز) در تماس و تعقل آن، معقول می‌شود، چنانکه عقل و معقول یکی و همان‌اند. زیرا پذیرای معقول و جوهر، عقل است. اما هنگامی فعالیت می‌کند که دارای معقول است. بنابراین گمان می‌رود که این (دارندگی) بیشتر از آن (پذیرندگی)، در خور عقل الهی است» (*متافیزیک*، ۱۰۷۲ب۱-۲۵). در ادامه در فقرات بعدی نیز جایی عقل را الهی (خدایی) می‌نامد و فصلی را به آن اختصاص می‌دهد (*متافیزیک*، ۱۰۷۴ب۱۵).

سپس پرسشی را مطرح می‌سازد که به قول او دشواری‌هایی در بر دارد و در عین حال بیان ویژگی‌های عقل الهی است. اگر جوهر این عقل نه اندیشیدن (noesis) بلکه یک قوه است پس شریف‌ترین جوهر نخواهد بود. زیرا از راه تعقل یا اندیشیدن این ارجمندی به او تعلق می‌گیرد. همچنین خواه جوهر او عقل باشد خواه اندیشه، به چه می‌اندیشد؟ در نهایت به این نتیجه منتهی می‌شود که این عقل چون برترین چیز است به خودش می‌اندیشد و اندیشیدن او اندیشیدن به اندیشیدن است (*متافیزیک*، ۱۰۷۴ب۱۹-۳۶).

ارسطو در این فقرات، ضمن بیان ویژگی خاص عقل الهی که فعلیت محض است و به

عبارت وی دارندگی است، به عقل بالقوه که در سایهٔ تعقل و اندیشیدن بالفعل می‌شود نیز اشاره دارد. اما اگرچه به دو عقل بالفعل (الهی) و بالقوه می‌پردازد و در این جا سخنی از عقل فعال به میان نمی‌آورد، با این حال شاید بتوان گفت عقل بالفعل الهی که خاصیت دارندگی دارد و عقل بالقوه نیز در سایهٔ آن بالفعل می‌شود، اشاره‌ای به آن باشد. ارسطو در رسالهٔ دربارهٔ نفس فقط یک‌بار اصطلاح عقل منفعل را به کار می‌برد (دفتر سوم، ۴۳۰ الف ۲۴)، ولی اصطلاح عقل فعال را هیچ‌گاه به کار نمی‌برد. تمییز این دو عقل و تسمیهٔ مورد اخیر از ناحیهٔ شارحان وی صورت گرفته است.

به نظر ارسطو چون در تمام طبیعت هر آن چه ایجاد می‌شود واجد ماده و علت فاعلی است که متمایز از یکدیگرند، در نفس نیز باید این دو امر وجود داشته باشد: «واجب است که در نفس نیز قائل به چنین فصول ممیزی باشیم. و در واقع در آن [نفس] عقلی را تمییز دهیم که همان‌گونه که وصفش کردیم، چیزی است که هستی‌اش منوط به بدل‌شدن به همه چیز است، درحالی‌که در این جا عقلی را نیز داریم که هستی‌اش منوط به احداث‌کردن یا ایجادکردن همه چیز است. این ملکه‌ای است که مشابهت به نور دارد: زیرا نور نیز به یک معنی رنگ‌های بالقوه را به رنگ‌های بالفعل تغییر می‌دهد. و همین عقل است که چون بالذات عقل است، مفارق و غیرمنفعل و عاری از اختلاط است؛ زیرا همواره فاعل اشرف از منفعل و مبدأ اشرف از ماده است» (نفس، دفتر سوم، ۴۳۰ الف، ۱۱-۱۹).

طبق نظر ارسطو وجود بالقوه نمی‌تواند فعلیت یابد، مگر این‌که تحت تأثیر وجود دیگری که خود بالفعل است قرار گیرد. عقل منفعل تحت تأثیر معقولات فعلیت می‌یابد، اما معقولات خود نیز وجود بالفعل ندارند و در ضمن آن چیزی واقع‌اند که متعلق احساس و تخیل است. از این رو عقلی را باید پذیرفت که معقولات را از اشیای حسی و تصاویر خیالی بیرون آورد و فعلیت آن‌ها را تحقق بخشد و این همان عقل فعال است که نسبت آن به معقولات مانند نسبت نور به مبصرات است یعنی معقول را قابل ادراک شدن می‌سازد (داوودی، نفس، پاورقی ۲۲۴).

قول ارسطو در مورد این دو عقل به نحوی مجمل و مبهم است که منجر به اختلاف نظر مفسران و شارحان شده و در نهایت تفاسیر متعددی را به دنبال داشته است. آیا این دو عقل مستقل از یکدیگرند و یا وابسته به هم. علاوه بر این آیا این دو عقل هر دو متعلق به نفس انسانی و در واقع دو مرتبه از نفس‌اند، و یا دو عقل‌اند با دو جهت متفاوت، و یا

یکی از مراتب نفس است (عقل منفعل) و دیگری خارج از نفس (عقل فعال)؟ سخن ارسطو به حدی مجمل و مبهم است که هر دو احتمال در مورد عقل مطرح می‌شود و این امر مفسران و شارحان ارسطو را در مقابل یکدیگر قرار می‌دهد. گروه نخست قائل به وحدت عقل و حلول آن در نفس هستند و به نظر ایشان طبق قول ارسطو، هر دو عقل فعال و منفعل را باید جزئی از نفس دانست. طبق تحقیق داوودی، از میان قدما، ثاوفرسطس و تامسپیوس و آمونیوس قائل به این نظریه بوده‌اند و در قرون وسطی توماس قدیس و در دوره جدید برنتانو و دو کورت بر این رأی تأکید داشته و هر دو عقل را متعلق به نفس انسان و حال در آن دانسته‌اند (داوودی، ۱۳۸۷، ۸۴).

گروه دوم که اسکندر افرویدیسی، فارابی، ابن‌سینا، ابن‌رشد، و جمع کثیری در دوره جدید بر آن نظرند، عقل فعال را در خارج نفس انسان قرار داده و دارای استقلال جوهری نسبت به نفس شمرده‌اند (همان، ۸۷؛ با تلخیص و تصرف).

عقل در فلسفه ارسطویی در جایگاه و نقش‌های متعدد ظاهر شده است - در متافیزیک، جهان‌شناسی، علم‌النفس، و معرفت‌شناسی - اما به دلایلی، عقل در علم‌النفس و معرفت‌شناسی ارسطو بیشتر توسط شارحان پیگیری و شرح و تفسیر شده است. لذا رساله عقل اسکندر نیز به شرح عقل در رساله درباره نفس ارسطو اختصاص یافته است و رساله عقل فارابی نیز اگرچه به معانی ششگانه عقل پرداخته شده است، به نحوی خاص به معانی عقل در علم‌النفس اختصاص یافته است.

ارسطو در رساله درباره نفس قائل به دو عقل می‌شود: یکی عقل بالفعل یا عقلی که می‌سازد و دیگری عقل بالقوه یا عقل منفعل که ساخته می‌شود. از سویی دیگر ارسطو از عقل فاعل سخن می‌گوید و اصطلاح عقل فعال را نخستین بار اسکندر به کار برده است (کاپلستون، ۴۴۶/۱). همچنین گفته شده که ارسطو از عقل فاعل یا فعال از هیچ یک سخن نگفته بلکه در معنا عقلی را قصد کرده که در مقابل عقل منفعل است (ابوریده، ۳۱۳).

لذا سؤال و ابهام از این‌جا آغاز می‌شود که:

- ۱- این دو عقل متعلق به چه حوزه‌ای از معارف‌اند؟ مربوط به روان‌شناسی و علم‌النفس، معرفت‌شناسی، و یا جهان‌شناسی است؟
- ۲- یکی از عقل‌های دوگانه متعلق نفس انسان است و یا هر دو خارج از نفس‌اند؟ تفکیک آن‌ها و در عین حال ارتباط بین آن‌ها چگونه است؟
- ۳- عقل جسمانی است یا غیرجسمانی و مفارق از ماده؟

۴- ارسطو در کتاب لامبدا/ به جنبه متعالی و الهی عقل اشاره می‌کند و در رساله درباره نفس (دفتر دوم) عقل را جنس دیگری از نفس شمرده است. با توجه به این مطلب آیا عقل واقعاً متعالی و جدا از وجود انسان است؟ این کدام یک از دو عقل است؟ اولی یا دومی؟

۵- اگر عقل بالفعل یا عقل فاعل همان است که دارای جنبه الهی و تعالی است باید دید که آیا این همان خدای جهان و علت فاعلی آن است و یا فقط دارای طبیعت الهی و مفارق است و چندان از جهان دور نیست؟ (آثار ارسطو به هردو معنی نظر دارند).

۶- در هر حال علی‌رغم ابهامات فراوان دیگر در نهایت هر یک از این دو عقل در حوزه مرتبط با خود به چه معنایی است و واجد چه نقش و کارکردی خواهد بود؟

### ۳. تقریر و بررسی رساله عقل اسکندر

با توجه به آن که رساله عقل اسکندر، ناظر بر شرح مسأله عقل در رساله نفس ارسطو است، وی این رساله را با نظر ارسطو آغاز می‌کند. طبق نظر اسکندر این عقل در نزد ارسطو بر سه نوع است: عقل هیولانی، عقل بالفعل یا بالملکه، و عقل فعال.

#### ۳.۱. عقل هیولانی

منظور از آن عقلی است که امکان تبدیل شدن به عقل را داراست، همچون هیولی. اما منظور از هیولی هر امر ممکنی که موضوع امکان باشد نیست، بلکه وجود هیولی به عنوان امری که فی نفسه می‌تواند بدل به عقل شود مدنظر است، یعنی نفس بالقوه آن عقل. عقلی که تعقل نمی‌کند اما ممکن است تعقل کند (یعنی تعقل برای او ممکن است ولی بالقوه، به عبارتی قوه تعقل را بالقوه واجد است). این عقل هیولانی (بالقوه) و یکی از مراتب نفس است؛ یعنی قوه نفس در این مرتبه و با این ویژگی همان عقل هیولانی است. عقل در این مرتبه یک موجود بالفعل نیست بلکه او امکان (قوه) عقل است یعنی قوه تصور کل اشیای موجود. زیرا شایسته نیست که مُدرک کل از جهت طبیعت یکی از انواع مُدرکات باشد. بنابراین همان‌گونه که حواس نمی‌توانند چیزی را که در او هستند درک کنند و نیز نمی‌توانند آن را تمییز دهند، عقل نیز که قدرت ادراک و تمییز معقولات را دارد نمی‌تواند یکی از اشیا و اموری باشد که آن‌ها را تمییز می‌دهد و ادراک می‌کند (به عبارت دیگر، خود از جنس آن‌ها نیست)، گرچه مُدرک کل

آن‌هاست. بنابراین ممکن است کل موجودات را تعقل کند اما به صورت بالفعل یکی از موجودات نباشد بلکه به صورت بالقوه، کل آن‌ها باشد. معنای عقل بودن نیز همین است. به نظر اسکندر عقل، جسم، و یا امر جسمانی را درک نمی‌کند و خود او نیز چیزی در زمره جسم و امر جسمانی و قابل اشاره حسی نیست، بلکه قوه‌ای است قابل تصور و تعقل و این کمال (نفس و عقل هیولانی) از آن کسی است که واجد نفس تام باشد، یعنی انسان (اسکندر، ۲۶-۲۷).

دوهیم، در شرح نظر اسکندر و نسبت معرفت به نفس بر این اعتقاد است که نفس و معقولی که آن را درک می‌کند امر واحدی هستند الا این که نفس بالفعل است و معقولات بالقوه‌اند و اختلاف آن‌ها از حیث قوه و فعل است. بنا بر این نظر، اسکندر قائل است به این که نفس متضمن مبدأ وجودی است که قوه محض است و لیکن استطاعت دارد که بالفعل به کل معقولات بدل شود. این مبدأ اول را وی عقل هیولانی می‌نامد، اما این به معنی مادی بودن این عقل نیست بلکه منظور این است که این عقل به صورت بالقوه قادر به ادراک کل معقولات است (این عقل به صورت بالقوه جامع جمیع معقولات است). همان‌گونه که ماده به صورت بالقوه قادر به قبول هر صورتی است (دوهیم، ۱۰۱).

### ۲.۳. عقل بالفعل یا بالملکه

این نوع دوم واجد ملکه تعقل است و می‌تواند صور معقولات را به وسیله قوه‌ای که در نفس دارد ادراک کند. و لذا با کسی که ملکه صنعتی را دارد و فی نفسه قادر به انجام آن است قیاس می‌شود. چنان که عقل هیولانی نیز به فرد واجد قوه که به مدد آن صنعت را قبول نکرده و صانع شده شبیه است. عقل هیولانی نیز بعد از حصول ملکه تعقل می‌کند و کسی که این استکمال برای او حاصل شود فی نفسه قادر به تعقل است و این عقل ثانی است (اسکندر، ۲۸).

عقل بالقوه برای تحصیل صور قوه محض است و عقل بالملکه در واقع فعلیت یافتن این عقل برای تحصیل این صور است که همان قدرت بر تعقل محسوب می‌شود. اما این‌جا هنوز این سؤال باقی است که آیا فقط صنعت برای او حاصل شده یا به قدرت بر تعقل نیز دست یافته است. آیا این دو به تفکیک برای عقل هیولانی حاصل می‌شود یا به یک‌باره. چنان که از این متن به دست می‌آید فقط قدرت بر ادراک صور معقولات برای او ایجاد شده است و کسی که این ملکه برای او حاصل شود قدرت بر تعقل می‌یابد، اما آیا

بالفعل تعقل می‌کند؟ و سؤال مهم‌تر این که چگونه این ملکه برای عقل هیولانی حاصل می‌شود؟ آیا این امر از درون ذات و طبیعت او رخ می‌دهد یا به مدد امر خارج از نفس؟ امر خارج از نفس آیا متعلق به جهان مادی است یا ماورای ماده است؟ ادامه بحث عقل در رساله عقل اسکندر به برخی از این سؤالات پاسخ می‌دهد ولی برخی دیگر همچنان در ابهام باقی می‌مانند.

### ۳.۳. عقل فعال

عقل سوم همان عقل فعال است که به وسیله او عقل هیولانی به عقل بالملکه تبدیل می‌گردد. ارسطو آن را به نور تشبیه می‌کند. همان‌گونه که نور علت مرئی شدن الوان است. (رنگ‌ها بالقوه قابل رؤیت‌اند اما به واسطه نور است که بالفعل مرئی می‌شوند). عقل فعال نیز علت فعلیت عقل هیولانی است (عقل هیولانی بالقوه عقل است، توسط عقل فعال به عقل بالفعل بدل می‌شود). بنابراین فاعل تصور عقلی و سوق‌دهنده عقل هیولانی به عقل بالفعل نیز عقل است.

اگر موجودی واجد طبیعت و ذات معقول باشد، یعنی بذاته مادی و مخالف با هیولی نباشد، نه این‌که امر منتزع از ماده باشد، او عقل بالفعل و همواره عقل و معقول بذاته است. و به دلیل وجود صور هیولانی و صور معقول در آن عقل مستفاد فاعل است. این عقل نه جزء نفس و نه قوه‌ای از قوای آن است بلکه امری خارج از آن است که ما به وسیله او تعقل می‌کنیم؛ اگرچه به نحو اخذ صورت که همان تصور عقلی است. و چون مفارق است، وجود این صورت در زمان خاصی محصور نیست. این جوهر فی نفسه و فی ذاته عقل است نه از این جهت که چون ما را تعقل کرده عقل شده باشد، بلکه بالفعل عقل و معقول است و چون این صورت بدین حال است و جوهری مفارق از هیولی، غیر قابل فساد است. لذا ارسطو آن را عقل فاعلی که بالفعل مستفاد است نامیده است. این عقل بالقوه قبل از این که تعقل کند عقل و صورت معقولات است. چون تعقل می‌کند سزاوار است که عقل مستفاد گردد و لذا به این اسم نامیده شده است.

اسکندر اذعان می‌کند که در ارائه نظریه عقل فعال، به نظر ارسطو در مورد عقل مستفاد وقوف یافته است. به زعم او قیاس در عقل همچون قیاس در حواس است. چنان‌که قوه حاسه جهت ادراک شیء محسوس نیازمند امری است که آن را بالفعل سازد، وجود یک عقل فاعل که عقل هیولانی بالقوه را به سوی فعلیت سوق دهد نیز



ضروری است. و همهٔ اشیائی که ما تعقل‌شان می‌کنیم معقولِ بالفعل نیستند، زیرا عقل ما محسوسات را نیز تعقل می‌کند و این عقل بالفعل است، اما آن اشیاء معقولِ بالقوه هستند که تبدیل به معقولِ بالفعل می‌شوند، زیرا فعلِ عقل این است که محسوساتِ بالفعل را منفرد (مجرد) سازد و از ماده‌ای که آن‌ها را در بر گرفته مجرد سازد. این عقل که خود موجود بالفعل است عقل بالقوه را قادر بر تعقل می‌سازد، این عقل مستفاد از خارج است. عقلی که بالطبع مستفاد از خارج است، آن عقلی است که در نزد ما است، و ملکه را در عقل هیولانی ثابت می‌گرداند (عقل هیولانی را بالفعل می‌سازد) تا این که معقولات بالقوه را بپذیرد. همان‌گونه که نور فاعل بصری است که بالفعل است و او آن چیزی است که دیده می‌شود و با او و به سبب اوست که رنگ‌ها دیده می‌شوند. و همچنین عقل مستفاد علت تعقل ما است و چون عقل هیولانی بذاته عقل است، پس ذات او را عقل قرار نمی‌دهد بلکه عقل مستفاد فقط متمم او می‌شود و او را به سوی خاصیت طبیعی‌اش سوق می‌دهد. بنابراین معقول طبیعتاً عقل است (طبیعت معقول عقل است) و بقیهٔ اشیا به واسطهٔ لطافت او و به فعل او معقول می‌گردند. این عقل همان عقل الهی است که ارسطو آن را عقل ذاتی<sup>۱</sup> نامیده است و لذا شایسته است که به عقلی قائل باشیم که از نظر ارسطو فسادناپذیر است. این عقل یا خود به تنهایی تدبیر می‌کند و یا با ارجاع به اجرام الهی (اسکندر، ۲۹-۴۴).

لذا این عقل صورت محض و مفارق از ماده است و با عقل هیولانی متحد نمی‌شود مگر هنگام تعقل نفس. این عقل، قدیم، فسادناپذیر، و فناپذیر است. این عقل بالفعل طبق نظر ارسطو موجودی الهی است و به تنهایی یا به معاونت و مدد حرکات افلاک، موجد موجودات تحت فلک قمر است؛ عقل بالقوه را نیز او ایجاد می‌کند. طبق این تحلیل به نظر اسکندر اگرچه عقل فعال با عقل بالقوه مرتبط می‌شود تا او را بالفعل

۱. به نظر ارسطو «واجب است که در نفس نیز قائل به چنین فصول متمیزی باشیم. و در واقع در آن عقلی را تمییز دهیم که چون خود تمام معقولات می‌گردد مشابه ماده است، و از طرف دیگر عقلی را که مشابه علت فاعلی است زیرا که همه آنها را احداث می‌کند، به اعتبار اینکه ملکه‌ای است که مشابهت به نور دارد: زیرا که به یک معنی نور نیز رنگهای بالقوه را به رنگهای بالفعل تغییر می‌دهد. و همین عقل است که چون بالذات عقل (عقل بالفعل) است مفارق و غیر منفعل و عاری از اختلاط است؛ زیرا که همواره فاعل اشرف از منفعل و مبدأ اشرف از ماده است» (نفس دفتر سوم بند ۴۳۰ الف، ۱۱-۱۹). طبق نظر شارحین همانطور که در متن نیز بدان اشاره شد منظور از این عقل بالذات عقل فعال است که ارسطو هیچگاه به این نام اشاره نکرده است.

سازد، اما این ارتباط غیرقابل انفصال نیست، بلکه این عقل، به مجرد توقف فرآیند عقلی و توقف تعقل معقولات، مفارق و منفصل از عقل بالقوه می‌شود (دوهیم، ۱۰۱-۱۰۳). در هر حال از بررسی آرای اسکندر در این رساله سه معنا و یا مرتبه برای عقل استنباط می‌شود: عقل هیولانی، عقل بالفعل و عقل فعال. دو مورد نخست از مراتب نفس انسانی محسوب می‌شوند و مورد اخیر خارج از نفس است؛ گرچه وی به کرات از آن با عنوان عقل مستفاد یاد می‌کند.

#### ۴. بررسی رساله عقل فارابی

آنچه در این رساله قابل توجه است شش معنای عمده عقل است که فارابی چهار مورد آن‌ها را به نوشته‌ها و آثار خاص ارسطو ربط می‌دهد و آن‌ها را بر اساس آثار ارسطو طراحی می‌کند.

*رساله فی معانی العقل* به عنوان نمونه‌ای از دایرة المعارف یا فرهنگ لغات جامع و گسترده است که خیلی صریح و روشن معانی متعدد واژه «عقل» در آن مطرح شده و معین گشته است، واژه‌ای که معانی مختلف‌اش بی‌واسطه به وسیله خود فارابی در خطوط باز رساله‌اش شناخته می‌شود: «واژه عقل به عنوان اسم دارای معانی مختلفی است». سپس وی با فهرست‌بندی خود به شش مورد از کاربرد واژه «عقل» ادامه می‌دهد. او در این رساله به نوبه خود مستقیماً به شرح و تجزیه و تحلیل هریک از معانی می‌پردازد. اعتبار و اهمیت یکسانی به هریک از شش تعریف عقل داده نمی‌شود. عقولی که در فهرست اصلی فارابی به عنوان عقل نخست، دوم، سوم، چهارم، و ششم نام برده شد، هریک در این کتاب حدود دو یا سه صفحه را به خود اختصاص داده‌اند. با این حال پنجمین تعریف فارابی از عقل همان عقلی است که ارسطو در کتاب نفس بدان اشاره می‌کند و گستره وسیعی را شامل می‌شود که خود به چهار بخش فرعی عمده تقسیم می‌گردد که عبارتند از: عقل بالقوه، عقل بالفعل، عقل بالمستفاد و عقل فاعلی (نتون، ۸۹).

ابونصر قبل از تحلیل فرآیند معرفت و تجرید به تعریف عقل و مفاهیم آن می‌پردازد، زیرا این اسم بر امور کثیری اطلاق می‌گردد. چون معنای آن به اختلاف قائلین از عامه متکلمین یا فلاسفه مختلف می‌شود، لذا شش معنا و یا کاربرد برای آن برمی‌شمرد:

۱- عقل به نظر عامه یعنی تعقل و عاقل فرد صاحب فضیلت و درایت در استنباط امور و افعال شایست و ناشایست است.

۲- منظور متکلمان از لفظ «عقل» که غالباً در بیاناتشان تردد دارد امری است که چیزی را قبول، نفی، یا ایجاب می‌کند یا «مشهور در بادی رأی، نزد جمیع یا اکثر» یعنی آن‌چه اجماع دارد بر آن رأی علمای کلام و دین یا اکثر ایشان، چه این اجماع مستند به حجج و براهین باشد یا شرع و مقدمات دینی مسلم.

اما در نظر فلاسفه معنای عقل به یکی از سه مفهومی که ارسطو ذکر نموده است باز می‌گردد:

۳- اول عقل در کتاب *برهان* که منظور از آن بدیهیات یا اولیات عقلی است.

۴- دوم در کتاب *اخلاق* و منظور از آن عقل عملی است که به تمرین و تجربه در طول عمر حاصل می‌شود در امور ارادی بر فعل یا اجتناب؛ و این عقل با افزایش عمر انسان افزوده می‌گردد و کسی که معرفت‌اش در موضوعی خاص کامل شود در آن موضوع صاحب نظر می‌شود و نظر او و قول او بدون طلب برهان پذیرفته می‌گردد.

۵- سوم در کتاب *نفس*، ارسطو در این کتاب عقل را بر چهار نحو قرار می‌دهد: عقل بالقوه، عقل بالفعل، عقل مستفاد، و عقل فعال. البته این تقسیمی که فارابی به ارسطو نسبت می‌دهد از ناحیه معلم اول نیست بلکه به نظر و ترتیب شارحان ارسطو و مخصوصاً اسکندر افرودیسی نزدیک است. اقوال ارسطو چنان‌که گفته شد با ابهام و پیچیدگی همراه است و شارحان به استخراج و تنظیم تطورات عقل منفعل و مراحل آن تا رسیدن به قله معرفت پرداخته‌اند. لذا این تقسیم در اصل و اساس نظر فارابی است. عقل (در معنای پنجم) در نزد او واجد سه مرتبه است: هیولانی، بالفعل، و مستفاد. اما عقل فعال که نورش را بر جمیع این عقول افاضه می‌کند عقل فلکی و مفارق است.

#### ۴.۱. معنای پنجم عقل

پنجمین عقل از عقول فارابی روی هم رفته مهم‌ترین و پیچیده‌ترین عقول ششگانه است، یگانه عقلی است که بیشترین مکان را در *رساله عقل ابونصر* به خود اختصاص می‌دهد. منبع این عقل نیز کتاب *نفس* ارسطو است و آن را بر چهار نحو قرار می‌دهد: عقل بالقوه، عقل بالفعل، عقل مستفاد، و عقل فعال.

ولیکن حقیقت قابل توجه و تذکر آن است که ارسطو تقسیمی را که فارابی متأثر از جریان نوافلاطونی و شرح اسکندر افرودیسی مطرح می‌کند و غالب فلاسفه مسلمان نیز به جز ابن‌رشد همان را پذیرفته‌اند، ارائه نکرده است. لذا به نظر می‌رسد که این تقسیم

نسبت به قوای انسانی نظر خاص فارابی باشد.

**عقل بالقوه.** اولین از عقول چهارگانه، نفس یا جزء نفس یا قوه‌ای از قوای نفس است، یا شیئی (چیزی) است که ذات آن معد و یا مستعد است که ماهیات موجودات و صور آن‌ها را از موادشان انتزاع کرده و صورت برای ذات خود گرداند و آن صور منتزعه از مواد که صور در این ذات شده‌اند همان معقولات‌اند (فارابی، رساله عقل، ۱۲).

فارابی تمثیل ارسطو را در مورد این عقل به لوح ساده‌ای که هیچ چیز در آن نگاشته نشده معتبر نمی‌داند زیرا این مثال فقط سطح را لمس می‌کند نه عمق. لذا ابو نصر مثال دیگری بدیل این مثال قرار می‌دهد: «اگر توهم کنی (فرض نمایی) نفس و نقش (صورت) بر موم (شمع) را که موم را مکعب و مدور بسازد، این نقش در درون موم نفوذ کرده و مشتمل بر طول و عرض و عمق آن شده است. در این صورت آن موم همان نقش است بعینه و ماهیتی منحاز از صورت (نقش) ندارد (همان، ۱۴).

**عقل بالفعل.** چون صور موجودات به نحو مثال سابق ایجاد شد، مرحله دوم که همان عقل بالفعل است به ظهور می‌رسد، یعنی معقولات بالفعل تحقق می‌یابند. بنابراین «معقولات بالفعل و عقل بالفعل امر واحد می‌شوند بعینه». عقل در این جا همان عقل هیولانی (بالقوه) است و لکن معانی را بالفعل ادراک می‌کند و این معقولات نحوی از موجودات عالم می‌گردند. به اعتباری برای معقولات دو دلالت است: یکی دلالت خارجی از آن حیث که بالقوه است در محسوسات و دیگری از حیث آن که در عقل است و هر دو دلالت، خارج از ذات معقولی که در خود عقل به حد تجرید نائل گشته، نیستند. «پس عقل بالفعل، از حیث آن که معقول بالفعل است، معقولاتی را که صور آن هستند تعقل می‌کند و این عقل بالفعل الآن به عقل مستفاد بدل گردیده است» (همان، ۲۰).

**عقل مستفاد.** این عقل و یا این مرحله از عقل قادر به درک موجودات است اما مجرد از ماده یعنی صور حال در ماده را پس از انتزاع از ماده و امور غیر مادی را به همان نحو مجرد ادراک می‌کند (همان، ۲۰). در این جا این صور معقوله (مجرد) از آن حیث که عقل مستفاد است، صوری برای عقل می‌شوند و شبیه موضوع آن می‌گردند. فارابی این فرآیند را به نحو زیر ترسیم می‌کند: عقل مستفاد همچون صورت است برای عقل بالفعل و عقل بالفعل شبیه موضوع یا ماده آن است و عقل بالفعل صورت عقل بالقوه است. و در سیر صعودی عقل مستفاد در آخرین مرحله این سلسله کامل قرار می‌گیرد و هنگامی که از مجردات مفارق آغاز شود و سیر هبوطی و تدریجی طی شود

به آنی می‌رسد که انقص است، یعنی عقل مستفاد (همان، ۲۱).

ابونصر با ارائه سیر صعودی و نزولی در نظریه عقل در صدد است تا یک دوره تکامل را در عقل ترسیم کند که از سویی نفس از مرتبه عقل هیولانی طی طریق کرده و به مرتبه عقل مستفاد تعالی می‌یابد و از سویی دیگر مفارقات عقلی در سیر نزولی به عقل مستفاد منتهی می‌گردند.

**عقل فعال.** عقل فعال به عنوان مهم‌ترین جزء این زیرمجموعه چهارگانه عقل شناخته شده است. به نظر فارابی، عقل فعال ماهیتی را که عقل بالقوه بوده به صورت عقل بالفعل، و معقولات بالقوه را معقولات بالفعل می‌گرداند. و نسبت او با عقل بالقوه مانند نسبت خورشید است به چشمی که بالقوه بینا است زمانی که در تاریکی است، و همان‌گونه که خورشید چشم را بینای بالفعل می‌گرداند و مبصرات را به خاطر نور و ضوئی که اعطا می‌کند، به مبصرات بالفعل تبدیل می‌سازد، همچنین عقل فعال به آن‌چه از مبدأ به عقل بالقوه اعطا می‌کند، آن را عقل بالفعل می‌گرداند و به این ترتیب بعینه معقولات نیز معقول بالفعل می‌گردند (فارابی، رساله عقل، ۱۵).

عقل فعال از نوع عقل مستفاد است و صور موجودات مجرد فوق آن همواره و پیوسته در آن موجود هستند. البته ترتیب موجودات در آن غیر از ترتیبی است که در عقل بالفعل است. بنا بر آن‌چه در کتاب برهان بیان کردیم هنگام سیر از امر شناخته‌شده به سوی امر مجهول، آن‌چه اکمل وجودی است فی نفسه در نزد ما مجهول است، یعنی جهل ما به او بیشتر است. لذا لاجرم ترتیب موجودات در عقل بالفعل به عکس امر در عقل فعال است. عقل فعال موجودات را به صورت اکمل فالاکمل تعقل می‌کند. صوری که امروز صور در موادند در عقل فعال صور منتزع‌اند، نه این‌که موجود در مواد بوده و منتزع شده باشند بلکه همواره این صور در آن بالفعل‌اند و اقتضاء در امر ماده اولی و سائر مواد به این است که صور موجود در عقل فعال، بالفعل به آن‌ها اعطا شود. و موجوداتی که ایجاد آن‌ها اولاً قصد شده است، همین صورند الا این‌که این صور ایجادشان در این‌جا (جهان مادی) مگر در مواد، ممکن نیست.

منظور از این‌که این صور در عقل فعال بالقوه‌اند، این نیست که عقل فعال در قوه‌ای است که این صور را قبول کند و در آینده در آن بالفعل گردند، بلکه منظور این است که عقل فعال واجد قوه‌ای است که در ماده صوری را قرار دهد و این همان قوه است که صور را در مواد قرار می‌دهد، سپس اندک اندک اقدام می‌کند به مفارقت آن از ماده تا

این‌که عقل مستفاد حاصل گردد. در این هنگام جوهر انسان از حیث جوهری نزدیک‌ترین شیء است به عقل فعال و این همان سعادت قصوی و حیات اخری است که برای انسان در آخرین مرحله‌ای که به کمال اخیر نائل می‌گردد حاصل می‌شود و این معنای حیات آخرت است.

بنابراین در علم النفس فارابی کمال نفس ناطقه با نائل شدن به عقل بالمستفاد حاصل می‌شود. عقل (نفس) در این مرحله مجرد محض بوده و فعلیت تام دارد و در تعقل نیازمند مراتب پایین‌تر نفس نیست. در این مرحله عقل بالمستفاد قادر به ادراک عقل فعال می‌شود و از این جهت اتصال با آن نیز حاصل می‌شود و در این صورت در انسان کامل (پیامبر یا امام) عقل فعال صورت عقل مستفاد می‌گردد.

عقل فعال آن چیزی است که صور را اندک‌اندک انتزاع می‌کند و به مفارقت نزدیک می‌سازد تا این‌که عقل مستفاد حاصل شود. «لذا جوهر انسان یا انسان در جوهریتش - نزدیک‌ترین چیز به عقل فعال است و آن همان سعادت قصوی است.» و این از آن جهت است که سعادت با اتصال بین انسان و عقل فعال حاصل می‌شود و این نظریه اتصال فارابی است.

فارابی برای این عقل فاعلیت مستمر قائل نیست بلکه گاهی فعل انجام می‌دهد و گاهی نمی‌دهد، و لیکن علی‌رغم آن‌که در جوهرش گاهی بالقوه و گاهی بالفعل است، کمال اخیر و نهایی آن در جوهر و ذات اوست. به دلیل همین نقص در جوهر ذاتش، قدرت بر این‌که مبدأ جمیع موجودات شود در او نیست «و آنچه در جوهرش نقص است کفایت آن را ندارد که وجود فی نفسه او غیر از وجود بغیره باشد، پس ضرورت دارد که برای وجودش مبدأ دیگری باشد». بنابراین در این‌جا علت دیگری است که او را در اعطای ماده‌ای که در آن فعل انجام می‌دهد، مدد می‌رساند (فارابی، رساله عقل، ۳۳).

و آنچه به مواد و موضوعات او را مدد می‌رسانند اجسام آسمانی‌اند، زیرا آن‌ها فاعل نخست‌اند نسبت به کون و فساد و اکمل این اجسام سماوی اولی است، زیرا او محرک آن است و محرک آسمان اول اکمل از آن است، و لیکن او مبدأ اول برای همه موجودات نیست بلکه برای خود او ضرورتاً مبدأیی است و آن مبدأ عقل محض است که «تعقل می‌کند ذاتش را و ذات شئی را که مبدأ آن است» و برای مبدأ مبدئی نیست بلکه او اصل است و او همان «واحد حق» است.

و بدین سان فارابی در سیر صعودی منتهی می‌شود به آخرین مراحل عقل در سیر

نزولی. در هر حال این دور در صعود و هبوط شکل کاملی است و همچنان عقل فعال به عنوان عامل رئیسی در معرفت انسانی مطرح می‌شود. او هم منبع و مصدر معانی است که از عالم بالا به ما افاضه می‌شود<sup>۱</sup> و هم علت فاعلی مستقیم جهانی است که ما در آن زندگی می‌کنیم. او موجد ماده و غیرماده است و اوست که تغییر تکامل طبیعی در عالم محسوس به او واگذار شده است و این ملازم ارتباط وثیق جهان‌شناسی و معرفت‌شناسی در منظومه فکری فارابی است. به همین دلیل در نظام فلسفه فارابی عقل فعال واجد دو جایگاه و نقش معرفت‌شناختی و جهان‌شناختی است.<sup>۲</sup>

### ۵. بررسی تطبیقی دو رساله عقل فارابی و اسکندر

این پژوهش در تطبیق این دو رساله بر طبق سنت روش‌شناسی مطالعات تطبیقی به وجوه افتراق و اشتراک این دو نظریه می‌پردازد، اما ابتدا به اختصار به وجوه اشتراک اشاره می‌شود.

#### ۵.۱. وجوه اشتراک

با توجه به تقدم زمانی اسکندر، فارابی از شروع وی بر ارسطو آگاه بوده و از نظریات وی تأثیر پذیرفته است. لذا دو مرتبه عقل بالقوه و عقل بالفعل را فارابی بر طبق نظر اسکندر مطرح می‌کند.

عقل بالقوه بر طبق نظر ارسطو و بنا بر تفسیر هر دو حکیم مشائی، جوهر مجرد محض و غیر مادی و فاقد هر نوع آلت و دست‌افزار مادی است. منظور از هیولانی در این جا تأکید بر حیث قابلیت آن است و کم‌ترین نشان از مادی‌بودن آن ندارد. لذا بر طبق تصریح فارابی عقل بالقوه همان نفس است یا جزیی از نفس و یا قوه‌ای از قوای نفس است. در هر حال چیزی است که ذاتش معد و یا مستعد و آماده این است که ماهیات و

۱. برخی این امر را در نظریه معرفت فارابی، تصوف عقلی نامیده‌اند که عقل به درجه‌ای از کمال نائل میگردد که قادر به تلقی معرفت مطلق و معقولات محضه از عقل فعال و مبادی آسمانی می‌شود (جوزف هاشم، ص ۱۳۴) و لذا این نظریه را زمینه حکمت مشرقیه ابن سینا می‌دانند.

۲. جهت مطالعه بیشتر در مورد جایگاه عقل فعال در جهان‌شناسی فارابی می‌توانید به مقاله «خدا و جهان در نظام فلسفی ارسطو و فارابی» اثر نگارنده مراجعه فرمایید.

صور همه موجودات را از مواد آنها انتزاع کند تا این صور را صورتی از خود گرداند. عقل بالفعل بنا به تعریف اسکندر همان عقل هیولانی است. بعد از این که برای او ملکه حاصل شد تعقل می‌کند و کسی که این استکمال برای او حاصل شود قدرت بر تعقل می‌یابد. طبق نظر فارابی، این عقل (عقل بالقوه) مادام که در آن چیزی از صور موجودات نیست، عقل بالقوه است و هنگامی که در آن صور موجودات حاصل شد به نحو مثال مذکور، ذات عقل بالفعل می‌شود. و بنابر نظر هر دو، عقل بالقوه به وسیله عقل فعال به مرحله فعلیت ارتقا می‌یابد. لذا اصطلاح عقل فعال را که اسکندر از مدلول سخنان معلم اول درک کرده و وضع اصطلاح کرده، همه شارحان ارسطو و فارابی پذیرفته و سایر مباحث را نیز بر آن مبتنی کرده‌اند.

عقل فعال در منظومه فلسفی هر دو حکیم مشائی جوهر بسیط مجرد، مفارق از ماده در وجود و فعل است. موجودی که طبیعت و ذاتش معقول بوده یعنی مادی و بذاته مخالف با هیولی نیست، نه این که منتزع از ماده باشد. او همواره و بذاته عقل بالفعل و معقول است.

## ۵.۲. وجوه افتراق

۱- فارابی همچون اساتید یونانی‌اش به بحث عقل اهمیت داده تا آن جا که رساله‌ای مستقل به این امر اختصاص می‌دهد. اما وی برخلاف اسلاف یونانی و با توجه به مبانی فلسفی که خود مؤسس آن است، بحثی مستوفی، روشن، و متمایز از عقل ارائه می‌دهد. از آن جا که قصد وی فقط شرح و تأویل آرا و نظریات معلم اول نیست، نظریه عقل را چنان وسیع مطرح می‌کند که هم نظریات مستقیم ارسطو پیرامون عقل (عقل در متافیزیک و کتاب نفس) و هم آرای غیرمستقیم معلم اول و کاربردهای متفاوت وی از عقل را در آثار مختلف شامل می‌شود. به علاوه سایر کاربردهای عقل در زندگی روزمره و کاربردهای غیرمتعارف و غیرفلسفی را نیز در بر می‌گیرد. بنابراین می‌توان گفت فارابی در رساله عقل به معانی و کاربردهای مختلف عقل پرداخته و در عین حال به نحو مستوفی به عقل در آرا و آثار مختلف معلم اول نیز نظر دارد. در حالی که رساله عقل اسکندر فقط ناظر به نظریه عقل معلم اول در کتاب نفس است و فقط به شرح و تفسیر این عقل پرداخته است.

۲- پنجمین معنای عقل در فهرست معانی عقل فارابی، مهم‌ترین و پیچیده‌ترین



عقول ششگانه است. این عقل یگانه عقلی است که بیشترین مکان را در *رساله عقل* ابونصر به خود اختصاص می‌دهد. منبع این عقل کتاب *نفس ارسطو* است و آن را بر چهار نحو قرار می‌دهد: عقل بالقوه، عقل بالفعل، عقل مستفاد، و عقل فعال. این تقسیم را ارسطو ارائه نکرده و سایر شارحان ارسطو نیز متذکر آن نشده‌اند و به نظر می‌رسد که این تقسیم نسبت به قوای انسانی نظر خاص فارابی باشد.

اسکندر تقسیم سه‌گانه‌ای ارائه می‌دهد و می‌گوید که عقل بر طبق نظر ارسطو بر سه نوع است: عقل بالقوه، عقل بالفعل، و عقل فعال (البته عقل فعال در نظر اسکندر علی‌رغم وجه شباهت آن با عقل فعال فارابی، واجد اختلاف مبنایی عمیقی است که در ادامه بحث به آن می‌پردازیم). اسکندر اگرچه عقل را نزد ارسطو بر سه نوع می‌داند، از متن *رساله عقل* وی شاید بیش از این تعداد استنباط شود. وی در آغاز عقل نخست را عقل هیولانی می‌نامد که فقط قوه و استعدادی برای نفس است بر تعقل و در زمره موجودات مستقل بالفعل محسوب نمی‌شود. وی نوع دیگری برای عقل برمی‌شمرد که ملکه تعقل را واجد است و قادر بر ادراک صور معقوله می‌باشد و این عقل را به ملکه در صناعات تشبیه می‌کند؛ ولی نه آن را نامگذاری می‌کند و نه قسم دومی می‌شمرد، بلکه در ادامه همان بند می‌گوید که عقل هیولانی وقتی این ملکه برای او ایجاد شد تعقل می‌کند و بالفعل می‌شود و این (عقل بالفعل) عقل ثانی است (اسکندر، ۲۸).

لذا گرچه از سه نوع عقل یا عقل در سه مرتبه متفاوت (بالقوه، بالملکه و بالفعل) نام می‌برد، فقط دو نوع اول و آخر را بر می‌شمرد. در بند بعد سومین عقل را عقل فعال می‌نامد، همو که عقل هیولانی به واسطه او واجد ملکه و فعلیت می‌شود. از این دو بند شاید بتوان استنباط کرد که وی عقل بالملکه را مرتبه‌ای از مراتب عقل بالقوه تلقی کرده که او را برای فعلیت آماده می‌سازد و نه مرتبه‌ای از مراتب نفس و مرحله‌ای بعد از عقل هیولانی و مستقل از آن.

۳- در تعریف عقل فعال نیز اسکندر مردد است. گاهی آن را به عنوان عقل مستفاد تعریف می‌کند: فاعلی که جزء نفس نیست، بلکه از خارج بر ما حادث شده و ما در او تعقل می‌کنیم و چون طبیعت آن عقل و مفارق از هیولی است ارسطو آن را عقل فاعلی که بالفعل مستفاد است نامیده. سوق‌دهنده عقل بالقوه به سوی فعلیت، باید عقل بالفعل باشد که همان عقل مستفاد از خارج است. بنابراین با این توضیح اخیر عقل فعال چون خارج از نفس است، همان عقل مستفاد است؛ یا به عبارت دیگر عقل مستفاد همان

نقش و کارکرد عقل فعال را بر عهده دارد و یا همان عقل فعال است و در نهایت مدبر و خالق عقل هیولانی است.

داودی به نقل از ژیلسون و زلر می‌گوید کلماتی که در توصیف عقل در اصل یونانی کتاب اسکندر آمده است را می‌توان به انحای مختلف ترجمه کرد و این موجب اختلاف در تعبیر فکر و اختلاف در تمییز اقسام عقول از یکدیگر می‌شود. از جمله این کلمات لفظ یونانی است که معنای آن «مکتسب» است و به گفته بعضی از محققین آنچه بعدها مسلمان عقل مستفاد نامیده و عیناً به اروپای لاتین انتقال دادند در مقابل همین لفظ و همین معنا است. اگرچه گفته شده که اسکندر آن را یک بار به معنی عقل بالملکه به کار برده و از این رو قائل شده‌اند که عقل مستفاد در عربی و لاتین تعبیری است که اسکندر به ازای عقل فعال به کار برده است؛ بدین معنی که عقل فعال جنبه خارجی دارد یا از خارج به انسان می‌رسد (داودی، ۲۰۶؛ به نقل از: ژیلسون، مأخذ یونانی عربی، ۱۹-۲۲). اما علاوه بر این وجوه تمایز عام و کلی این دو رساله، در ادامه تمایز و اختلاف مبنایی آنها نیز بررسی خواهد شد.

۴- طبق مبنای توحیدی فلسفه مشاء اسلامی (فارابی) و بر اساس تمایز متافیزیکی بین وجود و ماهیت،<sup>۱</sup> فارابی موجودات را در تقسیم ثنایی عقلی به واجب و ممکن تقسیم می‌کند. موجود واجب‌الوجود را سبب اول و موجودات ممکن را حادث به وجود واجب و به نحو اقتران معلول به علت می‌نامد که این اقتران از طریق فیض تمام شده و تحقق می‌یابد: واجب‌الوجود به واحد بسیط کامل خالی از جمیع انحای نقص تعریف می‌شود که در وجودش به ماده و یا هیچ چیز دیگری نیاز ندارد و چون ماده ندارد طبق تعریف عقل و مفارق (محض صورت عقلی) است. پس آنچه از وجود او افزایه می‌شود او نیز عقل واحد بسیط مثل اوست.

عقل اول در سلسله عقول آسمانی و فائض از واجب‌الوجود است و از این نقطه نظام فلکی قدیم نیز داخل می‌شود تا پیوند بین طبیعت و ماورای طبیعت به شکلی مطرح شود که یکی دیگری را تفسیر و تکمیل کند. این عقل ذاتش و ذات مبدأ را تعقل می‌کند و به این اعتبار کثرت حاصل می‌شود و از این کثرت اعتباری سلسله وجودی حادث می‌گردد. و بدین ترتیب نظریه فیض به حل مشکل خلق منتهی می‌شود. این سلسله به عقل دهم ختم می‌شود و با عقل دهم صدور اشیاء مفارق (عقول) به انتها

۱. مقاله «وجود و ماهیت در نظام فلسفی ارسطو و فارابی»، حکمت سینوی، شماره ۳۹ اثر نگارنده.

می‌رسد و به جای آن از این عقل دهم صدور نفوس ارضی و هیولای مشترک جمیع اجسام آغاز می‌شود. این هیولی که با حرکت افلاک تحول می‌یابد و از آن عناصر اربعه شکل می‌گیرد و از آن اجسام زمینی تکوین می‌یابد، به مجرد تکوین جسم به این نحو از ناحیه عقل دهم، صورتی مناسب به آن افاضه می‌گردد (لذا این عقل «واهب الصور» و «عقل فعال» نامیده شده است) و از همین جا است که جسم شکل زائد بر جسمیت اخذ کرده، موجود کائنی از کائنات ارضی می‌شود.

بنابراین جمیع کائنات ارضی از ماده و صورت تألیف یافته‌اند و انسان یکی از آن‌ها است که ماده‌اش بدن و صورتش نفس اوست. لذا نفس از ناحیه عقل فعال و واهب‌الصور هنگامی که ماده بدن در رحم مستعد قبول آن می‌شود افاضه می‌گردد. نفس بشری مجموعه‌ای از قوا است که علی‌رغم این تعدد قوای نفس، واحد است و با تعدد وظائف تجزیه نمی‌شود. این نفس در انسان حقیقتش با قوه ناطقه استکمال می‌یابد. لذا فارابی اهمیت ویژه برای قوای ناطقه قائل است و به عقل نظری توجه خاص دارد و آن را در مراتب سه‌گانه قرار می‌دهد: عقل هیولانی، عقل بالفعل، و عقل بالمستفاد. عقل مستفاد بالاترین مرتبه‌ای است که عقل بشری به آن نائل می‌شود و این مرتبه فیلسوف است.

بدین ترتیب فارابی سعادت را با معرفت عقلی مرتبط می‌سازد، زیرا با این نوع از معرفت است که حقیقت نفس انسانی استکمال می‌یابد و در قوامش بی‌نیاز از ماده می‌گردد و در زمره موجودات مجرد قرار می‌گیرد و دائماً در این مقام است الا این که در رتبه مادون عقل فعال است، زیرا این جوهر ذاتاً روحانی است، ولی نفس این‌گونه نیست بلکه این صفت را با علم و معرفت کسب می‌کند (فارابی، سیاست مدنی، ۲۷).

و این همان سعادت است نزد فارابی و طریقه آن هم چنان که دیدیم عقل است و استکمال حقیقت نفس با معرفت نظری، معرفت به مبادی موجودات نظام کون و عقول مفارقه است.

بنابراین بر طبق این تحلیل توحیدی، عقل فعال ارسطو به نظر فارابی، عین علت اولی نیست در حالی که اسکندر افرویدی در رساله عقل ارسطو، عقل فعال را خدا دانسته است. به نظر والتزر فارابی در این مورد موافق با اسکندر نیست، به نظر وی بعد از اسکندر، فارابی عقل فعال را عقل الهی می‌داند که حال در نفس آدمی نیز نیست بلکه موجود مفارقی تلقی شده است که واسطه میان عالم مجردات و عالم تحت‌القمر و نفس ناطقه است (التزر، ۸۱).

طبق تعریف اسکندر عقل هیولانی قوه‌ای است که از ترکیب بعضی از عناصر جسمانی حاصل می‌شود تا اثر عقل فعال را که در آن نیز مانند سایر اجسام حضور می‌یابد، بپذیرد و پدیدار سازد. عقل فعال محض مطلق است که این آلت مادی را به کار می‌گیرد، و عقل بالملکه یا بالفعل ما از ترکیب این قوه هیولانی داخلی با آن نیروی فعال خارجی به ظهور می‌رسد، چنان‌که هرگاه جنبه امکانی بدن یا جنبه خارجی و ضروری عقل فعال نباشد تفکر ممتنع می‌شود (ژیلسون، مأخذ عربی یونانی، ۱۸؛ به نقل از: داودی، ۲۰۲). به نظر داودی این نظر اسکندر پیرامون اوصاف عقل فعال و وحدت آن با خدا که مستلزم تأثیر مستقیم و مداوم خدا بر عمل تعقل انسانی است تحت تأثیر عقاید رواقی و امتزاج آن با آرای ارسطو برای اسکندر حاصل شده است (همان، ۲۰۳).

بر طبق این نظر بدن انسان ممزوجی طبیعی است که به این سعادت اختصاص می‌یابد و از همان نخستین لحظه حدوث، عقل فعال در آن حضور یابد، و لیکن فعالیت و ازلیت و ابدیت این عقل هیچ‌کدام وابسته به سرنوشت این بدن نیست. تا موقعی که عقل فعال الهی به وسیله عقل هیولانی بشری عمل می‌کند آن را عقل خود می‌شمیریم و می‌گوییم ما تفکر می‌کنیم.

بدین ترتیب اسکندر بقای عقل را به منزله بقای عقل فعال یا بقای خدا می‌داند و عقل خاص انسان یعنی عقل هیولانی را فناپذیر می‌شمرد.

فازابی، عقل فعال را دارای وجود جوهری خارج از نفس انسان می‌داند و آن را یکی از عقول مفارق و آخرین مرحله آن‌ها از حیث کمال و واهب‌الصور به جهان زیرین و به عقل انسان می‌شمرد. بدین ترتیب تشابه اقوال ارسطو در این مورد چنین رفع می‌شود که عقل فعال نه واقع در نفس انسان است و نه مماثل با ذات باری، بلکه یکی از آحاد سلسله مراتب عقول مفارق است که رابط نفس انسان به ذات باری است. قول ارسطو در این مورد متشابه بود، اسکندر عقل فعال را خدا می‌دانست و ابو اسحاق کندی اگرچه آن را به عقل فعال تسمیه نمی‌کرد بلکه فقط عقل اول می‌نامید و خارج از نفس می‌شمرد. او عقل فعال را غیر از خدا دانسته و در سلسله مراتب ارتباط و اتصال نفس انسانی آن را مبدأ اول قرارداد است.

۵- به نظر دوهیم تلاش غالب شارحان ارسطو در نظریه عقل این بوده است که نظریه عقل را شبیه نظریه جوهر مشائیان (یونانی)، یعنی شبیه نظریه ماده و صورت قرار

دهند. لذا در صدد تبیین عقل مستفاد به عنوان حاصل اتحاد عقل فعال و منفعل بودند که در نظریه تامسپیوس مشهود است. اما رأی فارابی در این مورد کاملاً مغایر با تمام این شارحان است. به نظر وی بین هیچ یک از عقول چهارگانه با سایر عقول هیچ نسبتی نیست، یعنی نسبت مرکب جوهری به ماده و صورت. عقلی که بالقوه است نفس یا قوه‌ای از قوای نفس است. یقیناً منظور فارابی تأکید بر این است که عقل بالقوه متصل به جسم است و لذا می‌گوید که عقل بالقوه چیزی است که ماده‌اش معد یا مستعد است که ماهیات موجودات و صور آنها را از ماده‌شان انتزاع کند و چون این صور بدون ماده ممکن نیست موجود باشند، ماده جدیدی را می‌طلبند تا در آن موجود شوند. عقل منفعل در این جا به این صور مدد می‌رساند و چون عقل منفعل این صور را پذیرفت مجموع آنها معقول بالفعل می‌شوند. در این صورت عقل بالفعل متمایز و متفاوت از صوری که عقل بالقوه چون ماده آنها قبول کرده نیست. لذا می‌توان گفت عقل منفعل صورت عقل منفعل و عقل منفعل شبیه ماده آن است.

اما معقول بالقوه و معقول بالفعل در درجه اول به دو نحو مختلف وجود دارند: معقول بالقوه تألیف شده از صوری است که وجود حقیقی در مواد خارج از نفس دارد و معقول بالفعل مجموعه صوری است که وجود تصویری در داخل نفس دارند و تبدیل معقول بالقوه به معقول بالفعل، مستلزم تجرید و انتزاع آنها از مواد است (دوهیم، ۱۴۳ و ۱۴۴؛ با تلخیص و تصرف).

۶- طبق نظر فارابی معقولات پس از تجرد از ماده وارد مرحله جدیدی شده و وجود مستقل غیرمادی پیدا می‌کنند. اما نظر ارسطو و اسکندر خلاف این است. طبق نظر اسکندر در رساله عقل، وقتی معقولات به وسیله عقل مجرد شوند، به مرحله ملکه می‌رسند. عقل بالملکه می‌تواند در این حالت معقولات را که مجردند و به نحو کمون در نفس موجودند تعقل کند. عقل بالقوه با تعقل این معقولات بالفعل می‌گردد و در این مرحله به خود نیز به عنوان معقول معرفت پیدا می‌کند.

به نظر اسکندر این معقولات خواه مربوط به اشیای مادی باشند یا ریاضی و یا حتی زمانی که مجرد شوند باز هم فناپذیرند، زیرا در افراد فناپذیر موجودند. بنابراین برای او مرحله جدید و مفارق اساساً مطرح نیست. به علاوه او در مورد شناخت عقل نسبت به عقل فعال نیز در تردید است.

۷- عقل بالملکه و عقل بالفعل: بر طبق نظر فارابی عقل بالقوه پس از دریافت فیض

عقل فعال به این مرتبه ارتقا می‌یابد. لذا تنها معقولات اولی فائض از عقل فعال محسوب می‌شوند، زیرا بعد از قبول این فیض عقل انسانی بالطبع قادر به کسب معقولات ثانی و اعتلای به مقام عقل مستفاد می‌گردد. بدین ترتیب آنچه در مذهب اسکندر مبهم مانده بود در نظر فارابی مصرح و محکم می‌شود؛ یعنی اگر در آثار اسکندر معلوم نبود که آنچه معقول را از محسوس انتزاع می‌کند عقل فعال است، یا این که عقل هیولانی خود با ملکه‌ای که از عقل فعال کسب می‌کند به انتزاع معقولات مباشرت می‌کند، در آثار فارابی وجه اخیر با این تعبیر مرجح گردید که او معقولات را به دو قسمت اول و ثانی تقسیم کرد و قائل بدین شد که معقولات اول که فیض مستقیم عقل فعال به عقل هیولانی است این عقل را فعلیت یا کمالی می‌بخشد و آنگاه عقل بالملکه یا عقل بالفعل که بدین ترتیب حاصل شد قادر به کسب معقولات ثانی می‌شود.

۸- عقل مستفاد یا مرحله‌ای از عقل که زمینه ظهور آن در آثار اسکندر مهیا شده، در آثار فارابی بسیار اهمیت می‌یابد. وصول نفس انسانی بدین مرحله از عقل کمال سعادت او محسوب می‌شود. این مرحله عبارت از فعلیت جمله معقولات در عقل انسانی و اتحاد عقل با آن‌ها و فعلیت خود عقل و معقولیت آن برای خویش است که در نتیجه نفس ناطقه را شبیه صور مفارق می‌گرداند و قادر به ادراک این صور در عقل به ادراک عقل فعال می‌سازد. و بدین ترتیب علاوه بر معرفت انتزاعی که از محسوسات آغاز می‌شود قسم دیگری از معرفت به میان می‌آید که عبارت از تماس مستقیم و اتصال شهودی عقل انسانی با عقول مفارق و به واسطه آن‌ها با سبب اول یا ذات باری تعالی است که بالاترین مرتبه آن برای انبیا حاصل می‌شود. به عبارتی معرفت فقط از طریق تجربه و برهان کسب نمی‌شود بلکه معرفت حقیقی از طریق فیض عقل فعال افزوده می‌گردد. بدین ترتیب در آثار فارابی تفکر فلسفی یونانی بعد از عبور از مجاری آثار ارسطو و اسکندر و فلوطین دوباره به مبدأ خود که مذهب اشراقی (افلاطونی) باشد بازمی‌گردد. مفاهیم خاص شرقی متعلق به دو عامل مهم موطن شرقی (ایرانی)، معتقدات اسلامی و تمایلات عرفانی در این فلسفه پدیدار است. چه عقل فعال را با جبرئیل و اتصال به عقل فعال را با نبوت منطبق ساخته و سعی در تحصیل این اتصال را سلوک خاص عقلی و عرفانی دانسته که به شرط سلامت فطری و وجود معدات و مقدمات برای اشخاص انسان مجاز و میسر است و دوام این اتصال را بعد از فنای بدن با

سعادت اخروی مترادف شمرده است. ناگفته پیداست که وجه ارتباط این دو جنبه مختلف یعنی عامل یونانی و عامل شرقی در فلسفه فارابی، تحت تأثیر تعالیم دینی اسلام است.

### فهرست منابع

۱. آل یاسین، جعفر. *فیلسوفان راندان الکنندی و الفارابی*، بیروت، دار الاندلس، ۱۹۸۳م.
۲. —، *الفارابی فی حدوده و رسومه*، بیروت، عالم الكتاب، ۱۹۸۵م.
۳. ارسطو، *متافیزیک*، ترجمه شرف الدین خراسانی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۹.
۴. —، *نفس*، ترجمه علیمراد داوودی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۸.
۵. اسکندر افرویدیسی، *رساله عقل*، تصحیح جیمز فیننگان، بیروت، مؤسسه فرانسوی داماس، ۱۹۵۶م.
۶. جابری، محمد عابد، *جدال کلام، عرفان، و فلسفه در تمدن اسلامی*، ترجمه رضا شیرازی، تهران، یادآوران، ۱۳۸۱.
۷. الهاشم، جوزف، *الفارابی*، بیروت، دار الشرق الجديد، ۱۹۶۸م.
۸. داوری اردکانی، رضا، *فارابی مؤسس فلسفه اسلامی*، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۶۲.
۹. داوودی، علیمراد، *عقل در حکمت مشاء*، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۷.
۱۰. دورهم، پیر موريس، *مصادر الفلسفة العربية*، ترجمه د. ابویعرب المرزوقی، دمشق، دارالفکر، ۲۰۰۵.
۱۱. فارابی، ابونصر، *رساله عقل*، موريس بویج، بیروت، انتشارات دانشگاه سنت جوزف، ۱۹۳۸م.
۱۲. —، *سیاست مدنی*، ترجمه سید جعفر سجادی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۱.
۱۳. سزگین، فؤاد، *الفلسفه الاسلامیة*، الاسکندر الافرویدیسی عندالعرب، نصوص و دراسات، ج ۱۰۱، فرانکفورت، معهد تاریخ العلوم العربیة الاسلامیة، ۲۰۰۰م.
۱۴. کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه غرب: یونان و روم*، ترجمه جلال الدین مجتوبی، تهران، سروش، ۱۳۶۸.
۱۵. کمالی‌زاده، طاهره، «خدا و جهان در نظام فلسفی ارسطو و فارابی»، *حکمت و فلسفه*، شماره ۹، بهار ۸۶.
۱۶. همو، «وجود و ماهیت در نظام فلسفه ارسطو و فارابی»، *حکمت سینوی* شماره ۳۹، بهار و تابستان ۸۷.

۱۷. نتون، یان ریچارد، *فارابی و مکتبش*، ترجمه گل بابا سعیدی، موزه اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۱.

۱۸. والترز، آر، *فارابی، دایره المعارف اسلامی*، ترجمه رضا داوری، نک: فارابی، مؤسس فلسفه اسلامی.

19. Ackrill, J. L. Aristotle The philosopher, oxford univrsityeress 1981

20. Ross. David. Aristotle, with a new introduction by johnl. Ackrill ondon and New York, Routledg, sixth edi, 1995.

21. Neton, Ian, Richard, Alfarabi and his school, Curzon Press, 1992.



