

جایگاه معرفت‌شناختی عقل فعال در اندیشه‌ی ابن‌سینا

دکتر سعید رحیمیان* مسعود رهبری**

چکیده

جایگاه عقل فعال در نظام اندیشه‌ی مشائیان و به ویژه در نزد ابن‌سینا، بسیار مهم و اساسی است. این موجود هم در ساختمان هستی نقش بی‌بدیلی دارد و هم در فرایند معرفت‌انسان. آنچه این نوشتار در پی آن است، تبیین جایگاه معرفت‌شناختی عقل فعال در نظام اندیشه‌ی مهم‌ترین فیلسوف مشائی جهان اسلام، یعنی شیخ الرییس ابوعلی سینا است. به باور ابن‌سینا، معرفت بشر بدون وجود عقلی مفارق و قدسی به سامان نمی‌رسد و فرایند معرفت در تمام مراحل خود، به افاضه و دست‌گیری چنین موجودی محتاج است. عقل فعال در اندیشه‌ی ابن‌سینا، دارای پنج نقش معرفت‌شناختی است: افاضه‌کننده‌ی معقولات اولیه، معقولات ثانویه، محل ذخیره‌ی صور ادراکی، اعطا کننده‌ی صور رؤیت‌شده به هنگام خواب دیدن و معطی صور کلی و حیانی به انبیا(ع). نحوه‌ی ارتباط نفس با عقل فعال از مقوله‌ی «فعل و انفعال» است که عقل فعال در سوی فعلیت و نفس انسان در سوی انفعال این رابطه ایستاده‌اند. نظریه‌ی عقل فعال از انتقادهای اندیشمندان بعد از ابن‌سینا مصون نمانده و هرکدام از آنان تشکیکات و تردیدهایی را نسبت به جایگاه وجودشناختی و معرفت‌شناختی این عقل وارد کرده‌اند.

واژه‌های کلیدی: ۱. ابن‌سینا ۲. فارابی ۳. ارسطو ۴. عقل فعال ۵. واهب‌الصور

۱. مقدمه

ابن‌سینا بدون شک، تأثیرگذارترین فیلسوف مشائی در تاریخ اسلام است. دقت نظر، تعدد آثار و ذهن خلاق و مبتکر بوعلی سینا به حدی است که لقب افتخارآمیز و انحصاری

* e-mail: srahimian@rose.shirazu.ac.ir

** e-mail: msd_rahbari@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۸۹/۱۲/۱۶

* دانشیار دانشگاه شیراز

** کارشناس ارشد دانشگاه شیراز

تاریخ دریافت: ۸۹/۱/۳۰

«شیخ الرئیس» را از موافق و مخالف، به نام خود کرده است. توجه و عنایت ویژه‌ی او به مسأله‌ی «نفس» و قوا و فعالیت‌های آن، شاید در کمتر فیلسوف اسلامی دیده شود. نوشتن رسالات متعدد و اختصاص بخش‌های مفصلی از آثار قلمی به چند و چون «من» ناپیدای انسانی، از دغدغه‌ی ویژه‌ی این فیلسوف درباره‌ی دنیای درون آدمی پرده برمی‌دارد. در این میان، آنچه در پرتو یافته‌ها و تأملات معاصر فلسفی در مبحث نفس، بیش از پیش قدر دیده و بر صدر نشسته است، تحلیل و آنالیز پدیده‌ی معرفت و راه دست‌یابی انسان به حقیقت یا واقعیت است. تمام اندیشمندانی که در دام ایدئالیسم و عینیت ذهن و عین نیفتاده‌اند، نخستین پرسش پیش رویشان این بوده و هست که کدام حلقه و علقه «علم» را به «واقع»، «نمود» را به «بود»، «پدیدار» را به «پدیده» و «وجود ذهنی» را به «وجود عینی» پیوند می‌زند. پاسخ به پرسش‌هایی این‌چنین، اگر با کاوش و بازخوانی مکرر و نوبه‌نو سنت فلسفی و فلسفه‌ی دنیای سنت همراه نباشد، چه‌بسا ما را گرفتار راه‌های از پیش‌آموده و ارتکاب خطاهای پیشین نماید. از این روست که ما در این نوشتار، قصد آن داریم تا به میراث به‌جامانده از شیخ رئیس نگاهی دوباره بیندازیم و مسأله‌ی «شناخت»، «ادراک»، «علم» یا همان «معرفت» را از چشم او به تبیین و تحلیل بنشینیم. اما برای این‌که دامن سخن از دامنه‌ی مجاز چنین مجالی فراتر نرود، پژوهشمان را به بازخوانی نقش عقل فعال سینوی در دست‌یابی آدمی به معرفت محدود می‌کنیم و سویه‌ها و لایه‌های دیگر را به فرصت‌های دیگر وامی‌گذاریم.

در آغاز سخن، باید یادآور شد که مقام عقل فعال در اندیشه‌ی سینوی، چه در ساحت وجودشناختی و چه در ساحت معرفت‌شناختی، به غایت مهم و منحصر به فرد است. نظام فلسفی ابن‌سینا چنان تدوین شده است که بدون فرض وجود این موجود عقلانی و ماورائی، نه کار خلقت به سرانجام می‌رسد و نه فرایند معرفت تکمیل می‌گردد. این عقل حلقه‌ی ارتباط مجردات و مادیات، مبدأ صدور کثرات جهان مادون و کدخدای عالم تحت‌القمر است. هیولی و عناصر اربعه و مرکبات و نفوس غیر فلکی محصول افاضه‌ی صور وجودی از عقل فعال‌اند. معرفت انسانی نیز در مراتب گوناگون خود، بسته و وابسته به این عقل است. خروج نفس از قوه به فعلیت و دریافت صور کلی و معقولات از سوی عقل انسانی نیز از برکت وجود عقل فعال است.

آن‌چه ما در این مجال پی خواهیم گرفت، نه تبیین تمام این نقش‌ها، بلکه تفصیل همان فقره‌ی اخیر است؛ یعنی پرسش اصلی‌مان این است که این عقل چه نقشی در کسب معرفت از سوی نفس ناطقه یا عقل نظری انسان دارد. برای این منظور، در گام نخست، مفهوم عقل فعال را از یونان باستان به این سو مختصراً تبارشناسی می‌کنیم، سپس نگاهی

به جایگاه وجودشناختی این عقل در اندیشه‌ی سینوی خواهیم انداخت، آن‌گاه به تبیین جایگاه معرفت‌شناختی این موجود در نظام فلسفی ابن‌سینا و مقایسه‌ی آن با منظومه‌ی فلسفی فارابی خواهیم نشست، و در نهایت، اشاره‌ای خواهیم کرد به ایرادات و انتقادات متفکران پس از ابن‌سینا در باب ماهیت و وجود عقل فعال.

۲. تبارشناسی مفهوم عقل فعال

۲.۱. ارسطو و شارحانش

تبارشناسی نقش معرفت‌شناختی عقل فعال را باید از ارسطو آغاز کرد. او بر خلاف افلاطون، معتقد بود که فرایند ادراک آدمی از ادراک جزئیات آغاز می‌شود و چنان نیست که طبق اصل تذکر افلاطونی^۱، معرفت جزئی کنونی با معرفت کلی ازلی‌ای که در عالم مثل داشته‌ایم، تبیین شود. به بیان دیگر، صور معقولات، بر خلاف آن‌چه افلاطون می‌پنداشت، وجود مستقل واقعی ندارند تا نفس در جهان برین، آن‌ها را دیده و دریافته باشد و اینک از طریق تذکر، به ادراک مجدد آن‌ها نایل آید؛ بلکه به نظر ارسطو، صور معقول کلی در اشیای محسوس جزئی، وجود بالقوه دارد و این وجود بالقوه باید فعلیت یابد تا عقل هیولانی بتواند آن‌ها را بپذیرد. بنابراین ارسطو معرفت را با پیش کشیدن مسأله‌ی قوه و فعل حل و فصل می‌کند، بدین معنا که هیچ معرفتی، بر خلاف آن‌چه افلاطون می‌پنداشت، پیش از این، در نفس انسان، وجود بالفعل نداشته و از عدم مطلق نیز برنیامده است؛ بلکه معرفتی که اکنون فعلیت دارد، از معرفتی بالقوه که مقدم بر آن بوده ناشی شده است؛ یعنی انسان معرفت خویش را با احساس جزئی آغاز کرده و مفهوم کلی را، که بالقوه در آن احساس مندرج است، اندک اندک فعلیت بخشیده است.

اما هیچ امر بالقوه‌ای بدون علتی فاعلی که آن را فعلیت بخشد، امکان بالفعل شدن ندارد، چراکه بر اساس اصلی کلی در حکمت ارسطو، هیچ قوه‌ای به فعلیت نمی‌رسد، مگر این‌که تحت تأثیر وجودی قرار گیرد که پیش‌تر چنین فعلیتی را حائز بوده یا به دست آورده است.^۲ به باور ارسطو، در در جهان زیر فلک قمر، در هرگونه تولیدی، ماده‌ی تولید از علت فاعلی آن متمایز است؛ بنابراین صور ادراکی نیز اموری هستند که باید از ماده‌ی محسوسات و مخیلات، تولید و تجرید شوند؛ یعنی در این‌جا نیز برای تحقق تولید، بر طبق همان اصل کلی ارسطویی، باید قائل به تمایز قوه از فعل یا ماده از صورت یا امکان از وقوع و یا علت فاعله از علت منفعله بود و، به عبارت دیگر، دو عقل متمایز یا دو جنبه‌ی متمایز عقل را باید تصدیق داشت که یکی از آن دو را مفسران حکمت ارسطو «عقل ممکن» یا

«عقل قابل» یا «عقل منفعل» نامیده‌اند و دیگری را «عقل فعال» خوانده‌اند (۱۵)، صص: ۸۴ و (۱۰۵).

اما سؤالی که در میان شارحان ارسطو پیش آمده این بوده است که آیا هر دو عقل حال در نفس انسانی و دو سویه‌ی عقل نظری او هستند یا عقل فعال موجودی خارج از نفس انسانی و عقل نظری او است. قول ارسطو در کتاب *درباره‌ی نفس*، بعد از این که لزوم تمییز ماده را از علت فاعله بیان می‌کند، چنین است: «... پس واجب است که در نفس نیز قائل به چنین تشخیص باشیم. در واقع، از یک طرف، در آن، عقلی را تمییز می‌دهیم که چون خود تمام معقولات می‌گردد مشابه ماده است و از طرف دیگر، عقلی را که مشابه علت فاعلی است، زیرا همه‌ی آن‌ها را احداث می‌کند به اعتبار این که ملکه‌ای است که مشابهت به نور دارد. زیرا به یک معنی، نور نیز رنگ‌های بالقوه را به رنگ‌های بالفعل تغییر می‌دهد و همین عقل است که چون بالذات فعل است، مفارق و غیر منفعل و عاری از اختلاط است...» (۱۲، ص: ۷۵).

در این فراز از نوشته‌ی ارسطو، که بخشی از فصل دوازده‌سطره‌ی مربوط به عقل فعال در کتاب است، شیوه‌ی بیان او به نحوی است که روشن نمی‌کند آیا عقل فعال مرتبه‌ی بالاتر خود نفس است یا موجودی جدا و متمایز از نفس. شارحان ارسطو نیز با این ابهام روبه‌رو بوده‌اند و برخی به برداشت اول گراییده‌اند و گروهی به برداشت دوم. در تاریخ فلسفه‌ی غرب، به حامیان برداشت نخست، به سبب طرفداری توماس آکوئیناس قدیس از آن، طرفداران عقیده‌ی توماسی، و به حامیان برداشت دوم، به سبب این که ابن رشد نیز چنین دیدگاهی داشته است، طرفداران عقیده‌ی ابن رشدی گفته‌اند.

گروه نخست بیشتر با استناد به همین فراز از سخن ارسطو، گفته‌اند نص صریح بیان ارسطو حاکی از این است که هر دو مبدأ فعال و منفعل در خود نفس انسانی است و به اصطلاح، حال در نفس انسان است. از قدما *تئوفراستس*^۳، *تامستیوس*^۴ و *آمونوس*^۵ چنین گفته‌اند و در قرون وسطی، توماس آکوئیناس قدیس در مواضع گوناگونی از آثار خود، به همین فخره استشهد نموده و برداشت مخالف را رد کرده است. از شارحان متأخر ارسطو نیز برنتانو^۶ و دو کورت همین رأی را تأیید کرده و هر دو عقل را متعلق به نفس انسان و حال در آن دانسته‌اند.

به باور این گروه، عقل فاعل و عقل قابل تفاوت وجودی و جوهری با هم‌دیگر ندارند، بلکه امتیازی که ارسطو بدان اشاره کرده است، در مقام فعل اتفاق می‌افتد. در واقع، انسان عقل واحدی دارد که از لحاظ عمل، دو حیثیت مختلف در آن مشهود است؛ از یک لحاظ، معقولات بالقوه را فعلیت می‌بخشد و از لحاظ دیگر، چنین معقولاتی را کسب کرده، به خود

می‌پذیرد. مؤید این برداشت آن است که ارسطو خود اصطلاح عقل فعال یا منفعل را به کار نبرده و هیچ‌گاه عقل را به صورت جمع استعمال نکرده است. بنابراین اعتقاد به عقل فعالی که خارج از نفس انسان است، تفسیر درستی از آرای ارسطو نیست. این گروه علاوه بر استناد به شیوه‌ی بیان ارسطو، دلایل دیگری نیز در تأیید استنباط خود آورده‌اند که اهم آن‌ها از این قرار است:^۷

الف) پذیرفتن این که دو عقل متمایز و مختلف در فرایند شکل‌گیری معرفت آدمی نقش دارند، بساطت معرفت و انقسام‌ناپذیری آن را، که مورد تأکید ارسطو است، از میان می‌برد و دو جوهر متمایز را سرمنشأ معرفت به شمار می‌آورد که معلوم نیست چگونه با صورت انسانیت، که یکی بیشتر نمی‌تواند باشد، سازگار می‌گردد؛

ب) اگر عقل فعال جوهری متمایز از عقل منفعل داشت، لازم می‌آمد که خود عقل منفعل نیز در پرتو عقل فعال به ادراک انسان درآید و معقول آدمی شود، در حالی که ارسطو صراحت دارد که عقل هیولانی مستقیماً معقول انسان واقع نمی‌شود، بلکه آدمی از طریق آگاهی از صور معقولات منتقش در عقل منفعل است که به وجود آن پی می‌برد؛

ج) مفهوم عقل فعال در نظام فکری ارسطو در تقابل با تفکر مثالی افلاطون اختراع شده است. ارسطو درست به همین دلیل عقل فعال را به عنوان جنبه و حیثیت بالفعل عقل انسان فرض گرفت که از یوغ مبدئی مفارق و متمایز برای معرفت انسان درآید. حال چگونه ممکن است خود سرچشمه‌ی مفارق دیگری برای آن بتراشد؟

در مقابل این گروه از اندیشمندان، گروه دیگری نیز وجود دارد که اسکندر افرویدیسی^۸، فارابی، ابن‌سینا، ابن‌رشد و شمار فراوانی از فیلسوفان متأخر را در بر می‌گیرد. آنها عقل فعال را در خارج از نفس انسان تلقی نموده نسبت به نفس، دارای استقلال جوهری شمرده‌اند. آن‌ها در تأیید نظر خود، با استناد به ساختار فکری ارسطو و همین عبارت پیش‌گفته از او، چند دلیل را بیان کرده‌اند:

الف) ارسطو به تبع قاعده‌ی جاری در تمام طبیعت و به‌ویژه در صنعت، تمایز دو عقل را لازم شمرده است و در همه‌ی موارد طبیعی و صنعتی، مبدأ فعال را از مبدئی که قبول فعلیت می‌کند، جدا دانسته است؛

ب) ارسطو تأثیر عقلی را که مولد و فاعل معقولات است به تأثیر نور در فعلیت دادن به الوان تشبیه کرده است و پیداست که نور نسبت به رنگ، جنبه‌ی خارجی دارد؛

ج) همین که ارسطو می‌گوید: «از یک طرف عقلی را می‌بینیم که چون خود تمام معقولات می‌گردد مشابه ماده است و از طرف دیگر، عقلی که چون تمام معقولات را احداث می‌کند مشابه علت فاعلی است» دلیل بر تعدد این دو عقل و تمایز آن‌هاست؛

د) ارسطو عقلی را که علت فاعله است، به صراحت «مفارق» و «غیر منفعل» نامیده و بدین ترتیب، این عقل را جدا از نفس انسانی شمرده است؛

ه) معلم اول در چند سطر پایین‌تر از فرازی که نقل شد، گفته است که این عقل چنان نیست که گاهی بیندیشد و گاهی نیندیشد، و حال آن‌که دوام و ثبات در تفکر بالفعل را به عقل انسانی نمی‌توان نسبت داد؛

و) ارسطو در پایان همان فصلی که این فراز در آن قرار دارد (فصل پنجم از کتاب سوم رساله)، آورده است که این عقل، غیر منفعل و فناپذیر است، در حالی که می‌دانیم عقل انسانی چنین نیست و این تقابل در فنا و بقا را که به این دو عقل منسوب می‌نماید، دلیل آشکاری بر تغایر آن دو می‌توان دانست؛

ز) قول دیگری از ارسطو که می‌تواند مؤید این برداشت باشد، فرازی از کتاب تکون حیوانات اوست که در آن گفته است عقل از خارج به جنین انسانی می‌رسد و جنبه‌ی الهی دارد و محتاج و متکی به بدن نیست.

اما در میان کسانی که عقل فعال را جوهری متمایز و جداگانه از عقل منفعل می‌دانند باز دو نظر وجود دارد:

گروهی مانند اسکندر افرودیسی عقل فعال را همان خدا یا محرک اول دانسته‌اند (ج: ۲، ص: ۱۲۸۷)، زیرا معتقدند نقش عقول مجردة صرفاً تحریک افلاک مربوط به خودشان است و از این رو، عقل فعال را باید همان خدا دانست که چون معقول اول است، منشأ هرگونه معقولیت برای معقولات دیگر است. خداوند آن‌چه را بالقوه مورد تفکر است به فعلیت می‌رساند، عیناً به همان نحو که نور خورشید اشیای مرئی بالقوه را بالفعل مرئی می‌سازد و چشمی را که قوه‌ی دیدن دارد قدرت می‌بخشد تا بالفعل ببیند. با پذیرش این تفسیر، عقل فعال، که بعضی از مورخان از آن تعبیر به «روح»^۹ کرده‌اند، کمال مشابهت را به خدا می‌یابد و برتر از حیات آلی انسانی می‌نشیند. بنابراین خداوند به عنوان اندیشه‌ی مطلق که پیوسته در فعلیت است با عقل فعال، که آن نیز مدام بالفعل است و نشانی از قوه در آن نیست، از یک جنس است. از همین روست که در لحظه‌هایی زودگذر، که جدایی عقل فعال و عقل منفعل از میان برمی‌خیزد، ما نسبت به وحدت خود با مبدئی که اندیشه و معرفت در ذات او پیوسته در حال فعلیت و کمال است شعور می‌یابیم و به تعبیر ارسطو، حیاتی مشابه با حیات خدا به دست می‌آوریم (راس، به نقل از ۱۵، ص: ۹۷).

در مقابل، گروهی که فیلسوفان اسلامی و در رأس آن‌ها فارابی و ابن سینا را در بر می‌گیرد، می‌گویند عقل فعال نه ذات خداوند، بلکه یکی از مدارج سلسله‌ی موجودات است که از انسان تا خدا به نحو اتصالی ادامه می‌یابد؛ یعنی همان طور که ارسطو معتقد به وجود

سلسله‌مراتبی از موجودات پست تا عالم انسان بوده است، این سلسله از انسان تا اجرام آسمانی و عقول مجرد و سرانجام تا خداوند ادامه یافته است. عقل فعال یکی از عالی‌ترین مراحل این سلسله است که البته مستلزم وجود مراحل دیگری نیز مافوق خود می‌باشد.

۲.۲. فارابی

فارابی عقل آدمی را به قطعه‌ی مومی تشبیه می‌کند که قابلیت دارد تا نقوشی را بر آن حک کنند. این نقوش همان صور معقولات و مدرکات‌اند که از بیرون از نفس به او افزوده می‌شوند و استعداد و قابلیت معرفت‌اندوژی نفس را به فعلیت می‌رسانند (۲۷، ص: ۴۹). اما این فعلیت چگونه رخ می‌دهد و از کجا برای انسان حاصل می‌شود؟ فارابی تبیینی انتولوژیک از حصول این فعلیت ارائه می‌دهد. او ارزانی‌کننده‌ی (واهب) این صور را همان عقل دهم در عقول طولی مشائیان یا عقل فعال دانسته، به همین دلیل، آن را «واهب الصور» می‌خواند (۲۸، ص: ۳۸۹).

دلیلی که فارابی بر این مدعا می‌آورد، بدین مضمون است که چون قوه‌ی ناطقه‌ی انسان به ذات خود فاقد فعلیت است و نمی‌تواند خودش این فعلیت را تحقق بخشد، باید موجود دیگری خارج از عقل نظری انسان وجود داشته باشد که عقل را از مرحله‌ی بالقوه بودن به مرحله‌ی بالفعل بودن ارتقا دهد. چنین موجودی جوهری است که فعلیتش بالذات بوده، نه جسم است و نه جسمانی، بلکه مفارق از ماده بوده، هرگز در ماده‌ای نبوده است و نخواهد بود.

عقل فعال از یک طرف، عاقل به اشیا است که بالذات معقول‌اند - یعنی ذات باری و اسباب میانجی و ذات خود عقل فعال - و از طرف دیگر، عاقل به اشیا است که بالذات معقول نیستند، بلکه به وسیله‌ی همین عقل فعال معقول بالفعل می‌شوند (۲۹، ص: ۲۶). این عقل قوه‌ی نظری انسان را از رتبه‌ی نخستین خود، که همان عقل هیولانی است، به مراتب بالاتر هستی‌فرامی‌برد تا نهایی‌ترین حد سعادت را برای نفس انسان به ارمغان بیاورد (همان، ص: ۲۳).

عقل فعال دارای صور همه‌ی موجودات و اشیا است؛ یعنی هر صورتی که ما امروز در همه‌ی اشیا می‌بینیم و می‌شناسیم، در عقل فعال، به صورت مفارق و منتزع از مواد و اعراضشان وجود دارد. البته مراد از «منتزع»، این نیست که ابتدا در ماده‌ای بوده و آن‌گاه از این ماده جدا شده باشند، بلکه پیوسته در عالم تجرد بوده‌اند و هستند و خواهند بود (۲، ص: ۳۷۱).

پس از آن‌که این صور از سوی عقل فعال در عقل منفعل (یا همان قوه‌ی کسب معارف در نفس) نقش بست، مرحله‌ی دیگری از عقل انسانی تحقق یافته است که همان «عقل

بالفعل» یا «عقل بالملکه» است.^۱ این مرحله از عقل نسبت به صوری که درک کرده بالفعل است، اما نسبت به معقولاتی که هنوز آن‌ها را تعقل نکرده، همچنان بالقوه است. عقل بالفعل در حقیقت، مرحله‌ی دوم عروج ذهن بشر است. ذهن چون نمی‌تواند همه‌ی معقولات را یکجا درک کند، به اعتبار آن‌چه درک می‌کند، عقل بالفعل است و به اعتبار آن‌چه هنوز ادراک نکرده، عقل بالقوه. عقل تا هنگامی که به علوم اکتسابی مأنوس و مشغول است و حتی تا هنگامی که همه‌ی علوم اکتسابی را به دست آورده باشد، در مرحله‌ی عقل بالفعل است.

اما فارابی مرحله‌ی دیگری نیز برای عقل در نظر می‌گیرد که در آن مرحله، باب معارف ویژه‌ای بر روی انسان گشوده می‌شود و مراتب پایین‌تر عقل را یارای کسب آن معارف نیست. او این مرحله را «عقل مستفاد» می‌نامد. در این مرحله، عقل انسان چنان اعتلا یافته است که با عقل فعال متحد می‌شود و می‌تواند معقولات منتقش در آن را بی واسطه و بدون نیاز به تعلیم دریابد. به عبارت دیگر، عقل مستفاد از دیدگاه فارابی عبارت است از اتحاد عقل انسانی با عقل فعال و حلول عقل فعال در عقل بالفعل انسان (۳۰، ص: ۱۲۰). این مرتبه از عقل در نظر فارابی، تبیین‌کننده‌ی معرفت‌های شهودی و بلاواسطه است که به پندار او، تنها دو سنخ از آدمیان به این مرتبه راه می‌یابند: فیلسوفان حقیقی و انبیا (همان، ص: ۱۲۱).

با این توضیحات، روشن شد که در دیدگاه فارابی، عقل فعال نقشی بسیار پررنگ در ساختار معرفتی انسان دارد و گذشته از این‌که صور ادراکی را به او افاضه می‌کند، دست عقل را گرفته و آن قدر ارتقا می‌دهد که با خود متحد و متصلش ساخته، موجب شود که عقل انسان معارف هستی را بی هیچ واسطه و حجابی ادراک نماید. بنابراین کارویژه‌های معرفت‌شناختی عقل فعال از منظر فارابی را می‌توان چنین شماره کرد:

۱. افاضه‌ی صور ادراکی به عقل هیولانی نفس ناطقه؛
۲. ارتقای نفس ناطقه از مرتبه‌ی عقل هیولانی تا مرتبه‌ی عقل مستفاد؛
۳. متحد ساختن نفس ناطقه با ذات خود عقل فعال و به تبع آن، باز شدن دریچه‌ی معارف شهودی و وحیانی به روی نفس ناطقه.

حال که مفهوم عقل فعال را در اندیشه‌ی فیلسوفان پیش از ابن‌سینا تبارشناسی کردیم، نوبت آن رسیده است که جایگاه معرفت‌شناختی این عقل را در اندیشه‌ی شیخ‌الرئیس بررسی و بازخوانی کنیم. اما پیش از آن، لازم است نگاهی اجمالی به جایگاه وجودشناختی

این عقل در میان فیلسوفان اسلامی بیندازیم، تا در پرتو آن، توانایی و امکان نقش‌آفرینی معرفت‌شناختی این عقل را بهتر درک نماییم.

۳. جایگاه عقل فعال در نظام طولی هستی

فیلسوفان اسلامی بنا بر قاعده‌ی فلسفی «الواحد لا یصدّر عنه إلا الواحد»، معتقدند نظام صدور موجودات از حق تعالی نظامی طولی است و از بسیط‌ترین موجود به طرف موجودات دارای بیشترین جهات کثرت، کشیده شده است. این قاعده یکی از مهم‌ترین قواعد فلسفی است که بسیاری از اصول و مسایل فلسفی دیگر به طور مستقیم یا غیر مستقیم بر آن مرتب شده است (۳، ج: ۱، ص: ۴۵۱). اغلب حکمای اسلامی، از مشائی و اشراقی، این قاعده را پذیرفته و با دلایل متعدّد، به اثبات آن پرداخته‌اند.^{۱۱}

مفاد قاعده‌ی «الواحد» این است که اگر علتی به تمام معنا واحد باشد و در آن هیچ جهت کثرتی نباشد، معلول و اثری هم که بی‌واسطه از آن به وجود می‌آید واحد است. مطابق این قاعده، صدور بیش از یک معلول در عرض هم از علت واحد، محال بوده، نشانه‌ی تکثر و ترکیب در آن علت است (۴، ص: ۲۸۷). فلاسفه‌ی اسلامی پس از اثبات این که ذات واجب‌الوجود از تمام جهات و به هر اعتباری واحد است و هیچ جهت کثرتی در او نیست، به حکم این قاعده و اصل لزوم سنخیت میان علت و معلول، نتیجه می‌گیرند که نخستین صادر از حق تعالی باید موجودی باشد دارای ویژگی‌های زیر:

اولاً بسیط است، زیرا از فاعل بسیط و بری از حیثیات و جهات ترکیب، جز موجودی بسیط صادر نمی‌شود؛

ثانیاً مفارق و مجرد از ماده است، زیرا مادی بودن دست‌کم مستلزم ترکیب از قوه و فعل است و گفتیم این موجود باید بسیط و فاقد جهات ترکیب باشد؛

و ثالثاً واحد و یگانه است، چراکه اگر چنین نباشد، مستلزم وجود جهات ترکیب در مبدأ اول خواهد بود که خلاف فرض است.

فلاسفه‌ی مشائی، و در رأس آن‌ها شیخ‌الرئیس، این موجود را «عقل اول» می‌نامند که به رغم درجه‌ی عالی بساطتش، دارای دو حیثیت اعتباری است: یکی امکان ذاتی و دیگری وجوب غیرری. به باور آن‌ها، آغاز پیدایش کثرت در هستی همین نقطه است. عقل اول از جهت تعقل امکان و هویت خود، «فلک اول» و از جهت تعقل ذات مبدأ المبادی، «عقل دوم» را صادر می‌کند. عقل دوم نیز به همین ترتیب، منشأ صدور «عقل سوم» و «فلک دوم» می‌گردد تا برسد به «عقل دهم» که به آن «عقل فعال» گویند.

«فالعقل الأول لدى المشائى [...] فهو و إن كان واحدا لكن فيه كثرة اعتبارية فإن له وجوداً و ماهيةً و لوجوده إضافة إلى مبدئه و بهذا الإعتبار يتصف بالوجوب الغيرى و إضافة إلى ماهيته و بهذا الإعتبار يتصف بالإمكان الذاتى. [...] فحينئذ وجوبه مبدأ عقل ثان جئى و إمكانه أى وجوده باعتبار إضافته إلى ماهيته مبدأ الفلك الأقصى [...] و هكذا يصدر من كل عقل عقل و فلك فيستوفى العقول التسعة الأفلاك التسعة حتى لعاشر من العقول وصل و هو العقل الفعال» (۳۲، ج: ۳، صص: ۶۷۲ تا ۶۷۴).

بنابراین عقل فعال به لحاظ هستی‌شناختی، دهمین موجود مجرد و ذی‌شعور در عالم هستی است که آخرین مرتبه از نظام طولی عقول را اشغال کرده است و نزدیک‌ترین فاصله‌ی وجودی را با عالم ماده دارد. حوزه‌ی عمل این عقل جهان طبیعت است و تدبیر آن را بر عهده دارد. ماده‌ی نخستین (هیولا) که منشأ عناصر اربعه (آب، خاک، هوا و آتش) است، از همین عقل افاضه می‌شود. هم‌چنین هنگامی که زمان پیدایش اشیا فرا رسد، عقل فعال بدان‌ها «صورت» می‌بخشد (مثلاً صورت یخی را به آب یا صورت بوته را به دانه می‌دهد). از همین روست که آن را «واهب الصور» نیز می‌نامند.

«و من شأن المادة إذا استعدت استعداداً تاماً لصورة أن تفاض تلك الصورة عليها من عند واهب الصور للمواد فتقبلها» (۷، ج: ۲ (الکون و الفساد)، ص: ۱۹۰).

۴. کارویژه‌ی معرفت‌شناختی عقل فعال در نظام سینایی

فلاسفه‌ی اسلامی منشأ تمام ادراکات انسان را قوای حسی می‌دانند و حواس پنج‌گانه را دروازه‌های نفس آدمی به سوی ادراک هستی قلمداد می‌کنند. به باور آن‌ها، نفس انسان در آغاز، چونان لوحی سفید است که هیچ نقشی در آن حک و ثبت نشده است، اما استعداد و «قوه»ی اخذ معارف دارا می‌باشد. نخستین ادراکاتی که بشر از هستی دریافت می‌کند، همان ادراکات حسی است که پس از پدید آمدن آن‌ها، عقل به تعمیم و تقشیر و تجرید آن‌ها پرداخته، تصورات و تصدیقات کلی را در پی می‌آورد.

پرسش این است که پس از توجه نفس به شیء خارجی یا پس از نظر کردن دقیق او در مقدمات برهان، صورت ادراکی حاصل از این کار آیا به نحو صدوری در لوح نفس نقش می‌بندد یا به نحو حلولی؛ یعنی آیا خود نفس است که به نتیجه می‌رسد و صورت ادراکی جدید را در خود خلق می‌کند یا صورت ادراکی مزبور از سوی موجود و مبدئی بیرون از نفس به او افاضه می‌شود؟ در پاسخ به این سؤال، هم حکما دچار اختلاف شده‌اند و هم متکلمان.

متفکران معتزلی بر این باور بودند که نفس پس از طی مقدمات ادراک و نظر به مقدمات برهان، از روی اختیار، صورت ادراکی جدید را در خود به وجود می‌آورد و صدور افعال اختیاری از انسان به نحو تولیدی و فاعلی است. در مقابل، اشاعره که از اساس، منکر وجود ضرورت علی در عالم بودند و تحقق معلول پس از علت را صرفاً عادت و سنتی الهی می‌دانستند که هیچ ضرورتی در تخلف‌ناپذیری آن وجود ندارد، معتقد بودند که هیچ رابطه‌ی علی و تولیدی میان فراهم شدن مقدمات ادراک در نفس و حصول صورت ادراکی وجود ندارد، اما عادت و سنت الاهی بر این استوار بوده است که پس از حصول مقدمات ویژه‌ای در نفس، صورت ادراکی خاصی را با اراده و اختیار خود، به او افاضه نموده، در لوح او منتقش سازد.

در میان حکما نیز چنین اختلاف نظری دیده می‌شود. پاره‌ای از حکما قیام ادراکات به نفس را قیام صدوری می‌دانند و معتقدند میان نفس و ادراکات موجود در لوح نفس، رابطه‌ی علی برقرار است و هنگامی که توجه و عنایت نفس به شیء خارجی یا مقدمات برهان حاصل شد و مانعی هم در کار نبود، علت تامه‌ی به وجود آمدن ادراک جدید محقق شده و تخلف معلول - که همان صورت ادراکی حاصل است - از علت تامه‌ی خود محال است.

در مقابل، غالب حکما بر این باورند که نفس ناطقه با توجه و عنایت به شیء خارجی و یا نظر دقیق در مقدمات برهان، علت اعدادی حصول صورت ادراکی جدید را پدید می‌آورد که در حقیقت، علت ناقصه‌ی صورت ادراکی حاصل است نه علت تامه‌ی آن. علت تامه‌ی این صورت ادراکی موجودی مفارق و قدسی است که همان «عقل فعال» می‌باشد (۳، ص: ۶۴۴).

ابن سینا از جمله حکمایی است که همین نظر را دارد (۷، ج: ۲ (النفس)، ص: ۲۰۸). در نظام معرفت‌شناسی ابن سینا، تحصیل معرفت بدون فرض موجودی ماوراءالطبیعی که قوای ادراکی انسان را به فعلیت برساند و صور معقولات را به نفس انسان عطا کند ممکن نیست و این موجود عقل فعال است. در اندیشه‌ی شیخ الرییس، عقل فعال چونان آفتابی که بذاته نورانی است و با پرتو افکنی به عقل انسان، سبب نورانیت او نیز می‌شود: «و كما أنّ الشمس بذاتها مبصرة، و سبب لإبصارنا سائر ما نبصر، فكذلك هذا الجوهر هو بذاته معقول، و سبب لأن يجعل سائر المعقولات التي هي بالقوة معقولة بالفعل» (۶، ص: ۱۱۲).

در توضیح باید گفت اگرچه مطالعه‌ی صور جزئیه‌ای که در قوه‌ی تخیل است، نفس ناطقه را برای قبول صور کلیه آماده می‌سازد، نباید تصور کرد که عین این صور از قوه‌ی

متخیله به قوه‌ی ناطقه انتقال می‌یابند. هم‌چنین نباید تصور کرد که معنی کلی مجردی که منضم به علایق مادی و منطبع در اشیای جزئی است، خود صورت و مثال خود را در نفس ناطقه پدید می‌آورد؛ بلکه ماجرا از این قرار است که بر اثر مطالعه‌ی صور جزئی و خیالی اشیاء، استعدادی در نفس پدید می‌آید تا صورت کلی و عقلی مربوط به آن‌ها را نیز بپذیرد. آن‌گاه با اشراق نور فائض از عقل فعال، این صور کلی، که مجرد از ماده و علایق آن است، در نفس منطبع می‌شود و با ادراک هرکدام از این صور کلی عقلی، دوباره استعداد برای ادراک صور عقلی دیگری که متناسب و مرتبط با صور پیشین است در نفس پدید می‌آید و بدین ترتیب، زمینه‌ی نفس برای تابش نور عقل فعال یا، به اصطلاح، اتصال به عقل فعال، مستعد می‌شود (۲۵، صص: ۳۶۶-۳۶۷).

البته باید توجه داشت که استعداد بر دو قسم است: ناقص و تام. استعداد ناقص یا قوه‌ی بعید امری است که قبل از تعلم برای نفس حاصل است، اما استعداد تام بعد از تعلم پدید می‌آید. این دو استعداد را می‌توان به استعداد چشم بیمار برای بینایی تشبیه کرد، قبل از درمان. اما زمانی که چشم معالجه شود و صحت خود را بازیابد، هر موقعی که بخواهد می‌تواند به شیئی بنگرد و صورت آن را اخذ کند. در این حالت، هرگاه چشم نگاهش را از آن شیء بازگیرد، صورت شیء نیز از آن زایل می‌شود، اما قوه‌ای که این بار، یعنی پس از یک بار نگرستن برای چشم حاصل می‌گردد، بسیار نزدیک‌تر به فعل است تا قوه‌ای که برای او پیش از نگرستن بود.

نفس ناطقه نیز چون تعلیم یابد، هر زمان که بخواهد، به عقل فعال، که واهب صور است، رجوع می‌کند و چون تعلم موجب حصول استعداد برای آن شده است، بدین عقل متصل می‌شود و از این اتصال، صور کلی مجرد از طرف عقل فعال به او افزوده می‌شود (۷، ج: ۲ (النفس)، ص: ۲۰۸).

کیفیت این افزوده‌چنین است که از راه حواس، جزئیات بر نفس وارد می‌شوند و سپس به خزانه‌ی خیال می‌روند. قوه‌ی عقلیه بر جزئیات مطلع شده، نور عقل فعال بر آن می‌تابد. این تابش سبب تجرید صور جزئی شده، آن صور به معقول مبدل می‌گردند. بنابراین مطالعه‌ی جزئیات و کلاً تأمل و اندیشه در باب آن‌ها نفس را مستعد می‌سازد تا از عقل فعال قبول فیض کند، همان‌گونه که تأمل در حد وسط در قیاسات، نفس را مستعد قبول نتیجه می‌سازد. پس هرگاه نفس ناطقه نسبتی با صور جزئی پیدا کند، خورشید عقل فعال تابیدن گرفته، در پرتو نور آن، نور معقول در نفس پدید می‌آید. صور عقلی‌ای که در این هنگام در نفس پدید می‌آید، متناسب با صور جزئی‌ای است که پیش‌تر نفس به مطالعه‌ی آن‌ها در قوه‌ی متخیله پرداخته بود، بی‌آنکه این صور از هر جهت از جنس آن‌ها باشد.

یعنی همان‌طور که چون نور خورشید بر رنگ‌ها بتابد، در چشم اثری از رنگ پدید می‌آید که از هر جهت همان رنگ خارجی نیست، بلکه چیزی متناسب با آن است که به توسط خورشید در شیء منفعل پدید آمده است، نفس ناطقه نیز چون صور جزئی خیالی را مطالعه کند، استعدادی در آن پدیدار می‌شود که بر اثر فیض عقل فعال، صور کلیه‌ی عقلیه‌ی متناسب با آن صور جزئی‌ی خیالیه را در خود بپذیرد (همان، ص: ۲۰۹).

حال اگر نفس از عقل فعال روی بگرداند و مثلاً به جانب محسوسات توجه کند، آن صور معقوله نیز زائل می‌شود، منتهی این بار قوه و استعدادی که نفس را برای اتصال مجدد بدان حاصل است، قوه‌ی قریب و تام است و هرگاه اراده کند دوباره می‌تواند صور مزبور را از عقل فعال تحصیل نماید (همان، ص: ۲۱۷).

با این وصف، ظاهراً دیگر نمی‌توان در گفتمان سینایی از «علوم اکتسابی» سخن گفت. ابن‌سینا علوم اکتسابی را به این معنی که نفس با تفکر و عمل فکری به تحصیل آن‌ها نایل شود، از بنیان انکار کرد و هر معرفتی را افزوده از مفیض معرفت، یعنی عقل فعال، دانست. بنابراین در معرفت‌شناسی سینایی، اکتساب معرفت اگر معنایی داشته باشد، تنها همان تشدید استعداد نفس برای دریافت فیض عقل فعال است.

با توجه به آن‌چه بیان شد، می‌توان گفت ابن‌سینا پنج نقش معرفت‌شناختی را بر دوش عقل فعال می‌گذارد:

الف) اعطای معقولات اولی به عقل هیولانی

نفس ناطقه‌ی بشر در بدو تولد، از هرگونه صورت عقلی خالی است، اما رفته‌رفته بدون هیچ‌گونه تعلیمی، معقولات اولی یا بدیهیات را درمی‌یابد. این صور ابتدایی نه ناشی از تجربه می‌توانند باشند و نه ناشی از تفکر و استدلال، چراکه نهایت چیزی که از تجربه عاید انسان می‌شود استقرای ناقص است و استقرای ناقص هرگز مفید یقین در حد بدیهیات نیست. تفکر و استدلال نیز نمی‌تواند خاستگاه بدیهیات باشد، چراکه اگر بدیهیات نیز در صدق خود محتاج گزاره‌های دیگر باشند، سلسله‌ی مقدمات تا بی‌نهایت کشیده خواهد شد و هیچ استدلالی به نتیجه نخواهد رسید. بنابراین منشأ و سرچشمه‌ی این صور ابتدایی باید امری خارج از این دو باشد؛ فیضی آسمانی که از مجرای جوهری عقلی و غیر جسمانی به نفس ناطقه‌ی انسان می‌رسد (۵، صص: ۲۱۵-۲۱۶)^{۱۲}.

ب) اعطای معقولات ثانیه^{۱۳}

بر اساس نظر شیخ‌الرئیس، نفس فی حد ذاته واجد هیچ‌یک از صور ادراکی نیست؛ بلکه تنها «قابل» آن‌هاست و ایجاد آن صور در لوح نفس، محتاج علت فاعلی است. این علت فاعلی که به وجود آورنده‌ی آن صور در نفس است، نمی‌تواند خودِ نفس باشد، زیرا پیش از

حصول آن صور، فاقد آن‌ها بوده و فاقد شیء نمی‌تواند معطی آن باشد. به طور کلی، هر موجودی که از قوه به فعل می‌رسد به سببی نیاز دارد تا آن را به فعلیت برساند. پس فعلیت یافتن معقولات در نفس محتاج سببی است که بالفعل واجد و مُدرکِ همه‌ی معقولات باشد. از آن‌جا که چنین موجودی در عالم طبیعت یافت نمی‌شود، باید جوهری عقلی وجود داشته باشد که بالفعل مدرک همه‌ی صور عقلیه است و عقل انسانی با رؤیت صور مخیله و اقامه‌ی قیاسات و حدود، استعداد قریب می‌یابد تا صور معقوله از آن جوهر عقلی بر او افزایه گردد. آن جوهر عقلی را ابن سینا همان «عقل فعال» می‌داند:

«همانا قوه‌ی اندیشه در انسان نیز به واسطه‌ی نورافشانی گوهری که چنین شأنی دارد (و خودش عقل بالفعل است) از قوه به فعلیت درمی‌آید، و آن بدین جهت است که هر چیزی به خودی خود از قوه به فعلیت نمی‌رسد مگر به واسطه‌ی چیزی که به آن فعلیت ببخشد، و این فعلیتی را که آن چیز به او می‌دهد همان صورت (و فعلیت) معقولات اوست؛ بنابراین در واقع و نفس الامر چیزی وجود دارد که به نفس فایده می‌بخشد و در نفس از گوهر صورت-های معقولات، طبع و نگارش می‌کند؛ پس به ناچار نزد خود این چیز نگارنده و فایده بخش، صور معقولات وجود دارد و این چیز خودش عقل بالفعل است ... این چیزی که موجب فعلیت است نسبت به عقل‌هایی که بالقوه می‌باشد و از قوه به فعلیت می‌رسند عقل فعال نامیده می‌شود» (۱۰، صص: ۳۹۴-۳۹۵)^{۱۴}.

ج) ذخیره‌ی معقولات ثانیه

چنان نیست که نفس ناطقه‌ی انسان پس از دریافت معقولات ثانیه از عقل فعال، همواره آن‌ها را نزد خود حاضر بیابد؛ بلکه این معلومات مدتی پس از منتقش شدن در نفس، مورد غفلت واقع می‌شوند و نفس به معقولات دیگری می‌پردازد. حال پرسش این است که در این مدتی که نفس از معقولاتی غافل است، آن صورت ادراکی در کجا ذخیره شده است؟ آیا می‌توان گفت در جایی از نفس آرام گرفته است؟ روشن است که با توجه به تجرد نفس، حضور معلوم در نزد او همان علم بالفعل او به معلوم است و انفکاک این دو محال است. بنابراین در مواقعی که نفس از معقول خود غافل است، آن معقول در نفس حضور ندارد و جایگاهش را باید در خارج از نفس جست و جو کرد. بدن و آلات آن را نیز نمی‌توان مخزن معقولات عقلی قلمداد کرد، زیرا ارتسام این صور در مخزن جسمانی موجب می‌شود که آن صور دارای این و وضع گردند که این فرض با تجرد آن‌ها سازگار نیست. این سخن را نیز نمی‌توان پذیرفت که هریک از آن صور با استقلال، دارای وجود مجرد قائم به خود باشند، چراکه بطلان این قول، که همان باور به مثل افلاطونی است، در جای خود اثبات شده است. بنابراین گریزی نیست که وجودی مجرد و عقلی را بپذیریم که به هنگام غفلت نفس انسان

از صور ادراکی خویش، آن‌ها را در خود نگاه داشته و در موقع درخواست نفس، دوباره به او اعطا می‌کند (۴، ص: ۲۴۵)^{۱۵}.

د) افاضه‌ی صور ادراکی به هنگام رؤیا

تحلیل پدیده‌ی خواب دیدن و تقسیم‌بندی انواع رؤیاهایی که انسان تجربه می‌کند، از دغدغه‌های قدیمی فیلسوفان اسلامی بوده است. این مسأله هم در آثار فارابی و هم در آثار ابن‌سینا مورد توجه قرار گرفته و این دو فیلسوف پدیده‌ی رؤیا را با پیش‌کشاندن پای عقل فعال و اتصال نفس به این عقل در عالم خواب توضیح داده‌اند.

اجمال سخن آن‌ها این است که برخی از قوای نفس انسان مانع فعالیت آزاد قوای دیگر می‌شوند؛ مثلاً در هنگام بیداری، مدرکات حواس و سایر قوا قوه‌ی متخیله را مشغول می‌کند و از فعالیت خاص خود باز می‌دارد، اما در هنگام خواب، عقل و متخیله از ورود پی در پی مدرکات حسی آزاد می‌شوند و این فراغت عقل را برای اتصال به مبادی عالیه و عقل فعال مهیا می‌کند. پس از این اتصال، عقل معارفی را از عقل فعال دریافت می‌کند و سپس قوه‌ی متخیله مدرکات به‌دست‌آمده را به صور خیالی مناسب محاکات (شبهه‌سازی) می‌کند. پس از آن، این صور پدیدآمده در اختیار حس مشترک قرار گرفته، رؤیت می‌شوند. بنابراین رؤیا عبارت است از دیدن صوری که عقل ما از عقل فعال به دست آورده و توسط متخیله تبدیل به صور خیالی و سپس توسط حس مشترک رؤیت شده‌اند.

«نحن إذا رأينا شيئاً في المنام فإنما نعقله أولاً ثم نتخیله، و سببه أن العقل

الفعال يفيض على عقولنا ذلك المعقول ثم يفيض عنه إلى تخيلنا» (۹، ص: ۸۳).

شناخت نحوه و مقدار تصرف متخیله در صور معقوله‌ای که در رؤیا به دست آمده‌اند اهمیت زیادی دارد و از همین حیث، رؤیا مراتب متعدد دارد. در مراتب عالی، رؤیایی قرار دارد که در آن، صورت ساخته‌شده توسط متخیله کاملاً مناسب با نسخه‌ی اصلی است. این قسم را «رؤیای صادقانه» گویند. اما هر قدر تصرف متخیله بیشتر باشد، صورت ساخته‌شده از نسخه‌ی اصلی دورتر می‌شود. بنابراین برخی از اقسام رؤیا از شدت وضوح، احتیاج به تعبیر ندارند، اما برخی دیگر محتاج تعبیرند و در مراتب پایین‌تر، به جایی می‌رسد که رؤیا دیگر در خور تعبیر نیست. این قسم از رؤیاها را «اضغاث احلام» گویند (۷، ج: ۲ (النفس)، ص: ۱۵۷).

ه) افاضه‌ی معرفت و حیانی به انبیا

در نظام اندیشه‌ی ابن‌سینا، وحی ماهیتی معرفتی دارد و نوعی ادراک محسوب می‌شود. بنابراین شیوه‌ی تحلیل آن نیز معرفت‌شناسانه است. او از تحلیل نظام ادراکی انسان و بررسی کیفیت ادراک و قوای مدرکه‌ی او به تبیین وحی می‌رسد.

به باور او، انبیا دارای قوه‌ای به نام «حدس» هستند که به وسیله‌ی آن می‌توانند بدون طی مراحل عادی تفکر و استدلال، در سریع‌ترین زمان، به عقل فعال متصل شوند و معارف ناب وحیانی را از این عقل دریافت نمایند. توضیح این‌که استعداد برای اتصال با عقل به دو گونه است: استعداد ناقص، که قبل از تعلیم و اکتساب و تأمل و فکر است، و استعداد تام، که بعد از این امور است. کسی که قوه‌ی حدس ندارد استعداد ناقص خود را از طریق اقامه‌ی قیاسات و ترتیب حدود، که همان «فکر» است، کامل می‌کند و بعد از کمال استعداد، به فیض عقل فعال متصل می‌گردد. اما دارنده‌ی قوه‌ی حدس گویی از همان آغاز، استعدادش برای اتصال و دریافت فیض، کامل است. به عبارت دیگر، قوه‌ی حدس وقتی اشتداد پیدا کند، انسان دیگر نیازی ندارد که در اتصال به عقل فعال، آموزش ببیند و تلاش و کوششی انجام دهد (۷، ص: ۳۴۰).

ابن سینا به تبع فارابی، وحی و رؤیا را از یک سنخ می‌داند، با این تفاوت که انسان رؤیا را در هنگام خواب تجربه می‌کند، اما نبی به سبب زلالی نفس، شدت قوه‌ی حدس و قدرت قوه‌ی متخیله‌ی خود، در بیداری نیز می‌تواند چنین اتصالی با عقل فعال را تجربه کند. هنگامی که نفس در حال بیداری با مفیض وحی، یعنی عقل فعال، متصل می‌گردد، معارف وحیانی را از او دریافت می‌کند. آن‌گاه صور معقوله‌ای که به این طریق از عقل فعال دریافت شده‌اند، یا به عین معقولیت خود باقی می‌مانند، که در این صورت، «وحی صریح» خواهند بود و یا قوه‌ی متخیله نبی آن‌ها را از قوه‌ی عاقله دریافت می‌کند و در قالب اشکال و حروف و اصوات مناسب می‌ریزد. در این هنگام، صور و اشکال مزبور در لوح حس مشترک انطباق یافته و در نتیجه، مشاهده و استماع می‌گردند (۵، ص: ۲۵۲).^{۱۶}

بنابراین آنچه عقل قدسی نبی به قوه‌ی حدس قوی از عقل فعال دریافت می‌کند، بر قوه‌ی متخیله فیضان پیدا کرده، قوه‌ی متخیله با صورت‌های محسوس و ملموس کلام، از آن‌ها حکایت می‌کند:

«و لا یبعد أن یفیض أن هذه الأفعال المنسوبة إلى الروح القدسیة لقوتها و استعلائها فیضانا علی المتخیلة، فتحاکیها المتخیلة أيضا بأمثلة محسوسة و مسموعة من الکلام» (۷، ج: ۲ (النفس)، ص: ۲۱۹).

۵. اختلاف نظر ابن سینا و فارابی در نحوه‌ی اتصال نفس به عقل فعال

تفاوت دیدگاه ابن سینا در باب نحوه‌ی اتصال عقل نظری انسان به عقل فعال و شیوه‌ی دریافت معارف از آن از اختلاف نظر این دو فیلسوف در مراتب عقول و تعریف آن‌ها از آخرین مرتبه‌ی عقل نظری یا همان «عقل مستفاد» برمی‌خیزد. نظریه‌ی ابن سینا در باب

عقول از دو جهت با فارابی تفاوت دارد: نخست این‌که او به جای مراتب سه‌گانه‌ی فارابی، یعنی عقل منفعل، عقل بالفعل و عقل مستفاد، به چهار مرتبه‌ی عقل قائل می‌شود: عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد (۱۰، صص: ۳۳۳ تا ۳۳۶)؛ دوم اینکه تفسیر او از مراتب عقول با تفسیر فارابی متفاوت است و این تفاوت به ویژه در باب عقل مستفاد، نظریه‌ی او را از فارابی جدا می‌کند.

به باور ابن‌سینا، نخستین مرتبه‌ی عقل نظری «عقل هیولانی» است. این قوه در هر انسانی وجود دارد. عقل هنگامی که هنوز چیزی از کمالات و معقولات را نیافته، در مرتبه‌ی عقل هیولانی است، که قوه‌ی محض است. عقل انسان در مرتبه‌ی عقل هیولانی، خالی از هر صورتی است و اولین معارفی که نصیب این عقل می‌شود معقولات اولیه یا همان بدیهیات است. عقل انسان بدیهیات را با فیض عقل فعال و بدون استفاده از حد و قیاس کسب می‌کند.

مرحله‌ی دوم «عقل بالملکه» است. هنگامی که معقولات اولی در عقل حاصل شوند، عقل هیولانی به عقل بالملکه مبدل می‌شود. مراد از «معقولات اولی» حقایق اولیه‌ای است که به کمک آن‌ها می‌توانیم حقایق دیگری را نیز به دست آوریم. به عبارت دقیق‌تر، «معقولات اولی» قضایایی بدیهی هستند که آن‌ها را بدون برهان، تصدیق می‌کنیم، مانند این‌که «کل از جز بزرگ‌تر است». این معقولات، در واقع، نخستین سرمایه‌های عقل به شمار می‌آیند و عقل به کمک آن‌ها توانایی اکتساب معقولات ثانیه یا همان معارف اکتسابی را به دست می‌آورد که راه تحصیل آن‌ها حد و قیاس است (۱۱، ص: ۹۹).

در مرتبه‌ی سوم، صور معقول کسبی _ علاوه بر معقولات اولی _ به نحوی در ذهن حاضرند که ذهن بالفعل، به آن‌ها رجوع نکرده، بلکه نزد او انباشته شده‌اند و هر وقت نیاز داشته باشد، می‌تواند به آن‌ها رجوع کند و آن‌ها را تعقل نماید. این مرتبه از عقل، «عقل بالفعل» است. عقل در این مرتبه، حقایق را در خود دارد، ولی به حالت فعال درنیامده است. اگر عقل به حالت فعال درآید و این صورت‌ها را بالفعل تعقل کند و نیز تعقل خود را هم تعقل کند، «عقل مستفاد» تحقق یافته است (۳۱، صص: ۱۳۶ - ۱۳۷).

البته به این نکته‌ی مهم باید توجه کرد که در نظر ابن‌سینا چنان نیست که عقل بالفعل فی‌نفسه و تنها با حد و قیاس به معارف مکتسب دست یابد؛ بلکه عقل از طریق حد و برهان و با تأملات خود، آماده می‌شود تا معرفت به او افاضه گردد. از نظر او، عقل بالفعل مرتبه‌ای از قوه‌ی ناطقه است که نفس با آن تعقل و تأمل می‌کند تا معرفت به او افاضه شود؛ اما همان معرفت افاضه‌شده را شیخ الرئیس عقل مستفاد می‌نامد. پس عقل مستفاد مرتبه‌ی دیگری از عقل نیست، بلکه همان معارف مکتسبه و افاضه شده از عقل فعال است:

«و هو القوة التي تحصل للنفس أن تعقل بها ما تشاء، فإذا شاءت اتصلت و فاضت فيها الصورة المعقولة، و تلك الصورة هي العقل المستفاد بالحقيقة، و هذه القوة هي العقل بالفعل فينا من حيث لنا أن نعقل. و أما العقل المستفاد فهو العقل بالفعل من حيث هو كمال» (۷، ج: ۲ (النفس)، ص: ۲۱۹ و ۱۱، ص: ۹۹).

بعد از بیان این توضیحات، آشکار می‌شود که مرتبه‌ی عقل مستفاد فارابی، که در آن، نفس انسانی با عقل فعال متحد می‌شود و صور معقوله‌ی عقل فعال صور معقوله‌ی عقل انسان می‌گردد و معرفتی شهودی پدید می‌آید، در نظر ابن‌سینا عبارت است از همان صوری که بعد از تحصیل و تکمیل استعداد، به عقل بالفعل افزوده می‌شود. وی رابطه‌ی میان عقل نظری انسان و عقل فعال را در همه‌ی مراحل، از مقوله‌ی «فعل و انفعال» می‌داند، نه اتحاد.

توضیح این‌که در هر فعل و انفعالی، شیئی در شیء دیگر تأثیر می‌کند یا شیئی از شیء دیگر تأثیر می‌پذیرد و هریک از این دو شیء یا موجود نفسانی است یا جسمانی. از این رو، چهار صورت از فعل و انفعال را می‌توان تصور نمود:

الف) فعل نفسانی در نفسانی: مانند تأثیر بعضی از عقول مفارق در برخی دیگر و یا تأثیر برخی از آن‌ها از برخی دیگر و مانند تأثیر این عقول در نفوس بشری در خواب یا بیداری؛

ب) فعل نفسانی در جسمانی: مانند تأثیر قوای نفسانی در عناصر اربعه که موجب پیدایش مرکبات معدنی و نباتی و حیوانی می‌شود؛

ج) فعل جسمانی در نفسانی: مانند تأثیر صور مستحسن در نفوس بشری؛

د) فعل جسمانی در جسمانی: مانند تأثیر برخی از عناصر در برخی دیگر.

ابن سینا تصریح می‌کند که ارتباط میان نفس و عقل فعال از قبیل تأثیر نفسانی در نفسانی است (۵، صص: ۲۲۲-۲۲۳). م‌انسانی و مطالعات فلسفی

در جمع‌بندی این بحث، می‌توان چنین گفت که افزوده‌ی صور ادراکی به عقل نظری آدمی از سوی عقل فعال، به سه صورت ممکن است:

الف) از آن‌جا که تمام صور موجودات به نحو لف و بساطت در عقل فعال موجودند، عقل نظری انسان می‌تواند با «اتصال و اتحاد با عقل فعال»، زمینه‌ی انعکاس و انتقال آن صور را در لوح ذات خود فراهم نماید؛

ب) صور موجود در عقل فعال «از طریق اشراق»، به نفس ناطقه‌ی انسانی منتقل می‌شوند، بدین نحو که نوری از عقل فعال بر نفس انسانی می‌تابد و در بازتاب این نور، عقل نظری به تناسب استعداد و توانایی خود، می‌تواند صور حقایق را در جهان عقل فعال مشاهده کند.

ج) نفس ناطقه‌ی انسان می‌تواند «در عقل فعال، فانی» شود، به نحوی که بقایش به بقای عقل فعال باشد. در این صورت، هر نقشی که در عالم عقل فعال موجود است در عالم عقل نظری نیز نمودار است.

نظریه‌ی نخست، از آن فیلسوفانی چون فارابی است که اتحاد نفس را با عقل فعال ممکن می‌دانند؛ نظریه‌ی دوم از آن ابن‌سینا است که به اتحاد قائل نیست؛ و نظریه‌ی سوم مخصوص فیلسوف بسیار متأخرتر، یعنی ملاصدرا، است که می‌گوید پیدایش صور ادراکی در نفس ناطقه‌ی آدمی نه بر سبیل ترشح (نظریه‌ی اول) است و نه از طریق اشراق، بلکه نفس ناطقه در سیر تکامل جوهری و وجود خود، از روی ذات خود می‌گذرد و در مراتب وجودی بالاتر فانی می‌گردد و در این صورت، می‌تواند حقایق اشیا را همان‌گونه که هستند مشاهده کند (۳، صص: ۶۴۴ و ۶۴۵).

۶. نگاهی اجمالی بر انتقادات متفکران بعدی

عقل فعال چه در ساحت ماهوی و چه در ساحت وجودی خود، مورد انتقاد و انکار پاره‌ای از فلاسفه و متکلمان واقع شده است. به عنوان مثال، ابوالبرکات ماهیتی به نام عقل فعال را مورد تشکیک و حتی انکار قرار داده، لزوم عاملیت آن برای فعلیت نفس و ادراکات نفس را نفی کرده است (۱۳، ج: ۲، ص: ۴۱۱ و ج: ۳، ص: ۱۵۰-۱۵۲)؛ فخر رازی و غزالی استدلال ابن‌سینا برای اثبات عقل فعال را کافی نمی‌دانند و با انتقاد از اصل نظریه‌ی فیض و قاعده‌ی الواحد، به نتیجه‌ی آن نیز که اثبات عقل فعال و وظایف وجودی او است، تن نمی‌دهند (۱۹، ص: ۲۸۲؛ ۲۰، ص: ۴۱۹ تا ۴۲۰ و ۲۶، صص: ۱۲۹-۱۴۱). حکمایی که از این زاویه بر جایگاه عقل فعال ایراد وارد کرده‌اند، جهات کثرت سه‌گانه‌ی عقول مجرده را برای صدور صور نامتناهی وجودی از سوی عقل فعال ناکافی قلمداد می‌کنند و می‌پرسند چه خصوصیتی ناگهان در مرتبه‌ی وجودی این عقل رخ داده که بر خلاف عقول مافوق خود، می‌تواند این همه شیء را از خود صادر کند؟

نقش عقل فعال در پدیده‌ی وحی نیز مورد تردید و انتقاد قرار گرفته است. غزالی این نقش را تنها به خداوند و یا فرشته‌ای خاص نسبت می‌دهد (۲۶، ص: ۲۱۵) و فخر رازی پذیرش چنین نظری را مبدأ سفسطه‌ی مطلق و انکار حقیقت می‌داند (۱۸، ج: ۴، ص: ۲۵۶).

نقش عقل فعال در ادراکات عقل نظری و افاضه‌ی صور کلی به نفس نیز با این سؤال رو به روست که چگونه این عقل با جهات محدودی که دارد مبدأ صدور صور و کلیات عقلی قرار می‌گیرد؟ (۱۹، ج: ۲، ص: ۲۸۳). سهروردی عقل فعال را حافظ صور کلی نمی‌داند

(۲۲، صص: ۶۵ - ۶۶) و ابوالبرکات نقش معرفتی آن را مورد اعتراض شدید قرار می‌دهد (۱۳، ج: ۲، صص: ۴۱۰-۴۱۱).

۷. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

۱. ارسطو بر خلاف افلاطون، مبدأ سیر معرفت را جزئیات و نفس را دارای قوه‌ی فعلیت بخشیدن به صور کلی می‌دانست. اما از آن‌جا که در نظام فکری او همواره ماده از صورت و قوه از فعل متمایز است، به عقلی دیگر به نام عقل فعال قائل بود که عقل منفعل انسانی و صور کلی بالقوه‌ی موجود در جزئیات عالم را به فعلیت می‌رساند.
۲. عبارتی که از ارسطو در باب عقل فعال به جای مانده، از سوی شارحان پس از او به دو گونه تفسیر شده است: برخی عقل فعال را سویه و حیثیتی دیگر از نفس انسان دانسته‌اند و برخی آن را موجودی جدا از نفس بشر تلقی کرده‌اند. فلاسفه‌ی اسلامی و در رأس آن‌ها فارابی و ابن سینا در گروه دوم جای دارند.
۳. عقل فعال در اندیشه‌ی فارابی موجودی است مفارق و غیر جسمانی که با افاضه‌ی صور معقولات به عقل منفعل (هیولانی) انسان، آن را به فعلیت رسانده و آن‌قدر ارتقا می‌دهد که به مقام اتحاد با خود برساند. عقلی که به این مقام رسیده است عقل «مستفاد» نام دارد و این عقل توانایی اخذ معارفی از جنس شهود و وحی را دارا می‌باشد.
۴. جایگاه وجودشناختی عقل فعال در پرتو قاعده‌ی «الواحد» تبیین می‌شود. طبق این قاعده، نظام هستی دارای سلسله‌مراتبی طولی است که از مبدأ المبادی یا واجب الوجود آغاز شده، پس از صدور عقول مجرد طولی و افلاک مربوط به آن‌ها، در آخرین حلقه، به عقل فعال رسیده است. عقل فعال فیضی را که توسط عقول واسطه از خداوند دریافت می‌نماید به موجودات مادی افاضه می‌کند و سبب کثرت عالم مادی و ایجاد هیولی، عناصر اربعه، مرکبات و نفوس می‌گردد. بدون عقل فعال، حلقه‌ی ارتباط جهان مجردات و عالم مادیات از بین می‌رود و بحث ربط موجودات کثیر با خداوند، که واحد حقیقی است، بدون تبیین باقی می‌ماند.
۵. در نظام اندیشه‌ی ابن سینا، کسب معرفت بدون مفروض گرفتن موجودی مفارق و قدسی که صور کلی و معقول را پس از مهیا شدن نفس، به او افاضه کند، ممکن نیست. شیخ‌الرئیس پنج نقش معرفت‌شناختی را به عقل فعال اختصاص می‌دهد که عبارت‌اند از: افاضه‌ی بدیهیات و معقولات نخستین به عقل هیولانی، افاضه‌ی معقولات ثانیه به عقل بالملکه، ذخیره‌ی صور ادراکی نفس به هنگام غفلت نفس از این صور، افاضه‌ی صوری که در رؤیا به ادراک انسان درمی‌آید، و افاضه‌ی صور کلی و حیانی به نفس نبی.

۶. ابن‌سینا در تعداد مراتب عقل نظری، ماهیت عقل مستفاد و نحوه‌ی اتصال عقل انسان به عقل فعال با فارابی اختلاف نظر دارد. او یک مرتبه به مراتب عقل نظری مورد اشاره‌ی فارابی افزود، عقل مستفاد را نه مرتبه‌ای مستقل، بلکه حیثیتی دیگر از عقل بالفعل قلمداد کرد و نحوه‌ی ارتباط عقل بشر با عقل فعال را نه به نحو «اتحاد»، بلکه به نحو «فعل و انفعال» تبیین نمود.

۷. عقل فعال سینوی از انتقادهای تند متفکران بعد از او مصون نماند. از میان منتقدان، برخی اساس قاعده‌ی الواحد را زیر سؤال می‌برند و برخی در توانایی عقل فعال برای انجام این حجم از افعال تردید دارند. هم‌چنین پیوند نحوه‌ی صدور کثرت از وحدت در فلسفه‌ی ابن‌سینا با طبیعیات قدیم، لزوم بازسازی و نوسازی این نظریه را دوچندان می‌سازد، کاری که بعدها در فلسفه‌ی اشراقی سهروردی و حکمت متعالیه‌ی صدرالمآلهین، تا حدی سامان یافت و تصویر معقول‌تر و منسجم‌تری از نظام طولی هستی در دیدرس ذهن پرسش‌گر آدمی قرار گرفت.

یادداشت‌ها

1. reminiscence

۲. در این‌جا استدلال ارسطو بسیار مشابه با استدلالی است که بعدها ابن‌سینا در اثبات افاضه‌ی صور ادراکی از سوی عقل فعال ارائه می‌دهد.

۳. Theophrastus فیلسوف و دانشمند یونانی در سده‌ی سوم و چهارم پیش از میلاد که نام وی در منابع اسلامی به صورت ثاوفریسطیس و ثاوفریسطس و ثافرطوس و ثافرطیس نیز آمده است. وی به موضوعات مورد علاقه‌ی ارسطو پرداخت و در بسیاری موارد، از جمله در باره‌ی مکان و عقل، آرای او را نقد یا تکمیل کرد (۱۳، ذیل همین مدخل).

۴. Themistius فیلسوف، مدرس، خطیب توانا و سیاستمدار پرنفوذ در قرن چهارم قبل از میلاد که شرح او بر فصل مربوط به عقل فعال از کتاب ارسطو در تاریخ فلسفه تأثیرگذار بوده است (۱۳، ذیل همین مدخل).

۵. Ammonius از حکمای قدیم اسکندریه در نیمه‌ی اول قرن سوم و پایه‌گذار مکتب نوافلاطونیان و استاد فلوطین معروف است (۱۴، ذیل واژه‌ی «ساکاس»).

۶. Franz Brentano فیلسوف و روان‌شناس آلمانی در اواخر قرن نوزده و اوایل قرن بیستم که توجه خاصی به ارسطو و فلسفه‌ی مدرسی وی داشت و آرایش در شکل‌گیری افکار فروید و هوسرل تأثیرگذار بوده است.

۷. این دلایل با استفاده از محتوای منبع شماره‌ی ۱۲ و مراجعه به متون ارجاع داده شده در آن کتاب جمع‌آوری شده است.

8. Alexander of Aphrodisias

9. sprit

۱۰. در اندیشه‌ی فارابی بر خلاف ابن‌سینا تفاوتی میان عقل بالملکه و عقل بالفعل وجود ندارد و این هر دو عنوان به یک مرتبه از عقل نظری دلالت دارد: «و لهذا العقل مراتب يكون مرة عقلاً هيولانياً و مرة عقلاً بالملكة و مرة عقلاً مستفاداً» (۲، ص: ۳۷۴).
۱۱. ر.ک: ۸، صص: ۴۰۲-۴۰۹؛ ۲۰، صص: ۴۱۹ و ۴۲۰؛ ۱۴، ص: ۵۳۱؛ ۲۳، صص: ۵۰ و ۵۱ و صص: ۳۸۵ و ۳۸۶؛ ۲۴، ج: ۲، صص: ۲۰۴ و ۲۰۵.
۱۲. «... نجده في الاطفال خاليا عن كل صورة عقلية ثم نجد فيه المعقولات البديهية من غير تعلم و لا تروئة. فلا يخلو إما ان يكون حصولها فيه بالحس و التجربة و إما ان يكون بفيض الهی يتصل. و لكن لا يجوز أن يكون حصول هذه الصورة العقلية الأولى بالتجربة إذ التجربة لا تفيد حكماً ضرورياً إذ لا تؤمن وجود شيء مخالف لحكم ما أدركته. ... و كذلك القول في تصديقنا بالبراهين اذا صحّت فان اعتقاد صحّتها ليس يصحّ بتعلم و إلّا فذلك يتمادى الى ما لا يتناهى ... فهو اذن و الاوّل مستفادان من فيض إلهي متصل بالنفس النطقية و تتصل بها النفس النطقية فتحصل فيها هذه الصورة العقلية. و هذا الفيض ما لم يكن له في ذاته هذه الصورة العقلية الكلية لم يمكن ان ينقشها (ق نفسها) في النفس الناطقة. فاذن هي في ذاته. و أيّ ذات فيه صورة عقلية فهي جوهر غير جسم و لا في جسم قائم بذاته».
۱۳. مراد از معقولات ثانیه در این‌جا آن‌چه در اصطلاح فلاسفه «معقولات ثانیه منطقی یا فلسفی» خوانده می‌شود نیست؛ بلکه مقصود معلومات نظری و غیر بديهی است.
۱۴. «إن القوة النظرية في الإنسان ايضاً تخرج من القوة إلى الفعل بإنارة جوهر هذا شأنه عليه، و ذلك لأنّ الشيء لا يخرج من القوة إلى الفعل إلا بشيء يفيد الفعل لابتدائه و هذا الفعل الذي يفيد إياه هو صورة معقولاته، فإذن هيئنا شيء يفيد النفس و يطبع فيها من جوهر صور المعقولات فذات هذا الشيء لامحالة عنده صور المعقولات ... و هذا الشيء يسمى بالقياس إلى العقول التي بالقوة و تخرج منها إلى الفعل عقلاً فعلاً».
۱۵. «هاهنا شيئاً خارجاً عن جوهرنا فيه الصور المعقولة بالذات إذ هو جوهر عقلي بالفعل إذا وقع بين نفوسنا و بينه اتصال ما ارتسم [منه] فيها الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص لأحكام خاصة. و إذا عرضت النفس عنه إلى ما يلي العالم الجسداني أو إلى صورة أخرى انمحي المتمثل الذي كان أولاً، كأن المرأة التي كانت يحاذي بها جانب القدس قد أعرض بها عنه إلى جانب الحس أو إلى شيء آخر من الأمور القدسية و هذا إنما يكون أيضاً إذا اكتسبت ملكة الاتصال».
۱۶. «فالنبي صلى الله عليه و آله و سلم يتلقى علم الغيب من الحق بواسطة الملك و قوة التخيل تتلقى تلك و فتصورها بصورة الحروف و الاشكال المختلفة و تجد لوح النفس فارغاً فتنتقش تلك العبارات و الصور فيه فيسمع منها كلاماً منظوماً و يرى شخصاً بشرياً ... فنحن نرى الأشياء بواسطة القوى المظاهرة و النبي صلى الله عليه و آله و سلم يرى الأشياء بواسطة القوى الباطنة و نحن نرى ثم نعلم و النبي صلى الله عليه و آله و سلم يعلم ثم يرى».

منابع

۱. آشتیانی مهدی، (۱۳۷۷)، *اساس التوحید*، به تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۲. آل یاسین، جعفر، (۱۴۰۵ق)، *الفارابی فی حدوده و رسومه*، بیروت: عالم الکتب.
۳. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۸۰)، *قواعد کلی فلسفی در فلسفه‌ی اسلامی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۲ ج.
۴. ابن سینا، (۱۳۸۱)، *الإشارات والتنبيهات*. التحقيق: مجتبی الزارعی، قم: بوستان کتاب.
۵. ———، (۱۴۰۰ق)، *رسائل ابن سینا*، قم: انتشارات بیدار.
۶. ———، (۲۰۰۷م)، *رساله احوال النفس*، مقدمه و تحقیق از فؤاد الاهوانی، پاریس: دار بیبلیون.
۷. ———، (۱۴۰۴ق)، *الشفاء (الطبیعیات)*، به تحقیق سعید زاید و...، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
۸. ———، (۱۴۰۴ق)، *الشفاء (الالهیات)*، به تصحیح سعید زاید، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
۹. ———، (۱۳۷۱)، *المباحثات*، توضیح مقدمه و تحقیق از محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدار.
۱۰. ———، (۱۳۷۹)، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، مقدمه و تصحیح از محمد تقی دانش پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۱. ———، (۱۳۶۳)، *المبدأ والمعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات اسلامی.
۱۲. ارسطو، (بی تا)، *فی النفس*، مقدمه و تحقیق از عبدالرحمن بدوی، بیروت: دارالقلم.
۱۳. بغدادی، ابوالبرکات، (۱۳۷۳)، *المعتبر فی الحکمه*، اصفهان: دانشگاه اصفهان.
۱۴. بهمنیار بن المرزبان، (۱۳۷۵)، *التحصیل*، تصحیح و تعلیق از استاد شهید مرتضی مطهری، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۵. داودی، علی مراد، (۱۳۸۷)، *عقل در حکمت مشاء از ارسطو تا ابن سینا*، تهران: انتشارات حکمت.
۱۶. *دانشنامه‌ی جهان اسلام*، (۱۳۴۲ تاکنون). تهران: بنیاد دایره المعارف اسلامی.
۱۷. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۳۷-۱۳۵۲)، *لغتنامه*، زیر نظر محمد معین، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۸. رازی، فخرالدین، (۹۹۹م)، *المطالب العالیه من العلم الالهی*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۹. ———، (۱۳۷۳)، *شرح عیون الحکمه*، مقدمه و تحقیق از محمد حجازی احمد علی سقا، تهران: موسسه‌ی الصادق (ع).

۲۰. _____، (۱۳۸۴)، شرح الاشارات و التنبيهات، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۲۱. سجادی، سید جعفر، (۱۳۷۳)، فرهنگ و معارف اسلامی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۳ ج.
۲۲. سهروردی، شهاب‌الدین، (۱۳۵۶)، سه رساله، تصحیح: نجفقلی حبیبی، تهران: انتشارات انجمن فلسفه ایران.
۲۳. _____، (۱۳۷۵)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به تصحیح و مقدمه هانری کربن و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۴ ج.
۲۴. صدر المتألهین، (۱۹۸۱م)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث.
۲۵. طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۳۷۵)، شرح الاشارات و التنبيهات، قم: نشر البلاغه.
۲۶. غزالی، محمد بن احمد، (۱۳۸۲)، تهافت الفلاسفه، تحقیق: سلیمان دنیا، تهران: شمس تبریزی.
۲۷. فارابی، ابونصر، (۱۳۲۵ق)، «مقاله فی معانی العقل»، مجموعه رسائل فارابی، مصر: مطبعة السعادة.
۲۸. _____، (۱۴۱۳ق)، الاعمال الفلسفیه. مقدمه و تحقیق و تعلیق از دکتر جعفر آل یاسین، بیروت: دار المناهل.
۲۹. _____، (۱۹۹۶م)، کتاب السیاسه المدنیه، مقدمه و شرح از دکتر علی بو ملحم، بیروت: مکتبه الهلال.
۳۰. _____، (۱۹۹۵م)، آراء اهل المدینه الفاضله و مضاداتها، مقدمه و شرح و تعلیق از دکتر علی بو ملحم، بیروت: مکتبه الهلال.
۳۱. قائمی‌نیا، علیرضا، (۱۳۸۱)، وحی و افعال گفتاری، قم: زلال کوثر.
۳۲. المحقق السبزواری، (۱۳۶۹ - ۱۳۷۹)، شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق از آیت‌الله حسن‌زاده آملی و تحقیق و تقدیم از مسعود طالبی، تهران: نشر ناب، ۵ ج.