

«ذهن و عین» در فلسفه فارابی

مهدی عباس‌زاده^۱

چکیده

بحث از ذهن و عین و نسبت میان این دو، گذشته از رواج آن در فلسفه متقدم به‌ویژه فلسفه اسلامی، از مباحث جدید در فلسفه و معرفت‌شناسی نیز می‌باشد. در نوشتار حاضر، در ذیل این مبحث، به مسائل مهم و کلیدی همچون قصد‌مندی ذهن، نسبت ذهن و عین، و نهایتاً معقولات یا مفاهیم ثانیه از منظر فارابی پرداخته خواهد شد. فارابی در آثار و متون مختلف خویش، کمابیش به بحث از مسائل فوق توجه داشته است. می‌توان از آثار و متون وی چنین استنباط کرد که او در بحث از قصد‌مندی ذهن، معرفت (ذهن) را ناظر به متعلق آن (عین) دانسته؛ همچنین تبیین قابل توجهی از نسبت ذهن و عین یا به تعبیری عالم و معلوم به دست داده؛ و برای نخستین بار در فلسفه اسلامی به معقولات ثانیه توجه کرده و آشکارا آنها را از معقولات اولیه تفکیک نموده است؛ هرچند متعرض معقولات ثانیه فلسفی که نزد فلاسفه اسلامی بعدی خلاء ذهن و عین را پرمی‌کنند، نشده است. فارابی در عمده این مباحث، نقش اعداد و زمینه‌سازی داشته، از این جهت بر فلاسفه اسلامی بعدی از جمله ابن‌سینا، نصیرالدین طوسی و صدرالمتألهین تأثیر گذاشته است.

کلیدواژه‌ها: فارابی، قصد‌مندی ذهن، نسبت ذهن و عین، معقولات ثانیه.

۱. طرح مسئله

ذهن و عین، دارای تعاریف خاصی هستند و باهم نسبتی دارند و این مبحث همواره محل توجه فلاسفه متقدم به‌ویژه فیلسوفان مسلمان و نیز فلاسفه جدید غربی به‌ویژه کانت و معرفت‌شناسان معاصر بوده و هست. در این مبحث باید به نحوی بنیادین به این دو پرسش پرداخت که ذهن چیست و مختصات از آن کدام است و عین چیست و چه مراتبی دارد.

از حیث هستی‌شناختی، روشن است که ذهن «به نسبت» عین، ذهن است و گرنه «به خودی خود» مرتبه‌ای از مراتب عین و واقعیت است. ذهن انسان، به خودی خود، واقعیتی است در کنار دیگر واقعیت‌های جهان هستی از قبیل اجسام و اشیای مادی یا مجرداتی مانند روح و ... با این حال، ذهن در قیاس با عین، عالمی است یکسره متفاوت و متمایز. به این معنا و با این ملاحظه، در بدو امر می‌توان ذهن و عین را اجمالاً چنین تعریف کرد: ذهن،^۱ ظرف اموری از قبیل تصورات و تصدیقات، حالات ذهنی و افکار و تخیلات و اوهام مختلف، نگرش‌ها و باورها، انفعالات و افعال درونی و نفسانی و ... است و عین،^۲ ظرف اشیا و اموری که در عالم خارج موجوداند، از قبیل اشیای مادی و مثالی و امور مجرد.

از اینجاست که فلاسفه اسلامی به بحثی تحت عنوان «نفس‌الامر» توجه پیدا کرده‌اند. اجمالاً مراد از نفس‌الامر، ظرف واقعیت (خواه واقعیت ذهنی باشد، خواه عینی، و خواه ...) است. ظرف واقعیت، صرفاً عالم خارج نیست؛ بلکه به تناسب موضوع هر یک از اقسام گزاره (خارجیه، ذهنیه، نفسانیه و حقیقیه) مختلف است. بر این اساس، ظرف واقعیت، اعم از عالم خارج، عالم ذهن و نفس، و هر عالم مفروض دیگر (ظرف بالفعل یا غیربالفعل تحقق موضوع هر گزاره مفروض) است (عباس‌زاده، ۱۳۹۶: ص ۴۰۲).

همچنین فلاسفه اسلامی بحث «واقع‌نمایی» معرفت را با نظر به نفس‌الامر تبیین کرده‌اند. مراد از واقع‌نمایی معرفت و شناخت انسانی، این است که اشیا و امور واقعی اجمالاً واجد خصوصیتی که ما از آنها ادراک کرده‌ایم، هستند. مبتنی بر اصل واقع‌نمایی معرفت، «صدق» عبارت است از «مطابقت» ذهن (فکر یا گزاره) با واقعیت یا عین (جهان و اشیای خارجی، از قبیل محسوسات و مادیات، امور مثالی، و مجردات عقلی). در صورت وجود چنین مطابقتی است که می‌توان معرفت انسان را صادق و بالمآل واقع‌نما دانست.

به هر روی، در ذیل عنوان «ذهن و عین»، سه پرسش نسبتاً جدید و کاملاً محوری قابل طرح‌اند؛ پرسش‌هایی که وجوه سه‌گانه‌ای از یک مسئله مهم، یعنی ربط ذهن و عین را بازمی‌نمایاند:

1- Mind.
2- Reality.

«ذهن و عین» در فلسفه فارابی ۸۹

۱. آیا اساساً ذهن انسان و امر شناخت به تنهایی ممکن است، یا ذهن همواره ناظر به عین به مثابه متعلق آن است؟ (بحث از قصدمندی ذهن)

۲. ذهن و عین یا به تعبیری عالم و معلوم، چه نسبتی با یکدیگر دارند؟ (بحث از نسبت ذهن و عین)

۳. آیا انسان می‌تواند یا مجاز است که از ذهن به عین گذر کند؟ به عبارت دیگر؛ آیا ذهن انسان توانایی ایجاد مفاهیمی که در همه جا - در ذهن و در عین - جاری و ساری باشند و خلاء ذهن و عین را پر کنند را دارد؟
(بحث از معقولات یا مفاهیم ثانیه)

هدف نوشتار حاضر، اثبات این نکات نیست که فارابی «مؤسس فلسفه اسلامی»، واضح نظریه قصدمندی (حیث التفاتی) است یا این نظریه را به همان معنایی که برخی از فلاسفه معاصر غربی در نظر داشته‌اند فهمیده، یا نسبت ذهن و عین را به دقت متفکران جدید و معاصر مطرح نموده، یا از طریق معقولات ثانیه فلسفی خلاء ذهن و عین را پر کرده است؛ بلکه آنچه نوشتار حاضر به دنبال اثبات آن است و فرضیه نوشتار حاضر را تشکیل می‌دهد، صرفاً این نکته است که او به این سه مبحث اجمالاً توجه داشته و لذا نقش تمهید و زمینه‌سازی ایفا کرده و بر فلاسفه اسلامی بعدی از جمله ابن سینا، نصیرالدین طوسی و صدرالمألهین تأثیر گذاشته است. همچنین نوشتار حاضر به دنبال مقایسه (تطبیق) دیدگاه‌های فارابی با نظرات فلاسفه غربی نیست؛ بلکه درصدد استنباط پاسخ‌های ممکن فارابی به سه پرسش فوق، با روش عقلی و تحلیلی است؛ اگرچه از باب طرح و تبیین مسئله، ابتدا نظرات فلاسفه غربی به اجمال مطرح خواهند شد.

تا آنجا که نگارنده جستجو کرده است، در خصوص استنباط پاسخ‌های ممکن فارابی به سه پرسش فوق با توجه به آثار و متون وی، کار علمی و پژوهشی قابل توجهی انجام نشده و به نظر می‌رسد جای این بحث در قلمرو مباحث فلسفی و معرفت‌شناختی کشور همچنان خالی است.

۲. قصدمندی ذهن

دکارت در فلسفه خویش انسان را به مثابه فاعل شناسا لحاظ کرد؛ فاعل شناسایی که در مقابل عین به مثابه متعلق شناخت خویش قرار گرفته و باید آن را به نحو مفهومی بشناسد و از اینجا مشکلی به نام «تمایز ذهن - عین» (منتج از تمایز نفس) پدید آمد. «من اندیشنده» یا کوجیتو^۱ی دکارتی، نهایتاً به سوپژکتیویزم^۲ منجر شد که اصالت را فقط به فاعل شناسا می‌داد (زیلسون، ۱۴۰۲: ص ۱۸۷-۱۸۶).

کانت با «نقادی عقل محض»، فلسفه را یکسره به معرفت‌شناختی فروکاست و معرفت انسان به مثابه محور

1- Cogito.

2- Subjectivism.

تفکر فلسفی تلقی شد و متعلق معرفت انسان نیز «فنومن»^۱ نامیده شد. فنومن در فلسفه کانت در مقابل «نومن»^۲ یا به تعبیر او، شیء فی‌نفسه قرار دارد. فنومن، حاصل فعالیت دوگانه ذهن-عین و برساخته این دو است و شناخت پذیر است، اما نومن که همان عین است، یکسره مجهول و غیرقابل شناخت است (نقیب‌زاده، ۱۳۷۴: ص ۲۴۷-۲۴۵). بنابراین، در فلسفه کانت، باز هم نقش مبنایی همچنان برای ذهن لحاظ شد و عین در حاشیه قرار گرفت.^۳ پس از کانت، فلسفه غربی از طریق فلاسفه‌ای همچون فیخته، شلینگ و در اوج آن هگل، در وادی انگارگرایی^۴ از نوع آلمانی آن درافتاد؛ مکتبی که جهان خارج و اشیای آن (عین) را، به انحای مختلف، به ایده‌ها و تصورات ذهنی انسان فرومی‌کاهد (خراسانی شرف، ۱۳۵۴: صص ۲۱۴، ۲۴۲ و ۲۹۶-۲۹۴). در اینجا نیز گویی ذهنیت و عقل، محور عالم است و عالم در نسبتی که با ذهنیت و عقل انسان دارد، قابل تعریف است. در واکنش به این جریان‌ها، نظریه‌ای پدید آمد که در تفکر معاصر غرب از سوی برتانو و خصوصاً هوسرل، قصدیت یا قصدمندی^۵ (حیث التفاتی) نام گرفت. هوسرل در پدیدارشناسی^۶ خویش، با وضع قاعده «بازگشت به "خود چیزها"»^۷ ضرورت عطف توجه انسان به اشیائی که در برابر آگاهی او قرار دارند و برای او داده شده‌اند (خواه فنومن و خواه حتی نومن نام گیرند) را مطرح کرد. بر این اساس، حیث التفاتی عمدتاً ناظر به این معناست که ذهن و عین از هم جدا نیستند و ذهن همواره روی به سوی عین یا اشیا آنگاه که به مثابه متعلقش لحاظ شوند، دارد.^۸ یک ذهن، یا یک معرفت (یا فکر یا هرگونه عمل ذهنی دیگر) به تنهایی وجود ندارد؛ بلکه ذهن یا معرفت همواره متعلقی دارد و لذا «معرفت» به تنهایی و فارغ از متعلقش ناممکن است؛ صرفاً «معرفت به» یا «فکر کردن درباره» امکان‌پذیر است (بوخنسکی، ۱۳۵۲: صص ۱۴۲ و ۱۴۶-۱۴۵).

به تعبیر دیگر، از دید هوسرل، معرفت یا فکر آنگاه شکل می‌گیرد که انسان به یک شیء یا عین (خواه فیزیکی، خواه ذهنی و خیالی، خواه ممکن فعلیت‌نیافته و خواه حتی ممتنع) توجه و التفات پیدا کند. پدیدار معرفت و متعلق معرفت، از قبیل «متضایفان» هستند؛ یکی بدون دیگری معنا ندارد (هوسرل، ۱۳۷۲: ص ۳۸).

1- Phenomenon.

2- Noumenon.

۳- کانت مشخصاً در نقد اول (نقد عقل محض)، نقش مبنایی برای ذهن قائل شد و عین را به حاشیه برد؛ اما در نقد دوم (نقد عقل عملی) و نقد سوم (نقد قوه حکم)، به قلمرو اعیان فی‌نفسه و نومن‌ها ورود کرد و از این قلمرو در اخلاق، فرهنگ و زیبایی‌شناسی استفاده نمود.

4- Idealism.

5- Intentionality.

6- Phenomenology.

7- Back to the 'things themselves'.

۸- البته حیث التفاتی هرچند می‌کوشد به خود چیزها رجوع می‌کند، اما در کلیت آن همچنان دربند سوژ کتیویسم است. در فلسفه هوسرل، در پراتر گذاشتن وجود، به معنای صرفنظر کردن از وجود خارجی اعیان و پرداختن به پدیدار اشیاء در ذهن است.

«دین و عین» در فلسفه فارابی ۹۱

اساساً اعمال شناختی و ذهنی ماهیتاً و ذاتاً دارای «قصد»^۱ یا قصدمند هستند؛ بدین معنا که معطوف به چیزی هستند و به یک شیء یا عین مرتبطاند؛ حتی اگر آن شیء یا عین نباشد و نیز شیء یا عین در ذهن انسان پدیدار می‌شود؛ اگرچه حقیقتاً در درون اعمال شناختی و ذهنی انسان جای ندارد (همان: ص ۹۰). عین عبارت هوسرل در این باره چنین است:

آگاهی داشتن از چیزی، [تنها] از روی قصد است؛ یعنی تجربه کردن، فکر کردن، احساس کردن، آرزو کردن و غیره، همیشه از چیزی است؛ زیرا هر اندیشه، متعلق اندیشه^۲ مربوط به خود را دارد ... ما پیشاپیش می‌توانیم بینیم مسائلی که «قصدیت» نامیده می‌شود، در درون خودشان به طور جدایی‌ناپذیری مسائل فهم یا عقل را در بر دارند. بدون شک، در اندیشه و فلسفه دکارت مسئله‌ای که موضوع قصدیت را بازنمایی کند و همچون قصدیت تلقی شود، وجود ندارد (هوسرل، ۱۳۸۸: ص ۱۷۰).

نظریه قصدمندی (حیث التفاتی) اساساً برای فارابی مطرح نبوده؛ چه او قرن‌ها پیش از برنتانو و هوسرل می‌زیسته است. با این حال، می‌توان بررسی کرد آیا در فلسفه فارابی می‌توان ردپایی از این بحث را یافت یا نه؛ هرچند با فرض تفاوت‌های بسیار مهمی بین دیدگاه او و هوسرل. این بحث از دو جهت در آثار و متون فارابی قابل پیگیری است: از جهت اصطلاح‌شناختی و از جهت معرفت‌شناختی. از جهت نخست، بررسی خواهد شد که آیا او در آثار خویش اصطلاح «قصد» را به کار برده یا نه و از جهت دوم، باید دید که آیا او اجمالاً متوجه معنای معرفت‌شناختی قصدیت و قصدمندی بوده یا نه. فارابی در آثارش به واژه قصد اشاره کرده، اظهار داشته است که انسان گاه در التفات و توجه‌اش به چیزها، دو قصد را در نظر دارد: قصد اول و قصد دوم. قصد اول، نیت و مقصود اصلی و بالذات انسان از توجه به چیزی است و قصد دوم، مراد فرعی و بالعرض انسان از توجه به همان چیز است. فارابی همچنین «موجود» را دارای دو قصد دانسته است؛ موجود به قصد اول و موجود به قصد دوم. در واقع، به نظر می‌رسد که اصطلاح قصدیت و قصدمندی که در تفکر برنتانو و به‌ویژه هوسرل شکل گرفت، با وساطت فیلسوف مهم مدرسی دنس اسکوتوس، به ابن سینا و بالمآل به فارابی بازمی‌گردد؛ بدین معنا که دست کم از حیث اصطلاح‌شناسی ریشه در آثار و متون این دو فیلسوف اسلامی دارد (برای مطالعه بیشتر، نک: عباس‌زاده، ۱۳۹۵: ص ۱۰۴ و مجتهدی، ۱۳۸۰: ص ۱۴۸).

۱. از جهت نخست، با ذکر سه شاهد از متون فارابی، نشان داده خواهد شد که او اصطلاح «قصد» را به کار برده است.

اولاً؛ فارابی در بحث از «مطالب علمی» آنگاه که پرسش به وسیله حروف یا واژه‌های «ما» (چه/ چیست؟) و

1- Intentio.

2- Cogitatum.

«آی» (کدام؟) را مطرح می‌کند، به قصدهای اول و دوم اشاره می‌کند: ماهیت هر چیزی فارغ از اینکه گیری وجود داشته باشد یا نه، همواره برای آن چیز حصول دارد، و این همانا قصد اول از پرسش به وسیله حرف «ما» است. اما آنگاه که انسان بخواهد ماهیت چیزی را لزوماً از غیرش تمیز دهد، باید چیزهای دیگر را مدنظر قرار دهد و لذا ماهیت در اینجا مشروط به وجود غیر است. پس تمیز ماهیت چیزی از غیرش، عرضی (و به قصد دوم) است. لذا پرسش به وسیله حرف «آی» همانا پرسش از ذات یک نوع است؛ نوعی که این بر آن عارض شده است که ماهیتش از غیرش ممتاز گردد (فارابی، ۱۹۸۶: ص ۱۸۴-۱۸۳).

ثانیاً؛ فارابی در بحث از انواع برهان نیز به قصدهای اول و دوم اشاره می‌کند: آن قیاسی که سبب ذاتی، قریب، اخص و بالفعل وجود چیزی را به دست می‌دهد، بیش تر از براهین دیگر شایسته نام برهان است و چنین سببی است که به قصد اول از برهانی که علم به سبب وجود چیزی را به دست می‌دهد، درخواست می‌شود؛ لیکن آن قیاسی که علم به سبب بالعرض چیزی را به دست می‌دهد، اصلاً برهان نیست و اگر برهان خوانده شود، برهان بالعرض (برهان به قصد دوم) است (همو، ۱۴۰۸ ج: ص ۲۷۳). فارابی در بحث از اقسام یقین معرفت‌شناختی نیز متعرض قصدهای اول و دوم می‌شود: هر علمی از علوم نظری که از آن توقع می‌رود موجودات را معقول صرف سازد، قصد اولی از آن همانا یقین به وجود چیزهایی است که در آن علم مورد مطالعه قرار می‌گیرند؛ سپس قصد [دوم] از آن، یقین به مبادی وجود آن چیزها و استیفای همه آن مبادی است (همو، ۱۹۹۵: ص ۳۱). ثالثاً؛ فارابی «موجود» را دارای دو قصد می‌داند: موجود به قصد اول و موجود به قصد دوم. آنگاه که انسان می‌پرسد «آیا فلان چیز موجود است؟»، از این پرسش دو قصد را اراده می‌کند: ابتدا اینکه آیا آن چیز عیناً در عالم خارج وجود دارد یا نه، و این عبارت است از موجود «بر وجه اول» (به قصد اول) و سپس اینکه آیا آن چیز واجد سبب یا علتی است که قوام‌بخش آن در ذاتش باشد است یا نه، و این عبارت است از موجود «بر وجه دوم» (به قصد دوم) و اگر پاسخ به پرسش اخیر مثبت باشد، انسان می‌تواند بپرسد «آن سبب چیست؟» و این پرسش اخیر، در حکم این پرسش است که «چرا آن چیز موجود است؟» (همو، ۱۹۸۶: ص ۲۱۴).

۲. از جهت دوم، با ذکر سه شاهد از متون فارابی، نشان داده خواهد شد که او اجمالاً متوجه معنای معرفت‌شناختی قصدیت و قصدمندی ذهن نیز بوده و معرفت را ناظر به شیء یا عین به مثابه متعلقش دانسته است:

اولاً؛ فارابی در برخی از آثار خویش تصریح می‌کند: «حس گاه از شیء محسوس اثر می‌پذیرد، در حالی که نفس مشغول [به امر دیگری] است؛ پس آن شیء عملاً محسوس نمی‌گردد و ادراک نمی‌شود» (همو، ۲۰۰۸: ص ۷۵). بنابراین، به نظر او، مادامی که نفس، در اثر اشتغال به امور دیگر، به دریافت‌های حواس و عقل التفات نداشته باشد، حقیقتاً نمی‌توان گفت که انسان ادراکی از امور و اشیای محسوس و معقول به دست آورده است.

پس معرفت به معنای دقیق کلمه صرفاً آنگاه شکل می‌گیرد که نفس یا ذهن به متعلقات ادراکی خویش (اشیای عینی و واقعی) التفات و توجه داشته باشد.

ثانیاً؛ فارابی در آثار خویش به بیان نسبت «علم» و «معلوم» می‌پردازد. او توضیح می‌دهد که مرادش از علم در اینجا، علم به معنای هر یک از علوم خاص^۱ نیست؛ بلکه علم به طور کلی به معنای آگاهی یا معرفت^۲ است (همو، ۱۹۸۶: ص ۸۷). فارابی در ادامه تصریح می‌کند که علم و معلوم با همدیگر یک اضافه را تشکیل می‌دهند و از سنخ «متضایان» هستند و لذا تحت مقوله «اضافه» در می‌آیند؛ زیرا علم در واقع همواره یک علم برای (متعلق به) یک معلوم است و نیز معلوم در حقیقت یک معلوم برای (متعلق به) یک علم است (همان، ص ۸۷-۸۶). از اینجا نیز می‌توان استنباط کرد که از دید فارابی، معرفت ناظر به متعلق است و معرفت به تنهایی معنایی نخواهد داشت؛ بلکه اساساً ناممکن (ممتنع) خواهد بود؛ چه تحقق هر یک از متضایان لزوماً بستگی به تحقق دیگری دارد. پس علم یا معرفت آنگاه علم یا معرفت است که معلوم یا متعلق داشته باشد و معلوم یا متعلق معرفت نیز آنگاه معلوم یا متعلق معرفت است که معرفت یا علمی وجود داشته باشد؛ تا حدی مانند «پدر» و «فرزند» که هیچکدام بدون دیگری امکان تحقق ندارد؛ زیرا پدر مادامی پدر است که فرزندی داشته باشد و فرزند هنگامی فرزند است که پدری داشته باشد (پدر بدون فرزند، موجود است، انسان است، مرد است و ... اما قطعاً پدر نیست).

ثالثاً؛ فارابی آشکارا قائل به «شبهت» مدرک و مدرک است: «هر ادراک کننده‌ای از جهت چیزی که آن را ادراک می‌کند، [با امر ادراک شده] شبیه است، شبهتی [که مایه] پذیرش امر ادراک شده و اتصال به آن است» (فارابی، ۱۴۰۵ الف: ص ۶۶). طبق نظر شارح اثر فارابی، اگر شبهاتی میان مدرک و مدرک نباشد، پذیرش امر ادراک شده و اتصال به امر ادراک شده، از سوی نفس یا ذهن، ناممکن خواهد شد. مثلاً نفس اگر به محسوسات روی آورد، شبیه محسوسات می‌شود و اگر به معقولات روی آورد، شبیه معقولات می‌گردد و این به دلیل لطافتی است که نفس واجد آن است. نفس به دلیل لطافتش، به هر چیزی که التفات کند، شبیه همان چیز شود^۳ (حسن زاده آملی، ۱۳۶۵: ص ۱۲۴-۱۲۳). بنابراین، نفس به دلیل لطافتش، دارای شبهات به چیزها (محسوسات و معقولات) است، چیزهایی که به آنها التفات کرده است. در حقیقت، اگر نفس به چیزی التفات کند، به آن

1- Science.

2- Knowledge.

۳- بنابراین، منظور فارابی از «شبهت»، قطعاً نظریه «شبح» نیست که از سوی برخی از متکلمان مطرح شده و بر طبق آن معرفت آنگاه شکل می‌گیرد که شبح که تصویری از شیء خارجی به ذهن وارد شود؛ شبحی که با اشیای خارجی تباین ذاتی دارد، اما چون انسان همواره و به دفعات زیاد شبحی از هر یک از اشیای خارجی را ادراک می‌کند، اشتباهی در ادراک برایش پدید نمی‌آید. فلاسفه اسلامی نظریه شبح را قویاً رد می‌کنند.

شبيه می‌شود و اگر به چیزی شبيه شده باشد، به آن التفات کرده است. لذا «شبهات» و «التفات» دو کلیدواژه در ادراکات نفس هستند و این نکته تاحدی نشان می‌دهد که معرفت در نفس همواره ناظر به چیزی است که بدان التفات یافته و شبيه آن شده است. از این جهت است که می‌توان گفت، از دید فارابی، معرفت به تنهایی ناممکن است و در فرآیند شبهات-التفات، همواره ناظر به متعلقی است و این معنا کاملاً نزدیک به معنای حیث التفاتی است.

۳. نسبت ذهن و عین

در بحث از نسبت ذهن و عین، آنچه قابل ذکر است، نظریه‌ای است که بعدها در فلسفه اسلامی به «وجود ذهنی» معروف شده است. این نظریه، نه در دوره تفکر یونانی و نه در اوایل فلسفه اسلامی با این نام مطرح نبوده و ظاهراً نخستین بار از سوی نصیرالدین طوسی بدان تصریح شده است. لذا فارابی و حتی ابن سینا و سهروردی در کتب خویش بابتی به این نام باز نکرده‌اند و تصریحی به این اصطلاح نداشته‌اند (مطهری، ۱۳۷۲: ص ۱۶۵-۱۶۴).

فارابی نسبت ذهن و عین یا به تعبیری عالم و معلوم را بیان کرده، سعی نموده تا این نسبت را از حیث معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی توضیح دهد. او در آثارش تلویحاً به نظریه وجود ذهنی نیز توجه داشته است.

منظور فارابی از عالم و معلوم چیست؟

مراد او از عالم، نفس ناطقه انسان است که در اصطلاح رایج معادل ذهن است. او در آثار خویش تصریح می‌کند که فاعل حقیقی معرفت همانا نفس است و نه حس. حس از دید او، نقش فعال در ادراک ندارد؛ بلکه صرفاً منفعل است و این نفس است که در امر ادراک فعال است: «ادراک فقط و فقط از آن نفس است، و از آن حس نیست مگر احساس شیء محسوس [مادی] و اثرپذیری [انفعال محض]» (فارابی، ۲۰۰۸: ص ۷۵). به عنوان دلیلی بر این مدعا، انسان به تجربه درمی‌یابد که حس او گاه از شیء محسوس اثر می‌پذیرد، درحالی‌که نفس او به امر دیگری مشغول است؛ پس آن شیء عملاً محسوس نمی‌گردد و ادراک نمی‌شود. بنابراین، نفس، صورت‌های محسوس را به وسیله حواس ادراک می‌کند و صورت‌های معقول را با وساطت صورت‌های محسوس آنها [و از طریق عمل انتزاع یا تجرید] ادراک می‌کند (همان: ص ۷۶-۷۵). همچنین پیش‌تر اشاره شد که مراد فارابی از معلوم در اینجا، شیء واقعی و عینی (معلوم بالعرض) است.

اما مراد فارابی از ذهن و عین چیست؟

تعریفی که او از ذهن ارائه می‌دهد، غیر از تعریف رایج و مصطلح ذهن؛ یعنی ظرف امور ذهنی و آنچه در

مقابل عین قرار دارد و در ابتدای نوشتار حاضر بدان اشاره شد، می‌باشد. او ذهن را یکی از فضایل قوه ناطقه فکری نفس می‌داند. توضیح اینکه: نفس انسان دارای اجزا یا به تعبیر دقیق‌تر قوای متعددی است و هریک از این قوا دارای فضایی خاص خود هستند. یکی از قوای نفس انسان، قوه ناطقه یا نطقیه است و به واسطه همین قوه است که انسان از غیرانسان ممتاز می‌شود. قوه ناطقه، خود دارای دو جزء یا قوه فرعی است: قوه ناطقه نظری و قوه ناطقه فکری که هریک مستقلاً دارای فضایی است. فضایل قوه ناطقه نظری عبارت‌اند از: عقل نظری، علم، و حکمت؛ و فضایل قوه ناطقه فکری عبارت‌اند از: عقل عملی، تعقل، ذهن، جودت رأی (نیک‌اندیشی)، و ظن صحیح (فارابی، ۱۴۰۵ ب: ص ۵۰).

طبق نظر فارابی، ذهن عبارت است از قدرت انسان بر رویارویی با (یا دست‌یافتن به) حکم صحیح و حقیقی از آن امور و آرائی که در آنها نزاع وجود دارد، و داشتن توانایی تصحیح آنها. پس ذهن در واقع جودت (نیک‌اندیشی) استنباط آرای صحیح است و لذا قسمی تعقل به شمار می‌رود (همان: ص ۵۹-۵۸).

فارابی، فضایی مانند تعقل، ذهن، جودت رأی، و ظن صحیح را فضایل قوه ناطقه فکری که عمدتاً مربوط به حیطه عقل عملی است، می‌داند و نه فضایل قوه ناطقه نظری که مربوط به عقل نظری است. می‌دانیم که برخی از این اصطلاحات نزد فلاسفه اسلامی متأخر معنای دیگری دارند. لذا باید توجه داشت که فضایل قوه ناطقه فکری از جمله ذهن نزد فارابی را نمی‌توان به مباحث معرفت‌شناسی مربوط دانست؛ چه حیطه عقل عملی عمدتاً به مباحث فلسفه اخلاق، فلسفه سیاست و تدبیر منزل راجع بوده است. اما همین اصطلاحات (تعقل، ذهن، جودت رأی، و ظن صحیح) امروزه در معنایی کاملاً معرفت‌شناختی به کار می‌روند.

اشاره شد که ذهن در نوشتار حاضر به معنایی دیگر است و ما امروزه از آن، چیزی را اراده می‌کنیم که ظرف امور ذهنی است و در مقابل عین قرار دارد و مربوط به عالم نفس انسان است و محمل تصورات و تصدیقات و همه افکار ماست.

اما عین چیست؟ اصطلاح‌شناسی فارابی در باب عین تا حد زیادی با آنچه فلاسفه اسلامی متأخر از عین می‌فهمند، هماهنگ است. از دید او، عین، مجموعه موجوداتی است که آثاری که در نفس ناطقه انسان تولید می‌شوند، مثال (صورت ذهنی) آنها هستند؛ این موجودات عبارت‌اند از اجناس مقولات (مقولات عشر) که پیش از اینکه انسان به چیزی در مورد آنها باور پیدا کند نیز موجوداند، پس وجود خارجی آنها ربطی به باور ما در باب آنها ندارد. اجناس مقولات بر دو قسم‌اند: ۱. برخی در خارج از نفس انسان موجوداند (مانند جواهر و اعراض مادی و مجردات) و ۲. برخی وجودشان در درون نفس انسان است؛ مانند امور منطقی، امور عقلی و معقولات، یادآوری و فراموشی، انفعالات نفسانی، و حتی افکار و باورهای انسان (فارابی، ۱۴۰۸ الف: ص ۳۵۱).

فارابی به تفکیک ذهن و عین یا صورت ذهنی و شیء خارجی تصریح کرده است: مثال (صورت ذهنی) چیزی، غیر از حقیقت آن چیز (شیء خارجی) است (همو، ۱۹۸۶: ص ۱۳۲). با این حال، از دید او، وجود ذهنی و وجود خارجی، دو جنبه ماهوی هم‌ارز و برابر هستند و تفاوت آنها صرفاً در ظرف تحقق وجودی آنهاست و این همانا تقریر اولیه‌ای از نظریه موسوم به «وجود ذهنی» نزد خواجه نصیر و فلاسفه پس از وی است. اجمالاً بر طبق این نظریه، یک و همان ماهیت است که یک‌بار در خارج موجود شده است و بار دیگر در ذهن. عبارت فارابی در این باب چنین است: «معقول یک چیز عیناً همان چیز است، جز اینکه معقول آن چیز همانا آن چیز است از آن جهت که در نفس [ذهن یا عقل] است، و آن چیز همانا آن معقول است از آن جهت که در بیرون از نفس [عالم خارج یا عین] است» (همان: ص ۱۰۱).

به نظر فارابی، شناخت حقیقتی چیزها صرفاً از طریق تعقل صورت کلی آنها در ذهن امکان‌پذیر است. در واقع، همان‌طور که افلاطون و ارسطو می‌گفتند، معرفت حقیقی همواره یک معرفت کلی است. رابطه اشخاص خارجی با کلی آنها یک رابطه معرفت‌شناختی ضروری است و شناخت کلی ضرورتاً شناخت حقیقت چیزها را به دست می‌دهد. او در این باره می‌نویسد:

آن کلی‌ای که بر موضوعاتی حمل می‌شود، ماهیات آن موضوعات را می‌شناساند و به واسطه شناخت آن، معرفت به ماهیت آن موضوعات حاصل می‌شود. هر چیزی فقط آنگاه معقول می‌شود که ماهیتش شناخته شود. اشخاص جوهر [اشیای خارجی] فقط آنگاه معقول می‌شوند که کلی‌های آنها [در ذهن] تعقل شوند (فارابی، ۱۴۰۸ ب: ص ۴۳).

با این حال، فارابی توجه می‌دهد که آنچه اصل در وجود است، اشیای خارجی است و نه کلی ذهنی آنها، اگرچه اشیای خارجی برای اینکه معقول شوند، نیازمند صورت کلی‌شان در ذهن انسان هستند: کلی یک جوهر، یعنی آنچه از یک جوهر معقول می‌شود، صرفاً آنگاه می‌تواند یک «موجود» به شمار آید که اشخاص آن واقعاً موجود شوند؛ زیرا اگر چنین نشود، ممکن است آنچه در نفس یا ذهن انسان از آن کلی تصور یا توهم شده است، کاذب و صرفاً اختراع ذهن باشد. البته اشخاص آن جوهر، برای اینکه «معقول» شوند لزوماً نیازمند کلی آن جوهر هستند؛ زیرا مادامی که ماهیت آن کلی شناخته نشود، اشخاص آن نیز معقول نخواهند شد. پس کلی جوهر در مرتبه دوم و پس از اشخاص عینی آن، جای دارد (همان: ص ۴۳-۴۴).

از دید فارابی، مقولات عشر که جنس الأجناس و اجناس عالی موجودات اند، همه اشیا را دربرمی‌گیرند. مقولات عشر در عین حال می‌توانند عام‌ترین مقولات اشیا نیز باشند؛ یعنی مثال‌ها (صورت‌های ذهنی) کلی همه موجودات در نفس انسان به شمار آیند، و لذا از این جهت نمی‌توان آنها را صرفاً اموری منطقی دانست؛ بلکه آنها «موجودات معقول» (مقولات) هستند. اما اگر مقولات عشر، به مثابه مقولات کلی‌ای که اشیا را

«دین و عین» در فلسفه فارابی ۹۷

می‌شناسانند و از این حیث که الفاظی بر آنها دلالت دارند در نظر گرفته شوند، در این صورت اموری منطقی به شمار می‌آیند و «مقولات» نام می‌گیرند (همان: ص ۶۶-۶۷).

بنابراین، از دید فارابی، مقولات عشر دارای دو نسبت هستند: نسبتی با الفاظ و نسبتی با اشخاص. آنگاه که مقولات عشر چنان لحاظ شوند که برخی از برخی دیگر عام‌تر و برخی از برخی دیگر خاص‌تر هستند، یا آنگاه که به مثابه محمول یا موضوع لحاظ شوند، یا آنگاه که از این جهت لحاظ شوند که برخی شناساننده برخی دیگر به وسیله یکی از انحاء تعریف هستند، اموری منطقی می‌شوند و «مقولات» نام می‌گیرند. اما اگر مقولات عشر، جدای از این تعاریف لحاظ شوند و به مثابه مقولات کلی امور موجود، خواه امور طبیعی و خواه امور هندسی و خواه امور مربوط به دیگر صنایع نظری در نظر گرفته شوند، هرگز نمی‌توان آنها را مقولات نامید و در این صورت، اموری منطقی نخواهند بود، بلکه «موجودات معقول» (مقولات) خواهند بود (همان: ص ۶۷).

خلاصه اینکه نزد فارابی، حقایق عقلانی با موجودات عینی محسوس رابطه دارند. محسوسات به وسیله احساس ادراک می‌شوند، اما عقل انسان کلی موجود در ضمن افراد خارجی (کلی طبیعی یا طبیعت مشترک) را از عوارض غریبه (عوارض بیگانه با خود ماهیت) و لواحق مشخصه (اعراض تفرددهنده آن ماهیت) تجرید می‌کند و مفاهیم کلی انتزاعی (مقولات) که مبنای علوم و فنون هستند را پدید می‌آورد. ارتباط این مفاهیم با شیء خارجی، در وحدت آن ماهیت با آن شیء و وجود آن در ضمن آن شیء است (اگر صرفاً به معنای منطقی لحاظ نشود) (اکبری، ۱۳۹۰: ص ۴۴).

۴. مقولات (مفاهیم) ثانیه

کانت در معرفت‌شناسی خویش با توجه به اینکه نومن را اساساً غیرقابل شناخت دانسته، توانایی گذار از ذهن به عین (به معنای نومن) را انکار نموده، هرچند این توانایی را در مورد فنومن - تحت شرایط استعلایی حس و فاهمه - تصدیق کرده است. از دید او، شرط استعلایی ادراک حسی، مکان و زمان است و شرط استعلایی قوه فاهمه، مقولات دوازده‌گانه این قوه (وحدت، کثرت، تمامیت، اثبات، نفی، حصر، جوهر، علیت، مشارکت، امکان، وجود، و ضرورت) است (Kant, 1998: pp.174-179 & 210-218 و نقیب‌زاده، ۱۳۷۴: صص ۱۷۸-۱۷۷ و ۲۰۱-۲۰۲). بر این اساس، در فلسفه کانت، انسان اموری از قبیل وجود، وحدت، واقعیت، علیت، ضرورت و دیگر مفاهیم فلسفی را بر فنومن بارمی‌کند، نه اینکه این امور واقعاً در عین و عالم واقع وجود داشته باشند (دست کم محل تردید است که آیا این امور در عین یا نومن نیز جاری هستند یا نه). بدین سان، از دید او، ضرورت را ذهن انسان بر فنومن‌ها بارمی‌کند، نه اینکه ضرورتی در خارج و عین (نومن) وجود داشته باشد. به

همین جهت است که او برهان وجودشناختی^۱ را که در آن از مفهوم واجب‌الوجود در ذهن، به وجود خارجی او پی‌برده می‌شود، نامعتبر می‌داند. از منظر او، حرکت از مفهوم واجب‌الوجود به استنتاج وجود خارجی او، گذار از ضرورت ذهنی به ضرورت عینی است و این همانا یک گذار ناممکن و غیرمجاز از ذهن^۲ به عین^۳ است (Kant, 1998: p.567-568 و گیسلر، ۱۳۸۴: ص ۲۱۹).

در تقابل با دیدگاه کانت که گذار از ذهن به عین (نومن) را معتبر و مجاز نمی‌داند؛^۴ بلکه صرفاً به جواز گذار از ذهن به فنومن حکم می‌کند؛ در فلسفه اسلامی، معقولات ثانیه فلسفی از قبیل ضرورت، علیت، وجود، وحدت و ...، ویژگی «نفس‌الامر»ی دارند؛ بدین معنا که در ذهن و عین جاری و ساری هستند و نحوه‌ای امکان برای گذار از ذهن به عین فراهم می‌آوردند.

توضیح اینکه: معقولات اولی یا معقولات ماهوی، صورت‌های کلی‌ای هستند که مستقیماً از مشاهده جزئیات و تجرید آنها و حذف عوارض آنها در ذهن پدید می‌آیند و هم عروض آنها بر موضوعاتشان و هم اتصاف موضوعاتشان به آنها خارجی است. اما معقولات ثانیه، از فعالیت عقل انسان بر روی معقولات اولی در ذهن ایجاد می‌شوند. معقولات ثانیه، بر دو قسم‌اند: معقولات ثانیه «منطقی» (مانند کلیت، جزئیت، جنس، نوع، فصل و ...) که هم عروض آنها بر موضوعاتشان و هم اتصاف موضوعاتشان به آنها ذهنی است؛ و معقولات ثانیه «فلسفی» (مانند ضرورت، علیت، وجود، وحدت و ...) که عروض آنها بر موضوعاتشان ذهنی است، اما اتصاف موضوعاتشان به آنها خارجی است. معقولات ثانیه فلسفی، به عنوان یک امرِ نفس‌الامری در خارج جریان دارند، زیرا اتصاف موضوعاتشان به آنها خارجی است (برای مطالعه بیشتر، نک: مصباح یزدی، ۱۳۸۶: صص ۲۰۱-۱۹۹ و ۲۵۴-۲۵۳).

از دید فلاسفه اسلامی متأخر، «ضرورت» به مثابه یکی از معقولات ثانیه فلسفی، اگر در ذهن اثبات شود، در عالم خارج و عین نیز جریان می‌یابد. برای نمونه، مثلث چهارضلعی (و هر امر ممتنع‌الوجود) همان‌طور که در ذهن وجود ندارد، «ضرورتاً» در خارج نیز وجود نخواهد داشت. به همین نحو، ضروری‌الوجود اگر در ذهن اثبات شود، «ضرورتاً» در خارج هم وجود خواهد داشت. بنابراین، به باور این فلاسفه، در مورد معقولات ثانیه فلسفی، امکان گذار معتبر و مجاز، از ذهن به عین برای انسان وجود دارد.

1- Ontological argument.

2- Eidos.

3- Ontos.

۴- از دید کانت، این نگرش که گذار از ذهن به عین مجاز است، نگرش متافیزیک سنتی است و وی طبعاً منتقد آن است. محققان معاصر در داخل کشور کوشیده‌اند به نقد کانت، پاسخ دهند (برای نمونه، نک: قوام صفری، ۱۳۸۱). مشخصات کتابشناختی این اثر در بخش منابع و مأخذ موجود است.

فارابی نخستین فیلسوف اسلامی است که معقولات ثانیه را از معقولات اولیه به نحوی دقیق و آشکار تفکیک کرده؛ هرچند مراد او از معقولات ثانیه صرفاً معقولات ثانیه منطقی در اصطلاح متأخرین است. سپس ابن سینا به تبع فارابی این موضوع را دنبال می‌کند و موضوع منطق را معقولات ثانیه منطقی معرفی می‌کند و اگرچه به معقولات ثانیه فلسفی تصریح نمی‌کند، اما به نظر می‌رسد اجمالاً به مفاهیمی از این دست توجه داشته است؛ زیرا در آثارش به برخی از مفاهیم فلسفی مانند «وجود» اشاره می‌کند که چون تشکیکی‌اند، اساساً از سنخ ماهیت نیستند. سپس بهمنیار و لوکری شاگردان مکتب ابن سینا، کلیت دیدگاه او در باب معقولات ثانیه (منطقی) را می‌پذیرند، لیکن سه مفهوم فلسفی «شیء»، «ذات» و «وجود» را هم در زمره معقولات ثانیه (منطقی) جای می‌دهند. سهروردی (شیخ اشراق) از بهمنیار و لوکری نیز فراتر رفته، گذشته از شیء و ذات و وجود، بسیاری از دیگر مفاهیم فلسفی از قبیل حقیقت، ماهیت، وحدت، وجوب و امکان (به معنای فلسفی)، عدم، هیولای اولی و ... را دارای وجود ذهنی محض یا در اصطلاح شناسی خودش «مفاهیم اعتباری عقلی محض» قرار می‌دهد که در واقع همان معقولات ثانیه منطقی هستند. بدین سان، تفکیک دقیق و صریح معقولات ثانیه فلسفی از معقولات ثانیه منطقی، مربوط به فارابی یا ابن سینا و شاگردان وی نمی‌باشد؛ بلکه به حکمت متعالیه صدرالمتألهین و فلاسفه پس از او بازمی‌گردد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: صص ۲۳۹-۲۲۵ و ۲۴۰).

فلاسفه اسلامی از صدرالمتألهین به بعد، به مفاهیم ثانیه فلسفی و خصوصیت نفس‌الامری آنها توجه کرده و از همین طریق، تبیین قالب توجهی از امکان‌گذار معتبر و مُجاز از ذهن به عین را ارائه نموده‌اند. مع الوصف می‌توان گفت، نخستین کسی که راهگشای صدرالمتألهین و فلاسفه پس از وی در طرح‌ریزی معقولات ثانیه فلسفی شده همانا فارابی است؛ چه او آن‌گونه که پس از این ملاحظه خواهد شد، معقولات ثانیه را به‌دقت از معقولات اولیه تفکیک کرده و اگرچه آنها را از سنخ معقولات ثانیه منطقی در اصطلاح متأخرین دانسته، لیکن همین توجه او به چنین تفکیکی باعث شده است تا فلاسفه بعدی یک گام جلوتر رفته، معقولات ثانیه فلسفی را صراحتاً از معقولات ثانیه منطقی تفکیک کنند. لذا به نظر می‌رسد، اهمیت فارابی برای فلاسفه بعدی در این مبحث مهم، بسترسازی و زمینه‌سازی است.

در ادامه، به تبیین دیدگاه فارابی در باب معقولات ثانیه می‌پردازم. او معقولات ثانیه را این‌گونه تعریف می‌کند:

معقولاتی که در نفس [ذهن] از محسوسات پدید می‌آیند [معقولات اولی]، آنگاه که در نفس حاصل شوند، از آن جهت که در نفس حاصل شده‌اند، لواحق به آنها می‌پیوندند که برخی از آنها را "جنس" و برخی از آنها را "نوع" و برخی را "مُعرّف" (تعریف‌کننده) برخی دیگر می‌سازند. آن معنی‌ای که چیزی به واسطه آن، جنس یا نوع

می‌شود - و آن معنی چنان است که می‌تواند بر امور بسیار حمل شود- همان معنی‌ای است که به معقول از آن جهت که در نفس است، لاحق می‌شود. همین‌طور اضافاتی که به معقولات لاحق می‌شوند، از آن جهت که برخی خاص‌تر از برخی دیگر یا عام‌تر از برخی دیگر هستند نیز معنی‌هایی هستند که به آنها از آن جهت که در نفس هستند، لاحق می‌شوند. تعریف برخی از معقولات با برخی دیگر نیز احوال و اموری هستند که به آنها در حالی که در نفس هستند، لاحق می‌شوند. همین‌طور، گفته‌ما درباره‌ آنها [معقولات] که آنها "معلوم" هستند و آنها "معقول" هستند، چیزی است که به آنها از آن جهت که در نفس هستند، لاحق می‌شود. این چیزهایی که به معقولات [معقولات اولی] بعد از اینکه در نفس حاصل شدند لاحق می‌شوند، خودشان نیز اموری معقول هستند؛ لیکن اینها معقول‌هایی که در نفس حاصل شده باشند، به نحوی که مثال‌ها [صورت‌های کلی مستقیم] محسوسات باشند یا به محسوسات استناد داشته باشند یا معقولات چیزهای بیرون از نفس [اشیای خارجی] باشند، نیستند. اینها "معقولات ثانیه" نامیده می‌شوند (فارابی، ۱۹۸۶: ص ۶۴).

روشن است که مراد فارابی از معقولات ثانیه در عبارت فوق، معقولات ثانیه منطقی در اصطلاح متأخرین است؛ زیرا او صراحتاً «جنس»، «نوع» و مانند اینها را مصادیق این دسته از معقولات دانسته است. او در ادامه، ایراد عدم تناهی در معقولات ثانیه و اولیه را مطرح کرده، سپس به شبهه انطیستنس (آنتیستنس) بر نظریه مشائی تعریف به حد (مرگب از جنس + فصل قریب) اشاره نموده است. ایراد این است که اگر هم معقولات ثانیه و هم معقولات اولیه دارای لواحق نامتناهی در ذهن هستند؛ یعنی اموری نامتناهی در ذهن انسان به هر دوی آنها ملحق می‌گردند، پس ذهن انسان که توان درک عدم تناهی را ندارد، چگونه می‌تواند به این لواحق علم پیدا کند؟ اما شبهه آنتیستنس این است که اگر برای شناخت چیزی باید تعریف به حد از آن ارائه شود، برای شناخت این حد هم نیازمند یک حد دیگر خواهیم بود و برای شناخت حد اخیر هم نیازمند یک حد دیگر؛ و همین‌طور تا بی‌نهایت. عین عبارت فارابی چنین است:

ممتنع نیست که به معقولات ثانیه از آنجا که معقولات هستند، احوالی بازگردند که به معقولات اولیه ملحق شده‌اند. پس آنچه به معقولات اولیه ملحق می‌شود، به معقولات ثانیه نیز ملحق می‌گردد تا آنها تبدیل به انواعی و اجناسی شوند و برخی برخی دیگر را تعریف کنند، تا اینکه خود علمی که به چیزی ملحق شده است، آنگاه که در نفس انسان حاصل شود، خود معلوم نیز معلوم شود و معقول نیز معقول شود و این معقول نیز معقول شود و علمی که به معنای علم است نیز معلوم شود و آن علم دیگری است؛ همین‌طور تا بی‌نهایت، تا اینکه این جنس نیز جنسی داشته باشد و این جنس نیز جنسی [دیگر] داشته

باشد؛ تا بی‌نهایت (همان: ص ۶۵-۶۴).

فارابی به هر دو ایراد پاسخ می‌دهد: عدم تناهی معلومات انسان اساساً مشکلی برای معرفت انسان ایجاد نمی‌کند؛ چه آن لاحقی که برای هر یک از این معقولات (ثانیه و اولیه) شمول و عمومیت دارد، عیناً یک چیز واحد است و لذا شناخت آن امر واحد، همان شناخت همه آن معقولات است؛ متناهی باشند یا نامتناهی. دقیقاً همان طور که شناخت معنای «انسان» و آنچه به آن از آن جهت که معنی انسان است لاحق می‌شود، همان شناخت همه انسان‌ها و شناخت همه آنچه انسان است می‌باشد؛ خواه متناهی باشند و خواه نامتناهی. لذا از اینکه امور فوق نامتناهی هستند، ایرادی پدید نمی‌آید؛ زیرا شناخت ما به هر یک از امور فوق، همان شناخت ما به همه آنها است. بنابراین، ما فقط آن چیزی را می‌شناسیم که همه آنها را که البته عدداً نامتناهی هستند، شامل می‌شود. لذا ایراد آنتیستنس در باب حد انسان و حد این حد و حد این حد و همین طور تا بی‌نهایت نیز نادرست است؛ زیرا ما برای شناخت امور نامتناهی هیچ چیزی را نمی‌توانیم به یاری بطلیبیم و اساساً نیازی به شناخت امور نامتناهی نداریم تا اینکه اگر در شمارش آنها ناتوان شدیم و نتوانستیم هر یک از آنها را به نوبه خود بشناسیم، شناخت ما به همه آنها باطل گردد؛ زیرا معنای حد عیناً یک معنای واحد است و در همه حدودش کلی است؛ خواه این حدود متناهی باشند و خواه نامتناهی. همین طور است پرسش از جنس جنس و جنس جنس این جنس؛ تا بی‌نهایت. در مورد علم علم و علم علم این علم نیز وضع دقیقاً به همین صورت است. پرسش از این امور همواره از یک سنخ است و همه این پرسش‌ها در معقولات ثانیه جاری هستند و پاسخ به اینها نیز یک پاسخ واحد است (همان: ص ۶۶-۶۵).

فارابی توضیح می‌دهد که معقولات اولیه صرفاً در قیاس با معقولات ثانیه، «اولیه» خوانده می‌شوند. واژه اولیه، اولاً و بالذات برای دلالت بر معقولات اولیه و آن چیزهایی که از آنها ترکیب می‌یابند، وضع شده است (همان: ص ۶۶). او در ادامه اظهار نظر می‌کند که معقولات اولیه، موضوع اصلی علوم نظری نیستند؛ بلکه معقولات ثانیه، موضوع اصلی علوم نظری و عقلی از قبیل منطق، طبیعیات، مدنیات، تعلیمات و مابعدالطبیعه هستند. او می‌افزاید، معقولات ثانیه از این جهات که الفاظی بر آنها دلالت دارند و کلی هستند و موضوع و محمول واقع می‌شوند و مورد پرسش قرار می‌گیرند و پاسخ‌ها در پرسش از آنها به دست می‌آیند، «منطقی» هستند (همان: ص ۶۶-۶۷). با توجه به عبارت فوق، روشن می‌شود که فارابی متفطن تفکیک معقولات ثانیه منطقی و فلسفی نبوده است. وی صراحتاً معقولات ثانیه منطقی در اصطلاح متأخرین را تشخیص داده؛ هر چند از معقولات ثانیه فلسفی نامی به میان نیاورده است.

فارابی در ادامه می‌افزاید، مابعدالطبیعه از اموری بحث می‌کند که خارج از مقولات عشر هستند. این امور در واقع اسباب و علل چیزهایی هستند که مقولات عشر، شامل آنها می‌شوند (همان: ص ۶۹). گفتیم که از دید

فارابی، موضوع مابعدالطبیعه نیز معقولات ثانیه است. اما در عبارت فوق، او تصریحی به معقولات ثانیه فلسفی نمی‌کند؛ بلکه صرفاً اظهار می‌دارد که موضوعات مابعدالطبیعه، خارج از مقولات عشر هستند. به نظر می‌رسد، در اثر همین تمهید و زمینه‌سازی فارابی است که صدرالمتألهین و فلاسفه پس از وی، تصریح کرده‌اند که معقولات ثانیه منطقی، موضوع منطق و معقولات ثانیه فلسفی، موضوع مابعدالطبیعه هستند و این دو از یکدیگر دقیقاً قابل تفکیک‌اند.

۵. نتایج مقاله

ملاحظه شد که فارابی در آثار و متون مختلف خویش، اجمالاً به سه مبحث مهم و کلیدی در ذیل مسئله «ذهن و عین»؛ یعنی قصدمندی ذهن، نسبت ذهن و عین، و معقولات ثانیه، توجه داشته است. نظریه قصدمندی (حیث التفاتی) اساساً برای فارابی مطرح نبوده؛ چه او قرن‌ها پیش از برنتانو و هوسرل می‌زیسته است. اما با این حال، می‌توان ردپایی از این بحث را در آثار او یافت. نشان داده شد که با ذکر سه شاهد از متون فارابی می‌توان نتیجه گرفت که او معرفت را ناظر به متعلق آن دانسته است. به نظر می‌رسد که او تلویحاً به این نکته توجه داشته که ذهن و امر شناخت به تنهایی ناممکن است و باید ناظر به شیء یا عین به مثابه متعلقش باشد.

فارابی در فلسفه خویش «نسبت ذهن و عین» یا به تعبیری عالم و معلوم را بیان کرده، این نسبت را از حیث معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی توضیح داده است. او در آثارش به نظریه وجود ذهنی نیز تلویحاً توجه داشته است؛ نظریه‌ای که بعدها نزد نصیرالدین طوسی و فلاسفه پس از او به طور دقیق مطرح شد. بر طبق این نظریه، یک و همان ماهیت است که یک‌بار در خارج موجود می‌شود و بار دیگر در ذهن.

فارابی نخستین فیلسوف اسلامی است که «معقولات ثانیه» را از معقولات اولیه به نحوی دقیق و آشکار تفکیک کرده است. اما تفکیک معقولات ثانیه فلسفی از معقولات ثانیه منطقی مربوط به فارابی نمی‌باشد؛ بلکه به صدرالمتألهین بازمی‌گردد. فلاسفه اسلامی، از صدرالمتألهین به بعد، به مفاهیم ثانیه فلسفی و خصوصیت نفس‌الامری آنها توجه کرده و از همین طریق، سعی کرده‌اند تا تبیینی از امکان‌گذار معتبر و مجاز از ذهن به عین ارائه دهند. با این حال، می‌توان گفت، نخستین کسی که راهگشای صدرالمتألهین و فلاسفه پس از او در طرح ریزی معقولات ثانیه فلسفی شده، همانا فارابی است؛ چه او برای فلاسفه بعدی تمهید و زمینه‌سازی نموده است.

بر این اساس، به نظر می‌رسد، بسیاری از مباحث فارابی در باب ذهن و عین، بر فلاسفه اسلامی بعدی از

«ذهن و عین» در فلسفه فارابی ۱۰۳

جمله ابن سینا، نصیرالدین طوسی و صدرالمتألهین تأثیر گذاشته و راهگشای پیشرفت‌های آنان در قلمرو مباحث فلسفی و معرفت‌شناختی شده است.



۱۰۴ دوصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۰، پاییز و زمستان ۱۳۹۹

منابع

- اکبری، فتحعلی. (۱۳۹۰). *ترجمه تعلیقات فارابی*، چاپ اول، آبادان: نشر پرشس.
- بوخسکی، ای. م. (۱۳۵۲). *فلسفه معاصر اروپایی*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی شرف، چاپ اول، تهران: انتشارات دانشگاه ملی ایران.
- حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۶۵). *نصوص الحکم بر فصوص الحکم*، چاپ اول، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجا.
- خراسانی شرف، شرف‌الدین. (۱۳۵۴). *از برونو تا هگل طرحی از برجسته‌ترین چهره‌های فلسفی دوران‌های جدید*، چاپ اول، تهران: انتشارات دانشگاه ملی ایران.
- ژیلسون، اتین. (۱۴۰۲). *نقد تفکر فلسفی غرب از قرون وسطی تا اوائل قرن حاضر*، چاپ سوم، تهران: انتشارات حکمت.
- عباس‌زاده، مهدی. (۱۳۹۵). *تأثیر ابن‌سینا بر فلسفه دنس اسکوتوس*، چاپ دوم، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- همو. (۱۳۹۶). *نظام معرفت‌شناسی اشراقی سهروردی*، چاپ دوم، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- فارابی، ابونصر. (۱۹۸۶). *الحروف*، مقدمه و تحقیق و تعلیق از محسن مهدی، الطبعة الأولى، بیروت: دارالمشرق.
- همو. (۱۹۹۵). *تحصیل السعادة*، مقدمه و تعلیق و شرح از علی بوملحم، الطبعة الأولى، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- همو. (۱۴۰۸ الف). *"شرايط اليقين"*، المنطقیات للفارابی، تحقیق و مقدمه از محمدتقی دانش‌پژوه، ج ۱، چاپ اول، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- همو. (۱۴۰۵ الف). *فصوص الحکم*، تحقیق از شیخ محمد حسن آل یاسین، چاپ دوم، قم: انتشارات بیدار.
- همو. (۱۴۰۵ ب). *فصول منتزعة*، تحقیق و تصحیح و تعلیق: فوزی نجار، چاپ دوم، تهران: المکتبه الزهراء (ع).
- همو. (۲۰۰۸). *"فی التعلیقات"*، رسائل فارابی، تحقیق: موفق فوزی الجبر، الطبعة الثانية، دمشق: دار الینایع.
- همو. (۱۴۰۸ ب). *"قاطاغوریاس آی المقولات"*، المنطقیات للفارابی، تحقیق و مقدمه از محمدتقی دانش‌پژوه، جلد اول، چاپ اول، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- همو. (۱۴۰۸ ج). *"کتاب البرهان"*، المنطقیات للفارابی، تحقیق و مقدمه از محمدتقی دانش‌پژوه، جلد اول، قم: چاپ اول، مکتبه آیه الله المرعشی.
- قوام صفری، مهدی. (۱۳۸۸). *مابعدالطبیعه چگونه ممکن است*، چاپ اول، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- گیسلر، نرمن. (۱۳۸۴). *فلسفه دین*، ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی، چاپ اول، تهران: انتشارات حکمت.
- مجتهدی، کریم. (۱۳۸۰). *فلسفه و غرب (مجموعه مقالات)*، چاپ اول، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۶). *آموزش فلسفه*، جلد اول، چاپ هفتم، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی (شرکت

«ذهن و عین» در فلسفه فارابی ۱۰۵

چاپ و نشر بین الملل).

مطهری، مرتضی. (۱۳۷۲). *آشنایی با علوم اسلامی - کلیات فلسفه*، مجموعه آثار، جلد پنجم، چاپ، چهارم تهران: انتشارات صدرا.

همو. (۱۳۸۶). *شرح منظومه*، چاپ یازدهم، تهران: انتشارات صدرا.

نقیب‌زاده، میرعبدالحسین. (۱۳۷۴). *فلسفه کانت بیداری از خواب دگماتیسم*، چاپ سوم، تهران: انتشارات آگاه.

هوسرل، ادموند. (۱۳۷۲). *ایده پدید‌شناسی*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، چاپ اول، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

همو. (۱۳۸۸). *بحران علوم اروپایی و پدیدارشناسی استعلایی*، ترجمه غلام‌عباس جمالی، چاپ اول، تهران: گام نو.

یزدان‌پناه، سیدیدالله. (۱۳۸۹). *حکمت اشراق - گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی*، تحقیق و نگارش مهدی علی‌پور، جلد اول، چاپ اول، تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه با همکاری سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).

Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, (1998), Translated and edited by: Paul Guyer & Allen W. Wood, Cambridge, Cambridge University Press, First published.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی