

روایت سینایی از عقل با نظر به سیر مفهوم‌سازی از آن

زهرة توازیانی^Ø

چکیده

نوشتار حاضر در پی آن است تا نشان دهد مسأله عقل با صورت خاصی که در فلسفه ابن‌سینا به خود گرفته، در اندیشه بسیاری از فیلسوفان یونان باستان بویژه در اندیشه ارسطو و همچنین در تفکر فیلسوفان مسلمانی همچون کندی و فارابی به گونه‌ای جدی مطرح بوده است. بحث عقل در پیشینه تاریخی خود در دو حوزه «انتولوژیک» و «اپیستمولوژیک» صورت بسته است. فیلسوفانی که در متن به آنها اشاره شد، هر یک متعرض یکی از این دو حوزه (یا هر دو) شده‌اند. اعتقاد به عقل محض بودن خدا و سلسله عقول طولیه و وجود قوه‌ای به نام ناطقه را می‌توان نمود پردازش انتولوژیک آن توسط ابن‌سینا دانست و از سویی تعقل در خدا یا انسان نیز که به نوعی از کیفیت ادراک می‌گردد، بیانگر پردازش اپیستمولوژیک آن است. با وجود وضوح افزونی که بحث عقل در تطور تاریخی خود به‌دست آورده، هنوز زوایای تاریکی در آن وجود دارد؛ آن‌گونه که تلاش فیلسوفانی بزرگ نیز نتوانسته است افق‌های روشنی بر روی آن بگشاید.

واژگان کلیدی

نفس، عقل، تعقل، عقل محض، عقل صادره.

E-mail: drztavaziany@yahoo.com

Ø. استادیار دانشگاه الزهراء.



مقدمه

شکل‌گیری بحث‌های فلسفی در خصوص عقل در دو حوزه معرفت‌شناسی¹ و وجودشناسی² قابل طرح است و به نظر می‌رسد اولین فیلسوفانی که به عقل نظر افکنده‌اند، از رهگذر مباحث وجودشناسی بدان پرداخته باشند. تاریخ نشان می‌دهد اولین بار هراکلیتوس در تبیینی وجودشناختی به مسأله عقل توجه نموده؛ آنجا که «لوگوس» را قانون جهانی می‌خواند و بیان می‌دارد که همه چیز مطابق با آن پدید می‌آید. (خراسانی، 1357، ص 235)

هراکلیتوس از قانون هستی به «لوگوس»³ تعبیر می‌کند که به معنای سخن، واژه و عقل است. لوگوس در نزد وی، عقل جهان یا قانون جهانی کلی و همگانی است که بر هستی فرمان‌رواست و در همه چیز و در همه‌جا آشکار بوده و پدیده‌های هستی مطابق با آن و گویی به فرمان آن جریان دارد که نمونه بارز آن، عقل در آدمی است. (همان، ص 247 و 248)

پس از هراکلیتوس، در عصر باستان شاخص‌ترین فردی که با تمایز بین عقل و حس⁴ یا «حقیقت» و «نمود»، صورت واضح‌تری از عقل⁵ به دست داد، پارمنیدس است. این حکیم بزرگ با تفکیک میان این دو نیروی ادراکی، به حوزه اپیستمولوژیک بحث عقل نیز گام نهاد و عقل را عاملی دانست که انسان را قادر می‌سازد به درک حقیقت یا بود⁶ عالم نایل آید. او چنین درکی را در برابر شناخت حسی - که فاقد اعتبار لازم است - «طریق معرفت» نامید. هراکلیتوس معتقد بود راه حسی که «طریق عقیده» است، تنها ظاهر اشیا⁷ را به ما می‌نمایاند و ظاهر اشیا تنها «نمود» صرف است. در واقع وجود حقیقی را نه با حس، بلکه با فکر باید یافت. (همان، ج 1، ص 85). حاصل اندیشه پارمنیدسی ترجیح ادراک عقلی بر محصولات ادراکی دیگر نظیر حس است.

گرچه در میان فیلسوفان یونان باستان گرایش به توجیه عقلانی پدیدارهای طبیعی، گرایشی غالب بود، از همین رهگذر است که توجهات مابعدالطبیعی به تدریج در بستر اندیشه شکل می‌گیرد. برای مثال، ضرورت وجود نیرویی که عهده‌دار ساختن اشیا از توده نخستین است، سبب می‌شود که در دیدگاه آناکساگوراس (500 ق.م) «عقل» یا «نوس»⁸ (علت اصلی و اولی جریان عالم) گردد.



در نگاه آناکساگوراس، نوس یا عقل در تعریفی خاص، به مفهوم عقل ارسطویی بسیار نزدیک است اما با این همه، او متهم است که «هرگز از تصور یک اصل جسمانی فراتر نرفته است (همان، ج 1، ص 100)؛ زیرا نوس یا عقلی را که او به‌عنوان عاملی خارج از دستگاه برای تبیین ساخت و تشکیل عالم به کار می‌برد، با کلمات مادی تصویر شده است. نوس از نگاه او، «لطیف‌ترین تمام چیزها و شاغل مکان است» (همان.) و در عین حال بر تمام موجودات زنده توانایی دارد (همان، ج 1، ص 99) و از سویی نامتناهی و خودمختار بوده و با هیچ چیز آمیخته نیست، بلکه تنها و فی‌نفسه قائم به خود است. (همان، ج 1، ص 100). نوس «همه‌گونه علمی به همه چیز دارد و صاحب بزرگترین نیروهاست و در آنجاست که هر چیز دیگر هست» (همان.)

از نظر کاپلستن، نوس یا عقل مورد نظر آناکساگوراس را نباید خالق ماده دانست؛ (همان، ج 1، ص 101)؛ زیرا عموم فلاسفه پیش از سقراط به ازلیت ماده قائل بودند، اما عقل مورد نظر او بی‌گمان به لحاظ انتولوژیکی، به موجودی مستقل باز می‌گردد و از قوای نفسانی به‌شمار نمی‌رود؛ چراکه عقل گاه به صورت قوه تعقل به موجود یا موجوداتی نسبت داده می‌شود و گاه نیز به‌عنوان موجودی مفارق و جدا، با هویتی عینی در کنار موجودات دیگر تصویر می‌گردد، اما با این تفاوت که برای آن مرتبه‌ای بالاتر و چه‌بسا تا آستانه خدای ادیان، در نظر گرفته می‌شود. بی‌گمان در میان همه فیلسوفان یونان باستان، مسأله عقل مطرح نبوده است. بنابراین توجه حکیمانی چون آناکساگوراس به نوسیا عقل، درخور ستایش است و اگر ارسطو در مابعدالطبیعه، او را «مردی بخرد در میان ناسنجیده‌گوییانی که پیش‌تر از او بودند»، توصیف می‌کند، سخنی به‌گزار نیست. اندیشمندان سوفسطایی حتی عقل را از قوای نفس نمی‌شمردند و آن را دارای ادراکاتی معتبرتر از حس نمی‌دانستند. درواقع آنها آن اصالت نسبی را تنها برای حس قائل بودند.

عقل در نظر سقراطیان

با ظهور سقراط و شاگردش افلاطون، فصل روشن‌تری از توجه به عقل و عقلانیت در عرصه اندیشه پدیدار می‌گردد، اگرچه در این میان نباید سهم آناکساگوراس را نادیده انگاشت؛ زیرا به



گزارش کاپلستن، ذهن سقراط ناگهان از عبارتی روشن شد که در آن آناکساگوراس عقل را علت قانون و نظم تمام طبیعت دانسته بود. سقراط که از این عبارت به وجد آمده بود، به مطالعه فلسفه آناکساگوراس پرداخت. (همان، ص 141). این همه، تأمل در نارسایی تبیین آناکساگوراس، سقراط را در مسیر تحقیقی عمیق انداخت.

کارل جوئل به گواهی ارسطو، سقراط را عقل‌گرا یا عقلی‌مذهب و نماینده سنخ آتنی معرفی می‌کند. (همان.) اگر سقراط همان کسی باشد که افلاطون نظریه «صور» یا «مُثل» خود را به او نسبت داده، عمده نظریات مربوط به عقل - هم به لحاظ انتولوژیکی آن و هم از حیث اپیستمولوژیکی - در طرح نظریه صور، صورت بسته است. افزون بر این، اصالت عقل سقراط را می‌توان در نظریه اخلاقی او نیز کاوید؛ چه آنکه باور او به یکی بودن معرفت و فضیلت می‌تواند حمل بر ارزش عقل در کسب معرفت شود.

از آنجا که افلاطون در رساله تئتوس ادراک حسی را معرفت نمی‌داند - بلکه معرفت را با دو ویژگی خطاناپذیری و داشتن متعلق پایدار معرفی می‌کند - برای او عقل در حوزه معرفت‌شناسانه از جایگاه ویژه‌ای برخوردار می‌گردد؛ به‌گونه‌ای که می‌توان اصالتی را بدان نسبت داد و آن را اشرف قوای نفس دانست. اما از دیگر سو، چون «از نظر او مفهوم کلی، صورتی انتزاعی، خالی از محتوا یا مرجع عینی نیست، بلکه برای هر مفهوم کلی حقیقی یک واقعیت عینی مطابق آن وجود دارد» (همان، ص 214)، وجود بسیاری از موجوداتی که «جدا و مفارق‌اند» (همان.)، اثبات می‌شود. این موجودات عقلانی‌اند، یا به بیانی بهتر، «عقل»‌اند. ارسطو در مابعدالطبیعه نسبت مفارقت کلیات را به سقراط انکار کرده است. (ارسطو، 1367، ص 429). اگر بر پایه گزارش ارسطو نتوانیم موجودات مفارق و جدا را تحت عنوان «مثل» به سقراط نسبت دهیم، بی‌شک در عقل‌باوری او نیز نمی‌توان تردید کرد؛ زیرا حمله سقراط به اصالتی که سوفسطاییان برای حس قائل بودند، گواهی است بر اثبات عقل‌باوری او. اما بی‌گمان افلاطون به وجود مُثل به‌عنوان موجوداتی مفارق و عقلانی قائل بوده و این چیزی نیست که از نگاه ارسطو پنهان مانده باشد؛ چراکه ارسطو خود در مابعدالطبیعه (همان) به علت رهیافت مُثل اشاره کرده و تبیین افلاطون را در آن مسأله نارسا دانسته است.



نظریه ارسطو درباره عقل

ظاهراً عقل برای ارسطو به معنای افلاطونیان - دست‌کم در حوزه انتولوژیکی آن - معنایی پذیرفته‌شده نیست. به بیانی دیگر، وجود موجودات عقلانی مفارق که به زعم افلاطون علل هستی‌اند، توجیه‌پذیر نمی‌باشد. از نظر ارسطو، سهم صور یا مُثُل در محسوسات سرمدی یا در محسوسات پدیدآینده و تباه‌شونده، آشکار نیست؛ زیرا صور یا مُثُل برای آنها نه علت حرکت‌اند و نه علت دگرگونی. همچنین نه برای شناخت چیزهای دیگر یاری‌دهنده‌اند (چراکه آنها جوهر هیچ‌یک از اینها نیستند، و گرنه در اینها می‌بودند) و نه برای شناخت هستی چیزهای دیگر؛ زیرا درون‌باشنده⁹ چیزهایی نیستند که در آنها شرکت دارند. (ارسطو، 1367، ص 422).

اگر ارسطو وجود مفارقاتی از قبیل مُثُل را برنمی‌تافت، بدین معنا نیست که او اساساً موجودات عقلانی را باور نداشت، بلکه او آنها را جواهر مفارق می‌دانست و در حوزه اپیستمولوژیک کاملاً عقلی مسلک بود. او افزون بر آنکه قوه تعقل را اشرف قوای نفس می‌پنداشت، به ادراک عقلی نیز سخت معتقد بود.

وی در مابعدالطبیعه ضمن اعتراف به وجود عقل و مظهر کامل آن که «عقل الهی» است، به صعوبت تبیین آن چنین اشاره می‌کند: درباره عقل برخی مسائل دشوار به میان می‌آید؛ زیرا گمان می‌رود در میان پدیده‌ها خدایی‌ترین است، اما چگونه می‌تواند چنین باشد؟ این پرسشی است که با برخی دشواری‌ها روبه‌روست. (همان، ص 408).

ارسطو یک بار نیز در طبیعیات با ذکر ویژگی محرک لایتحرک و جاودانگی و واحد بودن آن، به صراحت به موجود عقلانی اعتراف می‌کند. او با بیان اینکه محرک غیرمتحرک همواره بسیط و در همان حالت لایتغیر باقی می‌ماند (همان، ص 272)، با ذکر ویژگی احاطه بر جهان (همان، ص 295) راه را برای اثبات خدا به‌عنوان «فکر فکر» می‌گشاید. بنابراین خدا در نظر او اولین و بزرگ‌ترین مصداق برای وجودی است که عین عقل است. از نظرگاه وی، خدا یا عقل «چون برترین چیز است، به خودش می‌اندیشد و اندیشیدن او اندیشیدن به اندیشیدن است.» (همان، ص 409). او در همین کتاب به مطلب مهمی اشاره می‌کند و آن اینکه در چیزهای بدون ماده، معقول و عقل دو چیز مختلف نیستند. بنابراین هر دو همان خواهند بود و



اندیشه با اندیشیده یکی است. (همان.)

اعتراف ارسطو به وحدت عاقل و معقول در مورد خداوند بیانگر باور او به وجود مستقل موجودی است که عین عقل بوده و خود متعلق تعقل خویش است. ارسطو به صورت دیگری از عقل اشاره می‌کند و آن قوه‌ای است در انسان با کارکرد تجرید اموری که قابلیت دارند در ضمن عمل آن قوه، از ماده خویش جدا شوند. او برای نشان دادن امکان چنین امری نظریه ماده و صورت را سامان بخشید تا اثبات کند چگونه اشیای مادی می‌توانند متعلق معرفت عقلانی ما قرار گیرند.

در عمل تعقل - که متناظر اپیستمولوژیک عقل است - ارسطو عقل را در انسان هم جوهری قائم به ذات می‌دانست؛ زیرا عقل از خارج به جنین انسانی می‌رسد و به همین رو جنبه الهی دارد و نیازمند و متکی به بدن نیست (داوودی، 1349، ص 84). درحالی که نفس از نظر او صورت بدن است و به گونه‌ای به بدن تعلق دارد. با همه، همین نفسی که صورت بدن و در مقام و مرتبت پایین‌تر از عقل است، برای تصرف در بدن از قوایی همچون قوه تعقل مدد می‌گیرد. بنابراین به نظر می‌رسد نباید قوه تعقل را که در حکم ابزار نفس است، با جوهر عقل یکی دانست و این باوری است که آن حکیم بزرگ به صراحت بدان اعتراف داشت؛ نکته‌ای که پس از او مورد توجه حکیمان قرار گرفت و آنها در تفکیک عقل فعال از عقل انسانی بدان روی کردند. «به قول ارسطو عقلی داریم که شبیه ماده است؛ زیرا به صورت همه معقولات درمی‌آید و عقل دیگری شبیه به علت فاعله، زیرا همه معقولات را احداث می‌کند. قسم اول را به سبب همین وصف یادشده هیولانی، بالقوه، ممکن، قابل و منفعل نامیده و قسم دوم را فاعل یا فعال خوانده‌اند. عقل ممکن دنباله جریان طبیعی ادراک، یعنی مرحله‌ای از شناسایی است که واقع در نفس انسان و مخصوص اوست.» (همان.)

از سخنان ارسطو چنین برمی‌آید که او میان نطق¹⁰ و عقل¹¹ تفاوت می‌نهاد: «وقتی عقل در مرحله نطقی است، بسیار نزدیک به تخیل است.» (همان، ص 79). بنابراین برخی از محققان معتقدند ارسطو مرحله نطقی عقل را در بین عقل بالقوه و عقل بالفعل جای داده، اگرچه برخی دیگر مقام نطق را فروتر از عقل منفعل دانسته‌اند. (همان، ص 79 و 80).



حاصل کلام ارسطو در خصوص عقل فعال آن است که این عقل نقش مدبری را دارد که معقولات بالقوه ملفوف در صور جزئیه را معقول بالفعل می‌کند. این عامل مدبر، وجود قبلی داشته و با عقل هیولانی انسان نیز در ارتباط است.

در نظام اندیشه ارسطویی، عقل مصادیق کثیری را دربرمی‌گیرد. از نگاه او، خداوند عقل محض است. بدین ترتیب، این معنای عقل معنایی انتولوژیک است. همچنین باور او به سلسله‌ای از عقول صادره - که وی وجود آنها را برای تبیین پاره‌ای از امور واقع در عالم ضروری دانسته - تصویر انتولوژیک دیگری از عقل است و اگر اعتقاد به وجود عقل فعال را نیز بتوان بی‌هیچ تردیدی بدو نسبت داد، باور انتولوژیکی دیگری به‌شمار می‌آید. اما افزون بر این همه، اعتقاد به شناخت عقلی امور توسط نفس انسان، گویای باور وی به حوزه ایستمولوژیکی عقل است؛ یعنی او نیز عقل را قوه‌ای از قوای نفس می‌انگاشت و معتقد بود باور به قوه عقلانی برای نفس، فی‌نفسه جنبه انتولوژیکی داشته و عمل تعقل را می‌توان جنبه ایستمولوژیکی آن دانست. همچنین گاه مفهوم عقل بر اصولی اطلاق می‌شود که «کلیت» و «ضرورت» دارند؛ بدین معنا که گفته می‌شود این اصول عقلی‌اند و مراد از عقلی، وصفی است که تداعی گر کلیت و ضرورت است. این معنا نه قوه‌ای در نفس انسان است و نه موجود مستقلی که از آن به عقل مجرد تعبیر می‌شود. فولکیه¹² در مابعدالطبیعه اصول عقلی را مجموعه‌ای از حقایق اساسی و بدیهی می‌شمارد که همه استدلال‌ها مستند به آنهاست. (فولیکه، 1362، ص 84 و 85) اصول عقلانی یا منطقی را اصول «راهبر شناسایی» و «اصول اولی» نیز نامیده‌اند.

این معنا در واقع بیان ماهیت عقل نیست، بلکه ناظر به کیفیت متعلقات ادراک است که وصف عقلی بودن برای آنها به اعتبار صورت خاص آنهاست؛ یعنی همان کلیت و ضرورت و عدم نیاز به اقامه برهان.

سیر تاریخی عقل نشان می‌دهد توجه اندیشمندان و فیلسوفان به تدریج از ماهیت عقل به اصول عقلانی معطوف گشته؛ آن‌گونه گویی اصل وجود عقل دست‌کم به‌عنوان قوه شناسایی در انسان، مفروغ‌عنه است. آنچه بیش از پیش آنها را بدان مشغول داشته، محصولات عقل



است که درباره حجیت آنها بحث می‌شود و فیلسوفان نه براساس اعتقادشان به عقلمندانه عنوان موجود مفارق یا قوه تعقل (عقل موضوعی و عقل موردی)، بلکه بر پایه باور یا عدم باور به اصول عقلانی و بدهت آنها تقسیم می‌شوند. برای مثال، در تقسیم فیلسوفان به عقلی‌مذهب و تجربی‌مسلك این ملاک مورد توجه بوده است. پاره‌ای از فیلسوفان که به اصالت عقل قائل نیستند، تنها به «اموری که نسبت به عقل نگاه مثبتی ندارند»، اصالت می‌بخشند. از این سو قائلان به اصالت عقل نیز در این باره دیدگاهی یکسان ندارند.¹³

فیلسوفان بعد از ارسطو و مسأله عقل

با اینکه بسیاری از پیروان ارسطو به تحقیقات علمی و امور طبیعی روی کردند، برخی از آنها نیز بحث ارسطو در باره عقل را پی‌گرفتند و بر آن نقدهایی وارد کردند تا نشان دهند تبیین وی از مسأله عقل کافی نبوده است.

عقل در قرون وسطی

بسیاری از اندیشه‌های ارسطویی به‌ویژه در مسأله عقل از طریق اسکندر افروپسی به عالم اسلام و همچنین به قرون وسطی وارد شد؛ همو که ابن‌سینا وی را «فاضل متأخرین» می‌نامد. گفتنی است نسخه‌ای از کتاب عقل وی که به قرون وسطی رسیده، با آنچه خود اسکندر نگاهشته، متفاوت است و در این میان نمی‌توان نقش واسطه‌ای زبان عربی را در ترجمه آثار او به لاتین نادیده انگاشت. اما با این همه، اندیشه قرون وسطاییان در مسأله عقل تا حد زیادی تحت تأثیر تفکر ارسطویی بوده و با اینکه قرائت اسلامی از آن مسأله نیز قرائت غالب به شمار می‌آمده، در آن قرون آثاری نیز دیده می‌شود که به دیدگاه افلاطونی در مورد عقل نظر دارند. کسی که در انتقال اندیشه افلاطون به قرون وسطی بیشترین نقش را ایفا کرد، افلوپین بود. ویژگی اندیشه وی، تفکیک خیر از عقل، و نفس از هر دوی آنهاست. او بر آن است که خیر یا واحد، نیازمند و مستلزم هیچ مفهوم دیگری نیست و کاملاً با عقل یا وجود متفاوت است. در واقع عقل در مرتبه‌ای پایین‌تر از خیر یا احد است و نفس نیز در مرتبه‌ای



پایین‌تر از عقل. (افلوطین، 1378، ص 280؛ یاسپرس، 1363، ص 18 و 36). این تفسیر، با تفسیر ارسطویی که خدا را «عقل عقل» می‌داند، تفاوتی آشکار دارد؛ ضمن آنکه قول به مفارق بودن آن، تا حدی با دیدگاه ارسطو همسوست. البته ناگفته نماند اختلاف در میان افلاطونیان در تفسیر نظر وی، کمتر از اختلاف در بین ارسطویان نیست.

در گزارش کلی ولفسن تفکیک عقل بالقوه و بالفعل که اسپینوزا نیز از آن سود جسته، میراث قرون وسطاییان دانسته شده که باید رد پای آن را در فلسفه عربی (اسلامی)، عبری و لاتین جست و فراتر از آن، به نوشته‌های ارسطو رجوع کرد. (ولفسن، 1887، ص 405)

ولفسن در تبیین نظر قرون وسطاییان و مقایسه آن با دیدگاه اسپینوزا می‌گوید: وجود طرح یا قصد در افعال الهی به‌ویژه در فعل خلقت، ضرورتی بود که قرون وسطاییان آن را دریافتند. اندیشمندانی نظیر سادایا¹⁴ و یوداهالوی¹⁵ دقیقاً از واقعیت خلقت به این نتیجه رسیده بودند که خداوند باید حیات، قدرت و علم داشته باشد. ابن‌میمون نیز تأکید می‌کرد خلقت باید فعلی برخاسته از اراده و قصد باشد. با در نظر داشتن این چهار صفت، از نظر قرون وسطاییان فعل خدا از جریانی مکانیکی فراتر رفته و می‌توان علیت او را نتیجه اراده، عقل و قصد او دانست. (همان، ص 701).

عقل در نزد حکیمان مسلمان پیش سینایی

آنچه حکیمان مسلمان را بیش از هر چیز متوجه اندیشه ارسطویی در مسأله عقل نمود، معادله‌ای است که وی میان مفهوم خدا و عقل برقرار کرده است. از نظر ارسطو، خدا «عقل عقل» یا «فکر فکر» است. اساساً از آنجا که این امر سبب پیوند مفهومی فلسفی با مقوله‌ای کلامی شده، فیلسوفان مسلمان بیشتر به آن توجه کرده‌اند و حتی می‌توان ادعا نمود کم نیستند حکیمان مسلمانی که یا مستقلاً درباره عقل رساله‌ای نگاشته، یا در ضمن مباحث فلسفی خود به‌گونه‌ای بدان پرداخته‌اند. پیش از ابن‌سینا می‌توان به حکیمان برجسته‌ای چون ابواسحاق یعقوب کندی و فارابی اشاره نمود که هر دو رساله‌ای مستقل در این باب دارند. این دو حکیم با وجود اختلاف‌نظرهای جزئی، در پردازش معرفت‌شناسانه و وجودشناسانه مسأله عقل، متفق بوده



و در بسیاری از این مباحث نیز از ارسطو متأثرند. همچنین در نزد هر دو فیلسوف، توجیه مسأله عقل به گونه‌ای با مسأله نفس ارتباط می‌یابد؛ زیرا این دو در حوزه معرفت‌شناسانه عقل، نفس را دارای فعالیتی به نام تعقل می‌دانند. بر فرایند تعقل نفس، مکانیسم خاصی حاکم است که باور فیلسوفان مشایی به‌ویژه حکیمان مسلمان نوع خاصی از آن را نشان می‌دهد. افزون بر این، اعتقاد به قوای نفس از جمله قوه عقلی نشان‌دهنده آن است که عقل از نظر این دو حکیم به‌عنوان موجود می‌تواند در حوزه انتولوژیک مطرح گردد؛ چراکه مراد از عقل صرفاً نحوه خاصی از ادراک نیست، بلکه قوه‌ای است که می‌تواند به‌عنوان موجودی فی‌نفسه، یا در اختیار نفس قرار گیرد و یا اساساً به‌عنوان موجودی مستقل، معادل دیگری برای خدا یا موجودات مجرد دیگر تلقی گردد. در این باره نیز هر دو فیلسوف وحدت نظر دارند.

کندی در رساله عقل¹⁶ - که تحت تأثیر ارسطو و شارحان او به‌خصوص اسکندر افرویدیسی است - عقل را به چهار بخش تقسیم نموده است: عقل همواره بالفعل، عقل بالقوه، عقلی که در نفس از قوه به سوی فعلیت می‌رود و نیز عقل ظاهر. (فاخوری، 1358، ص 387). او همچنین در رساله «حدود الاشياء و رسومها» ضمن تعریف نفس به «جوهر عقل متحرک من ذاته بعدد مؤلف»، آن را جوهری بسیط، الهی و روحانی دانسته که نه طول دارد، نه عرض و نه عمق. این جوهر که نوری از نور باری تعالی است، قوای بسیاری دارد؛ از جمله قوه حسی و قوه عقلی. (همان، ص 384 و 385). وی بر این باور است که قوه عاقله، صور اشیا را مجرد از هیولای آنها درک می‌کند. به سخنی دیگر، قوه عاقله انواع و اجناس را درک می‌کند، نه اشخاص را. همچنین مبادی معلومات است. (همان، 386)

بیان کندی در بخش پایانی رساله موسوم به فی‌العقل نشان می‌دهد وی برای عقل جدای از مرتبت قوه بودن آن برای نفس، شأن علیت نیز قائل بوده که این معنا از سوی فیلسوفان بعد از او نیز به خدا و عقول اطلاق شده است. از سویی دیگر، سخن وی این نکته را نیز می‌نمایاند که او در بحث‌های مربوط به عقل در حوزه انتولوژیک، به دو صورت جدای عقل



توجه داشته است: یکی به‌عنوان قوه موجودی برای نفس و دیگری نیز به‌عنوان موجودی مستقل که می‌توان کار ایجاد و تدبیر عالم را به آن نسبت داد.

بسیاری از عناصر اندیشه‌کندی را می‌توان در تفکر فارابی، فیلسوف مسلمان متأخر از وی نیز پی‌گرفت. گرچه میان آن دو تفاوت‌هاست، این افتراق‌ها به حدی نیستند که بتوان گفت بحث معرفت‌شناسانه و وجودشناسانه عقل در فارابی، متفاوت با دیدگاه‌کندی است. در واقع مباحث فارابی در خصوص عقل - که در رساله‌ای مستقل به نام *فی‌العقل* گردآورده - جملگی بیانگر آن است که عقل (کیفیت ادراک)، هم به‌عنوان قوه‌ای از قوای نفس و هم به‌عنوان موجود یا موجوداتی مجرد، مفارق و قائم به ذات است.

خدا در اندیشه فارابی مصداق حقیقی عقل است. او به‌صراحت این مطلب را در *السیاسه*

المدنیه متذکر گردیده است: «و هو مقعول من جهة ما هو عقل و كذلك ليس يحتاج في ان يكون عقلا و عاقلا الي ذات اخري و شيء آخر يستفیده من خارجيل يكون عقلا و عاقلا بان يعقل ذاته.» (فارابی، 1366، ص 40). از نگاه فارابی، عاقلیت خداوند مجرای اثبات علم باری را نیز فراهم می‌کند. همچنین وصف حکمت - که وی آن را با عبارت «تعقل افضل اشیا به افضل علم» تعریف می‌کند - از رهگذر صفت عقل برای خداوند اثبات می‌گردد. (فارابی، آراء، ص 11). او در تفاوت میان حکمت و تعقل، حکمت را خاص خدا می‌داند (فارابی، 1405، ص 61 و 62). اما در هر حال اعتقاد به تعقل برای خدا - آن هم متفاوت با تعقل آدمی - اندیشه پردازش انتولوژیک و اپیستمولوژیک مسأله عقل را در نزد فارابی تأیید می‌کند. تفاوت میان تعقل آدمی و خدا در عبارات پیشین، برگرفته از کتاب *السیاسه المدنیه* اوست. (فارابی، 1366، ص 45).

جایگاه عقل در اندیشه فارابی، به وجود موجود مفارقی مانند عقل یا معادل دانستن آن برای خدا و کیفیت ادراک خدا خلاصه نمی‌شود و اساساً صدور موجودات از خداوند به‌موجب فرایندی است که آن را تعقل خدا می‌نامد؛ یعنی علمی که از یک سو منشأ فعل است نه انفعال و از سویی دیگر متنوع است، نه تابع. تصویر دقیق این دیدگاه خاص در نوع فاعلیت بالعنایه خداوندی



صورت می‌بندد و از این جهت تأثیر پایداری بر این سینا می‌گذارد؛ به‌گونه‌ای که تفکیک میان متن‌نوشته‌های ابن سینا در مسأله عقل و آنچه در نزد فارابی آمده، به‌سختی ممکن است. فارابی در بحث نفس نیز متعرض عقل گردیده و آن را یکی از قوای نفس می‌خواند. حنالفخوری معتقد است فارابی پس از ارسطو، در ناطقه آدمی دو قوه مختلف تشخیص داده: یکی قوه نظری که انسان به‌واسطه آن به معرفت می‌رسد و دیگری قوه عملی که آدمی بدان وسیله صاحب صناعات و حرفه‌ها می‌گردد. (فخوری، 1358، ج 2، ص 425).

بنابراین نظر به اهمیت فعالیت عقل از نظر فارابی در درک حقایق هستی و در وضع بایدها و نبایدها (فارابی، 1366، ص 33)، می‌توان این ادعا را پذیرفت که شاید مسأله عقل مهم‌ترین مقوله‌ای باشد که فارابی بدان پرداخته است. تفکیک میان عقل عملی و نظری از سوی فارابی، در خور توجه است؛ چنان‌که پس از وی به‌ویژه از قرن هفدهم میلادی در میان فیلسوفان مغرب‌زمین به مسأله‌ای جدی بدل گردید و تبعات فلسفی خاصی نیز در پی داشت. وظیفه عقل هیولانی، انتزاع صور و ماهیت از موادشان است؛ یعنی معقولات پیش از آنکه تعقل شوند، معقول بالقوه‌اند و عقل نیز عقل بالقوه، اما چون تعقل شدند، بالفعل می‌گردند که از حالت بالفعل آن به عقل بالفعل یا عقل بالملکه تعبیر می‌شود. عقل مستفاد نیز عقل بالفعلی است که معقولات مجرد را تعقل کرده و به درک صور مفارقه قادر شده است. معقولات عقل در دو حالت جداگانه تصور می‌شوند: برخی از معقولات بالقوه در ماده موجود بوده و عقل با عمل انتزاع، مجردشان ساخته، آنها را تعقل می‌نماید، اما برخی دیگر اساساً مجرد از ماده بوده، متعلق تعقل عقل قرار می‌گیرند و نیازی به تجرید آنها نیست. از نظر فارابی، عقل هیولانی و عقل بالملکه، معقولات مجرد از ماده را درک نمی‌کنند و در هر حال محتاج ماده‌اند؛ بدان‌گونه که چون ماده فانی شود، آنها نیز فانی می‌گردند. اما عقل مستفاد به مرتبه‌ای رسیده است که می‌تواند به طور مستقیم معقولات را از عقل فعال بگیرد و از ماده بی‌نیاز باشد و با فنای آن نیز فانی نشود. (فخوری، 1358، ص 427 و 428).

اما صورت دیگر عقل نیز در نزد حکیمان مشایی مسلمان - افزون بر صورت قوای نفسانی - اجماعاً پذیرفته شده که گاه از آن به روح‌الأمین و روح‌القدس نیز تعبیر می‌شود. این عقل



که در تدبیر عالم تحت قمر نقشی تعیین‌کننده دارد و آخرین عقول مفارقه سماوی است، تعقل انسانی را با وجود خود توجیه می‌کند. فارابی این عقل را «واهب الصور» معنا می‌کند؛ بدین بیان که تمامی معقولات را در آن موجود دانسته و اوست که آنها را به عقل انسانی عرضه می‌دارد (فارابی، 1366، ص 32)؛ آن‌گونه که انسان به هنگام تعقل و با گذر از مراحل مقدماتی، امکان اتصال با آن عقل را می‌یابد. در واقع به‌موجب این اتصال، عقل انسانی از حالت بالقوه بودن به فعلیت می‌رسد.

مطالعات تاریخی به‌خوبی نشان می‌دهد تأثیر حکیمان مسلمان و به‌ویژه فارابی بر عرصه قرون وسطی بیشتر به واسطه فیلسوف دیگری صورت گرفته که خود از اندیشه فارابی متأثر بوده و او کسی جز ابن‌سینا نیست.

جایگاه عقل در اندیشه ابن‌سینا

ابن‌سینا در *الاشارات و التنبیها* (ابن‌سینا، ج 3، ص 59) و دیگر آثار خود، از جمله *الشفاء* (ابن‌سینا، 1376، ص 14) بر تیری خداوند از جسمانیت تصریح می‌کند: «و قد لاح لك في الطبيعيات ان الاله غير جسم، و لا قوه جسم، بل هو واحد بري عن المادة، و عن مخالطه الحركه من كل جهه.» در مجموعه احکام و صفاتی که وی آنها را به خداوند نسبت می‌دهد، به موارد بسیاری برمی‌خوریم که نشان می‌دهند تصویر او از خدا بسیار به «عقل عقل» ارسطویی (در توصیف خودِ خدا و نه نسبت خدا با عالم) نزدیک است: در خدا تغییر راه ندارد (الرسائل العرشیه، ص 72 و 426؛ ابن‌سینا، 1360، ص 112)؛ خدا بیرونی عالم است (ابن‌سینا، 1379، ص 228)؛ خداوند عقل محض است (ابن‌سینا، 1376، ص 380؛ همو، 1364، ص 588 و 589؛ همو، 1379، ص 89 و 90؛ همو، 1371، ص 299 و 300؛ همو، 1363، ص 32)؛ او معقول محض است (ابن‌سینا، 1376: 382؛ همو، 1364، ص 588 و 589؛ همو، 1363، ص 6).

این اشارات نشان می‌دهد معنایی که ابن‌سینا از عقل در نظر دارد، بسیار وسیع‌تر از آن است که او را صرفاً فیلسوفی عقلی‌مسلك به معنای امروزی (معتقد به روش عقلی برای درک



حقایق) بدانیم، بلکه این عبارات بیانگر آن است که او نیز همچون ارسطو، هم به حوزه انتولوژیکی بحث وارد شده و هم به حوزه اپیستمولوژیک آن. البته افزون بر این، اصالت عقل به معنای روشی¹⁷ آن را نیز می‌توان بدو نسبت داد.

ورود ابن‌سینا به حوزه اپیستمولوژیک در مبحث عقل، بیشتر در مباحث نفس و قوای آن مطرح شده که نمونه بارز آن در *الاشارات* (نمط سوم) آمده است. او با تفکیک عقل نظری و عقل عملی به تفصیل به اصناف عقل نظری (عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل فعال) می‌پردازد و به‌ویژه با پرداختن به عقل فعال، از آن به «جوهر مفارقی» یاد می‌کند که نفس را در مراتب چهارگانه ادراک - یعنی عقل هیولانی، بالملکه، بالفعل و مستفاد - یاری می‌دهد؛ به‌گونه‌ای که امکان حصول علم و دانش بشری بدون مدد این جوهر مفارق میسر نیست.

در نظام اندیشه سینایی، عقل در مرتبه‌ای از مراتب هستی به‌عنوان جواهر مجردی ترسیم شده و جزء اولین صوادری از حق تلقی می‌گردد تا به آخرین آنها یعنی عقل فعال برسد. اما در انسان، عقل قوه‌ای از قوای نفس و اشرف آنهاست و رهیافت از آن روست که در میان احوالات او، حالتی وجود دارد که تصور کلی با تجرید تام از ماده، سبب وصول به مجهولات از معلومات تصویری یا تصدیقی می‌گردد که وی آن را قوه عقل می‌نامد. ابن‌سینا بر آن است که نفس ناطقه انسان اساساً تمیزش از نفوس دیگر به واسطه همین قوه اصلیه است. از نظرگاه وی، قوه عقلیه مجرد از جسم و ماده است؛ زیرا اگر قوه عقلیه مجرد نمی‌بود و فعل آن مانند حس و خیال با آلات جسمانی ظهور می‌یافت، لازم می‌آمد که ذات و آلت خود را تعقل نکند و همچنین به تعقل خود نیز شعور نیابد، اما چون عقل، هم به ذات خود، هم بدانچه آلت او فرض می‌شود و هم به عمل عقلی خود عاقل است، ناچار فعل عقلی بدون واسطه آلت جسمانی ظهور می‌یابد. (داوودی، 1349، ص 310).

اگر عقل و نفس به تبع افلاطون و پس از آن به پیروی از ارسطو، به دو جوهر جدا از هم تفکیک شوند، آن‌گاه عقل از قوای نفس تلقی می‌گردد. از آن جهت که عقل برای نفس جنبه آلت می‌یابد، این فقره برای عقل که در مقام و مرتبت بالاتر از نفس تصور شده، در تبیین



رابطه، مشکل‌ساز خواهد شد. ظاهراً ابن‌سینا نیز به این مطلب توجه داشته، از این‌رو در احوال النفس، نفس و عقل را دو نام می‌داند؛ آن هم به اعتبار دو حیثیت برای جوهری واحد: «فاما بحسب جوهره الذي يخصه... فلا نسميه نفسا... و الاشبه ان يكون اسمه الخاص به حينئذ العقل لا النفس.» (ابن‌سینا، 1952، ص 53). به اعتبار مباشرت به تحریک (همچون مبدأ غیرجسمانی تحریک فلک) و از حیث علیت فاعلی‌اش نفس نامیده می‌شود و از لحاظ مفارقت و جوهریت و از جهت علت غایی بودنش به آن عقل گویند. (همان، ص 54).

در تبیین شیخ، افزون بر مقامی که عقل از نفس ناطقه انسان و امر شناسایی به خود اختصاص می‌دهد، در آفرینش نیز عقل را جایگاهی است که یک صورت آن، خلق موجوداتی به نام عقول است و صورت دیگر آن نیز خالق است که به صفت عقل و عاقل و معقول ظاهر می‌شود. در مقاله دهم از الهیات شفا سلسله مراتب موجودات بدین‌سان تصویر می‌گردد:

اول تعالی

â

ملایکه روحانی مجرد که عقول نامیده می‌شوند

â

ملایکه روحانی که نفوس نامیده می‌شوند

â

اجرام سماوی

â

ماده قابل‌ه صور کائن

بل المعلول الأول عقل محض، لأنه صوره لا فی ماده، و هو اول العقول المفارقه. (ابن‌سینا، 1364، ص 435).



در جهان‌شناسی مشایی که براساس الگوی صدور طراحی شده، موجودات مجرد، فیض هستی را از واجب‌الوجود به ادنی مراتب عالم هستی (عالم طبیعت) منتقل می‌کنند و از جهتی دیگر نیز واسطه تکامل و رسیدن موجودات به غایات وجودی‌شان می‌گردند.

به باور ابن‌سینا، وجود عالم و پیدایش آن لازمه تعقل ذات خداوندی است. بدین‌گونه، خداوند که عقل محض است، خودش را تعقل می‌کند و می‌داند عقل محض و مبدأ اول است. در ذات او مانعی برای صدور عالم از او نیست و ذات او عالم است به اینکه کمال و علوش به‌گونه‌ای است که خیر از او افزوده می‌شود و پیدایش عالم لازمه جلال الهی اوست. این جلالت برای ذات او، بذاته معشوق است. هر ذاتی که به آنچه از او صادر می‌شود، علم داشته باشد و از سویی مخالط یا معاوق و مانعی نیز نباشد، به آنچه از او صادر می‌شود، راضی خواهد بود. بنابراین اول تعالی، به فیضان عالم از خود راضی است، از این‌رو تعقل ذات او مبدأ نظام خیر است: «الاول یعقل الاشياء والصور علی انه مبدأ لتلك الصور الموجوده المعقوله.» (ابن‌سینا، 1379، ص 144).

فتعقله علیه للوجود علی ما یعقله و وجوده ما یوجد عنه علی سبیل لزوم لوجوده و تبع، لا ان وجوده لاجل وجود شی آخر غیره (الشفاء، 1376، ص 434).

درواقع این تفسیر شیخ از نظام خلقت، نسبت دادن نقش خلقت به عقل است و این بالاترین مقامی است که می‌توان برای عقل در نظر گرفت و فراتر از آن نیز عقل محض را معادل خدا دانستن است. (ابن‌سینا، 1376، ص 380؛ همو، 1364، ص 588 و 589؛ همو، 1379، ص 89 - 90 و 191؛ همو، 1371، ص 299 و 301؛ همو، 1363، ص 32).

تصویر ابن‌سینا از عقل و جایگاه متفاوتی که برای آن قائل شده و معانی گونه‌گونی آن سبب گردیده تلاش برای یافتن قدر جامع مشترک میان همه معانی عقل بیهوده باشد. در این باره تنها مطلبی که می‌توان به آن اشاره نمود، دو معنای انتولوژیک و اپیستمولوژیک آن است. در معنای اول، عقل موجودی مستقل و دارای هویتی عینی است که می‌تواند ذیل



موضوعات مابعدالطبیعی قرار گیرد؛ اعم از آنکه عقل را موجودی مساوی حق یا صوا در حق و یا حتی از قوای نفس بدانیم. عقل در معنای دوم آن ذیل مباحث شناخت‌شناسی یا معرفت‌شناختی، کیفیت ادراکی را شامل می‌شود. گفتنی است ابن‌سینا معنای اول را در الهیات و معنای دوم را نیز در طبیعیات مورد بحث قرار داده است.

بسیاری از مباحث حتی سبک تقسیم‌بندی عقل از سوی فیلسوفان مسلمان، به تقسیمات ارسطو شباهت بسیار دارد. این مسأله معلوم می‌دارد که اندیشمندان مسلمان - دست‌کم تا زمان ابن‌سینا - وامدار اندیشه ارسطو بوده‌اند.

با وجود تلاش جدی فیلسوفان به‌ویژه فیلسوفان مسلمان - هنوز پرسش‌هایی درباره عقل وجود دارد؛ پرسش‌هایی که نه تنها در گفتار ارسطو، بلکه در بیان فارابی نیز با آن روبه‌رویم. مثلاً در سخن فارابی، نسبت میان عقل و نفس آشکار نیست و حتی خود مسأله عقل - شاید به دلیل یا دلایلی که به ماهیت خود عقل باز می‌گردد - چندان روشن نمی‌نماید؛ تا جایی که با این تعابیر از آن یاد می‌کند: وصف خدا، عین خدا، موجود یا موجوداتی متمایز از خدا، قوه‌ای از قوای نفس، جزئی از نفس و حتی خود نفس. این تعابیر چندگانه این پرسش جدی را فراروی آدمی می‌نهد که به‌راستی عقل چیست؟ اگر عقل حقیقتی واحد است، در آن صورت باید پرسید صورت‌های چندگانه آن چگونه توجیه می‌شود و چگونه می‌توان عقل را که معادل حق فرض می‌شود، در صورت هیولانی‌اش تصور کرد؟

با وجود ابهام جدی در حوزه بحث‌های مربوط به عقل، با این حال مسأله عقل برای ابن‌سینا از چند جهت آشکار است. عقل از نظر وی موجودی مجرد است. (ابن‌سینا، 1379، ص 89). او می‌گوید: «هر چیزی که ذاتش را تعقل کند، عقل و عاقل و معقول است و این حکم غیر از باری در مورد چیز دیگری صحیح نیست؛ زیرا اوست که ذاتش در اعیان از برای او و مجرد است. پس اوست که دائم ذاتش را تعقل کرده و آن ذات برای او حاصل است.» (ابن‌سینا، 1379، ص 191). از نگاه وی، عاقل و معقول بودن واجب موجب اثبیت در ذات واجب نیز نمی‌شود و حتی اثبیت اعتباری را باعث نمی‌گردد. (همان، ص 89).



ابن سینا در الشفاء بیان می‌دارد که واجب تعالی همان‌گونه که عقل محض است، معقول محض نیز هست؛ زیرا او مانعی برای معقول بودن ندارد. از نظر او مانع معقول بودن همچون مانع عاقل بودن، چیزی جز ماده و علایق آن نیست. (ابن سینا، 1376، ص 382).

وی با بیان محض بودن عقل و معقول در خدا، حقیقتی را می‌گشاید که دارای مراتب است و اگر در جایی می‌گوید غیر از ذات باری چیزی نمی‌تواند عقل و عاقل و معقول باشد، بر آن نیست تا وجود عقول را در مرتبه پایین‌تر از خدا و یا وجود آن را در موجودی همچون انسان انکار کند، بلکه به تعبیری دیگر، می‌خواهد بگوید عقل را مراتبی است که محض بودن آن در خدا تحقق می‌یابد، چه در جنبه انتولوژیک آن که عقل محض بودن خدا و «فکر فکر» بودن باری است و چه در جنبه اپیستمولوژیک آن که تعقل خداوندی است؛ تعقلی که حاصل آن پیدایش موجودات است. در هر دو جنبه، محض بودن آن درباره خدا صادق است.

ابن سینا وقتی معقول را به ماهیت مجردی تعریف می‌کند که برای شیئی حاضر باشد، این را نیز یادآور می‌شود که در این بیان شرط نشده که این شیء خود آن باشد یا چیز دیگر، بلکه شیء به‌طور مطلق است و مطلق اعم از این است که خود آن باشد، یا غیر آن. (ابن سینا، 1364، ص 587 و 589). وی همین مطلب را با عباراتی مشابه در الشفاء نیز مورد تأکید قرار می‌دهد (ابن سینا، 1376، ص 382). و آن هنگام که از نسبت معقولات به واجب سخن می‌گوید، توضیح می‌دهد که وقتی عقل به واجب نسبت داده می‌شود، مراد از آن معنایی بسیط است و چنین نیست که در این معنا صور مترتبه متخالفه، اختلاف داشته باشند. او سپس اشاره می‌کند به همین دلیل است که خداوند اشیا را نیز دفعه واحده تعقل می‌کند، بی‌آنکه تکرار اشیا به ذات او راه یابد، یا حقیقت ذاتش به صورت آن اشیا متصور گردد، بلکه به‌عکس، صورت معقوله اشیاست که از او افاضه می‌شود. بنابراین واجب تعالی اولی به عقلیت است تا صور فائضه از عقلیت او. (همان، ص 389).

از نگاه ابن سینا، خداوند تنها عاقل ذات خویش نیست و تنها معقول او نیز ذات خودش نیست، بلکه او عاقل اشیا دیگر نیز هست. اما اینکه کیفیت تعقل خداوند از اشیا به‌گونه‌ای خاص توجیه



شده، از ویژگی‌های اندیشه سینایی است. او در این توجیه، سخت می‌کوشد تا تبعات منفی کثرت معقولات بر دامن کبریایی اول تعالی غباری ننشاند. تعقل خداوند به معنای محض بودنش با این تفاوت اساسی، از تعقل موجودات دیگر جدا می‌شود که این تعقل در خدا عین ایجاد است:

فلا يجوز ان يقال انه عقلها فوجدت، و لا انها
وجدت فعقلها. (ابن‌سینا، 1379، ص 230 و 231)

نتیجه سخن

از مجموع بیانات شیخ‌الرئیس می‌توان چند نکته را دریافت:

1. مرتبه اعلاى عقل (سپت محض) در جنبه انتولوژیکی خود معادل خداست.
2. عقل گاه معادل فعل قرار می‌گیرد که از آن به تعقل تعبیر می‌شود و در امور اخیر نیز مراتبی دارد که در انسان از مرتبه هیولانی به ترتیب مراتب بالملکه، بالفعل و مستفاد را تا رسیدن به کمال طی می‌کند. در خداوند فعلیت محض است که سبب پیدایش موجودات است که از آن تعقل، به عین ایجاد تعبیر می‌گردد.
3. در کلام ابن‌سینا تهافتی نیست و همه این صور قادح وحدت آن نمی‌باشد. از سویی باز کاوی دیدگاه ابن‌سینا در مورد عقل نشان می‌دهد وی در توصیف خدا یا محرک اولی به «عقل عقل»، با ارسطو وحدت نظر دارد، اما «عقل عقل» ابن‌سینایی در نسبتی با موجودات قرار می‌گیرد که اساساً پیدایی آنها بدون آنها توجیه‌ناپذیرند؛ درحالی که «عقل عقل» ارسطویی یا با عالم نسبتی ندارد و یا در آن نسبتی از نوع نسبت سینایی نیست، زیرا در نهایت نسبت «عقل عقل» ارسطویی با عالم در تشوق خلاصه می‌شود، اما در نگاه ابن‌سینا همه عالم، هم پیدایی خود را و مدار تعقل «عقل عقل» است و هم تدبیر خود را: «فتعقله **عله** لوجود... و هو فاعل الكل» (ابن‌سینا، 1376، ص 434).
4. خداوند فاعل بالقصد نیست، بلکه اما فاعل «بالعنايه» است (همان، ص 433) و صدور عالم از او «عن العلم» و از روی آگاهی است.



پی‌نوشت‌ها

1. Epistemologic.
 2. Ontologic.
 3. Logos.
 4. Sense.
 5. Reason.
 6. Reality.
 7. Appearance.
8. واژه «نوس» هرچند در بسیاری از ترجمه‌ها معادل «لوگوس» قرار گرفته، برخی مترجمان معتقدند این دو معادل یکدیگر نیستند. برای نمونه در ترجمه تاریخ فلسفه امیل بریه، intelligence معادل نوس قرار گرفته و به عقل ترجمه شده و logos نیز فکری و عقلی معنا شده است. (بریه، 1352، ص 71) دکتر شرف‌الدین خراسانی سخن، واژه و عقل را معادل logos قرار داده و اشاره کرده است که محققان این واژه را به شکل‌های گوناگون تفسیر کرده‌اند. (خراسانی، 1357، ص 247)
- به نظر نگارنده، علی‌رغم امکان تعدد در کاربرد این دو لفظ به صورت جداگانه، ولی با مقایسه خصوصیتی که برای هر یک به‌ویژه در دو فلسفه هراکلیتوس و آناکساگوراس برشمرده شده، ضمن پی‌بردن به تفاوت معنای آنها، درمی‌یابیم که این دو لفظ واقعاً دارای معنای مشترکی نیز هستند و به اعتبار آن معنا، مترجمان ما گاه معادل واحدی برای هر دو به کار می‌برند. لوگوس و نوس به‌عنوان عاملی تدبیرکننده برای جهان در نظر گرفته شده که از نوع امور مادی فراتر است. گواه این مدعا، گفته هراکلیتوس است: «قانون جهانی که هستنده‌ای جاودان است و همه چیز مطابق آن پدید می‌آید» (همان، ص 235)، یا این سخن آناکساگوراس که «نوس آگاه بود از اینکه چگونه باید می‌بود... نوس همه را نظام بخشید... اما نوس که همیشه هست...» (همان، ص 399) و یا اعتراف تئوفراستس در تفسیر خود بر کتاب فیزیک ارسطو: آناکساگوراس نوس را علت حرکت و پیدایش قرار داده است. (همان، ص 408) بنابراین با اندکی تسامح می‌توان لوگوس و نوس را هم‌معنا دانست.
9. Enuparkhonton.
 10. Logos.
 11. Intellect.
12. فولکیه وقتی به مدلول لفظ عقل می‌پردازد، عقل را از الفاظ مشترکی می‌داند که بر معانی مختلف اطلاق می‌شود. یکی از آن معانی، عقل موضوعی (raison-subjective)، یعنی قوه تعقل است و دیگری نیز عقل موردی (raison-objective) که متعلق قوه تعقل قرار می‌گیرد. وی به مواردی نیز اشاره می‌کند که در آنها عقل به معنای عقل موضوعی به کار رفته است؛ از جمله: 1. عقل به‌عنوان قوه ادراک معانی کلی و قوه دریافت روابط و مناسبات میان اشیا؛ 2. عقل به معنای امر مقابل هوای نفس و دیوانگی؛ 3. عقل به‌عنوان امری مقابل ایمان. (فولکیه، 1362، ص 79 و 80).
13. برای نمونه، صورت اصالت عقل در میان حکیمان مسلمان اتصال انسان - در فرآیندی خاص - به عقل فعالی است که خود موجودی مستقل و مفارق است و انسان صور معقولات از جمله اصول عقلی را در اثر این اتصال دریافت می‌کند، اما در فلسفه کانت اصالت عقل صورت تازه‌ای می‌یابد؛ چراکه وی جهت عقلی تطابق و توافق واقع با ذهن را چنین دانسته که ذهن صورت‌بخش واقع است. (ژان وال، 1375، ص 920)
14. Saadia.
 15. judah ha-levi.



16. رساله‌ای در مجموعه رسائل او به نام *الکندی الفلسفیه*.
17. اصالت عقل به معنای روشی آن، تأسیس نظام مابعدالطبیعی براساس استنتاجات عقلی است. در میان مشایبان اعتقاد به وجود تصورات بسیط یا بدیهی - که اصول اولیه شناخت‌اند - گواه روشنی است بر اینکه، آنها بر اصالت عقلی پای می‌فشارند. پارکینسون شناخت استنتاجی را با دو ویژگی کلیت و منحصر نبودن به شناخت کلیات، از دیگر شناخت‌ها متمایز می‌سازد و می‌گوید: این شناخت، به شناخت کلیات که نوعی تخیل است، شباهتی ندارد، بلکه مبتنی بر مفاهیم مشترک است. (پارکینسون، 1380، ص 153 به بعد.)

منابع

1. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، (بی‌تا) *الرسائل العرشیه*، قم، بیدار.
2. _____ (1360) *دانشنامه علایی*، به کوشش احمد خراسانی، تهران، کتابخانه فارابی.
3. _____ (1363) *المبدأ و المعاد*، به کوشش عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه اسلامی دانشگاه مک‌گیل.
4. _____ (1364) *النجاه من الغرق فی بحر الضلالات*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران.
5. _____ (1371) *المباحثات*، به کوشش محسن بیدار، قم، بیدار.
6. _____ (1375) *الاشارات و التنبیها*، با شرح خواجه نصیرالدین طوسی و علامه قطب‌الدین رازی، قم، نشر البلاغه.
7. _____ (1376) *الهیات من کتاب الشفا*، به کوشش حسن‌زاده آملی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
8. _____ (1379) *التعلیقات*، طبعه منقحه، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
9. _____ (1952) *احوال النفس (المعاد الاصغر)*، به کوشش احمد فؤاد اهووانی، قاهره، بی‌نا.
10. ارسطو، (1363) *طبیعیات*، ترجمه و مقدمه مهدی فرشاد، تهران، امیرکبیر.
11. اسپینوزا، باروخ، (1364) *اخلاق*، ترجمه محسن جهانگیری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
12. افلوپین، (1378) *اثولوجیا از تاسوعات فلوپین*، ترجمه عربی ابن‌ناعمه حمصی، ترجمه و



- شرح فارسی حسن ملکشاهی، ج 1، تهران، سروش.
13. بریه، امیل، (1352) تاریخ فلسفه، ترجمه علی‌مراد داودی، تهران، دانشگاه تهران.
14. پارکینسون، جرج و هنری ردکلیف، (1380) نظریه شناخت اسپینوزا، ترجمه سید مسعود سیف، تهران، علمی و فرهنگی.
15. خراسانی، شرف‌الدین، (1357) نخستین فیلسوفان یونان، تهران، چاپخانه سپهر.
16. داودی، علی‌مراد، (1349) عقل در حکمت مشاء، تهران، انتشارات دهخدا.
17. دینانی، غلامحسین، (1375) منطق و معرفت در نظر غزالی، تهران، امیرکبیر.
18. فاخوری، حنا و خلیل جر، (1358) تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، مؤسسه انتشارات فرانکلین سابق.
19. فارابی، ابونصر، (بی‌تا) آراء اهل المدینه الفاضله، ترجمه و تحشیه سیدجعفر سجادی، تهران، طهوری.
20. _____، (1366) السیاسه المدنیه، بی‌جا، مکتبه زهرا.
21. _____، (1405 ق) فصول متزعه، حقه و قدم له و علق علیه فوزی متری نجار، تهران، الزهرا.
22. فولکیه، پل، (1362) فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، دانشگاه تهران.
23. کاپلستن، فردریک، (1362) تاریخ فلسفه، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبی، تهران، علمی و فرهنگی.
24. کندی، ابواسحاق یعقوب، (بی‌تا) رسائل الکندی الفلسفه، به کوشش محمد عبدالهادی، بی‌جا، ابوزیده.
25. _____، (1367) متافیزیک (مابعدالطبیعه)، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، گفتار.
26. وال، ژان، (1375) بحث در مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی و همکاران، تهران، خوارزمی.
27. یاسپرس، کارل، (1363) فلوطین، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
28. Wolfson, Harry Austryn, *The Philosophy of Spinoza*, Harvard University Press, 1887-1974.