

دو فصلنامه فلسفی شناخت، «ص ۵۳-۸۴»
پژوهشنامه علوم انسانی: شماره ۶۰/۱
بهار و تابستان ۱۳۸۸. Knowledge, No.60/1.

معانی عقل در فلسفه فارابی

رضا اکبریان*

نجمه السادات رادفر**

تاریخ دریافت: ۸۹/۳/۱۲

تاریخ پذیرش: ۸۹/۸/۱۰

چکیده

طرح نظریه‌های گونه‌گون در تبیین «نظریه عقل» در اندیشه فیلسوف برجسته‌ای همچون ابو نصر فارابی، مؤسس فلسفه اسلامی، موجب ابهام، تداخل و تعارض آراء گردیده و ضرورت پژوهشی عمیق توأم با تبیین نظریه صحیح را هویدا می‌گرداند. بر این پایه، نگارنده این مقاله می‌کوشد با تشریح ابعاد مختلف نگاه فارابی در مورد عقل و بررسی و تحلیل آن طی سه گفتار، به بررسی معانی مختلف عقل بپردازد و از این رهگذر، رویکرد فلسفی فارابی به «نظریه عقل» را به دست آورد. از این رو، در بخش نخست به بررسی رساله مهم معانی فی العقل فارابی می‌پردازد و در بخش دوم معانی شش‌گانه از «عقل» را مورد تحلیل قرار می‌دهد و در بخش نهایی ابتکارات و ابداعات فارابی در نظریه عقل را مطرح می‌کند.

کلید واژه‌ها: ابونصر فارابی، عقل، عقل فلسفی، عقل فعال، فلسفه اسلامی

* دکترای فلسفه از دانشگاه تربیت مدرس، دانشیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی،

دانشگاه تربیت مدرس، ای میل: dr.r.akbarian@gmail.com

** کارشناس ارشد فلسفه و حکمت اسلامی، از دانشگاه شهید مطهری،

ای میل: Radfar.Najme@gmail.com و nsradfar@yahoo.com

مقدمه

بحث از عقل از جمله مباحثی است که همواره فیلسوفان دغدغه خاصی برای پرداختن بدان داشته اند تا جایی که گویی نام فیلسوف و مبحث عقل با یکدیگر درآمیخته و ممزوجند. در عین حال بررسی دیدگاه های فیلسوفان مختلف حاکی از آن است که مبحث عقل و معناشناسی آن در نظام های فکری بر مبنای مسائل اصلی هر نظام فلسفی متفاوت می باشد، به طوری که در برخی از موارد این رویکردها به صورت های متباینی از یکدیگر نمود پیدا می کنند. در فلسفه اسلامی و آنچه آن را به عنوان چهارچوب اصلی اندیشه اسلامی می توان در نظر گرفت، نظریه عقل از جایگاه خاصی برخوردار است، به طوری که سایر مباحث در این حوزه را به نحو مشهودی تحت الشعاع قرار می دهد. بر این اساس در حوزه های مختلف فکری نظریه عقل مورد توجه قرار گرفته است که در سه بخش عمده معرفت شناسی، هستی شناسی و مباحث اخلاقی قابل تقسیم بندی است. بر خلاف آنچه گفته می شود که نظریه فیلسوفان مسلمان در خصوص عقل بر نظریات فیلسوفان یونان در مورد نفس و قوای ادراکی آن مبتنی می باشد و چهارچوب اصلی نظریه عقل نزد فیلسوفان اسلامی همان نظریه مشهور درک عقلانی است که ارسطو در سومین دفتر کتاب *نفس* به طور مبهم طرح کرده است، اما باید توجه نمود که ابتکارات و ابداعات فیلسوفان اسلامی که با فارابی به عنوان مؤسس فلسفه اسلامی آغاز می شود، مبحث عقل را به صورتی تبیین می نماید که سابقه ای در میان فیلسوفان یونان و غیر آن نداشته است. این موضوع به خصوص زمانی آشکارتر می شود که به نقش مفسرین و شارحین ارسطو به خصوص اسکندر افرودیسی در پروراندن نظریه عقل و ورود سایر عناصر مؤثر اعم از افلاطونی و رواقی و نوافلاطونی در چهارچوب کلی این نظریه به عنوان زمینه های نظریه عقل نزد فیلسوفان اسلامی و به ویژه در فلسفه ابونصر فارابی توجه نماییم. از این رو با وجود عوامل مأخوذ از منابع گوناگون فکری در تبیین نظریه عقل نزد فیلسوفی مسلمان و شیعه چون فارابی، نقش مؤثر وی در بهره برداری و استفاده از نظریات مختلف در عین ابتکارات و نوآوری ها در

این زمینه غیر قابل انکار است.

ابونصر میراث فلسفه یونانی و ارسطویی را چنان در فرهنگ اسلامی به کار می‌گیرد که فلسفه و تفکری جدید آغاز می‌گردد که نظریه عقل در آن از ساختار و جایگاه جدیدی برخوردار است. وی تلاش می‌کند این مبحث جدی در فلسفه را به خوبی پرورش دهد تا بتواند مباحث اساسی در عقاید اسلامی را از دیدگاه فلسفی خود تفسیر نماید و در این مسیر فلسفه یونان چون مشعلی است که نوری تازه به تمام جنبه‌های حیات اسلامی می‌تاباند. بر این پایه نوشتار پیش رو می‌کوشد به بررسی و تبیین نظریه عقل و معناشناسی آن از حیث معرفت‌شناسی در فلسفه فارابی به عنوان مؤسس فلسفه اسلامی پرداخته تا از این رهگذر ابتکارات فلسفه اسلامی در این موضوع معلوم شده و میزان تأثیرپذیری ایشان از فیلسوفان یونان و به ویژه از فلسفه ارسطویی نمایان گردد. از این رو طی بخش‌های مستقلی به بررسی معانی گوناگون «عقل» از دیدگاه فارابی پرداخته و می‌کوشیم جایگاه عقل فعال به عنوان شاخصه ممتاز فلسفه اسلامی از حیث هستی‌شناسی و نسبت آن با عقل بشری و مراتب نفس را معین نماییم.

گفتار نخست: سخنی درباره رساله معانی العقل فارابی

نظریه عقل و بررسی زوایای گوناگون آن در فلسفه فارابی در بسیاری از آثار وی به چشم می‌خورد و می‌توان به جرأت ادعا نمود که این نظریه مبحثی اساسی در فلسفه وی است. فارابی رساله‌ای مخصوص درباره عقل نگاشته است که با عنوان رساله معانی العقل یا معانی فی العقل نامیده می‌شود. اصل رساله به زبان عربی است و در قرون وسطی با ترجمه یوحنا اسپانیایی در اروپا منتشر شد و رواجی بسیار یافت. نسخه‌های خطی آن همراه با کتاب عقل اسکندر و مقاله عقل کندی و گاهی همراه با بعضی از آثار ابن سینا که در همین موضوع بوده است، در یک جا نوشته شده‌اند. اما این ترجمه‌ها مبهم و پر از افتادگی است.

این رساله به بررسی معانی مختلف درباره عقل می‌پردازد و در واقع محور اصلی در

آن بررسی نظریات ارسطویی دربارهٔ عقل است که فارابی کوشیده است در شش معنای متمایز آن‌ها را تبیین نماید. فارابی به صراحت از تأثیرپذیری خود از اسکندر افرودیسی سخن می‌گوید.^۱ و این مطلب حاکی از آن است که فارابی، ارسطو را با شرح اسکندر دریافته است که گرایش‌های نوافلاطونی در تبیین نظریه عقل وی به وضوح مشاهده می‌شود. می‌کوشیم با محور قرار دادن *رسالة معانی العقل* فارابی ضمن بررسی سایر آثار ابونصر، معانی مختلف عقل را در فلسفه وی مورد ارزیابی قرار دهیم.

گفتار دوم: معانی شش گانه از «عقل»

فارابی در رساله ای که دربارهٔ معانی عقل نوشته است، به معانی شش گانه ای برای عقل اشاره می‌کند و می‌کوشد آن‌ها را تبیین نماید. نخستین معنایی که وی برای عقل مطرح می‌کند معنای متعارفی است که عامهٔ مردم در گفتگوهای خود به کار می‌برند و به معنای دورانیشی و تمییز میان اشیاء است. به همین دلیل به برخی از افراد «عقل» گفته می‌شود. این معنا در مورد کسی به کار می‌رود که در زندگی اهل تعقل باشد. عین عبارت فارابی چنین است:

الأولُ الشَّيْءُ الَّذِي بِهِ يَقُولُ الْجُمْهُورُ فِي الْإِنْسَانِ وَ أَنَّهُ عَاقِلٌ. فَإِنَّ مَرَجِعَ مَا يَعْتُونَ بِهِ هُوَ إِلَى التَّعْقُلِ.^۲

معنای دوم از عقل معنایی است که متکلمان آن را در مباحث کلامی خود به کار می‌برند و محور اساسی در بحث‌های کلامی ایشان است و بر اساس آن اموری را از سوی عقل واجب می‌شمارند و برخی دیگر را نفی می‌کنند:

الثَّانِي الْعَقْلُ الَّذِي يَرُدُّهُ الْمُتَكَلِّمُونَ عَلَى أَلْسِنَتِهِمْ فَيَقُولُونَ هَذَا مِمَّا يُوَجِّبُهُ الْعَقْلُ وَيَنْفِيهِ الْعَقْلُ.^۳

۱. ابونصر فارابی، ۱۴۰۵ ق: ۱۰۸.

۲. ابونصر فارابی، ۱۹۸۳: ۱۰۳.

۳. همانجا.

معنای سوم از معانی شش گانه ای که فارابی برمی‌شمارد، در منطق کاربرد دارد. این معنا را ارسطو در کتاب **برهان** خود مطرح نموده است و به معنای استعداد ذهن و قوه نفس است که به وسیله آن انسان می‌تواند به مقدمات کلی صادق ضروری یقین پیدا کند.^۴ این یقین به هیچ وجه از راه قیاس و یا تفکر و اندیشیدن بدست نمی‌آید، بلکه به تعبیر فارابی فطری و طبیعی است و به گونه‌ای حاصل می‌شود که انسان نمی‌داند از کجا و چگونه در نفس او چنین معانی حاصل گشته است. در واقع این معنا از عقل قوه ای در نفس است که معرفت اولیه توسط آن بدون فکر و تأمل بدست می‌آید و یقین به مقدماتی است که مبادی علوم نظری می‌باشند. به بیان دیگر تصورات و تصدیقات اولیه و بدیهی در نفس انسان توسط این معنا از عقل حاصل می‌شوند.

این مفاهیم که به خودی خود مسلم و بدیهی‌اند مبانی اصلی و اولی احکام و استدلالات ما به شمار می‌روند و از این رو «مبادی معرفت» یا «مبادی عقلیه» و یا «مبادی اولیه» خوانده شده‌اند؛ مانند وحدت، زمان، مکان، اصل هویت «حامل شیء بر نفس ضروری است» و اصل سبب کافی «هر چه هست وجودش سبب و علتی دارد» و اصل امتناع تناقض و مفاهیمی از این دست که به تعبیر فلسفه اسلامی «بدیهیات و تصورات اولیه» اند.^۵

معنای چهارم از عقل معنایی است که ارسطو در مقاله ششم از کتاب **اخلاق** خود بدان پرداخته است.^۶ در این معنا عقل به استعداد طبیعی در آدمی اطلاق می‌شود که خیر و شر را می‌شناسد و به سوی خیر گرایش داشته و از بدی‌ها دوری می‌کند. بر این اساس تشخیص مصلحت و منفعت در زندگی و عمل کردن بر مبنای آن، عقل به معنای اخلاقی آن است که معادل «وجدان» می‌تواند در نظر گرفته شود. بازگشت این معنا از

۴ . ارسطو، ۱۴۰۵ق: ۲۲.

۵ . ابونصر فارابی، ۱۹۸۳: ۱۰۴.

۶ . ارسطو، ۱۹۷۹: ۲۲۶ - ۲۰۷.

عقل به حیث عقل عملی در قوه ناطقه نفس انسانی است؛^۷ که ادراک اموری است که انسان می‌تواند آنها را انجام دهد. به بیان دیگر، عقل عملی، درک مقدمات انسان است.^۸

معانی پنجم و ششمی که فارابی بر مبنای تعاریف ارسطو از عقل برمی‌شمارد **عقل فلسفی** است که از دو حیث معرفت شناسی و هستی شناسی مورد لحاظ قرار می‌گیرد. بر این اساس معنای پنجم از عقل در **رساله معانی العقل** فارابی همان معنایی از عقل است که ارسطو در **کتاب النفس** خویش بدان می‌پردازد.^۹ در این معنا عقل وجه نظری قوه ناطقه در نفس آدمی است که سبب معرفت و ادراک معقولات در نفس آدمی می‌شود و از نظر فارابی اشرف اجزاء نفس است. زیرا به وسیله آن الهیات و شناخت باری جل‌ثانه به دست می‌آید.^{۱۰} در این معنا عقل دارای چهار مرتبه است که عبارتند از عقل بالقوه، عقل بالفعل، عقل مستفاد و عقل فعال. ارسطو در فصل چهارم از **کتاب النفس** خود به تبیین و بررسی سه مرحله نخست می‌پردازد و آنها را مجموعاً «عقل منفعل» نامگذاری می‌کند و در فصل پنجم از همان کتاب درباره «عقل فعال» و یا به عبارت صحیح‌تر «عقل خلاق» بحث می‌کند.^{۱۱}

فارابی در **رساله معانی العقل** به طور مفصل به شرح ارسطو از مراتب عقل در این معنا می‌پردازد و می‌کوشد هر یک از این مراتب را به خوبی تبیین نماید.^{۱۲} آنچه بایستی در این باره مورد توجه قرار گیرد، آن است که فارابی بر اساس شرح اسکندر افرویدی

۷. ابونصر فارابی، ۱۹۸۳: ۱۰۴.

۸. عقل نظری بر خلاف عقل عملی، ادراک اموری است که شأنیت انجام شدن را ندارند و به اختیار انسان وابسته نمی‌باشند و اختیار آدمی کوچکترین دخالت یا تأثیری در آن ندارد. برای اطلاع بیشتر در این زمینه بنگرید به: غلامحسین ابراهیمی دینانی، **منطق و معرفت در نظر غزالی**: ۱۳۷ - ۱۳۶ و ۲۰۲.

۹. ارسطو، ۱۹۵۴: ۷۴ - ۷۲.

۱۰. ابونصر فارابی، ۱۴۰۵ق، ۱۰۸.

۱۱. ارسطو، ۱۹۷۹: ۷۴ - ۷۲ و ۷۵ - ۷۴.

۱۲. ابونصر فارابی، ۱۹۸۳: ۱۰۴ - ۱۰۹.

از ارسطو، وی را مورد بازخوانی دوباره قرار می‌دهد. از این رو، مناسبات و تعاملات این مراتب با یکدیگر را به نحو خاصی بیان می‌دارد که در ادامه مشخص تر خواهد شد.

معنای ششم و آخرین معنایی که فارابی در این رساله از عقل برمی‌شمارد معنایی از عقل است که ارسطو در کتاب *مابعدالطبیعه* خود بدان پرداخته است. این معنا از عقل که در فصل نهم از کتاب دوازدهم (لامبدا) *مابعدالطبیعه* ارسطو بیان شده است «عقل الهی» یا «اصل نخستین» یا «مبدأ اول» و «عقل کل» را می‌رساند. در بیان ارسطو عقل در این معنا شریف ترین جوهرها و خدایی ترین آن هاست و چون برترین چیزهاست، به خودش می‌اندیشد و به تعبیر ارسطو اندیشیدن او اندیشیدن به اندیشیدن است.^{۱۳} بر همین اساس فارابی نیز عقل در این معنا را اشاره به موجودی شریف می‌داند که با تعبیر «عقل اول» از آن یاد می‌کند. نتون^{۱۴} معتقد است فارابی در *رسالة معانی العقل*، عقل در این معنا را معادل «خدا» در فرهنگ اسلامی می‌داند و بعدها در آثار متأخر خود نظیر *آراء اهل المدينة الفاضلة*، بر اساس نگرش نوافلاطونی جایگاه «عقل اول» را که عقل در معنای ششم *رسالة معانی العقل* است، پس از مرتبه «خدا» قرار می‌دهد و آن را به عنوان نخستین عقل در سلسه عقول عشره به حساب می‌آورد.^{۱۵}

۱۳. ارسطو، ۱۳۸۴: ۴۰۹.

۱۴. ایان ریچارد نتون از اساتید دانشگاه لیدز در انگلستان است که در حوزه فلسفه اسلامی و مطالعات مباحث قرآنی فعالیت می‌نماید. از جمله مقالات وی هفتمین مقاله در *دائرة المعارف فلسفی راتلیج* (routledge encyclopedia of philosophy) با موضوع فلسفه، کلام و عرفان تحت عنوان «فلسفه نوافلاطونی در فلسفه اسلامی» است. همچنین مقاله «تفسیری جدید از ساختار و نشانه‌شناسی سوره کهف» که در مجله *Journal of Quranic Studies* به چاپ رسیده است، از دیگر آثار اوست. این مجله که به صورت دو فصلنامه منتشر می‌شود، تنها مجله اروپایی است که تمام مقالات و نقدهای آن ویژه مباحث قرآنی است و از سوی مرکز مطالعات اسلامی در «دانشکده مطالعات شرقی آفریقایی» (SOAS) وابسته به دانشگاه لندن انتشار می‌یابد. سردبیر مجله دکتر محمد عبدالحلیم، استاد مصری الاصل مطالعات اسلامی در دانشگاه لندن است و ایان ریچارد نتون از اعضای هیأت تحریریه آن است.

۱۵. ایان ریچارد نتون، ۱۳۸۱: ۱۶۹.

در ادامه دو معنای اخیر از این شش معنا را که فارابی به اجمال آن‌ها را عقل در معنای فلسفی نامیده است، مورد بررسی دقیق‌تر قرار می‌دهیم.

الف. عقل به عنوان قوهٔ نفسانی (رویکرد معرفت‌شناسانه به عقل)

همان‌طور که گفته شد فارابی در *رسالة معانی العقل*، معانی پنجم و ششمی را که برای عقل می‌آورد و با عنوان عقل فلسفی مورد لحاظ قرار می‌دهد. در معنای پنجم، عقل به معنای وجه نظری قوهٔ عاقله (ناطقه) در نفس مورد لحاظ قرار گرفت. بر این اساس برای فهم بهتر تعریف عقل در این معنا لازم است تعریف فارابی از نفس و قوای آن را مورد توجه قرار دهیم.

۱. تعریف نفس

تعریف فارابی از نفس همان تعریف ارسطوست که نفس را کمال اول برای جسم طبیعی آلی دارای حیات بالقوه می‌داند و تصریح کرده است که نفس ناطقه حقیقت آدمی است.^{۱۶} فارابی نفس را جوهری بسیط و واحدی روحانی و متباین با جسم می‌داند که پس از پدیدار شدن ماده مستعدی برای قبول آن، از واهب الصور (عقل فعال) فیضان یافته و به جسم عنصری تعلق می‌یابد و قوایش در آن جاری می‌شوند.^{۱۷} از این رو نظر فارابی دربارهٔ بنیاد و اساس نفس ناطقه در تقابل با رأی اصحاب تناسخ قرار دارد. زیرا به دیدهٔ او نفس ناطقه پیش از پیدایش بدن مادی وجود نداشته است و تعلق آن به بدن‌های مختلف در جریان انتقال آن از جسمی به جسم دیگر ممکن نیست؛ همان‌طور که تعلق نفوس متعدد به بدنی واحد امکان‌ناپذیر است.^{۱۸} البته فارابی در تعریف خود از نفس تفاوتی نیز با ارسطو دارد و آن این است که بر خلاف نظر ارسطو

۱۶. ابونصر فارابی، ۱۳۴۴ق: ۱۸-۱۹.

۱۷. ابونصر فارابی، ۱۳۴۹ق: ۱۰-۱۱.

۱۸. همان: ۱۰.

که نفس را همواره صورت جسم می‌داند، از نظر فارابی نفس تا زمانی که کمال نیافته و به حالت قوه و هیئت مستعد است، صورت جسم به حساب می‌آید. اما به محض آن که قوای آن به کار افتاد و کمال ثانی حاصل شد، دیگر صورت بدن نیست. به عبارت دیگر تنها جنبه حیوانی نفس صورت جسم آلی است، اما با استکمال قوای نفس دیگر از معنای صورت جسم بودن دور می‌شود؛ به طوری که در مرحله فعلیت معقولات و اتصال به عقل فعال دیگر نمی‌توان به هیچ وجه نام صورت را بر آن گذاشت و در آن مرحله است که نفس جوهری بسیط و روحانی^{۱۹} است که با جسم تباین کامل دارد.^{۲۰}

۲. قوای نفس

فارابی نیز همانند ارسطو نفس را دارای قوایی می‌داند که به وسیله آن قوا استکمال برای نفس حاصل می‌شود. وی در *الدعای القلییه* قوای نفس را از جهت نیاز آن‌ها در اعمال خود به جسم و یا عدم نیاز به آن به دو دسته تقسیم می‌کند:

۱. قوایی که به وسیله اعضای جسمانی اعمال خود را انجام می‌دهند که همه قوای

نفس به جز قوه عقلانی را شامل می‌شود.

۲. قوه عقل که در اعمال خود به اعضای جسم نیاز ندارد.^{۲۱}

می‌توان کلیه قوای نفس را در دو دسته اصلی محرکه و مدرکه نیز تقسیم بندی نمود. با قوای محرکه، تحرک و حرکت نفس صورت می‌گیرد و با قوای مدرکه، درک و دریافت در نفس انجام می‌شود. قوای محرکه خود شامل مُنمیه (رشد)، غاذیه، مریه و مؤلده و سایر قوا از این دست است. قوه نزوعیه نیز که موجب انگیزش به طلب شیء یا گریز از آن در نفس می‌گردد، از قوای محرکه به شمار می‌رود. قوای مدرکه شامل حواس (خارجی، باطنی)، متخیله و ناطقه (نظری و عملی) می‌باشد که سبب می‌شود با

۱۹ فارابی دلایل بسیاری بر جوهریت و بساطت و نیز روحانی بودن نفس در آثار خود آورده است. از

جمله بنگرید به: ابونصر فارابی، *السیاسات المدنیة*: ۵۲.

۲۰. همان: ۵۳-۵۱.

۲۱. ابونصر فارابی، ۱۳۴۹ق: ۹.

دریافت و درک صور محسوسات و نیز صور خیالی، مفاهیم کلی در نفس ایجاد شوند و آن را از حالت قوه به فعلیت تبدیل سازند. پس از فعلیت یافتن نفس، از آنجا که امری مفارق از ماده و به دور از قوه قبول فساد می‌باشد پس از مرگ بدن نیز باقی می‌ماند.^{۲۲}

فارابی در *آراء اهل المدينة الفاضلة* سیر ایجاد قوای نفس را نیز توضیح می‌دهد: با پدید آمدن انسان نخستین قوه در وی قوه غاذیه است که با آن تغذیه می‌کند. این قوه دگرگون کننده خوردنی هاست که خود شامل هفت قوه می‌شود و میان انسان، حیوان و نبات مشترک است که عبارتند از: هاضمه، منمیه، مولده، جاذبه، ماسکه، ممیزه و دافعه. تنها این قوه و قوه متخیله در خواب نیز به فعالیت خود ادامه می‌دهند.^{۲۳} پس از آن، قوه حساسه (حواس پنج گانه) است که نفس به وسیله آن‌ها، هستی‌های محسوس را احساس می‌کند و درمی‌یابد. به همراه حواس، قوه نزوعیه حاصل می‌شود که اشتیاق و اکراه نسبت به امور را در نفس ایجاد می‌کند و خود شامل اراده، قوه شهوانی و قوه غضبیه است. در واقع به وسیله این قوه خواهش‌های نفسانی دریافت می‌شود. کلیه صور محسوسات در محلی به نام «حس مشترک» حفظ می‌شوند که آن را حافظه یا ذاکره نیز می‌نامند. پس از آن قوه متخیله است که ارتسام صور محسوسات را در نفس پس از غیبت از مشاهده حواس انجام می‌دهد و صور خیالی را دریافت می‌دارد که برخی از آنها، راستین و برخی دروغین اند. قوه متخیله قدرت ترکیب و تفصیل تصورات را دارد و در خواب و بیداری کار می‌کند.^{۲۴}

فارابی حداقل دو مکانیسم اصلی برای انفعال قوه متخیله از خارج و در نتیجه تصویر سازی‌های آن قائل است:

اول آنکه، متخیله اثر را همان طور که هست و همان طور که بر او القا شده است، عیناً قبول کند.

۲۲. همان: ۱۰.

۲۳. ابونصر فارابی، ۱۳۸۲: ۱۱.

۲۴. همان.

دوم آنکه، به واسطه محسوساتی که حکایت از آن مفهوم می‌کنند، مفهوم را بپذیرد. قوه متخیله «معقولات» را به صورت دوم می‌پذیرد؛ اما برای قبول «جزئیات محسوس» هر دو مکانیسم لازم است. بسیاری از اموری که به قوه متخیله می‌رسد، به واسطه محاکاتی از نوع محسوسات مرئی، پذیرفته می‌شود و سپس این محسوسات در حس مشترک ترسیم می‌شوند. از این رو می‌توان گفت نفس این محسوسات را توسط حواس ظاهر خود فرا آورده است نه با افاضه عقل فعال.^{۲۵} قوه ناطقه یا عاقله پس از آن حادث می‌شود. این قوه امکان تعقل معقولات و دریافت معانی بدون ماده و مفاهیم کلی را برای نفس ممکن می‌سازد که خود دارای انواعی است. با قوه متخیله و ناطقه نیز قوه نزوعیه همراه است که آن‌ها را به سوی اشیاء اشتیاق می‌بخشد و یا از آن‌ها متنفر و مکره می‌گرداند.^{۲۶}

۳. قوه عاقله و اقسام آن

قوه ناطقه یا عاقله که به سبب داشتن قوه و استعداد درک معقولات و ادراک بالفعل آن‌ها، بدان «عقل» می‌گویند، تنها قوه ای در انسان است که در اعمال خود به اعضای جسم نیازی ندارد. این قوه که آخرین قوه از قوای مدرکه انسانی در سیر ادراک نفس است، امکان تعقل را برای آن ممکن می‌سازد و به دو صورت نظری و عملی در نفس انسان لحاظ می‌شود. درباره عقل نظری و عقل عملی و تفاوت آن‌ها با یکدیگر، سخن بسیار گفته شده است که مهمترین آن‌ها این است که آیا در انسان، دو عقل وجود دارد که یکی عقل نظری و دیگری عقل عملی است یا آنکه عقل، واحد بوده و دارای دو جهت مختلف است؟

فارابی تفاوت عقل نظری و عقل عملی را به تفاوت در معلوم و متعلق ادراک

۲۵. ابونصر فارابی، ۱۳۶۱: ۲۴۷ - ۲۴۵.

۲۶. همان: ۱۹۲ - ۱۸۳.

مربوط می‌داند و اصل حقیقت عقل را امری واحد می‌داند. وی تصریح می‌کند که در عقل نظری، انسان چیزی را بدست می‌آورد که درباره آن سخن از فعل و ترک به میان نمی‌آید. ولی در عقل عملی، انسان چیزی را می‌یابد که شایسته است آن را با اراده خود انجام دهد:

أن النظرية هي التي بها يحوز الانسان علم ما ليس من شأنه ان يعمله انسان و العملية هي التي يعرف بها ما من شأنه ان يعمله الانسان بارادته.

به بیان دیگر، قوه عملی نفس، محرک بدن انسان در آن دسته از اعمال جزئی است که از منظر اخلاقی مد نظر قرار می‌گیرد و نفس به وسیله آن اعمال جزئی حال و آینده را انجام می‌دهد:

تفعل الجزئيات الحاضرة والمستقبلة^{۲۷}

این قوه خود به دو صورت می‌تواند باشد:

۱. فکری؛ که قوه اندیشیدن است و به نتیجه عمل می‌اندیشد.
 ۲. دیگری مهنی یا صنعتی که قوه انجام فعل است که نفس را به عمل وا می‌دارد نظیر طب، کشاورزی و غیره.^{۲۸} قوه نظری قسم دیگر، عاقله (ناطقه) در نفس، سبب علم نفس به موجودات می‌شود:
- تعقل المعقولات التي شأنها أن تُعلم^{۲۹}

البته نمی‌تواند در هستی آنها دخل و تصرفی داشته باشد، بلکه تنها مفاهیم کلی نسبت به آنها را دریافت می‌دارد که خود شامل مراتبی است و از قوه به فعل سیر می‌کند. قوه متخیله پیوند دهنده دو قسم عقل نظری و عقل عملی در قوه ناطقه است. گاه به قوه

۲۷. همان: ۹۱.

۲۸. ابونصر فارابی، ۱۳۸۲: ۱۱.

۲۹. همان: ۹۲.

متخیله، معقولاتی می‌رسد که از نظر شأن باید در قوه ناطقه نظری تحصیل یابند و در پاره‌ای از اوقات جزئیات محسوسی را دریافت می‌کند که باید در ناطقه عملی تحصیل یابند. متخیله معقولات را به واسطه محسوساتی که خود ترکیب می‌کند، قبول می‌کند و جزئیات را گاه از راه آنکه عیناً آنها را تخیل کند، می‌پذیرد و گاه از راه محسوسات دیگری که محاکی از آنهاست، قبول می‌کند و این امر همان چیزی است که در شأن عقل عملی است که آنها را با نیروی فکر انجام می‌دهد.^{۳۰}

۴. مراتب عقل در نفس آدمی

عقل انسان که در واقع یکی از قوای ادراکی نفس اوست، در ابتدای حدوث از هر صورت معقولی خالی است و در آغاز صرفاً استعداد و آمادگی درک معقولات را داراست. به نظر فارابی این استعدادی که همه انسان‌ها از ابتدا در آن شریکند «عقل بالقوه» یا «عقل هیولانی»^{۳۱} و یا «عقل منفعل»^{۳۲} نامیده می‌شود. فارابی در آثار خود بارها بر این مسأله تأکید نموده است که نفس انسان ابتدا عقل بالقوه است، گرچه دلیل مشخصی نمی‌آورد که چرا عقل انسان در ابتدای پیدایش حالت قوه دارد:

قوه ناطقه یعنی آنچه مقوم انسان است و انسانیت انسان به آن است در گوهر ذات خود نه عقل بالفعل است و نه بالطبع.^{۳۳}

این مرتبه از عقل انسان را به اعتبار شباهت آن به هیولای جسم (هیولای اولی)، عقل هیولانی نامیده اند. زیرا هیولای جسم از هر گونه صورت محسوس خالی است، ولی استعداد پذیرش صور محسوس را دارد. همین طور نفس انسان در مرتبه عقل بالقوه هیچ صورت معقولی ندارد، اما قابلیت و استعداد پذیرش این صور را داراست.

۳۰. ابونصر فارابی، ۱۳۶۱: ۲۴۲.

۳۱. ابونصر فارابی، ۱۳۸۲: ۶۲.

۳۲. همان: ۸۵.

۳۳. ابونصر فارابی، ۱۳۸۲: ۵۱؛ و همو، ۱۳۴۷: ۱۴۰.

بیان فارابی در تبیین ماهیت عقل بالقوه و این مرتبه از عقل در نفس آدمی وضوح کافی ندارد و با تردید همراه است. بر این اساس عقل بالقوه نوعی نفس یا جزئی از نفس یا قوه ای از قوای نفس یا چیزی همانند آن است و در واقع ذاتی است که می‌تواند صور و ماهیات همه محسوسات را از مواد آنها انتزاع کرده و در نزد خود جمع نماید.^{۳۴} اما در هر صورت هیئت و حالتی در ماده است.^{۳۵} که قابلیت فعلیت یافتن دارد.^{۳۶}

در برخی از رسائل منسوب به فارابی از جمله در *رسالة فصوص الحکم*، عقل بالقوه به عنوان چیزی غیر مادی بیان شده است.^{۳۷} همچنین در *رسالة عیون المسائل* عقل بالقوه جوهری بسیط و غیر مادی توصیف شده است.^{۳۸} اما در هر حال از آنجایی که صحت انتساب این رساله‌ها به فارابی در معرض تردید می‌باشد،^{۳۹} می‌توان به طور کلی از نظر فارابی عقل بالقوه را هیئتی در ماده دانست که قابلیت دریافت صور را دارد. وقتی نفس انسانی به کسب علم می‌پردازد و کلیات و صور معقولات در آن جمع

۳۴. ابونصر فارابی، ۱۹۸۳: ۱۰۵-۱۰۴.

۳۵. ابونصر فارابی، ۱۳۶۱: ۸۴.

۳۶. ابونصر فارابی، ۱۳۴۶: ۵.

۳۷. ابو نصر فارابی، ۱۳۸۱: ۱۵۹.

۳۸. ابونصر فارابی، ۱۳۴۹: ۱۰.

۳۹. از دلایل عمده ای که در عدم صحت انتساب این رساله‌ها به فارابی اقامه شده است، آن است که اولاً در بسیاری از فهرست های قدیمی از جمله *فهرست القفطی* نام این رساله‌ها به عنوان آثار فارابی ذکر نشده است. دیگر آن که در بسیاری از مباحث اصلی و مهم از جمله نظریه عقل و نیز برخی از مباحث درباره وحی نبوی، آراء این رساله‌ها با سایر آثار فارابی به خصوص کتاب *آراء اهل المدینة الفاضلة* هم خوانی ندارد و بیشتر با شرح *شفا* و *اشارات* ابن سینا مطابقت دارد، البته از سوی دیگر نظریات مخالف در این زمینه وجود دارد که بر این اساس نمی‌توان به طور کلی حکم به دوگانگی مضامین در *فصوص الحکم* و سایر آثار فارابی داد. برای اطلاع بیشتر در این زمینه بنگرید به: مصطفی محقق داماد، دین، فلسفه و قانون و برای نظریات مخالف از جمله بنگرید به: *مجموعه خطابه‌های تحقیقی پیرامون ابونصر فارابی*، زیر نظر ایرج افشار: ۱۳۹-۶۰ (مقاله شرح حال و آثار فارابی از رضا داوری اردکانی).

می‌شوند عقل بالقوه به سمت بالفعل شدن سیر می‌نماید.^{۴۰} و از مرتبه «عقل بالقوه» به «عقل بالفعل» تبدیل می‌شود. این عقل را فارابی در اغلب آثار خود به همین نام آورده است. البته در بعضی از موارد نیز آن را «عقل بالملکه»^{۴۱} و یا «عقل منفعل کامل»^{۴۲} می‌نامد. «عقل بالفعل» صورت برای «عقل بالقوه» و ماده برای «عقل مستفاد» است.^{۴۳} بدین ترتیب هر یک از مراتب عقل، ماده برای مرتبه بعدی و صورت برای مرتبه قبلی خود به شمار می‌رود. در این حالت برای عقل بالقوه با قبول صور محسوسات، دیگر ماهیت جداگانه‌ای باقی نمی‌ماند. زیرا همان‌طور که گفتیم عقل بالقوه جز استعداد و قابلیت برای کسب صور چیزی نیست. فارابی سیری را که عقل بالقوه معقولات را دریافت می‌کند و بالفعل می‌شود با تشبیه آن به یک قطعه موم توصیف می‌کند.^{۴۴} در مرتبه عقل بالفعل با به کار افتادن قوای نفس و کسب صور معقولات نفس در مسیر کسب کمالات می‌افتد و هر چه این صور را بیشتر دریافت می‌کند از جنبه حیوانی آن کاسته می‌شود و بدین ترتیب تا جایی پیش می‌رود که دیگر نمی‌توان آن را صورت بدن نامید و وارد مرحله جدیدی می‌شود و مقام وجودی تازه‌ای به عنوان ذاتی مفارق پیدا می‌کند.^{۴۵} که در این مقام نهایت مشابهت به جواهر مفارق را داراست.^{۴۶} در این مرحله چون عقل بالفعل می‌تواند هر چیز معقولی را با دریافت صورت آن ادراک نماید، می‌تواند به خود نیز که اکنون دیگر شیء معقولی شده است، علم پیدا کند و بدین ترتیب همه معقولات را یکایک در خود جمع کند و در این صورت عقل، معقول بالذات و عاقل بالذات می‌شود و در می‌یابد که معلوم آن، که در واقع ذات خویش

۴۰. ابونصر فارابی، ۱۳۴۶ق: ۵۰-۴۹.

۴۱. ابونصر فارابی، ۱۳۴۹ق: ۶۴.

۴۲. ابونصر فارابی، ۱۳۶۱: ۸۵.

۴۳. ابونصر فارابی، ۱۹۸۳: ۱۰۶.

۴۴. همان: ۱۰۵.

۴۵. همانجا.

۴۶. ابونصر فارابی، ۱۳۶۱: ۱۳.

است، عقل بالفعل و معقول بالفعل است و حال آن که معلومات سابق و صور منتزع از مواد و محسوسات خارجی نخست بالقوه بوده و پس از انتزاع به فعلیت می‌رسند. از این رو وجود مفارقی که بعد از فعلیت بدست می‌آورند، غیر از وجود سابق آن هاست که مقرون به ماده بوده است. پس علم نفس در این مرتبه به ذات خود، علم بالفعلی است که صورت معقولی را پس از آن که از قوه به فعل در آمده، پذیرفته و عقل قادر به ادراک صور معقول مفارق از ماده گردیده است.^{۴۷} فارابی چنین عقلی را «عقل مستفاد» می‌نامد. واضح است که به نظر فارابی عقل مستفاد همان مرتبه پرورش یافته و نهایی عقل انسان و حد فاصل اشیاء هیولانی با اشیاء مجرد و صور مفارق است.^{۴۸} بنابراین «عقل مستفاد» با «عقل فعال مفارق» یکی نیست، بلکه به علت کمال نهایی، نهایت مشابهت را به آن پیدا کرده است، وگرنه یکی دانستن عقل مستفاد و عقل فعال از نظریه فارابی بدست نمی‌آید. در واقع، عقل فعال چون مطلقاً مفارق و متضمن معقولات به نحو بساطت است نه کثرت، در هر حال در مرتبه ای بالاتر از عقل مستفاد قرار دارد.^{۴۹} برای رسیدن به عقل مستفاد عبور کردن از جایگاه حواس لازم و ضروری است. اگر جهان محسوسات و عالم حواس به وجود نیامده بود، عقل مستفاد نیز معنی محصل و درستی پیدا نمی‌کرد. فارابی تصریح می‌کند که نفس صور معقول را از راه صورت های حسی درک می‌کند.^{۵۰}

البته این سخن به معنی این نیست که محسوسات را علت معقولات بدانیم و عقل را معلول حواس به شمار آوریم. درست است که بدون گذر از جهان حواس نمی‌توانیم به عالم عقل مستفاد دست پیدا کنیم، ولی باید به این مسأله توجه داشته باشیم که نسبت میان عقل مستفاد و حواس ظاهری در انسان، مانند نسبت میوه و درخت، غایت و حرکت و بالاخره عالم آخرت و عالم دنیا شناخته می‌شود. درخت، علت تامه میوه

۴۷. ابونصر فارابی، ۱۹۸۳: ۱۰۷.

۴۸. همانجا.

۴۹. ابونصر فارابی، ۱۹۸۳: ۱۰۶.

۵۰. ابونصر فارابی، ۱۳۴۶ق: ۳.

نیست، اگرچه میوه بدون وجود درخت تحقق پیدا نمی‌کند. حرکت، علت غایت نیست، گرچه بدون تحقق حرکت، غایت به وقوع نمی‌پیوندد. دنیا، علت آخرت نیست، اگرچه بدون عبور از عالم دنیا هرگز نمی‌توان به عالم آخرت و نعمت های بهشت نائل شد. به این ترتیب، حواس ظاهری انسان در عین اینکه علت عقل مستفاد شناخته نمی‌شود، بدون گذر کردن از مرحله ادراکات حسی هرگز نمی‌توان به مقام عقل مستفاد دست یافت.^{۵۱} نفس انسان در مرتبه عقل مستفاد دیگر صورت بدن به شمار نمی‌رود و به نهایت فعلیت خود رسیده است. روند فعلیت یافتن عقل تا رسیدن به مرتبه عقل مستفاد سیری است که به واسطه کسب معرفت انتزاعی و نیز معرفت اشراقی و شهودی خاص تحت اشراق عقل فعال انجام می‌گیرد.^{۵۲}

توضیح بیشتر آنکه، عاقله انسان با انتزاع صور معقولات درجه به درجه به فعلیت می‌رسد تا آنکه در مرتبه عقل مستفاد فعلیت تامه می‌یابد. در این مرتبه است که به واسطه شباهتی که به عقل مفارق یافته است، می‌تواند به آن متصل شود و کلیات معقولات را از آن دریافت نماید. در واقع، در این مرحله با اتصال به عقل فعال، عاقله، موفق به شهود خاصی تحت اشراق و افاضه عقل فعال می‌گردد و می‌تواند معارفی را دریافت نماید که از طریق انتزاع صور قادر به دریافت آنها نبود.^{۵۳} سخن از عقلی مفارق که در روند ادراک عاقله مؤثر است، ابداع فارابی به عنوان فیلسوفی مسلمان در بُعد رویکرد هستی شناسانه به عقل است که در ادامه بدان می‌پردازیم.

ب) عقل به عنوان موجودی مستقل (رویکرد هستی شناسانه به عقل)

در کتاب النفس ارسطو موقعیت «عقل فعال» (وبه تعبیر صحیح تر با توجه به احوال ارسطو، «عقل خلاق») از نظر آن که وجودی مستقل از نفس آدمی و مراتب عقل او

۵۱. غلامحسین ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۳، ج ۳: ۴۸۰.

۵۲. ابونصر فارابی، ۱۳۴۹ق: ۳.

۵۳. تبیین و شرح بیشتر این موضوع در ادامه ضمن عنوان «نقش عقل فعال در معرفت شناسی نفس» خواهد آمد.

داشته باشد و یا آن که جنبه ای و مرتبه ای بالاتر از عقل واحد انسانی به شمار می‌آید، در ابهام است و اقوال ارسطو در این زمینه از وضوح کافی برخوردار نیستند، بر این اساس شارحان ارسطویی در دو دسته بزرگ از این جهت تقسیم می‌شوند که گروهی عقل فعال را مرتبه ای از نفس می‌دانند و گروه دیگر برای آن وجودی مستقل در نظر می‌گیرند.

فارابی با تأثیرپذیری از اسکندر افرویدیسی آن چنان که خود تصریح دارد،^{۵۴} متمایل به دیدگاهی است که جایگاه عقل فعال را به عنوان عقلی مفارق از نفس آدمی و دارای وجودی مستقل می‌داند. از این رو رویکردی هستی‌شناسانه به عقل فعال دارد و آثار ارسطو را نیز بر این مبنا تفسیر می‌نماید. به همین دلیل در معنای ششمی که از معنای عقل در رساله معانی العقل خود بر می‌شمارد، بیان ارسطو در کتاب مابعدالطبیعه را مورد لحاظ قرار می‌دهد.^{۵۵} معنای ششمی که فارابی در رساله معانی العقل برای عقل می‌شمارد، لحاظ عقل به عنوان موجودی مستقل در هستی است که به این معنا و معنای پنجم از معانی عقل در رساله معانی العقل که شرح آن گذشت، با هم «معنای فلسفی از عقل» می‌گوید.^{۵۶} در این معنا عقل وجودی مستقل دارد و دیگر جنبه ادراکی در نفس آدمی نیست. از این رو به لحاظ انتولوژی و هستی‌شناسی مورد توجه قرار گرفته است. این نگاه، منجر به پذیرش سلسله عقول به عنوان مراتب وجود می‌گردد که مرتبه اخیر آن با عنوان «عقل فعال» جایگاه ویژه ای می‌یابد و بررسی و تبیین حقیقت و جایگاه آن و نیز نقش آن در معرفت‌شناسی نفس از جمله مباحث مهمی است که برای واضح شدن معنای ششم از عقل در رساله معانی العقل و نیز فهم «عقل فلسفی» از نگاه فارابی با توجه به آراء ارسطویی ضروری می‌نماید.

۵۴. ابونصر فارابی، ۱۴۰۵ق: ۱۰۸.

۵۵. ابونصر فارابی، ۱۹۸۳: ۱۰۷.

۵۶. همان: ۱۰۹.

۱. حقیقت و جایگاه عقل فعال در هستی

فارابی در آثار خود سلسله‌ای از مراتب را در هستی می‌چیند که از «موجود اول» به عنوان مبدأ نخستین وجود صادر شده‌اند. اولین مرتبه «عقل اول» است که بیشترین کمالات وجودی پس از خداوند را دارا می‌باشد. ابونصر تلاش بسیاری می‌کند که بر مبنای قاعده «الواحد» صدور وجود از مبدأ الهی را اثبات کند. بر همین مبنای واسطه‌ضعف در وجود در مراتب بعدی، سلسله‌ای از عقول ده‌گانه پدید می‌آید که مبتنی بر هیئت بطلمیوسی و مباحث علمی در زمان فارابی بوده است. آخرین عقل در این سلسله، پایین‌ترین رتبه وجودی را نسبت به سایر عقول داراست. از این رو عقل دیگری از او صادر نمی‌شود. بلکه از آن آنچه مادون فلک قمر است، صادر می‌شود. این عقل آخر همان «عقل فعال» است. بنابراین عقل فعال به اداره عالم تحت فلک قمر یعنی عالم کون و فساد مادی می‌پردازد. اما خود آن نه در ماده بوده و نه در آن خواهد بود، بلکه عقلی همیشه بالفعل است.^{۵۷} فارابی در *الدعاوی القلیبیه*، عقل فعال را از جهتی سبب وجود نفوس عاقله می‌داند و از جهتی با واسطه افلاک آن را سبب وجود ارکان اربعه (آب، هوا، آتش و خاک) و عناصر (اسطقسات) معرفی می‌کند که در هر حال تأثیر آن در عالم ماده و کون و فساد است.^{۵۸} در واقع عقل فعال از جمله مبادی شش‌گانه‌ای است که قوام همه چیز بدان است و در مرتبه سوم از این مبادی یعنی از مبدأ اول (خدا) و اسباب ثوانی (عقول و افلاک) واقع است و آخرین مبدأ از مبادی غیر جسمانی و به عبارت دیگر دهمین عقل مفارق به شمار می‌رود.^{۵۹}

عقل فعال همچون سایر عقول مفارق، متفرد است و تعدد نمی‌پذیرد. چون تکثر افراد در نوع واحد به سبب اختلاف موضوعات آنها یعنی به سبب موادی است که صورت این نوع بدان‌ها تعلق می‌گیرد.^{۶۰} همچنین عقل فعال ضدی ندارد چون ضد آن

۵۷. ابونصر فارابی، ۱۳۴۶ق: ۳.

۵۸. ابونصر فارابی، ۱۳۴۹ق: ۵.

۵۹. ابونصر فارابی، ۱۳۶۱: ۱۴۵.

۶۰. همان.

باید در ماده با آن مشترک باشد و عقل فعال عاری از ماده است. فارابی عقل فعال را «واهب الصّور» نیز می‌نامد. زیرا آن را علت وجود صور در عالم مادی می‌داند که کلیه صور فعلیه که به هیولای جهان مادی رنگ هستی می‌بخشند، از آن سرچشمه می‌گیرد. ماده نمی‌تواند علت وجود صورت باشد و نیز نمی‌تواند سبب انتقال صورتی به صورت دیگر گردد. زیرا جز استعداد و قوه محض چیزی نیست. بنابراین فاعلی بیرونی نیاز است که صورت‌ها را افاضه نماید تا در عالم مادی کون و فساد صورت گیرد. این فاعل بیرونی همان عقل فعال است که بدین ترتیب «واهب الصّور» نیز نامیده می‌شود.^{۶۱} به همین جهت است که فارابی در مناجات خود با خدا، فیض حق را از طریق عقل فعال طلب می‌کند و می‌گوید:

اللهم امنحني فيضاً من العقل الفعال^{۶۲}

فارابی در *السیاسات المدنیة* بر اساس آموزه های اسلامی، عقل فعال را «روح الامین» یا «روح القدس» و «جبرئیل» نیز می‌نامد.^{۶۳} که از بار معنایی خاصی حکایت دارد.

۲. دو صورت مبدئیت عقل فعال

از این رو عقل فعال در فلسفه فارابی و پس از آن، کم‌وبیش در فلسفه اسلامی به دو صورت مبدئیت دارد:

نخست آن که «فاعل» است هم برای نفوس و هم برای اجسام. برای نفوس نقش فاعلی دارد، زیرا سبب می‌شود که حالت قوه در نفس فعلیت یابد و معقولاتی که در آن بالقوه است بالفعل گردد. بر این اساس فعل عقل فعال عنایت به حیوان ناطق است که

۶۱. ابونصر فارابی، ۱۳۴۹ق: ۷.

۶۲. ابونصر فارابی، ۱۳۸۷: ۲۳۶.

۶۳. ابونصر فارابی، ۱۳۴۶ق: ۳.

سبب می‌شود آن را به بالاترین مرتبه کمالی و سعادت‌ی که برای انسان متصور است، برساند و بدین ترتیب انسان نهایت مشابهت به عقل فعال را می‌یابد.^{۶۴} بعلاوه با توجه به کتاب کون و فساد ارسطو معلوم می‌شود که اجسام سمائیه فاعل اول برای اجسام اند.^{۶۵} بنابراین عقل فعال مواد و موضوعات آن‌ها را نیز اعطا می‌کند و بدین ترتیب در اجسام نیز عمل می‌کند و نقش فاعلی نسبت به آنها دارد.^{۶۶}

وجه دیگر مبدأ بودن عقل فعال در آن است که «غایت» می‌باشد. غایت بودن عقل فعال هم برای نفوس است و هم برای اجسام مادی در عالم کون و فساد. برای اجسام مادی مبدأ غایی است، زیرا عقل فعال عقل مفارقی است که وجودی بسیط و روحانی دارد. از این رو حالت منتظره در آن وجود ندارد. بر این اساس موجودات مادی که به علت امتزاج با ماده در عالم کون و فساد ضعف وجودی دارند، در تلاشند تا به رتبه وجودی عقل فعال برسند. نفوس نیز با کسب معقولات کلی از قوه به فعل در می‌آیند و در صددند تا به رتبه ای برسند که فعلیت تمام و کمال باشد. این رتبه در عقل انسان، مرتبه «مستفاد» است و با حصول آن مرتبه برای عقل، نفس به موجودات مجرد تشبه می‌یابد. از این رو عقل فعال نقش غایی نیز برای نفوس ایفا می‌کند.^{۶۷} تأثیر عقل فعال در تحقق صور معقولات و کلیات و در نتیجه تحقق فعلیت نفس، اشراقی و شهودی است.^{۶۸} و بر همین اساس فیلسوف مسلمانان چون فارابی آن را «روح القدس» و «جبرئیل» نیز می‌نامد.^{۶۹}

۶۴. همان: ۶-۷.

۶۵. ارسطو، ۱۳۷۷: ۱۲۸.

۶۶. ابونصر فارابی، ۱۹۸۳: ۱۰۷ و ۵.

۶۷. ابونصر فارابی، ۱۳۴۶ق: ۱۴.

۶۸. ابونصر فارابی، ۱۳۴۹ق: ۳.

۶۹. ابونصر فارابی، ۱۳۴۶ق: ۳.

۳. نقش عقل فعال در معرفت شناسی نفس

گفته شد که عقل فعال، به لحاظ فاعلی و غایی برای نفوس و نیز اجسام موجود در عالم مادی مبدئیت دارد. این عقل مفارق که جوهر بسیط و روحانی است، تأثیر و نقش مستقیمی در به فعلیت تامه رساندن نفس آدمی دارد و سبب می‌شود مراتب عقل در آن به نهایت کمال خود نائل گردند. فارابی در *آراء اهل المدینه الفاضله* بیان می‌دارد که قوه ناطقه و عقل در انسان خود نمی‌تواند عقل بالفعل شود. به علاوه معقولات و کلیات نیز چنان کفایتی ندارند که از جانب خود بتوانند بالفعل گردند.^{۷۰} از این رو به مبدأ دیگری نیاز است که آن‌ها را از قوه به فعل در آورد. آن ذاتی که چنین کاری را انجام می‌دهد و عقل را فعلیت تامه می‌بخشد، خود جوهری عقلانی و مفارق از ماده و همواره بالفعل است که همان عقل فعال می‌باشد.^{۷۱} فارابی دلایلی را اقامه می‌کند که چنین ذاتی، لزوماً باید عقل مجرد و ذاتی بالفعل باشد؛ از جمله آنکه:

۱. به دلیل وجود صور خیالی و حسی و وهمی در نفس، اجسام به نحو بالقوه معقولند (مورد تعقل و تجرید واقع می‌شوند). پس باید چیزی آنها را به صورت معقول درآورد. حال اگر این امر خود بالقوه باشد، به تسلسل می‌انجامد. پس ناگزیر باید به امری که معقول بالذات باشد، منتهی شود.
۲. صورت جسمیه به واسطه وضع تأثیر می‌گذارد، درحالی که نفوس ناطقه مجردند و غیر قابل اشاره حسی و از این رو، دارای وضع نیست. پس عقل فعال نمی‌تواند دارای صورت جسمیه و در نتیجه غیر مجرد باشد.
۳. به کمال رساننده عقل در انسان به جهت وجودی ضرورتاً باید کامل تر از آن باشد و چون معقولات سبب تکمیل عقل می‌شوند، پس اعطا کننده معقولات به آن، خود

۷۰. ابونصر فارابی، ۱۳۶۱: ۱۴۵.

۷۱. ابونصر فارابی، ۱۳۴۶ق: ۶.

عقل بالفعل است.^{۷۲} فعلیت یافتن عقل بالقوه^{۷۳} عبارت از آن است که صور اشیاء محسوس که در قوه متخیله ذخیره شده اند، به حالت مجرد درآیند و بدین صورت به معقولات و کلیات عقلی تبدیل شوند. فارابی به صراحت تأکید می‌کند، صوری که در عقل به وجود می‌آیند، از طریق «تجرید از اشیاء محسوس»^{۷۴} پدید آمده اند و از این حیث از عقل فعال به طور مستقیم صادر نمی‌شوند.^{۷۵} البته از آنجایی که فارابی به مبدئیت عقل فعال و نقش فاعلی آن برای اعطاء کلیه صور مادی تصریح دارد و بر همین اساس عقل فعال را واهب الصور نیز می‌نامد،^{۷۶} می‌توان گفت عقل فعال در فعلیت یافتن عقل تا مرتبه عقل بالفعل نیز به طور غیر مستقیم تأثیر دارد، اگرچه در هر حال عقل فعال به صورت مستقیم و افاضه صور نقشی ندارد. بدین ترتیب، عقل با انتزاع صور، از قوه به فعلیت می‌رسد و عقل بالفعل می‌گردد.

۴. در واقع، نفس برای تعقل معقولاتی که بالذات معقول نیستند و صور مقارن با ماده هستند، بایستی آن‌ها را از ماده انتزاع نموده و به تدریج با حصول عقل بالفعل در نفس موفق به تعقل آنها گردد که این تعقلی حصولی و تدریجی است و بدین ترتیب تعقل آنها به طور غیر مستقیم و از راه انتزاع است. دسته ای دیگر از

۷۲. ابونصر فارابی، ۱۳۴۵ق: ۳-۲.

۷۳. مبحث «قوه و فعل» از جمله مباحثی است که فارابی از ارسطو اخذ می‌نماید. ارسطو همه چیزها را بالقوه موجود و بالفعل ناموجود می‌داند. همچنین معانی گسترده تری را برای قوه (dunantis) برمی‌شمارد که عبارتند از: ۱. مبدأ و آغاز حرکت یا تغییر در چیزی. ۲. مبدأ دگرگونی بوسیله تأثیر چیزی. ۳. استعداد برای انجام چیزی به خوبی و طبق انتخاب سنجیده. ۴. انفعال. ۵. خصلت های پایدار. برای اطلاع بیشتر در این زمینه بنگرید به: ارسطو، *مابعدالطبیعه*، ترجمه شرف الدین خراسانی: ۳۸۸-۳۸۷.

۷۴. نظریه تجرید به معنای آن است که «کلی» از انطباعات تدریجی حسی که در حافظه یا متخیله جمع شده است، حاصل گردد. این نظریه کاملاً ارسطویی است که توسط اسکندر افروذیسی از شارحان ارسطو، مورد تبیین قرار گرفته است و اسکندر از آن به «انتقال» نیز تعبیر می‌نماید. برای اطلاع بیشتر در این زمینه بنگرید به: ارسطو، *آنالوطیقای دوم*، کتاب دوم، فصل ۱۹.

۷۵. ابونصر فارابی، ۱۹۸۳: ۱۰۷.

۷۶. ابونصر فارابی، ۱۳۴۹ق: ۵.

معقولات وجود دارند که بالذات معقولند^{۷۷} و عاقله انسانی تنها زمانی موفق به ادراک آنها می‌گردد که پس از وصول به مرتبه عقل بالفعل، در پرتو فیض عقل فعال به مرحله عقل مستفاد ارتقاء یابد و به معرفت شهودی از آنها دست پیدا کند. فارابی برای تبیین فیضی که از عقل فعال به نفس انسان می‌رسد و موجب فعلیت تامه یافتن آن می‌شود، از تمثیلی استفاده کرده است که در واقع همان تمثیل مشهور ارسطویی^{۷۸} است که نسبت عقل فعال به عقل منفعل را همانند نسبت خورشید به قوه بینایی می‌داند. همان طور که روشنایی خورشید سبب بینا شدن چشم می‌شود، فیض عقل فعال نیز سبب فعلیت تامه یافتن نفس می‌گردد.^{۷۹} البته تفاوتی نیز میان فارابی و ارسطو وجود دارد و آن این که ارسطو مبدأ فعلیت بخش را شبیه نور می‌داندست و برخی از محققان اشکالی را به او وارد می‌دانستند که نور خود قوه ای است که باید تحت تأثیر عامل دیگری فعلیت یابد، در حالی که عقل فعال دارای فعلیت ذاتی و جوهری است و از این رو قابل تشبیه به نور نیست.^{۸۰} از این رو فارابی این مبدأ را شبیه به خورشید می‌داند و بدین ترتیب بر جنبه فعلیت ذاتی و جوهری عقل فعال تأکید می‌نماید.^{۸۱} بر همین اساس فارابی معقولات را به دو قسم تقسیم می‌نماید که عبارتند از:

۱. معقولاتی که بالذات معقول نیستند بلکه صور اجسام مادی بوده و از این رو معقول بالقوه هستند که بعد از انتزاع از ماده و تجرید می‌توانند معقول بالفعل

۷۷. «صور مفارق از ماده» و «معقولات بالذات» از نوع مثل افلاطونی و یا مشابه آن نیستند، چرا که فارابی به صراحت منکر مُثُل افلاطونی است: «... و انّ الامور الكلّیة کیس لها وجود فی الاعیان... و انّ المُثُل و الصّور الطّبیعیة لایجوز ان توجّد مُفارقة قائمة بذواتها...» ابونصر فارابی، *الدعاوی القلیبیة*: ۱۰. ۷۸. ارسطو، *فی النفس*: ۷۵ – ۷۴. البته اصل این تمثیل افلاطونی است و ارسطو نیز در کتاب *فی النفس* که از آثار اولیه اوست، کاملاً افلاطونی است.

۷۹. ابونصر فارابی، ۱۹۸۳: ۱۰۷.

۸۰. علی مراد داودی، ۱۳۸۷: ۲۴۷.

۸۱. ابونصر فارابی، ۱۳۶۱: ۱۴۵.

گردند.^{۸۲} این قسم از معقولات در دو مرحله تعقل می‌شوند. مرحله نخست تعقل «معقولات اولی» است که در میان همه انسان‌ها مشترک است.^{۸۳} مانند ادراک آن که کل بزرگتر از جزء است.^{۸۴} حصول معقولات اول برای انسان به منزله «کمال اول برای جسم طبیعی آلی» و در واقع وجود «نفس» در انسان است. مرحله دوم، تعقل معقولاتی است که با زمینه سازی معقولات اول بدست می‌آید. با حصول این معقولات نفس به کمال ثانی دست یافته و بالفعل می‌گردد تا جایی که به سوی تجرد پیش می‌رود.

۲. معقولاتی که در جوهر خود معقول بالفعل هستند بدون آنکه نخست معقول بالقوه باشند و سپس به فعلیت در آیند. این معقولات موجودات مفارق از اجسام هستند و وجود آنها قائم به ماده نیست. از این رو تعقل آنها نیازی به انتزاع صور ندارد، بلکه به طور مستقیم از طریق ادراک شهودی تعقل می‌شوند.^{۸۵} از نظر فارابی چون خداوند مبدأ همه اشیاء است، حتماً صور همه اشیاء در علم خدا موجود است و این صور همانند ذات خدا پایدار و زوال ناپذیرند، زیرا صور مفارق و معقولات بالذات واقع در علم خدا، به منزله صور اشیائی هستند که خداوند اراده به ایجاد آنها کرده است و اگر این صور پایدار نباشند، لازم می‌آید که خداوند حکیم نباشد.^{۸۶}

بدین ترتیب سلسله عقول و در رأس آن مبدأ اول «خدا» همگی معقول بالذاتند و عقل فعال پایین ترین مرتبه در این سلسله است. از این رو نفس انسان برای درک این

۸۲. همان: ۲۴۲.

۸۳. همانجا.

۸۴. فارابی معقولات اولی را بر ۳ قسم می‌داند: ۱. اولیاتی که در هندسه نظری به کار می‌رود. ۲. اولیاتی که در علم اخلاق و علم به اعمال زشت و زیبا کاربرد دارد. ۳. اولیاتی که به احوال موجوداتی می‌پردازد که مصنوع انسان نیست مانند آسمان‌ها و مبدأ اول و سایر مبادی. برای اطلاع بیشتر در این زمینه بنگرید به: ابونصر فارابی، *آراء اهل المدینة الفاضلة*: ۱۴۰ - ۱۳۵.

۸۵. ابونصر فارابی، ۱۳۶۱: ۲۴۳.

۸۶. ابونصر فارابی، ۱۴۰۵: ۲۷-۲۹.

معقولات و شناخت باری تعالی، بایستی به معرفتی شهودی و مستقیم دست یابد. همان طور که مشاهده می‌شود فارابی با چنان مهارت و ظرافتی مبحث عقل را در فلسفه خویش می‌پروراند که رویکرد معرفت‌شناسی به عقل و سیر فعلیت یافتن نفس در امر معرفت، با رویکرد هستی‌شناسی به عقل و تعریف سلسله عقول، در «عقل فعال» با یکدیگر پیوند عمیقی برقرار می‌نمایند و عقل به معنای فلسفی را در گسترده‌ای وسیع به نمایش می‌گذارند. «وصول صور مفارق به عقل مستفاد» به منزله «وحی» است که از طریق واسطه‌هایی که به اصطلاح فلسفی همان عقول اند، انجام می‌گیرد. فارابی عقل فعال را همان «جبرئیل» یا «روح القدس» می‌خواند و مرتبه او را عالم ملکوت و نظایر آن تعریف می‌کند.^{۸۷} از این رو، وی از یک سو نظریه عقل را مبتنی بر فلسفه ارسطویی قرار می‌دهد و از سوی دیگر با بحث از «عقل مستفاد» و به میان کشیدن نقش «عقل فعال»، پیوندی میان دانش بشری با «وحی» برقرار می‌نماید.^{۸۸}

این مسأله‌گویای آن است که نظام فکری فارابی تلفیقی بدیع از دستگاه‌های فلسفی ارسطو، افلاطون و نوافلاطونیان است که روح تعالیم اسلامی بر آن حاکم می‌باشد. از این رو فارابی نه فیلسوف افلاطونی صرف است و نه ارسطویی صرف و نه نوافلاطونی، گرچه در بسیاری از آراء خود متأثر از حوزه اسکندرانی و نوافلاطونیان است. بلکه او فیلسوفی مسلمان است که با بنیان نهادن نظامی عقلانی، فلسفه و به ویژه مبحث عقل را آن چنان بدیع طراحی نموده که تا امروز نیز در اسلاف وی از فیلسوفان اسلامی باقی مانده است.^{۸۹} بنابراین به عنوان بخش پایانی بررسی ابتکارات فارابی به طور مشخص درباره نظریه عقل دور از انتظار نخواهد بود و ابعاد گوناگون نظریه عقل در فلسفه فارابی را مشخص‌تر می‌نماید.

۸۷. ابونصر فارابی، ۱۳۴۶ق: ۴.

۸۸. رضا اکبریان، ۱۳۸۶: ۱۵۷.

۸۹. همان: ۱۶۸.

گفتار سوم: ابتکارات و ابداعات فارابی در نظریه «عقل»

نظام فلسفی فارابی و به تبع مبحث عقل که از اهم مباحث فلسفی به شمار می‌رود، در کلیت خود نظامی نو و هماهنگ است که سبب شده فارابی را به عنوان مؤسس فلسفه اسلامی به حساب آورند. اما در جزئیات مبحث عقل نیز با توجه به ارسطوئیان و نوافلاطونیان، فارابی دارای ابداعات بسیاری است که سبب شده است اساساً نظریه‌ای متفاوت ارائه دهد. در ادامه به برخی از این جزئیات اشاره می‌شود:

۱. عقل فعال، جوهری مستقل

فارابی «عقل فعال» را دارای وجود جوهری خارج از نفس انسان می‌داند و آن را یکی از عقول مفارق و آخرین مرحله آنها می‌شمارد. قول ارسطو در این مورد مبهم بود و معلوم نبود عقل فعال وجودی مستقل از عقل انسان دارد یا بالاترین مرتبه در همان عقل انسان است. اسکندر افرویدیسی از شارحان ارسطو، گرچه عقل فعال را دارای وجودی خارج از نفس می‌دانست، اما آن را «خدا» می‌نامید و کندی اگر چه عنوان عقل فعال را به کار نمی‌برد و آن را «عقل اول» می‌نامید، آن را مطابق با صور نوعیه و جنسیه اشیاء می‌دانست. اما او نیز توضیح واضحی در این باره نمی‌داد. به علاوه جنبه جوهری آن را نیز مطرح نمی‌نمود. اما فارابی، تصریح می‌کند که عقل فعال وجودی جوهری دارد و آن را جامع صور نوعیه اشیاء در حالت مفارق و مجرد بر می‌شمارد که در فعلیت عقل انسانی دارای نقشی اساسی است.^{۹۰} اگرچه فارابی در اختیار چنین رأیی، از گذشتگان خود متأثر بوده است، اما فراهم آوردن نظامی جامع و هماهنگ از ابداعات خود اوست که پس از وی در فلسفه اسلامی تأثیر بسزایی می‌گذارد.

۲. جایگاه خاص عقل مستفاد در سعادت نفس

همچنین «عقل مستفاد» که زمینه ظهور آن در آثار اسکندر فراهم شده بود و در رساله

۹۰. علی مراد داودی، ۱۳۸۷: ۲۵۷-۲۵۶.

کندی از آن با عنوان «الصورة التي لا هيولى لها و ... هي العقل المستفاد للنفس من العقل الاول»^{۹۱} یاد شده بود، در آثار فارابی وجهه مشخص و ممتازی به خود می‌گیرد. فارابی رسیدن نفس به مرحله عقل مستفاد را «سعادت» برای نفس می‌داند که نفس به صور مفارقه مشابهت می‌یابد و قادر به ادراک صور معقول در عقل فعال می‌گردد.^{۹۲}

۳. معرفت اشراقی علاوه بر معرفت انتزاعی

وصول نفس انسانی به مرتبه «عقل مستفاد»، آن را قادر به نوعی از ادراک می‌کند که معرفتی شهودی و مستقیم است. بدین ترتیب علاوه بر «معرفت انتزاعی» که از محسوسات آغاز می‌شود، نوع دیگری از معرفت تعریف می‌شود که گویای گرایش‌های عرفانی در فارابی است.^{۹۳} و می‌توان این طریقه فارابی را نوعی «تصوف عقلی»^{۹۴} یا «عرفان تأملی» نامید.^{۹۵}

فعلیت یافتن عقل هیولانی و سپس وصول به مقام فعلیت تام و عقل مستفاد در اثر تأمل و تعقل، امکان اتصال با عقل فعال را فراهم می‌آورد که در اثر این اتصال بسیاری از حقایق برای انسان آشکار می‌گردد. ارتباط انسان با عقل فعال و مشاهده آنچه در این عقل کلی و مجرد محقق است، نوعی اشراق به شمار می‌آید و این معرفت اشراقی برای شخص عاقل یک سعادت بزرگ شناخته می‌شود.^{۹۶}

پیشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

۹۱. ابویوسف یعقوب بن اسحاق کندی، ۱۹۵۰: ۳۵۹.

۹۲. ابونصر فارابی، ۱۳۴۶ق: ۷.

۹۳. رضا اکبریان، ۱۳۸۶: ۱۵۹.

۹۴ در مقابل این تصوف، تصوفی بر اساس زهد و ریاضت و نوعی مجاهده با نفس قرار دارد که شخص سالک در اثر مجاهده با نفس می‌تواند به برخی از احوال قلبی دست یابد. فارابی گرچه در تمام طول زندگی خود، زاهدانه زیست و از نوعی ریاضت و مجاهده با نفس برکنار نبود، ولی راه زهد و ریاضت را راه وصول به مقصد نمی‌دانست. بلکه راه درست را تفکر و تأمل در حقایق امور و اتصال به عقل فعال از این راه، می‌دانست. برای اطلاع بیشتر در این زمینه بنگرید به: غلامحسین ابراهیمی دینانی، دفتر عقل و آیت عشق، ج اول: ۱۴۴ - ۱۳۵.

۹۵. غلامحسین ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹، ج ۳: ۲۹۶.

۹۶. غلامحسین ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۳، ج اول: ۱۳۷.

این تفکر که به وضوح از نوع فلسفه یونانی و ارسطویی فاصله گرفته است، پس از فارابی زمینه ساز مباحث عرفانی و اشراقی در فلسفه اسلامی می‌گردد تا جایی که با ظهور کسی همچون ملاصدرا در فلسفه اسلامی مواجهیم که جامعیتی بی نظیر در هماهنگی عقل و شهود دارد. ملاصدرا نظریه عقل را در پیوند با عقل نبوی و نزول کلام الهی با قرآن ارائه کرد و اندیشه های خود را بر نظریه های قبل از خود متکی ساخت که فارابی، ابن سینا و سایر فیلسوفان اسلامی بودند.^{۹۷}

۴. هستی شناسی عقل

«براساس آنچه فارابی در تبیین «نظریه عقل» ارائه می‌دهد، می‌توان گفت سخنان شناخت شناسانه و آنچه به ایستمولوژی مربوط می‌گردد، نمی‌تواند ماهیت واقعی و حقیقی عقل را در فلسفه فارابی آشکار سازد، بلکه مناسب تر است از نوعی آنتولوژی عقل سخن به میان آوریم. زیرا عقل چهره ای از وجود و صورتی از هستی است که به انسان توانایی و قدرت می‌بخشد تا به تأمل پردازد و از این طریق به فهم و ادراک معنی نائل گردد.»^{۹۸}

البته باید توجه داشت که جنبه وجودی عقل به هیچ وجه از جنبه معرفتی آن جدا نیست. به عبارت دیگر می‌توان گفت:

در ماهیت عقل نمی‌توان به جنبه ای از وجود و تحقق دست یافت که از ادراک و معرفت تهی باشد. معنی این سخن آن است که وجود عقل یک وجود ادراکی است و ادراک عقل همان چیزی است که هستی آن را تشکیل می‌دهد. بنابراین در عالم عقل، هستی و ادراک در عین اینکه دو مفهوم مختلف شناخته می‌شوند، از حیث واقعیت و تحقق متحد و یگانه بوده و هیچ گونه فاصله ای در این باب دیده نمی‌شود.^{۹۹}

۹۷. رضا اکبریان، ۱۳۸۶: ۲۲-۱۸.

۹۸. غلامحسین ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹، ج ۳: ۲۶۱.

۹۹. غلامحسین ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۳۴.

نتیجه‌گیری

از مجموع آنچه پیرامون مبحث «عقل» در این نوشتار آمد چنین بدست می‌آید که فارابی به عنوان مؤسس فلسفه اسلامی در تبیین و پردازش نظریه عقل با تأثیرپذیری از جریان نوافلاطونی و فیلسوفان حوزه اسکندرانی در شرح ارسطو، موفق به بنیان‌گذاری نظریه نوینی گردید که در بررسی رویکردهای مختلف معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه به آن، نقش «عقل فعال» به عنوان عقلی مفارق و جوهری بسیط که سبب فعلیت و کمال نفس می‌شود، نقشی کلیدی است و وی را موفق به ارائه نظریه نوینی درباره ادراک شهودی می‌نماید.

منابع عربی

- ارسطو. *کتاب الاخلاق*. ترجمه اسحاق بن حنین؛ تحقیق و شرح عبدالرحمان بدوی. بی‌جا: وكالة المطبوعات، ۱۹۷۹م.
- _____. *کتاب البرهان*. تحقیق عبدالرحمان بدوی. کویت: مجلس الوطنی للثقافة و الفنون و الآداب، ۱۴۰۵ ه. ق.
- _____. *فی النفس*. ترجمه اسحاق بن حنین، تحقیق عبدالرحمان بدوی. قاهره: النهضة المصرية، ۱۹۵۴م.
- فارابی، ابونصر. *رسالة فی اثبات المفارقات*. حیدرآباد الدکن: دائرة المعارف العثمانیة، ۱۳۴۵ ه. ق.
- _____. *التعلیقات*. حیدرآباد الدکن: دائرة المعارف العثمانیة، ۱۳۴۶ ه. ق.
- _____. *الدعاوی القلیبة*. حیدرآباد الدکن: دائرة المعارف العثمانیة، ۱۳۴۹ ه. ق.
- _____. *الجمع بین رأی حکیمین*. تهران: الزهراء، ۱۴۰۵ ه. ق.
- _____. *شرح رسالة زینون الکبیر الیونانی*. حیدرآباد الدکن: دائرة المعارف العثمانیة، ۱۳۴۹ ه. ق.

- _____ ، *السیاسات المدنیة*. حیدرآباد الدکن: دائرة المعارف العثمانیة، ۱۳۴۶ هـ ق.
- _____ ، *عیون المسائل فی المنطق و مبادئ الفلسفه*. حیدرآباد الدکن: دائرة المعارف العثمانیة، ۱۳۴۹ هـ ق.
- _____ ، *فصوص الحکمة و شرحه*. شرح سید اسماعیل شنب غازانی. مقدمه و تحقیق علی اوجبی. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱.
- _____ ، *المسائل المتفرقة*. حیدرآباد الدکن: دائرة المعارف النظامیة، ۱۳۴۴ ق.
- _____ ، *رسالة معانی العقل*. تحقیق موریس بریج. بیروت: دارالمشرق، ۱۹۸۳ م.
- کندی، ابویوسف یعقوب بن اسحاق. *رسائل الکندی الفلسفیة*. تحقیق محمد عبدالهادی ابوریثه. قاهره: دارالفکر العربی، ۱۹۵۰ م.

منابع فارسی

- ارسطو. *کون و فساد*. ترجمه اسماعیل سعادت. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۷.
- _____ ، *مابعدالطبیعه*. ترجمه شرف الدین خراسانی. تهران: حکمت، ۱۳۸۴.
- افشار، ایرج. *مجموعه خطابه های تحقیقی پیرامون ابونصر فارابی*. تهران: انتشارات کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران، ۱۳۵۴.
- اکبریان، رضا. *حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر*. تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۶.
- _____ ، *مناسبات دین و فلسفه در جهان اسلام*. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. *دفتر عقل و آیت عشق*. تهران: طرح نو، ۱۳۸۳.
- _____ ، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*. ج ۳، تهران: طرح نو، ۱۳۷۹.
- _____ ، *منطق و معرفت در نظر غزالی*. تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۳.
- داودی، علی مراد. *عقل در حکمت مشاء*. تهران: حکمت، ۱۳۸۷.

فارابی، ابونصر. *آراء اهل مدینه فاضله*. ترجمه سید جعفر سجادی، تهران: طهوری، ۱۳۶۱.

_____، *رسائل فلسفی فارابی*. ترجمه سعید رحیمیان. تهران: نشر علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷.

_____، *فصول متزعه*. ترجمه حسن ملکشاهی. تهران: سروش، ۱۳۸۲.
محقق داماد، مصطفی. *دین، فلسفه و قانون*. به کوشش علی دهباشی. تهران: شهاب ثاقب، ۱۳۷۸.

نتون، ایان ریچارد. *فارابی و مکتبش*. ترجمه گل بابا سعیدی. تهران: نشر نقطه، ۱۳۸۱.

