

معانی و کاربردهای عقل در رساله فی العقل فارابی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۳/۱۰ تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۰۶/۰۶

طاهره کمالی زاده *

چکیده

عقل از مسائل بنیادی و کلیدی فلسفه است که در سایر علوم و حتی در عرف عام در معانی و کاربردهای مختلف حضور دارد.

فارابی در رساله ارزنده فی العقل به بررسی معانی متعدد واژه عقل و کاربردهای مختلف و متنوع آن می پردازد. این رساله قابل توجه، دومین اثر مهم معرفت شناسی فارابی است. صاحب نظران این حوزه وقوف به معرفت شناسی فارابی را مستلزم بررسی نظریه پیچیده فارابی درباره عقل می دانند.

فارابی با دقت و تبحر خاص و ابتکاری، معانی و کاربردهای متعدد و متنوع واژه عقل را در شش تعریف مهم و کاربردی مطرح کرده است: ۱. تبیین معنای عقل در نزد عموم مردم. (عقل به معنای زیرکی) ۲. معنای جدلی عقل در نزد متکلمان. ۳. عقل برهانی در فلسفه. ۴. عقل عملی در اخلاق. ۵. عقل (در رساله نفس ارسطو) یا حقیقتی واجد سه مرتبه: هیولانی، بالفعل و مستفاد. ۶. توجه به عقل فعال یا عقل فلکی مفارق و دخیل در فعلیت عقول انسانی است. این گونه تنظیم سلسله مراتب عقل (نفس) انسانی، برای نخستین بار توسط فارابی انجام شده است.

واژگان کلیدی: فارابی، عقل، معرفت، فلسفه مشاء.

مقدمه

عقل از مسائل بنیادی و کلیدی حکمت مشاء است که نه فقط در فلسفه، بلکه در سایر علوم و حتی در عرف عام، در معانی و کاربردهای مختلف حضور دارد. آیا عقل در این مراتب و کاربردهای مختلف به یک معنا است و مصداق واحد دارد؟ این معانی و کاربردهای مختلف تا چه حد به هم نزدیکند و عقل در این معانی مشترک لفظی است یا معنوی؟ با توجه به جایگاه عقل در معرفت‌شناسی و جهان‌شناسی نظام فلسفه اسلامی، معنا و مصداق عقل در فلسفه اسلامی و نزد حکمای مسلمان تا چه حد به معنا و مصداق مورد نظر معلمان بزرگ یونانی ایشان نزدیک است؟ به نظر می‌رسد فارابی نخستین فیلسوف مسلمان، هرچند پیرو و شارح ارسطو است و علی‌رغم آنکه با فلسفه یونانی مأنوس بوده است، اما طرح نظام فلسفی مستقل و متمایز از فلسفه یونان را بنا می‌نهد که می‌توان آن را هندسه نوین فلسفی تلقی کرد، فلسفه‌ای که هرچند خالی از عناصر ارسطویی، افلاطونی و نوافلاطونی نبود اما مبتنی بر مبانی آنها نیز نیست.

در مباحث فارابی‌شناسی معاصر، برای بررسی و ارائه چهارچوبی منظم و جامع از معرفت‌شناسی فارابی، از منابع ذیل استفاده می‌شود: ۱. کتاب *احصاء العلوم*؛ ۲. رساله‌ای در عقل؛ ۳. کتاب *الحروف*؛ ۴. *التنبیه علی سبیل السعاده*.

بنابراین، رساله *ارزنده فی العقل*، دومین اثر مهم در معرفت‌شناسی فارابی قابل توجه است. صاحب‌نظران این حوزه وقوف به معرفت‌شناسی فارابی را مستلزم بررسی نظریه پیچیده فارابی در خصوص عقل می‌دانند (نتون، ۱۳۸۱، ص ۸۰).

فارابی در این رساله توصیف کامل عقل و «نظریه معرفت» را در تحلیلی جامع از معنای عقل ارائه می‌دهد. وی در عین آگاهی از آموزه قرآنی وحی، میان عقل فعال که کلی و مستقل از فرد است و کارکرد عقل در انسان تمایز می‌گذارد.

پژوهش حاضر مقدمه‌ای بر معرفت‌شناسی فارابی، برای تبیین و تمایز معانی و کارکردهای مختلف واژه «عقل»، یکی از واژگان کلیدی در معرفت‌شناسی فلسفی و از

سویی دیگر جهت تعیین اصالت تفکر فارابی و تمایز بنیادی آن با فلسفه یونانی به بررسی رساله عقل فارابی می‌پردازد.

پیشینه بحث

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.

در تاریخ فرهنگ یونان، برای فهم و درک پیام فلسفی در این نظام فرهنگی لازم است که به نظریات و اندیشه‌های هراکلیتوس و آناکساگوراس توجه کرد.

هراکلیتوس - همان‌طور که مورخان فلسفه مطرح می‌کنند- نخستین فیلسوفی است که لوگوس را مطرح کرد. به نظر او وقایعی که در طبیعت رخ می‌دهد تا ابدیت دوام خواهد داشت و بنا به دوام چنین و قایعی در طبیعت می‌توان بر آن نام قانون کلی نهاد. از نظر او برای اینکه عقل انسان قادر شود از وقایع طبیعی به‌طور صحیح مطلع و آگاه شود، باید با قانون کلی منطبق شود. طبق این نظر، عقل کل، عقل حاکم بر طبیعت به‌علاوه خود طبیعت است. عقل کل همانند طبیعت نیست؛ اما با آن رابطه نزدیک دارد (کاپلستون، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۵۵/ گاتری، ۱۳۷۷، ج ۵، ص ۴۵/ گمبرتس، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۹۵-۹۶ با تلخیص و تصرف).

آناکساگوراس، دیدگاه و بینشی دیگر ارائه داد، او «نوس» را «عقل کلی» جدای از طبیعت مطرح می‌کند، به نظر وی در جهان هر شیء را عقل به نظم و ترتیب در آورده است و علت تمامی وجود از آن ناشی می‌شود (گاتری، ۱۳۷۷، ج ۸، ص ۲۵).

با وجود تفاوت بین نظریات هراکلیتوس و آناکساگوراس در فلسفه یونان، گرایش عام در مورد طبیعت و این عقل کل در پیوند با انسان سمت و سو یافته است. در فرهنگ یونان باستان، طبیعت در آغاز تکوینش بدون نظم و مبتنی بر هرج و مرج دانسته می‌شد سپس نیرویی که به آن نام عقل را داده‌اند، مطرح می‌شود تا به طبیعت نظم و ترتیب دهد. تکوین جهان و روند رشد آن از عقل نشأت گرفته است و انسان در این نگاه به‌طور ویژه بخشی از عقل کل محسوب می‌شود.

ارسطو

ارسطو در متافیزیک، کتاب لامبدا، آنجا که ضرورت مبدأ نامتحرک نخستین را مطرح می‌کند به بحث از عقل پرداخته در فقره‌ای می‌گوید:

... عقل از راه اتحاد (یا اشتراک) با معقول به خود می‌اندیشد و (خود نیز) در تماس و تعقل آن، معقول می‌شود، چنانکه عقل و معقول یکی و همانند. زیرا پذیرای معقول و جوهر، عقل است. اما هنگامی فعالیت می‌کند که دارای معقول است. بنابراین، این (دارندگی) بیشتر از آن (پذیرندگی) گمان می‌رود که در خور عقل الاهی است (ارسطو، ۱۳۷۹، ۱۰۷۲، ب ۲۱-۲۵).

در ادامه، در فقرات بعدی نیز جایی عقل را الاهی (خدایی) نامیده و فصلی را به آن اختصاص می‌دهد (همان، ۱۰۷۴، ب ۱۵).

سپس پرسشی را مطرح می‌کند که دشواری‌هایی در بر دارد و در عین حال بیان ویژگی‌های عقل الاهی 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 (همان، ۱۰۷۴، ب ۱۹-۳۶).

در این فقرات در ضمن بیان ویژگی خاص عقل الاهی که فعلیت محض است و به عبارت وی دارندگی است، به عقل بالقوه اشاره دارد که در سایه تعقل و اندیشیدن بالفعل می‌شود. اما هرچند که به دو عقل بالفعل (الاهی) و بالقوه می‌پردازد، اما در اینجا هرچند سخنی از عقل فعال به میان نمی‌آورد، اما عقل بالفعل الاهی که خاصیت دارندگی دارد و عقل بالقوه نیز در سایه آن بالفعل می‌شود شاید بتوان گفت اشاره‌ای به آن باشد. اما در رساله نفس، ارسطو فقط یک بار اصطلاح عقل منفعل را به کار می‌برد (ارسطو، ۱۳۷۸، دفتر سوم، بند ۴۳۰، الف ۲۴). ولی اصطلاح عقل فعال را هیچ‌گاه به کار نبرده است. تمیز این دو عقل و تسمیه مورد اخیر از ناحیه شارحان وی صورت گرفته است.

به نظر ارسطو چون در تمام طبیعت هر آنچه ایجاد می‌شود را ماده‌ای است و علت فاعلی 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. در واقع در آن عقلی را تمییز دهیم که چون خود تمام معقولات می‌گردد، مشابه ماده است، 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. همین عقل است که چون بالذات فعل است مفارق و غیر منفعل و عاری از اختلاط است؛ زیرا که همواره فاعل اشرف از منفعل و مبدأ اشرف از ماده است (ارسطو، ۱۳۷۸ دفتر سوم، بند 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 چون تحت تأثیر معقولات فعلیت می‌یابد، اما معقولات خود نیز وجود بالفعل ندارند، در ضمن آنچه متعلق احساس و تخیل است واقع می‌شود. از این رو عقلی را باید پذیرفت که معقولات را از اشیاء 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 (داودی، ۱۳۷۸، پاورقی، ص ۲۲۴).

ابهام سخن ارسطو در مورد این دو عقل به حدی است که منجر به اختلاف نظر مفسرین و شارحین 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 بوده و در واقع دو مرتبه از نفسند و یا دو عقلند با دو جهت متفاوت و یا یکی از مراتب نفس است؟ (عقل منفعل) و دیگری خارج از نفس است (عقل فعال)؟ سخن ارسطو به حدی مجمل و مبهم است که هر دو احتمال در مورد عقل مطرح می‌شود این امر مفسرین و شارحین ارسطو را در مقابل یکدیگر قرار می‌دهد. گروه نخست قائل به وحدت عقل و حلول آن در نفس هستند، به نظر ایشان طبق این قول ارسطو هر دو عقل فعال و منفعل را باید جزء نفس دانست، طبق تحقیق داوودی از قدماء، ثاوفرسطس و تامسپیوس و آمونیوس قائل به این نظریه بوده‌اند. در قرون وسطی توماس قدیس و در دوره جدید برنتانو و دوکورت بر این رأی تأکید داشته و هر دو عقل را متعلق به نفس انسان و حال در آن دانسته‌اند (همان، ص ۸۴).

گروه دوم که اسکندر* افرویدیسی و فارابی و ابن‌سینا و ابن‌رشد و جمعی از اندیشمندان معاصر هستند، عقل فعال را در خارج نفس انسان قرار داده و دارای استقلال جوهری نسبت به نفس شمرده‌اند (داودی، ۱۳۸۷، ص ۸۷ با تلخیص و تصرف).

کندی اولین فیلسوف مسلمان در رساله درباره عقل به رأی ارسطو درباره عقل می‌پردازد و عقل فعال و منفعل ارسطو را دو نوع متمایز می‌داند. وی عقل فعال را یک حقیقت جوهری مستقل و جدای از نفس معرفی می‌کند، لذا چهار نوع عقل را بر می‌شمرد که نخست عقل همیشه بالفعل است (عقل فعال) و سه معنای دیگر آن اختصاص به نفس دارد:

رأی ارسطو درباره عقل این است که عقل بر چهار نوع است: نخست، عقلی است که همیشه بالفعل است (عقل فعال)؛ دوم، عقلی که بالقوه است و اختصاص به نفس دارد و...

معنای سوم و چهارم نیز متعلق به نفس است (ابوریره، ۱۹۵۰م، ص ۳۵۳). هرچند عقل در فلسفه ارسطویی در جایگاه و نقش‌های متعدد ظاهر شده است، در متافیزیک، جهان‌شناسی، معرفت‌شناسی و علم‌النفس. اما به دلایلی عقل در علم‌النفس و معرفت‌شناسی بیشتر توسط شارحین پی‌گیری و شرح و تفسیر شده است لذا رساله عقل اسکندر نیز به شرح عقل در رساله نفس ارسطو اختصاص یافته است. رساله درباره عقل کندی نیز به رأی ارسطو درباره عقل می‌پردازد و چهار نوع عقل را بر می‌شمرد که سه معنای آن اختصاص به نفس دارد. رساله عقل فارابی نیز هرچند به معانی شش‌گانه عقل پرداخته، اما به نحو خاص به معانی عقل در علم‌النفس اختصاص یافته است.

در جهان اسلام از سویی فرهنگ عربی - اسلامی نماینده آن است و از سویی فرهنگ ایرانی - اسلامی. طبق نظر روشنفکران و صاحب‌نظران عرب، ساختار فرهنگ عربی - اسلامی از دوره عصر تدوین بطور کلی در سه حوزه بارز شده و سه نوع نظام

* جهت بررسی آرای اسکندر به مقاله نگارنده با عنوان «عقل ارسطو به روایت اسکندر و فارابی» مراجعه فرمایید.

شناخت‌شناسی درون این فرهنگ تثبیت و قوام یافته است: نظام معرفت‌شناسی بیانی، که نشان‌دهنده بخشی از میراث عربی - اسلامی (نص‌های دینی و لغوی) است؛ نظام معرفت‌شناسی عرفانی یا عقل مستقیل (مستقل) که متأثر از میراث قدیم (با اساس هرمسی) است و در نهایت نظام معرفت‌شناسی برهانی که بر اساس فلسفه و علوم عقلی (به‌طور خاص ارسطویی) بود.

جابری تنها نویسنده معاصر عرب که (با رویکردی ناسیونالیستی و ایدئولوژیک) به بحث جدی پیرامون عقل پرداخته است، برای نخستین بار (در دوره معاصر) نظریه تمایز بین کاربردهای مختلف عقل در تمدن‌ها را مطرح می‌کند و به تفاوت عقل در دو جریان دینی تشیع و اهل سنت و تمایز عقل‌گرایی در مغرب و مشرق جامعه اسلامی می‌پردازد. او مدرسه فلسفی مغرب و اندلس را که با ابن‌رشد به اوج خود رسید با ویژگی‌های مدرسه فلسفی در مشرق که اوج آن همراه با ابن‌سینا بود، مقایسه می‌کند. این اندکی از پیشینه بحث عقل بود که در دو جانب شرقی و غربی (یونانی و اسلامی) حکمت فارابی میراث‌دار هر دو شاخه محسوب می‌شود.*

۴۳

تیس

معانی و کاربردهای عقل در رساله فی‌العقل فارابی

بررسی رساله فی‌العقل فارابی

پرسش از کیفیت حصول معرفت فردی در مرکز همه سنت‌های فلسفی قرار دارد و فلسفه اسلامی نیز از این قاعده مستثنی نیست. فلسفه اسلامی به رغم تمرکز بر وجود و اطوار آن، امعان نظر خاصی هم به معرفت‌شناسی و ابزارهای موجود بشر برای حصول معرفت معتبر و موثق دارد. در نظام معرفتی فلسفه اسلامی، عقل از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. واژه عقل چنانکه امروزه به عقل جزوی تقلیل یافته و مترادف با عقل جزوی شده است، همواره در معانی متعدد و متفاوت به کار رفته و نوعی مغالطه لفظی

* پیشینه مطالعاتی: رساله عقل فارابی متأسفانه تاکنون در ایران به زیور طبع آراسته نشده است. متن این رساله ارزنده نیز به نحو مستقل در منابع فارسی، مطالعه و مذاقه نشده است و مقاله یا کتاب مستقلی نیز در این مورد به چاپ نرسیده، هرچند در اثر ارزنده مرحوم علی‌مراد داودی با عنوان عقل در حکمت مشاء از ارسطو تا ابن‌سینا (داودی، ۱۳۴۹). به نحو ضمنی به آن پرداخته شده است. همچنین در مقاله نگارنده با عنوان «عقل ارسطو به روایت اسکندر و فارابی» (کمالی‌زاده، ۱۳۹۱). نیز این رساله مد نظر بوده است.

را به همراه داشته است. بررسی معانی و کاربردهای مختلف عقل همواره مورد توجه حکما بوده است تا جایی که کندی و فارابی، پیشگامان فلسفه اسلامی رساله مستقلی در باب عقل، معانی و کاربردهای آن تألیف کرده‌اند.

رساله فی معانی العقل فارابی نمونه‌ای از دایره‌المعارف جامع و گسترده‌ای است که با دقت و صراحت، معانی متعدد واژه «عقل» در آن مطرح شده است.

بررسی مختصر رساله عقل فارابی درباره عقل روشن می‌کند که وی با مهارت کامل و تبحر استادانه، معانی و کاربردهای متعدد و متنوع واژه عقل را ذیل شش تعریف مهم، مطرح کرده، به نحوی که ابعاد متعدد واژه مزبور در جهان درک و معرفت‌شناسی انسانی تبیین می‌شود.

فارابی در این رساله با توصیف کامل عقل، «نظریه معرفت» را در تحلیلی جامع از معنای عقل ارائه می‌دهد و در عین آگاهی از آموزه قرآنی وحی، میان عقل فعال که کلی و مستقل از فرد است و کارکرد عقل در انسان تمایز می‌گذارد. وی علاوه بر تمایز میان عقل (کلی) و عقل جزوی به تمایز عقل عملی (عقل در دو حوزه اخلاق و سیاست) و عقل نظری می‌پردازد و تمایز عقل جدلی را نیز از عقل برهانی به نحو واضح و مشخص بیان می‌کند.

در نهایت مراتب عقل انسانی و سیر تکاملی آن در ارتباط با عقل فعال را تحلیل و بررسی می‌کند. لذا به نظر نتون، فارابی‌شناس برجسته معاصر، پرسش مهم در بررسی معرفت‌شناسی فارابی، کیفیت حصول علم است که پاسخ به آن در گرو بررسی تئوری عقل فارابی است (همان، ص ۹۴).

بررسی معانی عقل در رساله العقل فارابی

ابونصر قبل از تحلیل فرایند معرفت و تجرید به تعریف عقل و مفاهیم آن می‌پردازد، زیرا این اسم بر موارد متعدد اطلاق می‌شود و با اختلاف قائلان از متکلمان و فلاسفه تا عامه مردم، واجد معنا و کاربردهای مختلف است، بر این اساس شش معنا و کاربرد برای آن بر می‌شمرد:

۱. عقل به معنای عمومی: عقل به نظر عامه یعنی تعقل و عاقل، فرد صاحب فضیلت و

- درایت در استنباط امور و افعال شایست و ناشایست است.
۲. عقل در اصطلاح علم کلام: عقل در نزد متکلمان که غالباً در بیان آنها رواج دارد، امری است که چیزی را قبول، نفی یا ایجاب می‌کند.
- طبق نظر فارابی عقل در اصطلاح فلسفی، به یکی از سه مفهومی که ارسطو ذکر کرده است باز می‌گردد:
۳. اول عقل در کتاب برهان که منظور از آن بدیهیات یا اولیات عقلیه است.
۴. دوم در مقاله ششم از کتاب اخلاق (و منظور از آن عقل عملی است).
۵. سوم در کتاب نفس، (ارسطو در این کتاب عقل را بر چهار نحو قرار می‌دهد: عقل بالقوه، عقل بالفعل و عقل مستفاد و عقل فعال).
۶. عقلی که ارسطو در کتاب مابعدالطبیعه ذکر می‌کند (فارابی، ۱۹۳۸م، ص ۳-۵).

معنای نخست عقل

اولین معنا و دلالت عقل، تعقل در نزد عامه مردم (جمهور) است و مقصود از آن خوش فکر بودن (جودت رویه) همراه با فضیلت است. عقل در اینجا وسیله انتخاب فعل خیر و اجتناب از شر محسوب می‌شود و مشروط به دین است؛ زیرا دین فضیلت است و اگر کسی واجد این شروط نباشد واجد عقل نیست و به آن نُکر (نادان) و داهیه (زیرک) و شبیه به آن گفته می‌شود. معنای عقل در نزد این گروه شبیه نظر معلم اول است که در آن فضیلت مدخلیت دارد (آل یاسین، ۱۹۸۳م، ص ۱۱۹).

لذا فارابی می‌گوید:

اما عقلی که عامه مردم در مورد انسان می‌گویند که عاقل است، منظور نظر ایشان از عاقل فرد با فضیلت و خوش فکر (جید الرویه) در استنباط امور و افعال شایست و ناشایست است. عامه، این اسم را بر شخصی که درایت (فکر) را در استنباط امور شر و ناشایست به کار می‌گیرد، اطلاق نمی‌کنند بلکه او را «نُکر» (نادان) و «داهیه» (زیرک) و شبیه آن می‌نامند. اما در مورد کسی چون معاویه و امثال وی، به نظر عامه (اجماع عام) در مورد عاقل رجوع می‌کنند، آیا آنها کسی را که شریر است و فکر (درایت) را در امور شر بنحو عام، به کار می‌برد به این اسم می‌نامند، یا از این امر اجتناب کرده و امتناع می‌ورزند که او را عاقل بنامند؟ به نظر آنها همچنین لازم است که عاقل، فاضل

باشد و فکر دقیق (جودة رویه) را دراستنباط فضائل و انجام آن و شناسایی رذائل و اجتناب از آن به کار گیرد. بنابراین نظر، عامه (جمهور) در مورد فرد معنون به عنوان عاقل دو گروهند: گروهی که قائلند عاقل تا اهل دین (صاحب فضیلت) نباشد، عاقل نیست و شریر هرچند که در استنباط شرور به حد اعلا برسد عاقل نامیده نمی‌شود. گروهی دیگر که انسان را به دلیل فکر دقیق (جودة رویه) در استنباط امور شایسته بالجمله عاقل می‌نامد. این طائفه در مورد عاقل نامیدن کسی که شریر است و فکر دقیق (جودة رویه) در استنباط امور ناشایست و شر دارد توقف می‌کنند یا از اطلاق عاقل بر او امتناع می‌ورزند. مرجع عامه مردم در مورد معنای عاقل راجع به معنی متعقل است، معنی متعقل نزد ارسطو جيد الرویه (خوش فکر) در استنباط امور شایسته و فضائل است هرچند در امور عارضی همچون خلق باشد (فارابی، ۱۹۳۸م، ص ۴-۶).

طبق این تعریف، نخستین شکل تحقق تعقل، همراه با فضیلت و به نوعی حزم و دوراندیشی در تمییز و تشخیص است. به نحوی که با مفهوم ارسطویی حزم و دوراندیشی تناسب دارد. بدین ترتیب این واژه حداقل دارای دو رویه مهم است میان حزم که اینجا بیان شده و معنای چهارمین نوع عقل فارابی یا حزم اخلاقی بیان خواهد شد.

معنای دوم عقل

دومین نوع عقل در فهرست فارابی، آن است که حکمای الهی مدرسی یا متکلمان، مبتنی بر قاعده ایجاب و سلب ارائه می‌دهند که عبارتست از آنچه عقل ایجاب و یا سلب می‌کند؛ به دلالت مشهور یا فکر اجماع. لذا می‌گویند: «والعقل مناط التکلیف اجماعا و انه یطلق علی معان» (ایجی، ۱۹۰۷م، ص ۱۴۶).

فارابی تصریح می‌کند:

عقلی که بر زبان متکلمان جاری است و در مواردی می‌گویند که این از اموری است که عقل ایجاب و یا نفی می‌کند، یا عقل آن را قبول و یا رد می‌نماید. مقصود ایشان از عقل، مشهور در بادی رأی (اندیشه نخست) جمیع است (فارابی، ۱۹۳۸م، ص ۷).

منظور از «مشهور در بادی رأی نزد جمیع یا اکثر» یعنی آنچه که مورد اتفاق نظر علمای کلام و دین یا اکثر ایشان است، چه این اجماع مستند به حجج و براهین باشد یا شرع و مقدمات دینی مسلم که در زبان منطقی عبارت است از مشهورات و مسلمات.

بنابراین شاید بتوان گفت طبق نظر فارابی عقل مصطلح کلامی، نوعی عقل جدلی محسوب می‌شود و غیر از عقل برهانی فیلسوفان است. لذا وی تصریح می‌کند، متکلمان گمان کرده‌اند که عقل رایج و مصطلح بین آنها همان عقل مورد نظر ارسطو در کتاب برهان است در حالی که بررسی مناظرات کلامی ایشان حاکی از آنست که مقدمات مشهور یا مشهورات را به کار می‌برند- و نه مقدمات برهانی (همان، ص ۸). پس، این دو معنا از عقل که یکی در بین عامه مردم رواج داشته و دیگری بر زبان متکلمان جاری است، هرچند متمایز از یکدیگر است اما هیچ‌یک عقل مصطلح فلسفی نیست و در آثار معلم اول نیز یافت نمی‌شود.

معنای سوم عقل

چهار معنای دیگری که فارابی برای عقل ذکر می‌کند، در آثار ارسطو دیده می‌شود و ناظر به آراء معلم اول است: نخست، (همان معنای سوم عقل) عقلی است که ارسطو آن را در کتاب برهان ذکر می‌کند. منظور از آن قوه نفس است که به وسیله آن برای انسان، با مقدمات کلی صادق ضروری یقین حاصل می‌شود؛ نه از راه قیاس و فکر بلکه به واسطه فطرت و طبع از کودکی و یا به نحو ناخودآگاه (که نمی‌داند از کجا و چگونه حاصل شده است). این قوه جزئی از نفس است که بالطبع، قادر به شناخت اولیه و یقین به مقدمات کلی و ضروری (مبادی علوم نظری) است نه به فکر و تأمل (فارابی، ۱۹۳۸م، ص ۸-۹).

منظور از عقل در کتاب برهان، بدیهیات یا اولیات عقلی است. این عقل همان عقل فطری است که فارابی آن را توصیف می‌کند به قوه‌ای که به وسیله آن بالطبع، نه به بحث و قیاس، علم یقینی به مقدمات کلی ضروری که مبادی علومند، برای ما حاصل می‌شود. این با آنچه ارسطو در فصل ششم از کتاب اول تحلیلات ثانی (برهان) در باب این عقل گفته مطابق است و آن را نوس (Nous) نامیده و بین آن و قوه قیاس که آن را (Episteme) نامیده مقارنه برقرار کرده است. فارابی این عقل را در رساله عقل مطرح کرده اما برای آن اسم خاصی ارائه نمی‌کند (فخری، ۱۹۵۰م، ص ۱۹۸ / Arst. Anal. Priora, 53b9).

نتون سومین عقل فارابی را ادراک طبیعی توصیف می‌کند که منبع آن کتاب برهان ارسطو است. به نظر وی این توانایی نفس که انسان را قادر می‌سازد تا به حقیقت بعضی از کلیات اساسی و اصول صحیح ضروری دست یابد، از قیاس یا مهارت‌های منطقی یا فکری ناشی نمی‌شود، بلکه از طبیعت شخص و فرایند طبیعی ادراک به دست می‌آید. با این حال بدیهی است که آن امر یا ذاتی است و یا در آغاز دوره تفکر به دست آمده است. انسان نسبت به اینکه از کجا و چگونه به دست آورده جاهل است (نتون، ۱۳۸۱، ص ۸۵). فخری نیز این عقل را قوه استعداد درک اصول اولیه و تجلی‌گریزی و شهودی توصیف می‌کند (فخری، ۱۹۵۰م، ص ۱۹۸).

برخی این عقل را بدیهی و همان چیزی می‌دانند، که اسلام آن را همچون نور فطری توصیف می‌کند و معتقدند متکلمان بین عقل عملی و نظری خلط کرده‌اند و عقل مورد نظر ایشان عقل عملی است و فارابی با تفصیل بین عقل عملی و نظری خطای متکلمان را تصحیح می‌کند (حسن حنفی، ۱۹۸۳م، ص ۱۳۴).

معنای چهارم عقل

چهارمین عقل، عقلی است که ارسطو در مقاله ششم از کتاب اخلاق ذکر می‌کند؛ جزئی از نفس است که با تجربه و مواظبت و تکرار اندک اندک در طول زمان، یقین به قضایا و مقدمات در امور ارادی حاصل می‌کند، که منجر به انجام فعلی یا اجتناب از آن شود. این جزء از نفس را ارسطو در مقاله ششم از کتاب اخلاق، عقل نامیده است. قضایایی که برای انسان به این وجه و در این جزء از اجزاء نفس حاصل می‌شود، در امور ارادی مبادی تعقلند و منجر به ایجاب فعل یا اجتناب از آن می‌شوند. نسبت این قضایا (مبادی) به آنچه به وسیله تعقل در امور عملی از آنها استنباط می‌شود همچون نسبت قضایای اولی کتاب برهان است به مبادی نظری که به وسیله آنها استنباط می‌شود. پس هم‌چنانکه مبادی (کتاب برهان) برای اصحاب علوم نظری آنچه از امور نظری که باید دانسته شود (نه انجام شود) را استنباط می‌کنند، این مبادی (کتاب اخلاق) نیز برای متعقل و متفکر، آنچه از امور ارادی عملی را که شایسته انجام است، استنباط می‌نمایند. این عقل که در مقاله ششم از کتاب اخلاق ارسطو ذکر شده است، در طول زندگانی

به تجربه برای انسان حاصل می‌شود و در او تمکن می‌یابد. قضایایی که در ابتدا انسان واجد آنها نیست به مرور زمان در او حاصل شده و رشد و افزایش می‌یابد و منجر به تفاضل و برتری انسان‌ها می‌شود که در این جزء از نفس عقل نامیده می‌شود. در هرکس این قضایا در اموری تکامل یافت، صاحب‌نظر در آن امور می‌شود. پس صاحب‌نظر کسی است که هنگام اشاره به چیزی رأی و نظر او بدون اقامه برهان بر آن مطلب، پذیرفته است. نیل به این مرتبه دشوار بوده و به ندرت با تکرار و کسب تجربه در طول زمان، انسان به این صفت نائل می‌گردد (فارابی، ۱۹۳۸م، ص ۹-۱۰).

شارحین فارابی این عقل را مربوط به حوزه عقل عملی می‌دانند. فارابی نیز آن را جزء عملی نفس که در خدمت اراده و در استنباط امور شایسته و ناشایسته در فعل و یا ترک معرفی کرده است. مردم در آن برحسب قدرت و قوه تشخیص افعال شایسته و ناشایسته در حیات فاضله مختلفند، پس کسی که واجد آن قوه باشد، «صاحب‌نظر» شناخته شده و نظر او در این حوزه، بدون ارائه برهان و استدلال پذیرفته می‌شود (آل‌یاسین، ۱۹۸۳م، ص ۱۲۰).

عقلی که ارسطو در کتاب اخلاق به آن پرداخته عبارت است، از عقلی عملی که بر اثر تمرین و ممارست در طول زندگی با تجربه عملی، صحت و درستی آن به ثبوت رسیده و تکلیف شخص را نسبت به انجام امری و یا اجتناب از امری دیگر معلوم و معین می‌کند. این عقل در طول زندگی انسان به جهت مواجه شدن با مشکلات و چاره‌اندیشی به منظور رفع آن، تجارب گوناگونی در شئون مختلف زندگی کسب کرده و در نتیجه معرفت او به امور زندگی و تشخیص صحیح آن، دائم رو به فزونی و کمال است تا آنکه صاحب خود را در حد و اندازه خویش کامل کرده و در مسائل و قضایا صاحب‌نظر می‌کند، طوری که نظر او بدون مطالبه دلیل مورد پذیرش قرار می‌گیرد (فارابی، ۱۹۳۸م، ص ۱۰).

به نظر نتون عقل چهارم در تقسیم شش‌گانه عقول، در ظاهر ندای شعور رشد یافته و متکامل است که فارابی آن را در کتاب ششم کتاب اخلاق نیکوماخوس ارسطو می‌یابد. همان‌طور که پیشتر مطرح شد، این کیفیت حزم و دوراندیشی اخلاقی بدین معناست، که شخص خوب را از بد می‌شناسد، پس در حزم و دوراندیشی که در مورد

نخستین معنای عقل بیان شد، به نحوی شریک است. این عقل نیز بخشی از نفس را تشکیل می‌دهد و توانایی و استعدادی است که از تجارب طولانی به دست آمده است (نتون، ۱۳۸۱، ص ۹۶).

معنای پنجم عقل

پنجمین عقل از عقول فارابی روی هم رفته مهمترین و پیچیده‌ترین عقول شش‌گانه است. یگانه عقلی که بیشترین بحث را در رساله عقل ابونصر به خود اختصاص داده و منبع آن نیز کتاب نفس ارسطو است. فارابی این عقل را واجد چهار مرتبه می‌داند: عقل بالقوه، عقل بالفعل، عقل مستفاد، عقل فعال.

لکن حقیقت قابل توجه و تذکر آن است که تقسیم فوق را ارسطو ارائه نکرده، این تقسیم را فارابی متأثر از جریان نوافلاطونی و شرح اسکندر افرویدیسی ارائه کرده و غالب فلاسفه مسلمان نیز به جز ابن‌رشد آن را پذیرفته‌اند، لذا به نظر می‌رسد این تقسیم نسبت به قوای انسانی نظر خاص فارابی باشد.

این معنای از عقل دارای تفاوت چشمگیر نسبت به معنای پیشین است، چنانکه پیشتر نیز اشاره شد فارابی میان عقل جزئی (Reason) یا (Ratio) و عقل (Intellectus) یا (عقل کلی) تمایز اساسی قائل است.

منظور از عقل در مراتب سه‌گانه نخست، عقل جزئی (عقل انسانی) است که جانب دیگری از نفس است لذا در این معنا عقل و نفس دو روی یک سکه محسوب می‌شوند و مراتب این عقل در واقع مراحل و مراتب نفس ناطقه انسانی است که رو به سوی تکامل دارد. چهارمین معنا، عقل (کلی) یک حقیقت جوهری مستقل است که تکامل عقل جزوی (انسانی) در پرتو افاضات او تحقق می‌پذیرد. هدف ما در اینجا پرداختن به موضوع گسترده مکاتب گوناگون معرفت‌شناسی اسلامی و موضع هر یک در باب رابطه عقل (کلی) و عقل جزئی، نیست؛ بلکه غرض دریافتن معنای دقیق عقل و ابزارهای موجود بشر برای حصول معرفت معتبر و موثق و بررسی آنچه از قلمرو معرفت برای آدمی قابل حصول است.

چنانکه در ادامه بحث روشن می‌شود، مراتب چهارگانه عقل در این معنا و کاربرد

نقطه اتصال معرفت‌شناسی و جهان‌شناسی در نظام فلسفه فارابی، حاکی از انسجام دقیق این نظام حکمی و تأثیر عمیق تفکر دینی و اشراقی در آن است. ادامه بحث و بیان ارتباط مراتب نهایی نفس ناطقه (عقل) انسان با عقل فعال (عقل کلی) آسمانی و توجه به جایگاه و اهمیت خاص عقل فعال در معرفت‌شناسی و جهان‌شناسی فلسفه فارابی، در تبیین این مدعی مدرسان خواهد بود.

۱. عقل بالقوه

اولین از عقول چهارگانه، نفس یا جزء نفس یا قوه‌ای از قوای نفس است که ذات آن مُعد و یا مستعد است که کل ماهیات موجودات و صور آنها را از موادشان انتزاع کرده و آنها را صورت ذات خود گرداند و آن صور منتزعه از مواد که صور این ذات شده‌اند، همان معقولاتند (فارابی، ۱۹۳۸م، ص 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 یک تمثیل سطحی است نه عمقی؛ ابونصر مثال موم را بدیل این مثال قرار می‌دهد و نفس را در این مرتبه به موم تشبیه می‌کند که هر صورتی را به خود می‌گیرد و بعینه همان نقش می‌شود:

اگر فرض نمایی نفس و نقش (صورت) بر موم را که موم را مکعب و مدور بسازد، این نقش در درون موم نفوذ کرده و شامل 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، ص ۱۴).

۲. عقل بالفعل

چون صور موجودات به نحو مثال سابق ایجاد شد، مرحله دوم که همان عقل بالفعل است ظاهر شده و معقولات بالفعل تحقق می‌یابند. بنابراین معقولات بالفعل و عقل بالفعل بعینه امری واحد می‌شوند. عقل هیولانی (بالقوه) در اینجا به مرتبه‌ای می‌رسد که معانی را بالفعل ادراک می‌کند. امری که این فعلیت را محقق می‌سازد، چیزی جز عقل بالفعل نیست. به اعتباری برای معقولات دو دلالت است یکی دلالت خارجی از آن حیث که در محسوسات بالقوه هستند و دیگری از حیث وجود عقلانی و هر دو دلالت

از ذات معقولی که در خود عقل به حد تجرید نائل گشته، خارج نیست. بنابراین در این مرحله عقل بالفعل چون تعقل می‌کند معقولاتی را که صور آن هستند، از حیث آنکه معقول بالفعل است عقل مستفاد است (همان، ص ۲۰).

۳. 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، ص ۲۰). در اینجا این صور معقوله (مجرد)، از آن حیث که عقل مستفاد است، صوری برای عقل می‌شوند و شبیه موضوع آن می‌گردند. فارابی این فرایند 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 نیز صورت عقل بالقوه است. در سیر صعودی، عقل مستفاد در آخرین و بالاترین مرحله این سلسله کامل قرار می‌گیرد. هنگامی که از مجردات مفارق آغاز شود در سیر نزولی، پایین‌ترین و ناقص‌ترین مرتبه، عقل مستفاد است (همان، ص ۲۱).

ابونصر با ارائه سیر صعودی و نزولی در نظریه عقل درصدد 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 می‌شوند. طبق این نظر هر انسانی به شکل بالقوه واجد ذکاوت است. به این ذکاوت عقل «مادی» یا عقل «بالقوه» گفته می‌شود. هنگامی که انسان از حیث معرفت رشد می‌کند، صورت‌های معقول از عالم بالا در او تحقق پیدا می‌کنند و وی به مرتبه‌ای از عقل عادی و ثابت یا «عقل بالملکه» می‌رسد. سپس هنگامی که عقل در ذهن انسان از قوه به فعلیت رسید، آدمی به مرتبه «عقل بالفعل» و با فعلیت کامل عقل به مرتبه «عقل بالمستفاد» نائل می‌شود. فوق این مراحل و در نهایت «عقل فعال» قرار دارد که الهی است و به واسطه معرفت ذهن را منور می‌سازد.*

* مفارقت نفس از بدن، عقل را حریت و آزادی می‌دهد؛ لکن آیا نفس به ذات خویش و بالاستقلال باقی می‌ماند یا جزئی از «عقل کلی» می‌شود؟ رأی فارابی در این باره غامض و مبهم است، نظرهایی که در این باب، در آثار گوناگون بیان کرده، با هم اختلاف دارد.

۴. عقل فعال

عقل فعال مهمترین جزء عقل چهارگانه شناخته شده است. به نظر فارابی، عقل فعال ماهیتی که عقل بالقوه بوده را به صورت عقل بالفعل و معقولات بالقوه را معقولات بالفعل می‌گرداند. نسبت او با عقل بالقوه مانند نسبت خورشید است به چشمی که بالقوه بیناست، زمانی که در تاریکی است؛ همان‌گونه که خورشید چشم را بینای بالفعل می‌گرداند و مبصرات را به دلیل نور و روشنی که اعطا می‌کند، به مبصرات بالفعل تبدیل می‌سازد. همچنین عقل فعال، به آنچه که از مبدأ به عقل بالقوه اعطا می‌کند، آن را عقل بالفعل می‌گرداند، به این ترتیب معقولات نیز معقول بالفعل می‌گردند (فارابی، ۱۹۳۸م، ص ۱۵).

عقل فعال از نوع عقل مستفاد است و صور موجودات مجرد همواره و پیوسته فوق آن، موجود هستند، جز اینکه ترتیب موجودات در آن غیر از ترتیبی است که در عقل بالفعل است. به این نحو که اخس در عقل بالفعل اقدم از اشرف قرار می‌گیرد. بنابر آنچه از کتاب برهان بیان کردیم، هنگام سیر از اعرف به سوی امر مجهول، آنچه اکمل وجودی است، نزد ما فی‌نفسه مجهول است، یعنی جهل ما به او بیشتر است. لاجرم ترتیب موجودات در عقل بالفعل به عکس امر در عقل فعال است. عقل فعال اولاً موجودات اکمل را تعقل می‌کند تا به صور منتزعه منتهی می‌شود، صوری که امروز صور در موادند، در عقل فعال صور منتزعه‌اند، نه اینکه موجود در مواد بوده و منتزع شده‌اند، بلکه همواره این صور در آن بالفعلند و اقتضای ماده‌اولی و سایر مواد به این است که صور موجود در عقل فعال، بالفعل به آنها اعطا شود. موجوداتی که اولاً و بالذات ایجاد آنها قصد شده است همین صورند، جز اینکه این صور ایجادشان در اینجا (جهان مادی) ممکن نیست، مگر در مواد.

چنانکه ارسطو در کتاب نفس گفته، این صور در عقل فعال منقسم نیستند ولی در ماده منقسمند. آنچه از ناحیه عقل فعال اعطا می‌شود غیر منقسم است ولی ماده آن را جز به نحو منقسم قبول نمی‌کند.

البته به نظر فارابی در این مدعی جای بحث و گفتگو است، اگر این صور ممکن است که بدون مواد موجود شوند، چه نیازی است که در مواد قرار گیرند و چگونه از

وجود اکمل به وجود انقاص انحطاط یابند؟ ممکن است کسی بگوید که این امر انجام شده تا مواد وجود اکمل یابند و یا اینکه این صور به دلیل ماده هستند و برای ماده ایجاد شده‌اند، ولی این مطالب همه خلاف نظر ارسطو است.

فارابی توضیح می‌دهد و تصریح می‌کند، مقصود از این سخن که همه 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 به مفارقت آن از ماده اقدام می‌کند تا عقل مستفاد حاصل گردد. در این هنگام جوهر انسان از حیث جوهری، نزدیک‌ترین شیء است به عقل فعال و این در آخرین مرحله سیر تکامل جوهری برای انسان حاصل می‌شود و لذا کمال اخیر، سعادت قصوی و معنای حیات آخرت است (همان، ص ۱۶-۲۰).

طبق نظر فارابی، عقلی که آدمی بالفطره و از آغاز واجد آن است نوعی هیأت در ماده است، زیرا قوه عقلانی نوعی جوهری غیر مادی نیست بلکه قوه در ماده است؛ چنانکه نفس سافل این‌گونه است و او جزئی از نفس یا قوه‌ای از آن است. این قوه یا استعداد بالفعل می‌شود به اینکه به ادراک کلیات و صور معقوله پردازد، فعلیت یافتن آن از طریق عقل فعال و به افاضه (اشراق) نوری از جانب او تحقق می‌یابد. در پرتو این نور، صور محسوس موجود در ذهن مجرد و مفارق گشته و تبدیل به صور کلی و معقول می‌شوند. بنابراین طبق نظر فارابی صور معقول از انتزاع و تجرید صور محسوس حاصل می‌شود و نقش عقل فعال نه ایجاد و افاضه آن صور به عقل، بلکه فقط پرتوافشانی در جهت روشن شدن محسوسات و تبدیل صور محسوس به معقول است. وی نحوه دریافت معقولات توسط عقل بالقوه و فرایند تبدیل شدن آن به عقل بالفعل را به موم و صورت یافتن آن تشبیه می‌کند که این فرایند نیز به طریق انتقال صورت در آن نیست، بلکه به سریان نقش در کل آن تحقق می‌یابد و در کل به آن صورت شکل می‌یابد. عقل بالقوه نیز چون با معقولاتش یکی شود، به واقعیتی جدید تبدیل می‌گردد که قبل از تعقل نبوده و فارابی آن را عقل بالفعل می‌نامد. عقل در این مرحله مفارق و مجرد می‌شود در حالی که در مرحله قبل عقل و معقولات بالقوه و به نحو موجود در

ماده بود، اینک مستقل و مجرد از ماده است.

توانایی عقل بالفعل بر ادراک صور همه معقولات، از طریق تجرید است و خود او نیز صورت مجرد معقول است، پس این عقل هم معقول بالذات است و هم عقل بالذات. فارابی عقل را در این مرحله، عقل بالمستفاد می‌نامد. این تعریف او از عقل بالمستفاد آن را قابل مقایسه با عقل بالفعل می‌سازد، هرچند که ترتیب معقولات در آنها به نحو معکوس 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 شده 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.

از همین جا روشن می‌شود که راه و روش ترتب موجودات به نسبت عقل فعال و تعقل آن با آنچه در عقل انسانی است، تفاوت دارد. عقل فعال موجودات را الاکمل فلاکمل و به واسطه صور متزعه از ماده تعقل می‌نماید، زیرا دائماً بالفعل بوده و از آن جهت که مادی نیست غیر منقسم است، علی‌رغم اینکه عقل بشری چون طبیعتش متعلق به ماده است صور را به نحو منقسم از عقل فعال می‌پذیرد. عقل فعال آن چیزی است که صور را اندک اندک انتزاع کرده و به مفارقت نزدیک می‌سازد تا اینکه عقل مستفاد حاصل می‌شود. «لذا جوهر انسان یا انسان در جوهریتش - نزدیکترین چیز به عقل فعال است و آن همان سعادت قصوی است» از آن جهت که سعادت با اتصال بین انسان و عقل فعال حاصل می‌شود و این همان نظریه اتصال فارابی است.

فارابی برای این عقل فاعلیت مستمر قائل نیست، بلکه گاهی فعل انجام می‌دهد و گاهی فعل انجام نمی‌دهد، لکن کمال اخیر و نهایی آن در جوهر و ذات اوست، علی‌رغم آنکه در جوهرش گاهی بالقوه و گاهی بالفعل است. به دلیل همین نقص در جوهر ذاتش قابلیت و شایستگی آن را ندارد که مبدأ جمیع موجودات شود:

و آنچه در جوهرش نقص است کفایت آن را ندارد که وجود فی نفسه او غیر از وجود بغیره باشد، پس ضرورت دارد برای وجود او مبدأ دیگری باشد بنابراین در اینجا علت دیگری مدد رسان اوست در اعطای ماده‌ای که در آن فعل انجام می‌دهد (همان، ص ۳۳).

طبق نظر فارابی آنچه به مواد و موضوعات عقل فعال را مدد می‌رسانند، اجرام

آسمانی اند زیرا آنها نسبت به کون و فساد فاعل نخستند و اکمل این اجرام سماوی وجود فلک اول است، زیرا او محرک آن است و محرک آسمان اول، (عقل اول) اکمل از آن است، لکن او مبدأ اول برای همه موجودات نیست، بلکه برای خود او ضرورتاً مبدایی است و آن مبدأ عقل محض است که «تعقل می کند ذاتش را و ذات شیء را که مبدأ آن است» و برای مبدأ، مبدئی نیست بلکه او اصل است و او «واحد حق» است (همان، ص ۳۴). و لذا عقل فاعلی یا فعال نمایانگر عقل دهم است که آخرین سلسله عقول طولی است و نقش مهمی در فیضان میراث عقلانی ده گانه فارابی ایفا کرده است. بدین سان فارابی در سیر صعودی (تکاملی) به آخرین مراحل عقل در سیر نزولی (تکوینی) منتهی می شود. در هر حال این دور در صعود و هبوط، شکل کاملی است و همچنان عقل فعال عامل رئیسی در معرفت انسانی مطرح می شود. طبق این نظریه معرفت انسانی صرفاً با اجتهاد و کوشش عقل حاصل نمی شود، بلکه به صورت هبه یا بخششی از عالم بالا به او داده می شود. در پرتو عقل فعال است که عقل ما قادر می شود تا برای اجسام صورکلی ادراک کند و کم کم از حدود تجربه حسی برتر رود و دارای معرفت عقلی شود.

لذا عقل فعال هم منبع و مصدر معانی است که از عالم بالا به ما افاضه می شود و هم علت فاعلی مستقیم جهانی است که در آن زندگی می کنیم. او موجد ماده و غیر ماده است و تغییر تکامل طبیعی در عالم محسوس به او واگذار شده است؛ این ملازم ارتباط وثیق جهان شناسی و معرفت شناسی در منظومه فکری فارابی است. به همین دلیل در نظام فلسفه فارابی عقل واجد دو جایگاه و نقش معرفت شناختی و جهان شناختی است.* این تحلیل توحیدی فارابی از حصول علم و فعلیت عقل انسانی، به چالش بین دین و فلسفه یا عقل و وحی که از دیرباز از معضلات اندیشه اسلامی بوده پاسخ می دهد. طبق این تحلیل مصدر اصلی دین و فلسفه عقل فعال است، بنابراین هیچ فرق جوهری میان آنها نیست و اختلافی میان حکما و انبیاء وجود ندارد.

«امام» (رئیس و ملک) در دستگاه فلسفی فارابی، «شخصی» است که به دلیل داشتن

* جهت مطالعه بیشتر در مورد جایگاه عقل فعال در جهان شناسی فارابی می توانید به مقاله «خدا و جهان در نظام فلسفی ارسطو و فارابی» اثر نگارنده مراجعه فرمایید.

«عقل مستفاد» و پیوستگی اش به «عقل فعال»، از استعداد و ویژگی ممتاز و اعلائی در ارتباط با «افاضات ذات باری تعالی» برخوردار است، هرچه از جانب خدای، تبارک و تعالی، به عقل فعال افاضه شود، عقل فعال توسط عقل مستفاد، آن را به عقل منفعل و سپس متخیله او افاضه کند. از آن حیث که به عقل منفعل او افاضه می‌شود، حکیم و فیلسوف است و متعقل کامل؛ از آن حیث که به قوه متخیله او افاضه می‌شود، پیامبر منذر است که می‌تواند در همان آن از همه جزئیات خبر دهد. لذا امام هم هادی است و هم مهدی، بدین معنی که عقل فعال به نور خود او را راهنمایی می‌کند و او مردم را در پرتو این نور راهبری می‌فرماید.

نتیجه‌گیری

شاید بحث برانگیزترین مباحث در بین حکمای مسلمان نظریه عقل، معانی و مراتب آن باشد. حوزه بحث پیرامون این مسئله به دلیل ارتباط عقل در نزد حکمای اسلامی با معرفت و تلازم آن به نحو ضروری با نظریه نبوت در مذهب، وسیع‌تر و دقیق‌تر از آن در نزد حکمای عقل‌گرای سلف است.

فارابی در این رساله ضمن تحلیل جامع از معنای عقل، میان عقل فعال که کلی و مستقل از فرد است و کارکرد عقل در انسان تمایز می‌گذارد. وی علاوه بر تمایز میان عقل (کلی) و عقل جزوی به تمایز عقل عملی (عقل در دو حوزه اخلاق و سیاست) و عقل نظری می‌پردازد و تمایز عقل جدلی را نیز از عقل برهانی به نحو واضح و مشخص بیان می‌کند. ابونصر قبل از تحلیل فرایند معرفت و تجرید به تعریف عقل و مفاهیم آن می‌پردازد. به نظر وی این اسم بر امور کثیر اطلاق می‌شود و معنای آن به اختلاف قائلان از عامه، متکلمان یا فلاسفه مختلف است، لذا شاید بتوان گفت که طبق نظر معلم ثانی عقل، مشترک لفظی است و نه معنوی، هرچند وی به این مطلب تصریح نکرده است و شش معنا و یا کاربرد متفاوت برای عقل بر می‌شمرد:

۱. عقل به نظر عامه یعنی زیرکی و خوش‌فکری اما به شرط فضیلت و دین؛

۲. عقل مورد نظر متکلمان که عقل جدلی است؛

در نظر فلاسفه معنای عقل به یکی از سه مفهوم ارسطویی راجع است:

۳. بدیهیات یا اولیات عقلیه یعنی عقل برهانی (که در کتاب برهان ذکر شده است)؛

۴. دوم عقل عملی که در کتاب اخلاق آمده است؛

۵. سوم در کتاب نفس، که عقل در این معنا بر چهار نحو است: 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 شارحین ارسطو خصوصاً اسکندر افرویدی نزدیک است. اما طبق تقسیمی که فارابی ارائه می‌دهد، عقل واجد سه مرتبه است: هیولانی، بالفعل و مستفاد.

۶. اما عقل فعال که نورش را بر جمیع افاضه می‌کند، عقل فلکی مفارق و دخیل در فعلیت عقل بالقوه انسانی است.

تقسیم‌بندی چهارگانه پنجمین معنای عقل، به صورت پیچیده‌ترین و مبهم‌ترین مسئله در نظریه عقل فارابی ظاهر می‌شود. چنانکه فارابی پژوهان نیز گزارش داده‌اند توضیح، تفسیر و محتوای رساله عقل فارابی در ارتباط مستقیم با تقسیم سه‌گانه عقل پنجم و نقش ششمین عقل (عقل فعال) و ارتباط بین آنها تدوین یافته است. از سویی حاکی از ارتباط وثیق بین دو حوزه جهان‌شناسی و معرفت‌شناسی در نظام فلسفی فارابی است و نظام‌مندی قوی فلسفه وی را نشان می‌دهد و از سویی دیگر حاکی از اندیشه توحیدی یگانگی مبدأ و معاد در دیالکتیک سیر نزولی و صعودی نفس است.

تحلیل توحیدی فارابی از حصول علم و فعلیت عقل انسانی به چالش بین دین و فلسفه یا عقل و وحی که از دیرباز از معضلات اندیشه اسلامی بوده است، پاسخ می‌دهد. طبق این تحلیل مصدر اصلی دین و فلسفه، عقل فعال است و بنابراین هیچ فرق جوهری میان آنها نیست و اختلافی میان حکما و انبیاء وجود ندارد.

هرچند این مقاله در ارتباط تنگاتنگ با آراء معلم اول تدوین شده است، اما چنانکه مشهود است فارابی مسائلی را وارد حوزه مباحث فلسفی کرده که هرگز در نظام فلسفی معلمان بزرگ یونانی سابقه نداشته و اصلاً با اصول مبانی آن اندیشه قابل طرح نبوده، بلکه در اندیشه‌های شرقی و اسلامی قابل مشاهده است. او برخی از مسائلی که در اسلاف یونانی‌اش سابقه دارد را با مدل و الگوی نو و با نگرش جدید و رویکرد متفاوت، طرح کرده است.

منابع و مأخذ

۱. آل یاسین، جعفر؛ فیلسوفان رائدان الکندی و الفارابی؛ ج ۲، لبنان، بیروت: دار الاندلس، ۱۹۸۳م.
۲. —؛ الفارابی فی حدوده و رسومه؛ ج ۱، لبنان، بیروت: عالم الکتاب، ۱۹۸۵م.
۳. ارسطو؛ متافیزیک؛ ترجمه شرف الدین خراسانی، ج ۲، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۹.
۴. —؛ نفس؛ ترجمه علی مراد داودی، ج ۴، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۸.
۵. ابوریزه، محمد عبدالهادی؛ رسائل الکندی الفلسفیه؛ مصر، قاهره: دارالفکر العربی، ۱۹۵۰م.
۶. افرودیسی، اسکندر؛ رساله العقل؛ تصحیح J.Finnegan, F.J. لبنان، بیروت: ۱۹۵۶م، در: الفلسفة الاسلامیه، فؤاد سزگین.
۷. ایچی، عضدالدین؛ المواقف؛ ج اول، قم: منشورات شریف رضی، [بی تا].
۸. جابری، محمد عابد؛ جدال کلام، عرفان و فلسفه در تمدن اسلامی؛ ترجمه رضا شیرازی، تهران: یادآوران، ۱۳۸۱.
۹. حنفی، حسن؛ الفارابی شارح ارسطو؛ نک: مدکور، ابراهیم؛ ابونصر الفارابی؛ فی الذکری الألفیه لوفاته؛ ۹۵۰م، مصر، قاهره: ۱۹۸۳م.
۱۰. داودی، علی مراد؛ عقل در حکمت مشاء؛ ج اول، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۸۷.
۱۱. فارابی، ابونصر؛ رساله عقل؛ تصحیح موريس بويج، لبنان، بیروت: ۱۹۳۸م.
۱۲. فخری، ماجد؛ فلسفه الفارابی الخلیقیه و صلتهها بالاخلاق النیقوماخیه در: مدکور، ابراهیم؛ ابونصر الفارابی، فی الذکری الألفیه لوفاته؛ ۱۹۵۰م، مصر، قاهره: ۱۹۸۳.
۱۳. سزگین، فؤاد؛ الفلسفة الاسلامیه؛ الاسکندر الافرودیسی عندالعرب: نصوص و

- دراسات، ج ۱۰۱، آلمان، فرانکفورت: معهد تاريخ العلوم العربيه الاسلاميه، ۲۰۰۰م.
۱۴. کاپلستون، فردریک؛ **تاریخ فلسفه غرب**؛ ج ۱ یونان، ترجمه جلال الدین مجتبی، تهران: سروش، ۱۳۶۸.
۱۵. کمالی‌زاده، طاهره؛ «خدا و جهان در نظام فلسفی ارسطو و فارابی»؛ **حکمت و فلسفه**، شماره ۹، بهار ۱۳۸۶.
۱۶. —؛ «عقل ارسطو به روایت اسکندر و فارابی»؛ **فلسفه و کلام اسلامی** (دانشگاه تهران)، ش ۲، ۱۳۹۱.
۱۷. گاتری، دبلیو، سی؛ **تاریخ فلسفه**؛ ج ۲ و ۷، ترجمه مهدی قوام‌صفری، تهران: انتشارات فکر روز، ۱۳۷۶.
۱۸. گمپرتس، تئودور؛ **متفکران یونانی**؛ ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۱، چاپ اول، تهران: خوارزمی، ۱۳۷۵.
۱۹. مدکور، ابراهیم؛ **ابونصر الفارابی: فی الذکری الألفیه لوفاته**، مصر، قاهره: ۱۹۸۳م.
۲۰. نتون، یان ریچارد؛ **فارابی و مکتبش**؛ ترجمه گل‌بابا سعیدی، تهران: موزه اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۱.

21. Ackrill, J.L; **Aristotle The philosopher**; oxforduniversitypress, 1981.
22. Ross. David; **Aristotle**; with a new introduction by johnl. Ackrillondon and New York, Routledg, sixth edi, 1995.
23. Neton, Ian, Richard; **Alfarabi and his school**; Curzon Press, 1992.