

## **The Self-founded Evolution of Intellect in Al-Farabi's Thinking**

**Roohullah Kazemi\***

**Ghasem Purhasan\*\***

### **Abstract**

#### **Introduction:**

Ever since Aristotle studied intellect in the third book of *on the soul* (Aristotle 1990: 429a-432a), the concept of intellect has become the fundamental issue of philosophical discussions among later philosophers, but in the meantime, Farabi is one a prominent exception counts with the establishment of the intellectology. The purpose of this article is to prove the autonomy and self-foundation of intellect. The question is whether the intellect is self-founded in Farabi's thought, or does it rely entirely on the bestowal of active intellect? If the intellect is self-founded, what kind of role will the active intellect play? In this regard, Is Farabi's diction clear or confused, and how his language can be interpreted in favor of the autonomy of intellect. Farabi's declaration is less vague and more explicit in his various works. As far as the author is concerned, most of the investigations on Farabi's theory of intellect has been reportable and descriptive, and less has been sought to interpret and present a theory. These researches have first reported the meanings of intellect. Secondly, they have discussed intellect according to psychology. Thirdly, they have

\* Ph.D in Islamic Philosophy, Department of Islamic Philosophy, Faculty of Philosophy and Religious studies, AL Mustafa International University, Qom, Iran, (Corresponding Author)  
qoqnous.18rk@gmail.com

\*\* Associate Professor, Department of Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Philosophy, Allameh Tabatabayee University, Tehran, Iran, ghasemepurhasan@gmail.com

Date received: 2021/11/16, Date of acceptance: 2022/02/07



Copyright © 2018, This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

centralize more on active intellect, and ultimately, they have discussed the relationship between intellect and religion (Akbarian 2009; Kamalizadeh 2014; Baharnejad et al. 2011; Fazlur-Rehman 2011; Khosravi 2020), but the question about autonomy of intellect in Farabi's thinking has not been their problem.

### **Method and Matterial**

The question of this research is whether intellect self-founded in Farabi's thought. Along with the main question, the following sub-questions also raised. What is the difference between Farabi and Aristotle regarding intellect? In his field of semantics, which meaning is related to practical reason and which to theoretical reason? To what extent is man and his intellect highlighted by giving originality to reason? What is the difference between the first noumenon that make the intellect actual and the noumenon at the higher levels of the intellect; That is, the intellect becomes actual with concepts only or with the proposition? Our approach answering these questions involves reporting, describing, analyzing, and finally interpreting. First, we explicitly or contently report Farabi's ideas and provide them to the reader. Then, we have turned to interpretation of his ideas to get the main point of understanding; finally, we have obtained the proof of the autonomy of intellect in his thinking. Here all of Farabi's thoughts on intellect studied in his various works. Therefore, according to the question of research and its method, the article has a theoretical framework and not an applied one. According to Farabi's affirmation (Al-Farabi 1995: 173-174), psychology based on intellectology. Accordingly, in terms of research and method, we have gone to the intellectology instead of psychology in analyzing and interpreting his thoughts.

### **Discussion and Results**

Based on the main question, the main conclusion of this article is the self-foundation and autonomy of intellect in Farabi's thinking. First, Farabi authenticates the intellectology over the phsycology (Al-Farabi 1995: 173-174) and speaks on the intellect as the main form of the soul (Farabi 2008: 144-145). This idea is a source that provides an important perspective for the establishment of autonomy. Secondly, in explaining the meanings of reason in a certain opportunity (fi maani alaql), Farabi shows that all areas of life, from the public sphere to the more specific one, are embodied only by reason. However, the most important meaning that Farabi chooses to explain is the fifth meaning of intellect, which has four stages: potential intellect, actual intellect, used intellect, active intellect (Farabi 2012: 259). The question is

how the intellect comes out of potential and go through these stages until to be compeer with the active intellect. It is true that al-Farabi also speaks of the role of the active intellect in the emergence from potentiality, but the role of the active intellect is inherently an ontological role in conferring the forms of beings. In addition, the explanation that expresses the relationship between the active intellect and the human intellect is a metaphor, and this metaphor shows difficulty of this relationship in terms of logic and clarity. Farabi believes that the potential intellect has the ability to abstract the essences and forms of beings and then to place the same forms as their essences (ibid.: 223). Intellect, both through self-evident propositions (Al-Farabi 1986: 103) or through the first noumenon (Al-Farabi 1964: 37), becomes actual with its inherent effort and becomes one with the noumenon (Al-Farabi 2012: 227-229). For him, even the active intellect itself is the subject of the human intellect (Al-Farabi: 1986: 103; Al-Farabi 1964: 35-36; Davidson 1992: 50-51). In addition to these arguments, according to Farabi's thinking, reason is the essence in which the truths of beings are occult (Farabi 2008: 145). Eventually, the intellect becomes compeer to the active intellect (Farabi 1964: 35) and man becomes the substance in which the active intellect seems to have dissolved under the ensign of the growth of intellect (Al-Farabi 1986: 124-125). Al-Farabi's attempt to consolidate logic as an independent science (Al-Farabi 1996: 27) means that logic for him is the stability of intellectual autonomy that does not need outside of itself and inspiration (Al-Jabri 2011: 244-245).

### Conclusion

All of Farabi's efforts centralize on the autonomy and self-foundation of intellect. Farabi does not claim just to connect with active intellect; He tries to prove the alignment of the human intellect with the active intellect. In his viewpoint, the intellect achieves all its evolutions in the question of being and the knowledge of the truths of beings, and this means that the intellect becomes autonomous to the extent of knowing the existence. From the viewpoint of the autonomy of reason, another perspective is to open for Farabi's reading. The denial or weakening of the autonomy of the intellect in Farabi's philosophy makes the understanding of intellect experience of existence difficult in the epistemological and logical systems in many respects. Therefore, the author suggests that we study not only Farabi's thought but also philosophical thought from the perspective of the autonomy of Intellect

**Keywords:** Al-Farabi, theoretical intellect, autonomy of intellect, active intellect.

### **Bibliography**

- Davidson, Herbert A. (1992), *Al-Farabi, Avicenna, and Averros, on Intellect, Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, New York, Oxford: Oxford University Press.
- Schwartz, Dov (1994), "The Quadripartite Division of the Intellect in Medieval Jewish Thought", *The Jewish Quarterly Review*, vol. 84, no. 2-3.
- Taylor, Richard C. (2005), "The Agent Intellect as 'Form of Us' and Averroes's Critique of al-Farabi", *Topicos*, vol. 29.
- Akbarian, Reza, Radfar, Najmeh Sadat (2009), The meaning of reason in Al-Farabi's philosophy, *knowledge Quarterly*, Volume 2, Issue 1 - Serial Number 59.
- Al-Farabi, Abu Nasr, (1964), *Civil Politics*, verified and presented to it and commented on by Dr. Fawzi Mitri Najjar, first, Catholic Press, Beirut, Lebanon, Dar and Alhelal library.
- Al-Farabi, Abu Nasr, (1986), *the opinions of the people of the virtuous city*, verified and presented and commented on by Dr. Albert Nasri Nader, second edition, Dar Al-Mashreq, Beirut, Lebanon.
- Al-Farabi, Abu Nasr, (2012), *the Treatise of the Intellect*, within the pathological fruit in some of the Treatise of Al-Farabi, verified and presented to and commented on it, Dr. Imad Nabil, first, Dar Al-Farabi, Beirut, Lebanon.
- Al-Farabi, Abu Nasr (1995), *About divine knowledge*, in Plotinus among the Arabs و passages, investigation and introduction by Abdul Rahman Badawi, Cairo, Egypt, The Egyptian Renaissance Library.
- Al-Farabi, Abu Nasr (2008), *Farabi's Philosophical Treatise*, translated by Saeed Rahimian, Scientific and Cultural publications, Tehran.
- Al-Farabi, Abu Nasr, *on the introduction of knowledge*, (kitab ihsa al-ulum) (1996), investigation, description and configuration by Dr Ali bumulhem, Beirut, Lebanon.
- Al-Jabri, Muhammad Abed (2011), *Criticism of the Arab Mind (1) Formation of the Arab Mind*, Eleventh Edition, Center for Arab Unity Studies, Beirut, Lebanon.
- Aristotle, (2006), *Nicomachean Ethics*, translated by Hassan Lotfi, Tehran, second, Tarh e now.
- Baharnejad, Zakaria (2011), *Reason and Religion in Farabi's Viewpoint*, *Journal of philosophical-Theological Research*, Volume 12, Issue 4 - Serial Number 48.
- Changi Ashtiani, Mehri (2011), *the Relationship between Reason and Religion in Farabi*, *Bi-Quarterly Journal of Contemporary Wisdom*, Y 2, no 2.
- Davidson, Herbert, A. (1992), *Al-farabi, Avicenna, & Averros, on Intellect, their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, & Theories of Human Intellect*, new york oxford, Oxford University Press.
- Fazlur Rahman, Malik, *The Theory of reason in Farabi's Philosophy*, (2011), Selection of Farabi Studies Articles, verified by AKarami, Meysam, Tehran, Hekmat.

تکامل خودبنیادانه عقل در تفکر فارابی (روح‌الله کاظمی و قاسم پورحسن) ۲۸۵

Kamalizadeh, Tahereh (2014), Meanings and Applications of Reason in Farabi's Treatise on the Reason, Qabsat Quarterly, Volume 19, Issue 72 - Serial Number 72





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## تکامل خودبنیادانه عقل در تفکر فارابی

روح‌الله کاظمی\*

قاسم پورحسن\*\*

### چکیده

عقل در تفکر فارابی بنیادی است که شالوده فلسفه را بنا می‌نهد، به گونه‌ای که می‌توان همه عرصه‌های تفکر او را بسط قلمروهای عقل نام نهاد. اما پرسش این است که نقش خود عقل در تکاملش چیست؟ آیا عقل سراپا متکی به اعطای عقل فعال است، یا به فعالیت خود عقل نیز اتکا دارد؟ باتوجه به این پرسش، هدف مقاله حاضر بازسازی تکامل خودبنیادانه عقل در تفکر فارابی است. مقاله می‌خواهد به این پرسش‌ها از خلال بررسی، توصیف، و تحلیل مناسبات افکار فارابی در آثار مختلف او پاسخ دهد. نتیجه کوشش حاضر این است که عقل در مسیر تکاملش از عقل بالقوه تا عقل بالفعل و عقل مستفاد پیش‌تر به فعالیت خود متکی است و بدین سبب به خودآیینی و درنهایت به هم‌رتبه‌شدن با عقل فعال می‌رسد؛ زیرا در پی کوشش عقل است که اعطا صورت می‌گیرد. به یک معنا، عقل در خروج از بالقوگی به فعلیت همواره وهله‌های تجدد خود را رقم می‌زند و این تجدد با کشف معقولات اشیا و درونی‌شدن آن برای عقل رقم می‌خورد.

**کلیدواژه‌ها:** فارابی، عقل، معقولات، عقل مستفاد، عقل فعال، تجدد عقل، فاعلیت عقل، تجربه.

\* دکترای فلسفه اسلامی، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده فلسفه و مطالعات دینی، جامعه المصطفی

العالمیه، قم، ایران (نویسنده مسئول)، Qoqnous.18rk@gmail.com

\*\* دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی،

تهران، ایران، ghasemepurhasan@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۲۵، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۱۸



Copyright © 2018, This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.

## ۱. مقدمه

عقل منزلت بنیادین‌ترین مفهوم در فلسفه معلم ثانی را از آن خود می‌کند، به گونه‌ای که سرپای حوزه‌های تفکر او را می‌باید هم‌چون قلمروهای ظهور و بروز همین جوهر واحد به‌خوانش گرفت. در کلام فارابی از یک سو از فعالیت عقل در کشف معقولات اشیا و از سوی دیگر از نقش مؤثر عقل فعال سخن می‌رود. پرسش این است آیا عقل در مراحل صعودش به سمت عقل فعال و هم‌رتبه‌شدن با آن تماماً متکی به افاضه یا اشراق عقل فعال است یا از قسمی خودآیینی و فاعلیت بهره‌مند است؟ به‌دیگرسخن، وقتی عقل در بطن پرسش از امر محسوس به تجرید دست می‌زند در این فرایند عقل فعال کجا ایستاده است؟ آیا همه آن‌چه عقل به‌دوش می‌کشد با فعالیت خودش رقم می‌خورد یا عقل فعال افاضه می‌کند؟ افاضه عقل فعال در کنار تجرید چه معنایی خواهد داشت؟ اساساً اگر عقل در انتزاع معقولات اشیا خودبنیاد است چه نیازی است به طرح عقل فعال؟

از خودآیینی عقل انسان در فلسفه اسلامی به‌طور عام و فارابی به‌گونه خاص بسیار اندک و تلویحی سخن می‌رود. این مقاله می‌کوشد اثبات کند که عقل در تفکر فارابی خودبنیاد است. اما این که کدام معنا به عقل عملی و کدام یک به عقل نظری مربوط می‌شود، تفاوت تفکر فارابی با فلسفه یونان، خودآیینی معرفت عقلی با عبور از عقل بالقوه و رسیدن به مرتبه عقل فعال، و ماهیت نخستین معقولاتی که عقل را به‌فعلیت می‌رساند پرسش‌های فرعی ما خواهند بود. به‌طور خلاصه، با تحلیل و تأویل مناسبات منطقی تفکر فارابی به‌سوی بازسازی عقل براساس منطق و نظم خودبنیاد آن عزیزت خواهیم کرد.

## ۲. پیشینه و ادبیات بحث

تاجایی که نگارنده تحقیق کرده‌ام، مقالات ذیل اختصاصاً یا بعضاً به مفهوم عقل نزد فارابی پرداخته‌اند، که اینک می‌خواهیم ابتدا محتوای کلی این مقالات را گزارش کنیم و سپس به تفاوت و تشابه مقاله حاضر با آن‌ها بپردازیم.

مقاله «معانی عقل در فلسفه فارابی» به همین موضوع پرداخته است، اما اولاً نظریه عقل را ذیل علم النفس بحث کرده (اکبریان و رادفر ۱۳۸۸: ۶۰-۶۵) و ثانیاً بیش‌تر بر عقل فعال متمرکز شده و از فاعلیت عقل بحث جدی نکرده است. مقاله «ارادی‌بودن تعقل در پرتو نظریه عقل فعال نزد فارابی و ابن‌سینا» از چگونگی رابطه عقل انسان و عقل فعال می‌پرسد



(علم‌الهدی ۱۳۸۸: ۶). نویسنده نقش عقل فعال را در فارابی و ابن‌سینا آلوهی و حداکثری نمی‌داند، بدین معناکه عقل فعال تعقل را ضرورت نمی‌بخشد (همان: ۱۴-۱۶). او بر ارادی بودن تعقل تأکید می‌کند (همان: ۱۶)، اما حدود و ثغور این فاعلیت و انفعال بی‌پاسخ و مبهم رها می‌شود و بحث از فاعلیت عقل انسان به شکل گزاره‌های کلی برگزار می‌شود. مقاله «نقد و بررسی اتصال و یا اتحاد نفس و عقل فعال» ابتدا در اصل اثبات عقل فعال تشکیک می‌کند، زیرا آن را مبتنی بر کیهان‌شناسی بطلمیوسی می‌داند (معلمی ۱۳۹۷: ۵۷-۵۸)، سپس اتصال یا اتحاد وجودی جوهر نفس با جوهر عقل فعال را نقد می‌کند (همان: ۵۹-۶۲)؛ اما از حیث معرفتی، خودبنیادی عقل انسان هرگز مورد بحث او قرار نمی‌گیرد، زیرا معتقد به افاضه است (همان: ۶۳). نویسنده دیگر تطور عقل را در سده‌های میانه از منظر کندی و فارابی و تأثیر آن بر فیلسوفان یهودی بررسی می‌کند و تفاوت‌های تقسیم‌کنندی و فارابی را بیان می‌کند و بدین نتیجه می‌رسد که تقسیم‌بندی فارابی از عقل معنا و درون‌مایه معرفت‌شناسانه از تعقل ارائه نمی‌دهد، بلکه پایگان وجودی تطور عقل انسان را آشکار می‌سازد (Schwartz 1994: 229-230)؛ اما سخنی از تکامل خودبنیادانه عقل در مقاله نمی‌رود. مقاله «عقل فعال، به‌عنوان صورت ما، و نقد ابن‌رشد بر فارابی» به بررسی عقل فعال در تفکر ابن‌رشد و نقد او بر نگاه فارابی از عقل فعال پرداخته است. نگاه ابن‌رشد از دید نویسنده معطوف به درونی‌بودن عقل فعال برای انسان است؛ چراکه اولاً انسان فرایند شناخت را متکی به خود آغاز می‌کند؛ ثانیاً نه بیرونی بلکه درونی / ذاتی است (Taylor 2005: 40-41). بر این اساس، نقد ابن‌رشد بر فارابی این است که او عقل فعال را کاملاً بیرونی و منفک درک می‌کند و نه به‌عنوان صورت عقل انسان (ibid.: 44). ولی خواهیم دید که فارابی از هم‌رتبه‌شدن عقل انسان با عقل فعال و حلول آن سخن می‌گوید و به‌واقع آن را ذاتی و درونی می‌داند، و حتی می‌توان مدعی شد این ایده اصالتاً از آن فارابی است، نه ابن‌رشد. مقاله دیگر با عنوان «معانی و کاربردهای عقل در رساله فی‌العقل فارابی» هرچند معانی عقل را بررسی می‌کند و ذیل معنای پنجم از چهار مرتبه عقل گزارش می‌کند (کمالی‌زاده ۱۳۹۳: ۵۰) نمی‌پرسد اگر عقل فعال جوهری بیرونی و جدا از عقل انسان است، چگونه مرتبه‌ای از عقل به حساب می‌آید؟ درست است که عقل فعال جوهری بیرونی نیز است، اما عقل انسان در مسیر تکامل خودبنیادانه‌اش مرتبه آن را در خود تحقق می‌بخشد. پس لاجرم باید به سمت خودآیینی و هم‌رتبه‌شدن آن با عقل فعال یا آن‌چنان که ابن‌رشد آن را صورت عقل انسان می‌داند گام بردارد. مقاله «عقل در فلسفه ارسطو به‌روایت اسکندر و فارابی»

نظریه عقل ارسطو را از منظر اسکندر افرودیسی و فارابی به ترتیب بررسی می‌کند، اما نویسنده در امتداد نقش معرفتی و وجودی عقل فعال معرفت را سراپا افاضه عقل فعال می‌داند (کمالی‌زاده ۱۳۹۱: ۱۵۴-۱۵۵)، اما مقاله حاضر معرفت را برخاسته از تکامل خود عقل می‌داند. مقاله «نقش و جایگاه عقل در اخلاق از منظر فارابی»، ضمن گزارش کوتاه از نظریه عقل فارابی، نقش عقل فعال را افاضه می‌داند (بلبلی قادیکلایی و پارسانیا ۱۳۹۳: ۸۶-۸۷). مقاله «نظریه عقل فارابی» تنها به معنای پنجم عقل طبق رساله *العقل* می‌پردازد، اما در مورد سایر معانی عقل بحث نمی‌کند و از خودآیینی عقل نیز پرسش نمی‌کند. مقاله «ارتباط عقل و دین در فارابی» فقط حاوی اشارات کلی به نظریه عقل فارابی است؛ این امر نه مسئله نویسنده بوده است و نه به آن می‌پردازد، و تنها در سه صفحه آخر مقاله به ارتباط عقل و دین از نظر فارابی پرداخته شده است (چنگی آشتیانی ۱۳۹۰: ۳۱-۳۳). مقاله دیگری با عنوان «عقل و دین از دیدگاه فارابی» نیز موضوعی یکسان با مقاله فوق دارد و ضمن گزارش مختصر از معانی عقل نزد فارابی ثقل بحث خویش را روی عقل فعال استوار می‌سازد و سپس با بررسی وحی از دید فارابی به نحوه سازگاری عقل و دین می‌پردازد (بهارنژاد ۱۳۹۰: ۷۵-۸۷). افزون بر ملاحظات یادشده، می‌خواهم به‌طور خلاصه به نقاط اشتراک و افتراق مقاله حاضر با سایر مقالات اشاره کنم: مقالات یادشده هرچند معانی عقل نزد فارابی و رابطه آن با عقل فعال را بررسی می‌کنند (نقطه اشتراک)، اما اولاً مسئله تکامل خودبنیادانه عقل انسان را به مثابه پرسشی جدی برنگرفته‌اند؛ ثانیاً فقط به رساله *فی معانی العقل* فارابی اتکا کرده و به رساله‌های *فی اثبات المفارقات*، *فی العلم الإلهی*، *آراء اهل المدینة الفاضلة* و *السیاسة المدنیة* برای تبیین سرشت خودآیین عقل رجوع نکرده‌اند؛ ثالثاً از کیفیت خروج عقل از بالقوگی و نیز هم‌رتبه‌شدن عقل با عقل فعال پرسش نمی‌کنند؛ رابعاً نظریه عقل فارابی را ذیل علم النفس و نه علم العقل قرائت می‌کنند. در این مقاله، مطالب یادشده بررسی و اثبات می‌شود و براساس خودبنیادی عقل تفسیری نو از تکامل عقل در تفکر فارابی ارائه می‌دهد. همین امر موردنظر مقاله و هدف نویسنده است.

### ۳. معانی عقل

آن‌گونه‌که اشاره کردیم در فارابی به جای علم النفس باید از علم العقل سخن گفت. مقاله حاضر نیز با همین رویکرد پیش خواهد رفت. فارابی در رساله *فی العلم الإلهی*

تکامل خودبنیادانه عقل در تفکر فارابی (روح‌الله کاظمی و قاسم پورحسن) ۲۹۱

صراحتاً از کوشش خود بر تأسیس علم العقل و ابتدای علم النفس بر آن سخن می‌گوید (الفارابی: ۱۹۵۵: ۱۷۴-۱۷۳).

اقدام او در رساله فی العلم الإلهی می‌تواند مانیفست تأسیس علم العقل نامیده شود؛ دقیقاً مسئله‌ای که بعدها دگرگون می‌شود و علم النفس جای علم العقل را می‌گیرد. پس، افزون‌بر حیث معرفت‌شناسانه عقل (کمالی‌زاده ۱۳۹۳: ۴۳-۴۴)، وجوه هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه ماجرا نیز در کانون علم العقل قرار دارد. ابتدا، به صورت کوتاه به تبارشناسی این مفهوم اشاره می‌کنیم.

طبق تتبعات ماسینیون و سهیل محسن افنان، عقل در مقام مفهومی معین در فرهنگ اسلامی قبل از متکلمانی مانند علاف و نظام به کار رفته و پیش از کندی و استفاده سایر فیلسوفان اصطلاحی تثبیت شده بوده است. اما نسبت به تبار ارسطویی عقل، افنان معادل‌هایی را می‌آورد که مترجمانی مانند اسطاث، اسحق بن حنین، متی، نظیف، و دمشقی در برابر عقل و مشتقات آن در کتاب‌های *متافیزیک*، *مقولات*، و *نفس ارسطو* گذاشته‌اند (افنان ۱۳۸۹: ۱۸۵-۱۸۷). طبق گزارش افنان، معادل‌های ارسطویی عقل مشابه نیستند.

از طرفی، نحوه شکل‌گیری مفاهیم فلسفی در کوشش مترجمان با محدودیت‌های فراوانی هم‌راه بوده است (همان: ۷۴-۵۹) و این موجب می‌شود فیلسوفانی مانند کندی، فارابی، ابن‌سینا، اخوان‌الصفاء، جابر بن حیان، ابوحنیان توحیدی، و دیگران رسائلی درباره تعیین حدود و رسوم اشیا و مفاهیم بنگارند (آل‌یاسین بی‌تا: ۵۰-۵۲). این تحولات برخاسته از ماهیت مفهوم‌محور فلسفه در دنیای اسلام رخ نمودند. حال، باید دید فارابی چگونه از خلال شکافتن لایه‌های ذاتی مفهوم به سوی توضیح ماهیت خود عقل ره‌سپار می‌شود. نخستین معنا در رساله *العقل* به مشهورترین و ساده‌ترین جغرافیای آن تعلق دارد:

الف) نخستین معنای عقل را نزد جمهور و در فهم متعارف مشاهده می‌کنیم. طبق این معنا، عقل با فضیلت یکی پنداشته می‌شود. معلم ثانی اما با تمایز میان دین و فضیلت معتقد است فضیلت از خود عقل سرچشمه می‌گیرد. به هر روی، در پندار جمهور حسن و قبح شرعی / دینی است نه عقلی؛

ب) متکلمان عقل را قوه‌ای می‌داند که فلان موضوع را ایجاب یا نفی می‌کند، می‌پذیرد یا نمی‌پذیرد (فارابی ۲۰۱۲: ۲۲۰). طبق توضیح فارابی، معنای عقل نزد متکلمان در نهایت با معنای جمهور یکی می‌شود؛ یعنی متکلمان عقیده مشترک نزد تمام مردم یا اکثریت را عقل می‌نامند و به معنایی ارسطویی ملتزم نیستند (همان: ۲۲۰)؛

ج) سومین معنای عقل از رساله برهان ارسطو می‌آید. طبق این معنا، عقل مُدرک مقدمات کلی، صادق، و ضروری به حکم فطرت و طبیعت و نه قیاس و فکر است. مقصود بدیهیات و مبادی اولیه علوم نظری است (همان: ۲۲۱)؛

د) چهارمین معنا از مقاله ششم اخلاق نیکوماخوس ذکر می‌شود و معلم ثانی آن را «تجربه» می‌نامد. طبق توضیح او تجربه با سه چیز شکل می‌گیرد: ۱. مواظبت بر اعتیاد به چیزی، ۲. دوام تجربه، و ۳. مدت زمان تجربه. مراد از تجربه به‌واقع کسب برخی مقدمات بدیهی در امور عملی است که موجب ترغیب به فعلی یا اجتناب از آن می‌شود. (همان: ۲۲۲). در فصول منتزعه نیز از تجربه به‌عنوان عقل عملی‌ای سخن می‌گوید که از طریق مشاهدات و تجربه، آرا، و عقاید به‌فعلیت می‌رسد و به حقیقت نائل می‌شود (فارابی: ۱۳۸۸: ۴۲-۴۳، ۴۷-۴۸). به‌طور کلی، هر معنایی که تاکنون از عقل مشاهده کردیم، ذیل مفهوم عقل عملی قرار می‌گیرد (هم‌چنین، بنگرید به کمالی‌زاده ۱۳۹۳: ۴۵-۴۹)؛

ه) پنجمین معنای عقل به‌معنای دقیق کلمه عقل نظری است و کاملاً واجد دلالت‌های معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی، و هستی‌شناختی. فارابی این عقل را در رساله عیون المسائل جوهر نفس می‌نامد که دارای مراتب عقل هیولانی، عقل بالملکه، و درنهایت عقل مستفاد است (فارابی ۲۰۱۲: ۲۵۹).

کانون مرکزی و محمل اصلی تفکر فارابی در باب عقل همین معناست. عقل بدین معنا در رساله العقل برخلاف مراتب آن در عیون المسائل دارای چهار مرتبه است: عقل بالقوه، عقل بالفعل، عقل بالمستفاد، عقل فعال (همان: ۲۲۳). روشن است که نه از چهار جوهر مستقل بلکه از مراتب و برهه‌های درونی حیات یک جوهر واحد سخن می‌رود.

نخستین مرتبه عقل بالقوه است که نوعی نفس، جزء نفس، یا قوه‌ای از قوای آن شمرده می‌شود. عقل بالقوه یا فقدان نخستین نفس ذاتاً معد/مستعد آن است که ماهیات موجودات را از مواد آنها انتزاع کند و سپس همین ماهیات را صور موجودات قرار دهد. فارابی می‌گوید انتزاع تنها در صورتی معنا و امکان دارد که نفس ماهیات موجودات را تجرید و سپس آنها را صور موجودات قرار دهد (همان: ۲۲۳).

فارابی صراحتاً از جعل صورت موجودات (فتجعلها صوراً لها) توسط عقل سخن می‌گوید و هنوز پای عامل بیرونی، مانند عقل فعال یا الهام، به‌میان نیامده است؛ یعنی سیاق آزادانه کلام همه نقش‌ها را بر دوش عقل انسان می‌نهد. بدون تردید، سویه معرفتی

عقل در نگاه فارابی به‌غایت بنیادی است، زیرا از این مبدأ خود را به عرصه‌های دیگری از حقیقت پرتاب خواهد کرد. ازسوی دیگر، می‌دانیم که صورت در فلسفه در فرهنگ اسلامی تمام شأن وجودی هستندهٔ مادی را عهده‌دار می‌شود. ماهیت و صورت را فارابی «معقولات» می‌نامد (همان)، مفاهیمی که عقلانیت وجودی موجودات را توضیح می‌دهد.

آن‌گونه که می‌بینیم، عقل بالقوه به‌عنوان ذات توصیف می‌شود؛ اما رسالهٔ آراء از آن به‌عنوان هیئت در ماده نام می‌برد (فارابی ۱۹۸۶: ۱۰۱)، و السیاسة از خود نفس ناطقه به‌عنوان حالت و هیئت مستعد دریافت معقولات سخن می‌گوید (فارابی ۱۹۶۴: ۳۴). باری، قوهٔ ناطقه در پذیرش معقولات نیازمند عاملی خارجی به‌نام عقل فعال می‌شود. نقش عقل فعال اعطای چیزی به عقل است که فارابی آن را شبیه نور خورشید نسبت به چشم می‌داند؛ یعنی عقل فعال چیزی را در عقل هیولانی ترسیم می‌کند که براساس آن عقل قادر به تعقل می‌شود (فارابی ۱۹۸۶: ۱۰۲-۱۰۳).

اینک، پرسش این است که عقل، خود، در تحصیل معقولات چه نقشی دارد؟ از نگاه فارابی، صور و معقولات با تمام وجود عقل اتحاد پیدا می‌کند؛ یعنی عقل در کنه ذاتش به صور موجودات صیوریت می‌یابد (بل هذه الذات نفسها تُصیر تلك الصور)، به‌گونه‌ای که مرجع منحاز مستقل نه برای عقل و نه صورت قابل تعیین است (فارابی ۲۰۱۲: ۲۲۴). پس آیا جز این است که وحدت عقل و معقولات با پرسش فعالانه‌ای عقل از حقایق اشیا رقم می‌خورد؟ پیش‌تر برویم.

دومین مرتبهٔ عقل<sup>۱</sup> عقل بالفعل است؛ عقلی که صور موجودات بالفعل برای آن تحقق یافته است. نخستین معقولی که بالقوگی عقل را پر می‌کند موجب خروج عقل از بالقوگی می‌شود. با این تجدد، عاقل بالفعل، عقل بالفعل، و معقول بالفعل، همگی، دارای یک معنا و یک عینیت‌اند (همان: ۲۲۵). اما وجود معقولات نزد عقل با وجود فی‌نفسه (عینی) آن‌ها فرق دارد. این دو نحوهٔ وجود کاملاً مستقل از هم معنا دارند (همان: ۲۲۵-۲۲۶)؛ زیرا وجود فی‌نفسه معقولات تابع عوارض عینی است. در این حالت، معقولات (فارابی این‌جا و در جای دیگر معقولات و مقولات را به یک معنا به‌کار می‌برد/ می‌داند) گاهی آین‌اند، گاهی متی، گاهی کم، گاهی مکیف به کیفی، و هکذا. اما وقتی در سپهر درونی عقل فعلیت می‌یابند بسیاری از این مقولات از آن‌ها کنده می‌شوند و معنا و وجود دیگری می‌یابند. مثلاً از آین در سپهر عقل معنایی مراد می‌شود که اصلاً هیچ معنای از آین به‌معنای عینی‌اش در آن وجود ندارد (همان: ۲۲۶).

این‌جا، فارابی میان معنا و مصداق خارجی تمایز می‌گذارد، ولی وقتی معقولات در ذهن حاصل می‌شوند مستقلاً جزئی از موجودات عالم قرار می‌گیرند. وقتی معقول به موجود بدل شد شأن هر موجودی این است که در مقام ذات تعقل کند و صورتی برای آن تحصیل یابد؛ اما نسبت به هر صورتی که بالفعل برای آن وجود دارد بالفعل است؛ و نسبت به آنچه هنوز محقق نشده است بالقوه شمرده می‌شود (همان: ۲۲۶). در رساله *العقل* به‌طور مشخص معلوم نمی‌شود نخستین معقولاتی که عقل بالقوه دریافت می‌کند چیست و چگونه از معقولات در مراتب بالاتر متمایز می‌شوند. ما پاسخ را در رساله *آراء و السياسه* مشاهده می‌کنیم. در *آراء*، فارابی بدیهیاتی مانند کل بزرگ‌تر از جزء و ... را به‌عنوان معقولاتی نام می‌برد که برای نخستین‌بار در قوه ناطقه پدیدار می‌شوند (فارابی ۱۹۸۶: ۱۰۳).

فارابی سپس معقولات اولی را بر سه دسته تقسیم می‌کند: الف) نوعی که مربوط به هندسه نظری است، ب) نوعی که مربوط به حسن و قبح و حوزه عملی انسان می‌شود، و ج) نوعی که مربوط به حوزه نظری راجع به احوال موجودات (مبادی و مراتب موجودات، علت اولی، علل ثانوی، و مسائلی متعلق به مبادی اشیا) می‌شود (همان). اما در رساله *السیاسه* با چهره متفاوت از معقولات یا آنچه عقل فعال در قوه ناطقه ترسیم می‌کند مواجه می‌شویم. فارابی آن‌جا از معقولات تحت عنوان کلی رسوم اشیا سخن می‌گوید. سپس این رسوم را بر سه دسته تقسیم می‌کند: الف) رسوم محسوسات، ب) رسوم متخیلات، و ج) رسوم معقولات. رسوم معقولات به‌نظر فارابی کم‌ترین شباهت را با صور مادی دارند؛ یعنی تنها از خلال تشبیه می‌توان آن دو را نزدیک به هم دانست (فارابی ۱۹۶۴: ۳۷).

تقسیم مزبور صراحتاً مُشیر به سه مرحله ادراک (حسن، خیال، عقل) است. با وجود این، به‌طور کلی، رسوم دلالت بر مفهوم واحد دارند و نه گزاره، اما معقولات اولی بنابر رساله *آراء* که هم‌اکنون دیدیم به‌عنوان گزاره معرفی می‌شوند. حال، پرسش این است عقل بالقوه با کدام معقول (مفهوم یا گزاره) به‌فعلیت می‌رسد؟ پاسخی به‌طور روشن در کلام فارابی نمی‌یابیم، اما با تکیه بر سرشت تدریجی ادراک که از مفردات و بسایط شروع می‌شود و به مرکبات و گزاره‌ها می‌رسد می‌توان گفت عقل بالقوه ابتدا با رسومات و سپس با گزاره‌های بدیهی به‌فعلیت می‌رسد. این وجه جمع قضیه است. اما این استنتاج مستلزم آن می‌شود که ادراک حسی را همان ادراک عقلی هرچند ابتدایی بنامیم. این نکته بدین معناست که در بنیاد ادراک به‌طور مطلق عقل را حاکم بدانیم و از حضور عقل در صقع ادراک حسی سخن

بگوییم. از آن‌جا که فارابی هم مفردات و هم گزاره‌های بدیهی را معقولات می‌نامد، این تفسیر را پذیرفتنی می‌سازد.

از سوی دیگر، صورت انتولوژیک این تمایز و انفکاک جدی را در *العقل* مشاهده کردیم؛ دقیقاً وقتی فارابی گفت معقولات پس از حصول در عقل بدل به موجودی از موجودات جهان می‌شود و ضرورتاً واجد لوازم و ویژگی‌های یک موجود خواهد شد. این فرایند صعودی نشان می‌دهد عقل در پرسش از ماهیت اشیا دچار تجدد می‌شود و فعلیت‌های مختلف‌النوع را پشت سر می‌نهد.

به‌طور کلی، ما با تجدد خودآگاهانه عقل در عزیمت از هیولانیت به اکتفا و تقویم آن به ذاتش مواجهیم. بدین سبب، فارابی حیثیتی را به‌میان می‌آورد که او را به مرتبه سوم از عقل پرتاب می‌کند: حصول همه معقولات نزد عقل و تحقق فعلیت به‌نحو تام. عقل در این مرحله هیچ امری بیرون از ذاتش را تعقل نمی‌کند، چراکه ماهیت همه موجودات در ذاتش تحقق یافته است. به یک معنا، جهان درون عقل بنا می‌شود. درونی‌شدن جهان از طریق تعقل به‌معنای برپاشدن جهان در سپهر عقل است و این، خود، به‌معنای سیر ذاتی خودبسندگی از آغاز تا آخرین نقطه تکامل است. در این نقطه عقل هم عاقل بالفعل است و هم معقول بالفعل (فارابی ۲۰۱۲: ۲۲۷). عقلی واجد فعلیت تام و خودبسندگی عقل مستفاد نامیده می‌شود، که در آن معقولیت عین وجود معقولات و تعقل معقولات عین تعقل ذات است. از این رو، اگر گفته می‌شود آنچه تعقل می‌شود در ذات ما تقرّر دارد یا برخاسته از ذات نفس است یا در عالم وجود دارد، این تعبیر به‌واقع حیثیت‌های یک امر واحد را بیان می‌کند (همان: ۲۲۷-۲۲۹).

فارابی ویژگی‌های هستی‌شناسانه صور و معقولات را نیز توصیف می‌کند. بدین صورت، صوری که نه در ماده بوده‌اند و نه هرگز در ماده قرار خواهند گرفت در حد تام مفارقت از ماده‌اند و رتبه‌ای از هستی را به‌خود اختصاص می‌دهند. اکمل این صور صورت انقاص قرار می‌گیرد، همان‌طور که عقل مافوق می‌تواند صورت عقل مادون باشد. عقل مستفاد ناقص‌ترین صورت در میان صور معقول و مفارق (مفارقات) و کامل‌ترین نسبت به طبیعت است. بنابراین، کامل‌ترین صورتهای معقول صورت عقل مستفاد خواهد بود. پس از این، صور معقول در عقل بالفعل قرار دارد، سپس صورتهایی که در قوای نفسانی تحصیل می‌شوند، و در نهایت صورتهایی که در اسطقات مادی استقرار می‌یابند. ارتقای این صورتهای نیز از ماده اولی آغاز می‌شود و به صور طبیعی ارتقا می‌یابد، و در مرتبه برتر

صُور عقل مستفاد قرار می‌گیرند که شبه‌حدند و همه موجودات دارای هیولی و ماده بدان ختم می‌شوند. سپس، ارتقای صُور به عقل فعال می‌رسد که اولین مرتبه موجودات مفارق است. اما التفات داشته باشیم صُوری که عقل به میانجی آن به فعلیت می‌رسد صُوری‌اند که از طریق تجرید عقل درونی می‌شوند؛ معنایش این است که عقل در مقام صورت انسانی تنها صورتی است که همه صُور موجودات را درونی می‌کند. اما نقش عقل فعال در این میان چیست؟

فارابی عقل فعال را جوهر مفارقی می‌داند که عقل و معقولات بالقوه را به فعلیت می‌رساند (همان: ۲۳۰). او مفهوم عقل بالفعل را هم‌هنگام برای عقل انسان و عقل فعال به کار می‌برد و از سوی دیگر عقل فعال را به عقل مستفاد شبیه می‌داند. این شباهت، افزون بر هم‌نوعی، به حصول کل معقولات نزد عقل مستفاد و هم‌رتبه‌شدن آن با عقل فعال اشاره دارد. در امتداد این مطلب، دو مسئله را باید توضیح دهیم: ابتدا تفاوت و بعد رابطه عقل با عقل فعال.

اما تفاوت‌ها چه چیزی را بیان می‌کنند؟ نخستین تفاوت به ترتیب معقولات بازمی‌گردد. ساختار معقولات در عقل فعال متفاوت با ساختار آن در عقل بالفعل است. ساختار صُور به مقتضای ذات عقل انسان از انقضی به اکمل سامان می‌یابد. این ساختار در عقل فعال کاملاً برعکس است؛ چراکه عقل فعال ابتدا موجودات اکمل را تعقل می‌کند، هرچند این تعقل به نحو انتزاع و تجرید نیست (همان: ۲۳۲). دومین تفاوت این است که معقولات در عقل فعال به اقتضای ذات آن‌ها غیر منقسم‌اند. اما همین معقولات در ماده، و نه در عقل مستفاد، به تبع ذات ماده منقسم می‌شوند (فارابی ۱۹۳۸: ۲۹-۳۰). سومین تفاوت به ویژگی‌های ذاتی عقل فعال در قیاس با عقل بالفعل انسان بازمی‌گردد: الف) عقل فعال برخلاف عقل انسان نیاز به ماده، حس، و قوه‌ای از قوای نفسانی ندارد. هم تعقل درونی آن و هم اعطای صُور به موجودات مادون مستلزم ماده و امر حسی و تخیلی نیست؛ ب) عقل فعال گاهی فعل اعطا را انجام می‌دهد، گاهی نه؛ یعنی بالقوگی عقل فعال مربوط به اعطا می‌شود، چراکه موضوع عقل فعال اگر کمال اخیر آن تحقق نیافته باشد مدام در حالت تغییر قرار دارد؛ یعنی بالقوگی عقل فعال منوط به کمال خودش نیست، حال آن‌که فعل عقل بشر در خروج از بالقوگی به فعلیت معطوف به غایتی به نام کمال می‌شود. یک شیء تا وقتی کمال اخیر آن تحقق نیابد «ذات»ش پیوسته در صیوررت به سر می‌برد و پس از تحقق آن، ذات به ثبات می‌رسد. ولی عقل فعال چون در نقطه کمال اخیرش قرار دارد تنها نسبتش با



موجودات تغییر می‌کند، نه ذاتش. لذا عقل فعال با موجودی واجد نسبت می‌شود که یا ماده (مانع درونی) و موضوع دارد یا دارای مانع خارجی است یا هم مانع درونی و هم مانع بیرونی دارد. تاهنگامی که این موانع از دامن ذات رفع نشود اعطای عقل فعال رخ نمی‌دهد (همان: ۳۲-۳۳).

آخرین معنای عقل نزد فارابی مربوط می‌شود به محرک نخستین نزد ارسطو که در کتاب *لامبداي متافيزيك* و نیز در *فيزيك*، از طریق ابدیت حرکت و زمان، اثبات می‌شود (ارسطو ۱۳۸۵ الف: ۱۰۷۲a؛ ارسطو ۱۳۸۵ ب: ۲۴۱b-۲۴۲b). اما فارابی در ادامه بحث خود محرک نخستین ارسطو را به‌عنوان مبدأ المبادی به‌معنای تام رد و از آن عبور می‌کند (فارابی ۱۹۳۸: ۳۴-۳۶). با مطالب یادشده، به اثبات تکامل خودبنیادانه عقل نزدیک شده‌ایم. حال بحث خویش را به خود افاضه عقل فعال معطوف می‌کنیم.

#### ۴. افاضه عقل فعال و فاعلیت عقل انسان

گفته شد صور در عقل فعال عاری از ماده و شوائب مادی وجود دارند. اکنون فارابی می‌پرسد: اگر هستی صور بدون ماده امکان یافته است پس علت جعل آن‌ها در ماده چیست؟ او جعل صور فقط به‌جهت کمال ماده را نمی‌پذیرد (همان: ۳۰)؛ اما این همان معنای افاضه عقل فعال است. فارابی به‌سمت مضمون عمیق‌تری که خود قصد کرده است حرکت می‌کند. در نگاه او، غایت حقیقی جعل صور تجدد و تکامل عقل انسان، یعنی تحقق عقل مستفاد، است. پس مقصود اصلی از ایجاد صور و تکامل آن‌ها به‌سمت عالم عقل «انسان» است؛ زیرا سعادت قصوای انسان وابسته به تجدد خرد او در هم‌رتبه‌شدن با عقل فعال است (فارابی ۲۰۱۲: ۳۱). فارابی از خلال تعبیر *اقرب الشیء الی العقل الفعال* می‌خواهد از هم‌رتبه‌شدن عقل با عقل فعال سخن گوید. این امر در ادامه بیش‌تر روشن خواهد شد.

حال پرسش این است که نقش خود عقل در ارتقای ذاتش برای فعلیت‌یافتن در عالم عقل چیست؟ به‌تعبیر دقیق‌تر، عقل در نسبت بی‌واسطه با خودش عقل و عاقل و معقول نامیده می‌شود؛ پس آیا عقل به‌شکل مستقل ذاتش را تجوهر و ارتقا می‌بخشد؟ آنچه اندکی ما را به پاسخ نزدیک می‌سازد ایده خود فارابی راجع به موضوع واقع شدن عقل فعال است. او می‌گوید عقل در فرایند تکاملش عقل فعال را نیز موضوع تعقل خود قرار می‌دهد (فارابی ۱۹۸۶: ۱۰۳؛ فارابی ۱۹۶۴: ۳۵-۳۶). این موضوع‌سازی تنها با ظهور و تحقق تمام

معقولات در سپهر عقل مستفاد و یگانگی ذاتی عقل و معقولات امکان‌پذیر می‌شود. اساساً تجوهر و صیوروت عقل معنایی جز این نمی‌تواند داشته باشد که با معقولات موجودات یگانگی یابد.

دیویدسون (در کتابی که عقل انسان و نسبت آن با عقل فعال را در فارابی، ابن‌سینا، و ابن‌رشد مطالعه می‌کند) معتقد است عقل مستفاد در انتخاب فارابی به‌عنوان آخرین مرحله عقل انسان در سیمای معما ظاهر می‌شود؛ زیرا همان‌طور که در *العقل* مشاهده کردیم و در رسائل *آراء و السياسه* خواهیم دید، عقل مستفاد به دسته‌ای از معرفت تعلق دارد که خود انسان آن را شکل می‌دهد و عقل فعال تنها به‌عنوان بنیاد مطرح می‌شود (بنیاد بیرونی و مابعدالطبیعی). بنابراین، عقل مستفاد به‌دلیل تحقق همه معقولات از استقلال و اکتفا برخوردار می‌شود. از سوی دیگر، استعاره نور خورشید که فارابی برای توضیح نسبت عقل بالقوه و عقل فعال به‌کار می‌گیرد وابستگی عقل را از اولین مرحله تا آخرین مرحله آن به منبعی بیرونی ارجاع می‌دهد. ترجمه عربی اسکندر افرویدی از این مفهوم (مستفاد) نیز صراحتاً مبین این معناست که چیزی بیرون از قلمرو انسان به عقل اعطا می‌شود (Davidson 1992: 50). این دو ویژگی متضاد حاکی از سرشت پیچیده عقل مستفاد در نگاه فارابی است. پرسش این است آیا عقل انسان در مرحله عقل مستفاد متکی به خود و خودآیین به‌شمار می‌آید یا خیر؟ دیویدسون برای خروج از این معما توضیح ارزنده‌ای ارائه می‌کند که خودآیینی عقل مستفاد و استقلال آن را اثبات می‌کند.

او در وهله اول میان نسبت عقل بالقوه با عقل فعال و نسبت عقل مستفاد با آن تمایز می‌گذارد: از دید او این دو رابطه عین هم نیستند، چراکه عقل مستفاد به معرفت کامل نسبت به تمامی معقولات رسیده است؛ یعنی این‌جا معرفت از خود عقل ناشی می‌شود. تمایز دوم به تفاوت نظریه ابصار در ارسطو و فارابی بازمی‌گردد. ابصار در نورشناسی ارسطو مسلزم این است که نور وارد جسم شفاف چشم می‌شود و از طریق این تلاقی فیزیکی دیدن اشیا رخ می‌دهد. اما در نظام فارابی مسئله به‌طرز مبسوط متفاوت می‌شود. طبق تفسیر فارابی عقل فعال تنها با نور شباهت ندارد، بلکه با منبع طبیعی آن یعنی خورشید نیز همانند می‌شود. این شباهت را باید طی چهار مرحله توضیح داد: ۱. نور وارد چشم می‌شود و دیدن بالقوه به دیدن بالفعل بدل می‌شود؛ ۲. نور با رنگ‌های قابل دیدن اتصال می‌یابد و فعلیت ابصار را رقم می‌زند؛ ۳. نور، خودش، دیده می‌شود؛ ۴. درنهایت، نور باعث دیدن منبع، یعنی خود خورشید، می‌شود. از این‌رو، عقل فعال به‌طرز مشابه سبب

منقوش شدن معقولات در عقل انسان می‌شود. متناظر با استعاره یادشده، الف) عقل بالقوه ابتدا به فعلیت می‌رسد؛ ب) معقولات بالقوه نیز فعلیت پیدا می‌کنند؛ ج) معقولات، به عنوان متعلق، معقول عقل انسان قرار می‌گیرند؛ و د) در نهایت خود عقل فعال موضوع و معقول عقل انسان واقع می‌شود. تمایز سوم به دو حیثیت متفاوت در عقل فعال مربوط می‌شود: فارابی میان عقل فعال و آنچه منقوش عقل انسان قرار می‌دهد تمایز می‌گذارد. بعد دوم معنایی جز این ندارد که عقل فعال از این طریق به عقل انسان وارد می‌شود، یا دقیق‌تر، عقل انسان شأن و مرتبه آن را تحصیل می‌کند (ibid.: 50-51).

تمایزی که میان عقل بالقوه و عقل مستفاد در اتصال با عقل فعال در توصیف دیویدسون فراهم آمد گام اساسی برای نتیجه‌موردنظر فراهم می‌کند. اما برای تثبیت پاسخ نهایی لازم است پرسش را از طریق نوعی بازسازی صورت‌بندی رسائل دنبال کنیم.

## ۵. عقل و ساختار وجود

نظام هستی از مبدأ المبادی آغاز می‌شود و به متعالیه آن عالم طبیعت می‌رسد (قوس نزول)، سپس با اعطای صور وجودی نه طبیعت بلکه آنچه هم جوهر طبیعت را داراست و هم ذاتش عقلی و مفارق است (انسان) فراز می‌آید، تکامل و بسط پیدا می‌کند (قوس صعود). صعود عقل در این بستر انتولوژیک صیوررتی خودبنیادانه به سوی جهان عقل و عرصه مفارقات است. برای توضیح نیازمندیم به دو رساله فی العلم الإلهی و فی اثبات المفارقات نیز رجوع کنیم.

رساله‌های آراء و السياسة به عقل به عنوان صورت متعالی یا جوهر نفس می‌اندیشد. رساله العقل برای تأسیس علم العقل معنای عقل را از ساده‌ترین تا عمیق‌ترین سطح گفتار خود بررسی کرد. او تحقق معقولات اشیا را یگانه شرط خروج عقل از بالقوگی دانست. این ایده بدان معناست که عقل در بطن پرسش از وجود تجدد وجودی پیدا می‌کند. پس نمی‌توان با نتون هم‌راه شد؛ زیرا اولاً محض به سویه معرفتی نظریه عقل نظر انداخته است (نتون ۱۳۹۵: ۷۶)، ثانیاً فارابی را فیلسوفی التقاطی میان ارسطوگرایی و نوافلاطونی می‌داند (همان: ۷۶، ۹۲).

برای آشکار ساختن عقل و فاعلیت آن بدین عناصر باید التفات کنیم: اولاً فارابی عقل بالقوه را به عنوان ذات و نه حالت/ هیئت در نظر می‌گیرد. نگاه او نه تابع اسکندر

افرویدی است (فضل الرحمن ۱۳۹۰: ۱۹۵-۱۹۶) و نه عقل را هیئت در نظر می‌گیرد (همان: ۱۹۲). در رساله فصوص نیز از عقل بالقوه به‌عنوان جوهر یاد شده است. ژیلسون اظهار می‌کند که فارابی عقل مستفاد را با عقل فعال یکی می‌داند، زیرا در برگرداندن واژه یونانی *thurathen* به واژه عربی مستفاد ترجمه شده است (همان: ۱۹۴)؛ ثانیاً تجدد خودآیین عقل و تحقق عقل مستفاد کانون تأمل فارابی را برمی‌سازد؛ ثالثاً گفته شد عقل مستفاد زمانی فعلیت می‌یابد که عقل درکی از تمام معقولات داشته باشد. با گره‌خوردن عقل و وجود می‌توان گفت عقل در خروج متدرج از بالقوگی به فعلیت صیوررتی وجودی و ذاتی را طی می‌کند. در نتیجه، عقل هرچند در مرتبه بالقوگی متکی به عقل فعال است، در مرحله مستفاد با آن هم‌رتبه می‌شود و به استقلال و کفایت می‌رسد. اگر عقل در غنای انتولوژیکش اصالتاً متکی به فعالیت خود است و با عاملیت ذاتش تکامل می‌یابد، ضرورتاً برای فهم و تقرب به حقیقت آن نیز باید مستقلاً به خود عقل نگریست.

در مقاله «نظریه عقل در فلسفه فارابی و نیز معانی عقل در فلسفه فارابی» (اکبریان و رادفر ۱۳۸۸: ۶۶-۶۷) عقل را قسمی هیئت و حالت می‌بیند. هرچند ادبیات فارابی در این باب اندکی آشفته است، اما افزون‌بر تصریح فارابی بر جوهریت عقل بالقوه، چند ملاحظه اساسی دیگر نیز وجود دارد:

نخست این‌که بالفرض، اگر عقل بالقوه هیئت یا حالت باشد، لزوماً عرض خواهد بود. بدین سبب، جوهری می‌طلبد که بر آن تقویم شود؛ دوم این‌که عقل در صیوررت ذاتی‌اش از مرحله بالقوه تا عقل مستفاد در مقام موجودی واحد مطرح است. لذا محال است بتوان گفت به‌محض آن‌که عقل به‌فعلیت رسید تبدیل به جوهر می‌شود؛ سوم این‌که منطقیاً محال است مدرک معقولات جوهر نباشد. آخرین دلیل به مجرد نفس بازمی‌گردد که لب برهان به ما می‌گوید اولاً نفس مجرد است، پس علت آن نیز باید مجرد باشد (فارابی ۱۳۸۷: ۱۳۷)؛ ثانیاً نفس در درک معقولات از قوه به فعل حرکت می‌کند، اما عامل آن در خروج از بالقوگی باید یک عقل مفارق باشد (همان: ۱۳۸). در وهله دوم مستقیماً به نفس می‌پردازد. فارابی چهار برهان بر مجرد نفس اقامه می‌کند: ۱. نفس مدرک کلیات است، ۲. بی‌واسطه ذاتش را درک می‌کند، ۳. مدرک اضداد است، و ۴. عقل آدمی در پیری نیروی بیش‌تری پیدا می‌کند (دلیل اقتناعی). اجسام ذاتاً فاقد این خصوصیات‌اند (همان: ۱۴۰). پس نفس جوهری مفارق است. مهم‌تر از همه، فارابی عقل را صورت نفس و نفس را صورت بدن می‌داند (همان: ۱۴۴-۱۴۵، ۱۶۶). پس چرا فارابی از عقل بالقوه گاهی به‌عنوان هیئت و حالت نام

تکامل خودبنیادانه عقل در تفکر فارابی (روح‌الله کاظمی و قاسم پورحسن) ۳۰۱

می‌برد؟ پاسخ این است که عقل در این مرتبه کاملاً تهی از محتوای معقول است و بدین سبب فارابی وصف و موصوف یا به‌سان امر واحد نمایش می‌دهد. افزون‌بر این‌ها، در گفتار معلم ثانی همه‌چیز در خود عقل مکتوم است (العقل کلُّ الأشياء) و عقل نسبت به معقولات فاعلیت دارد. این گزاره آشکارا از اصالت و فاعلیت عقل در جهت تکاملش سخن می‌گوید (همان: ۱۴۵).

این حکم راجع به عقل به‌طور مطلق صادق است؛ یعنی هم عقل انسان و هم عقول مفارق و عقل اول را شامل می‌شود، اما هرکدام به فراخور مقام وجودی‌اش جهان را در خود دارند. حال، به‌میانجی درون‌مایه هماهنگ رسائل یادشده، بدین نتیجه می‌رسیم که عقل در مرحله مستفاد به‌نهایی‌ترین صورت تکاملش می‌رسد، هرچند هر انسانی نمی‌تواند به این مرتبه عظمای عقل نائل شود (داروی اردکانی ۱۳۸۲: ۵۳). ولی این غنای وجودی با کوشش عقل رخ می‌دهد. پس می‌توانیم بگوییم بالقوگی عقل درحقیقت به‌معنای بالقوگی جهان برای عقل است. عقل زمانی تجوهر می‌یابد که جهان و وجود در سیمای معقولش در قلمرو درونی آن برپا می‌شود. از این‌رو، نه‌تنها عقل فعال موضوع عقل انسان واقع می‌شود، بلکه مرتبه عقل فعال را از آن خود می‌کند. فارابی، خود، به‌صراحت از هم‌رتبه‌شدن با عقل فعال به‌عنوان سعادت قصوای انسان صحبت می‌کند (فارابی ۱۹۶۴: ۳۵).

معلم ثانی حتی از قسمی حلول عقل فعال در عقل انسان سخن می‌گوید. از دید او، وقتی همه مراتب در انسان فعلیت می‌یابد، انسان همان انسانی می‌شود که عقل فعال در او حلول کرده است (کان هذا الإنسان هو الإنسان الذی حلّ فیهِ العقل الفعّال) (فارابی ۱۹۸۶: ۱۲۴-۱۲۵). مهم است توجه کنیم که این حلول و اتحاد مانند حلول و اتحاد ماده و صورت در نظر گرفته می‌شود.

در مباحث یادشده، اصول و سرچشمه‌های تکامل خودبنیادانه عقل را بررسی کردیم. اینک می‌خواهیم از حیث متفاوت به سامان‌دهی پاسخ خویش راجع به تجدد عقل و اصالت فاعلیت و فاعلیت آن در هم‌رتبه‌شدن با عقل فعال پردازیم.

## ۶. فاعلیت و خودآیینی عقل

عناصر و مؤلفه‌های بنیادین تکامل و خودآیینی عقل را به‌طور خلاصه در چند مقوله و گزاره تلخیص می‌کنیم:

۱. جوهریت عقل: عقل از بالقوگی تا فعلیت تاملش به عنوان جوهر مطرح است، نه هیئت و حالت؛
۲. فاعلیت: ذات پویای عقل را مفاهیم/ معقولات به مثابه برهه‌های این سیالیت بیان می‌کنند؛ و عقل عامل مستقیم و بی‌واسطه در این تحول درونی - تکاملی است؛
۳. تجرد: نفس و عقل در مقام صورت آن مجردند و بدین دلیل با واقعیت معقول موجودات یکی می‌شوند؛
۴. وجود: عقل در پرسش از حقیقت موجودات عمیق‌تر با وجود نسبت پیدا می‌کند؛ و عقل تنها در پرسش از وجود تجدد پیدا می‌کند؛
۵. صیوروت به عقل فعال: عقل انسان در مسیر تکاملش مرتبه وجودی عقل فعال را از آن خویش سازد؛
۶. ابتدای علم النفس بر علم العقل: کوشش فارابی راجع به عقل معطوف به تأسیس علم العقل است.

به علاوه، فارابی مبتنی بر اصالت و فاعلیت عقل به تأسیس دانش زبان و اعلام منطق به عنوان علم مستقل (الفارابی ۱۹۹۶: ۲۷) روی می‌آورد. تأسیس نظام منطقی لازمه خودبنیادی عقل است، چراکه عقل در تفکر فلسفی منطق را یگانه امکان خود می‌بیند. هر نوع نگاه از منظر واسطه‌ای به نام مفاهیم و معقولات به جهان در فاعلیت و تجدد عقل ریشه دارد.

با التفات به اصول و مؤلفه‌های فوق، درمی‌یابیم عقل، خود، مدام به «تجدد» ذاتش روی می‌آورد. سعی معلم ثانی در تبیین ماهیت عقل از زوایای گوناگون به واقع استعاره‌ای است از بازگشت پرسش‌گرانه عقل به ذاتش. او بی‌وقفه ایده‌های اصلی خود را در روابط متفاوتشان مورد پرسش و سنجش قرار می‌دهد. این تلاقی‌ها افکار او را به نظم درونی یک‌دیگر مبدل می‌کنند و سرشت خودبنیاد عقل را آشکار می‌کنند. توصیف فارابی از صیوروت عقل نشان می‌دهد که تنها عقل است که به تجدد می‌رسد. بنابراین، هر صیوروت و تحولی به واقع جلوه‌ای از تجدد عقل به شمار می‌آید. به همان قیاس، هر انحطاط و ظلمت در حقیقت کنده‌شدن و سست‌شدن پیمان آدمی با عقل خویش است. بالقوگی عقل به واقع آستانه تجدد آن را می‌نامد و با خروج از آن، عقل به تجدد یعنی عقل بالفعل می‌رسد. عقل مستفاد با عبور از تجدد قدیمی (عقل بالفعل) به مرحله

عقل فعال یعنی نهایی‌ترین تجدد خود دست می‌یابد و برای ابد با حقیقت و درحقیقت سکنی می‌گزیند. عابد الجابری اشاره می‌کند که تأکید فارابی بر برهان نشانه حدوث وضعی جدید در منطق پس از ارسطو بود. هدف او توجه به برهان و توجه به عقل وجودی (العقل الکوئی) بود، عقلی که مستقل و خودآیین بود، نه به امر خارج از خودش و نه به الهام نیازی نداشت (الجابری ۲۰۱۱: ۲۴۴-۲۴۵). بنابراین، با قاطعیت می‌توان گفت: فارابی در تمام آثار خود درصدد تحکیم گفتاری است درباب اصالت و تجدد عقل. فلسفه با تجدد عقل است که پایه‌گذاری می‌شود و فارابی نخستین الگوی این تأسیس است.

## ۷. نتیجه‌گیری

عقل مفهوم کانونی در تأملات فلسفی فارابی است و شالوده قلمروهای تفکر او را آشکار می‌سازد. با تکیه بر منطق و نظم درونی تأملات فارابی دریافتیم که برای درک مفهوم یا نظریه عقل نیازمندیم مهم‌تراز همه به کرد و کار و فاعلیت خود عقل توجه کنیم. ما به این نتیجه رسیدیم که هدف عقل فعال از اعطای صور ارتقای ماده نیست، بلکه بسترسازی برای تحقق عقل مستفاد است. به معنای دقیق‌تر، انسان و تجدد خرد غایت است. نقش عقل فعال بیش‌تر در لحظه خروج از بالقوگی برجسته است. عقل از طریق تجدد متوالی‌اش رفته‌رفته به خودآیینی می‌رسد و بدین سبب با تحقق عقل مستفاد با عقل فعال هم‌رتبه می‌شود. به همین دلیل، معلم ثانی هم‌هنگام از موضوع واقع‌شدن عقل فعال برای عقل انسان و نیز از حلول عقل فعال در عقل انسان سخن گفته است. این نوعی تجدد خودبنیاد عقل است که در نسبت با جهان و وجود و درونی‌سازی معقولات اشیا رقم می‌خورد. معلم ثانی تجربه را نیز، چه در حوزه عملی و چه در حوزه نظری، یکی از عناصری می‌داند که بر شکوفایی و رشد عقل تأثیر عمیق دارد. به‌طور خلاصه، از خلال بازسازی و بازخوانی عناصری مانند جوهریت عقل، عاملیت، تجرد، نسبت عقل و وجود، و صیوریت و هم‌رتبه‌شدن با عقل فعال به این نتیجه می‌رسیم که عقل در فارابی منفعل نیست، بلکه خودآیینی و فاعلیت دارد و هم‌رتبه‌شدن با عقل فعال غایتی است که عقل با کوشش خود به آن‌جا می‌رسد و افاضه عقل فعال تنها معنای انتولوژیک دارد.

## کتابنامه

- آل یاسین، جعفر (بی تا)، *الفارابی فی حدوده و رسومه*، بیروت: عالم الکتب.
- ارسطو (۱۳۸۵)، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
- ارسطو (۱۳۸۵)، *سماع طبیعی (فیزیک)*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
- ارسطو (۱۳۸۵)، *متافیزیک*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
- افنان، سهیل محسن (۱۳۸۹)، *پیدایش اصطلاحات فلسفی در عربی و فارسی*، ترجمه محمد فیروزکوهی، تهران: حکمت.
- اکبریان، رضا و نجمه السادات رادفر (۱۳۸۸)، «معانی عقل در فلسفه فارابی»، *دوفصلنامه فلسفی شناخت*، ش ۵۹ / ۱.
- بلبلی قادیکلایی، سمیه و حمید پارسانیا (۱۳۹۳)، «نقش و جایگاه عقل در اخلاق از منظر فارابی»، *اخلاق و حیانی*، س ۲، ش ۶.
- بهارنژاد، زکریا (۱۳۹۰)، «عقل و دین از دیدگاه فارابی»، *فصلنامه پژوهش‌های فلسفی و کلامی*، س ۱۲، ش ۴.
- الجابری، محمد عابد (۲۰۱۱)، *نقد العقل العربي (۱) تکوین العقل العربي*، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربية.
- چنگی آشتیانی، مهری (۱۳۹۰)، «ارتباط عقل و دین در فارابی»، *دوفصلنامه علمی حکمت معاصر*، س ۲، ش ۲.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۲)، *فارابی: فیلسوف فرهنگ*، تهران: ساقی.
- علم‌الهدی، جلیله (۱۳۸۸)، «ارادی بودن تعقل در پرتو نظریه عقل فعال نزد فارابی و ابن سینا»، *دوفصلنامه حکمت سبئوی*، دوره ۱۳، ش ۴۱.
- الفارابی، ابونصر (۱۳۸۷)، *رسائل فلسفی فارابی*، ترجمه سعید رحیمیان، تهران: علمی و فرهنگی.
- الفارابی، ابونصر (۱۴۰۵ ق)، *فصول منتزعة، تحقیق، تقدیم، و تعلیق فوزی نجار*، قم: مکتبه الزهراء.
- الفارابی، ابونصر (۱۹۳۸)، *رسالة فی العقل*، تحریر موريس بويج، بیروت: المطبعة الكاثوليكية.
- الفارابی، ابونصر (۱۹۶۴)، *السیاسة المنیة، حقه و قدم له و علق علیه فوزی متری نجار*، بیروت: المطبعة الكاثوليكية.
- الفارابی، ابونصر (۱۹۸۶)، *آراء اهل المدينة الفاضلة، قدم له و علق علیه البیر نصری نادر*، بیروت: دار المشرق.



## تکامل خودبنیادانه عقل در تفکر فارابی (روح‌الله کاظمی و قاسم پورحسن) ۳۰۵

- الفارابی، ابونصر (۲۰۱۲)، *رسالة فی العقل، ضمن الثمرة المرضیة فی بعض الرسائل الفارابیة، الثمرة المرضیة الرسائل الفارابیة، حققه و قدم له و علّق علیه عماد نبیل، بیروت: دار الفارابی.*
- الفارابی، ابونصر (۲۰۱۲)، *عیون المسائل، ضمن الثمرة المرضیة الرسائل الفارابیة، حققه و قدم له و علّق علیه عماد نبیل، بیروت: دار الفارابی.*
- الفارابی، ابی نصر (۱۹۵۵)، *فی العلم الالهی، در: أفلوطنین عند العرب، نصوص حققها و قدّم لها عبدالرحمن بدوی، قاهره: مكتبة النهضة المصریة.*
- الفارابی، ابی نصر (۱۹۹۶)، *احصاء العلوم، قدّم له و شرحه و بوبه علی بوملحم، لبنان: دار و مكتبة الهلال.*
- فضل‌الرحمن، ملک (۱۳۹۰)، «نظریه عقل در فلسفه فارابی»، در: *گزیده مقالات فارابی‌شناسی، گردآوری میثم کرمی، تهران: حکمت.*
- کمالی‌زاده، طاهره (۱۳۹۱)، «عقل در فلسفه ارسطو به روایت اسکندر و فارابی»، *مجله فلسفه و کلام،* س ۴۵، ش ۲.
- کمالی‌زاده، طاهره (۱۳۹۳)، «معانی و کاربردهای عقل در رساله فی العقل فارابی»، *فصل نامه قیاسات،* س ۱۹، ش ۷۲.
- معلمی، حسن (۱۳۹۷)، «نقد و بررسی اتصال و یا اتحاد نفس و عقل فعال»، *معرفت فلسفی،* س ۱۶، ش ۶۱.
- نتون، ریچارد ایان (۱۳۹۵)، *مکتب فارابی، ترجمه محمد رضا مرادی طادی، تهران: علم.*

- Davidson, Herbert A. (1992), *Al-Farabi, Avicenna, and Averros, on Intellect, Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, New York, Oxford: Oxford University Press.
- Schwartz, Dov (1994), "The Quadripartite Division of the Intellect in Medieval Jewish Thought", *The Jewish Quarterly Review*, vol. 84, no. 2-3.
- Taylor, Richard C. (2005), "The Agent Intellect as 'Form of Us' and Averroes's Critique of al-Farabi", *Topicos*, vol. 29.
- Akbarian, Reza, Radfar, Najmeh Sadat (2009), The meaning of reason in Al-Farabi's philosophy, *knowledge Quarterly*, Volume 2, Issue 1 - Serial Number 59.
- Al-Farabi, Abu Nasr, (1964), *Civil Politics*, verified and presented to it and commented on by Dr. Fawzi Mitri Najjar, first, Catholic Press, Beirut, Lebanon, Dar and Alhelal library.
- Al-Farabi, Abu Nasr, (1986), *the opinions of the people of the virtuous city*, verified and presented and commented on by Dr. Albert Nasri Nader, second edition, Dar Al-Mashreq, Beirut, Lebanon.

- Al-Farabi, Abu Nasr. (2012), the Treatise of the Intellect, within the pathological fruit in some of the Treatise of Al-Farabi, verified and presented to and commented on it, Dr. Imad Nabil, first, Dar Al-Farabi, Beirut, Lebanon.
- Al-Farabi, Abu Nasr (1995), About divine knowledge, in Plotinus among the Arabs و passages, investigation and introduction by Abdul Rahman Badawi, Cairo, Egypt, The Egyptian Renaissance Library.
- Al-Farabi, Abu Nasr (2008), Farabi's Philosophical Treatise, translated by Saeed Rahimian, Scientific and Cultural publications, Tehran.
- Al-Farabi, Abu Nasr, on the introduction of knowledge, (kitab ihisa al-ulum) (1996), investigation, description and configuration by Dr Ali bumulhem, Beirut, Lebanon.
- Al-Jabri, Muhammad Abed (2011), Criticism of the Arab Mind (1) Formation of the Arab Mind, Eleventh Edition, Center for Arab Unity Studies, Beirut, Lebanon.
- Aristotle, (2006), Nicomachean Ethics, translated by Hassan Lotfi, Tehran, second, Tarh e now.
- Baharnejad, Zakaria (2011), Reason and Religion in Farabi's Viewpoint, Journal of philosophical-Theological Research, Volume 12, Issue 4 - Serial Number 48.
- Changi Ashtiani, Mehri (2011), the Relationship between Reason and Religion in Farabi, Bi-Quarterly Journal of Contemporary Wisdom, Y 2, no 2.
- Davidson, Herbert, A. (1992), Al-farabi, Avicenna, & Averros, on Intellect, their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, & Theories of Human Intellect, new york oxford, Oxford University Press.
- Fazlur Rahman, Malik, The Theory of reason in Farabi's Philosophy, (2011), Selection of Farabi Studies Articles, verified by AKarami, Meysam, Tehran, Hekmat.
- Kamalizadeh, Tahereh (2014), Meanings and Applications of Reason in Farabi's Treatise on the Reason, Qabsat Quarterly, Volume 19, Issue 72 - Serial Number 72