

ماهیت شناخت عقلی تصویری در نظام فلسفی حکیم ابونصر فارابی

یزدان محمدی*

DOI: 10.22096/EK.2022.139037.1282

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۱۹ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۶/۰۶]

چکیده

ابونصر فارابی همچنان که فیلسوفی راستین و به نحوی مؤسس فلسفه اسلامی است، گزارش‌گر و بسط‌دهنده نظرات فلسفی پیش از خود از جمله ارسطو و افلاطون است. همچنین به مثابه مشرب و مدخلی است برای فلسفه پس از خود از جمله بوعلی و به تبع آن فلسفه اسلامی در شرق و فلسفه اسکولاستیک در غرب؛ از این رو بررسی آرای فلسفی فارابی اهمیتی ویژه دارد. فارابی در معرفت‌شناسی خود معرفت را به حسی، خیالی، وهمی و عقلی تقسیم کرده است. چپستی هر یک از گونه‌های شناخت، تاکنون زمینه بحث‌های فلسفه بسیاری را فراهم کرده است؛ به‌ویژه شناخت عقلی که حقیقت آن با نوعی ابهام و پیچیدگی افزوده همراه است و در شکل‌گیری علوم (که با مفاهیم و گزاره‌های کلی سامان می‌یابند) تأثیر بسزا دارد. در این مقاله مبتنی بر آثار و متون دست اول حکیم فارابی، ماهیت شناخت عقلی و چگونگی تکون آن را بررسی کرده و کوشیده‌ایم از منظر او به پرسش‌هایی از این دست پاسخ دهیم که شناخت عقلی چه نوع معرفتی است، با چه فرایندی تحصیل می‌شود و چه سطحی از شناخت اشیاء را پیش روی فهم بشر می‌نهد و اینکه تفاوت آن با شناخت حسی چیست.

واژگان کلیدی: فارابی؛ نفس؛ شناخت حسی؛ شناخت عقلی.



مقدمه

فارابی به گواه بسیاری از صاحب‌نظران پایه‌گذار فلسفه اسلامی است و پس از ارسطو به عنوان معلم اول، لقب «معلم ثانی» به شایستگی به فارابی اختصاص یافت. آرای فارابی در حوزه‌های متنوع فلسفی، اخلاقی، اندیشه سیاسی و طرح کلی برای ایجاد مدینه فاضله با لحاظ جزئیات مورد توجه و اعتنای اندیشمندان پس از اوست. نظرات و نوآوری‌های فارابی در حوزه‌های اخلاقی، سیاسی و فرهنگی بیشتر کانون توجه قرار گرفت تا آنجا که برخی فارابی را «فیلسوف فرهنگ» نامیدند^۱، اما آرای منطقی و فلسفی او در شکل‌گیری و ساختار فلسفه اسلامی از بوعلی تا صدرالمتألهین و نیز به تبع در پیروان مکتب حکمت متعالیه تأثیر بسزایی داشته است. شاکله فلسفه اسلامی در الهیئت بالمعنی‌الاعم و حتی الهیئت بالمعنی‌الاخص تا حدّ زیادی از نظام فلسفی فارابی پیروی کرده است. در هستی‌شناسی به‌ویژه حوزه نفس‌شناسی، قوای نفس، انواع ادراک، جایگاه نفس در شناخت و به طور کلی در معرفت‌شناسی نیز سایه ساختار کلی نظام فلسفی فارابی در فلسفه اسلامی به‌وضوح مشهود است. بسیاری از مباحث فارابی درباره ابزار، قوای شناخت، گونه‌های شناخت و ماهیت انواع شناخت از جمله شناخت عقلی خصوصاً در آثار مشاء تا حدّ زیادی به همان صورتی است که فارابی مطرح نموده است؛ از این رو شناخت آرای فارابی درباره مسائل فلسفی در مآخذشناسی مباحث فلسفه اسلامی و روشن شدن مباحثی که در نحله‌های فلسفه اسلامی نوآوری به حساب می‌آیند، اهمیت بسیار دارد. با توجه به جایگاه مهم فارابی در فلسفه اسلامی در شرق و تأثیر آن در فلسفه اسکولاستیک در غرب، در این مقاله ماهیت شناخت عقلی در نظام فلسفی فارابی را در کانون بحث و بررسی قرار می‌دهیم.

شناخت حسی رهیافتی به شناخت عقلی

هستی‌شناسی فارابی در بستر هیئت بطلمیوسی تبیین شده است و از نظر او مجموعه نظام هستی دارای دو قوس نزول و صعود است. قوس نزول بر اساس قاعده فلسفی الاشراف فالاشرف از عالی‌ترین مرتبه آغاز و به دانی‌ترین مرتبه پایان می‌یابد. پس از پایان یافتن قوس نزول و تحقق ضعیف‌ترین مرتبه هستی، در قوس صعود هر موجود مادون در صدد ارتقا به مرتبه مافوق خود است. بر همین اساس، موجودات مادون فلک قمر نیز تحت تربیت عقل فَعّال در صدد دستیابی به مراتب وجودی برتر بوده و به سمت آنها در حرکت‌اند. در تحلیل پیدایش موجودات جهان، ماده اولی که

۱. در سال ۱۳۸۲ کتابی با عنوان فارابی فیلسوف فرهنگ به قلم دکتر رضا داوری اردکانی منتشر شد.

در قوس نزول ضعیف‌ترین موجود است برای نیل به کمال خود در جست‌وجوی صورت است. با پذیرش کیفیت حرارت، برودت، بیوست و رطوبت تبدیل به اُسطقس و عنصر می‌شود. حاصل ترکیب و امتزاج این کیفیات چهارگانه، عناصر اربعه خاک، آب، هوا و آتش است و ترکیب عناصر اربعه سبب پیدایش اصناف متعدد موالید ثلاث یعنی معدن، نبات و حیوان (به معنایی که انسان را نیز در بر بگیرد) می‌شود.^۲

استکمال و سیر صعودی در همه موجودات مادون فلک قمر جاری است، اما از بین مجموعه موجودات ارضی یگانه موجودی که دارای قابلیت و استعداد نیل به مرتبه عقل بالفعل باشد انسان است. انسان می‌تواند در قوس صعود خود از عقل بالقوه به مرتبه عقل بالفعل برسد. بنابراین تنها مسیر سیر به سمت عقل بالفعل برای موجودات ارضی و مادون فلک قمر از کانال وجودی انسان می‌گذرد. سعادت قصوی و غایت نهایی انسان آن است که در سیر کمالی خود به مرتبه وجودی عقل بالفعل دست یابد.^۳ اما انسان برای اینکه عقل بالفعل بشود نیازمند استکمال و طی مراتب ادراک و شناخت است. سیر صعودی انسان در مراتب هستی به اندازه‌ای در نظر فارابی مهم است که حتی غایت ادراک انسان را اولاً و بالذات استکمال نفس و تعالی مرتبه وجودی می‌داند و از نظر او شناخت اشیاء پیرامونی از نتایج تابع و پیامد ادراک انسانی است. وی تصریح می‌کند: «النفس إذا أدركت شيئاً فإنها تطلب الاستكمال، لا لتدرك ذات الشيء المدرك، بل يكون ذلك من توابع ذاك»؛^۴ هنگامی که نفس چیزی را درک می‌کند در واقع در صدد و جست‌وجوی استکمال است، نه آنکه بخواهد ذات شیء مدرك را بشناسد، بلکه شناخت مدرك از توابع استکمال (به عنوان غایت نخستین ادراک) است. در نگاه فارابی همه نفوس در ذات خود محتاج استکمال بالفعل هستند و استعداد چنین استکمالی در همه نفوس به صورت تشکیکی نهاده شده است. برخی نفوس مسیر استکمالی سهل‌تری دارند، زیرا واجد استعدادی قریب هستند و برخی دیگر چنین نیستند و نسبت به کمال مطلوب انسانی از استعدادی بعید برخوردارند؛ از این رو مسیر استکمال آنها دشوارتر خواهد بود.^۵

فارابی در آثار خود به انواع معرفت و شناخت از اشیاء و حقایق هستی پرداخته است. الف) شناخت حسی که منوط به ابزار و آلات حسی است و اشیاء جزئی را همراه با عوارض مادی

۲. ابونصر فارابی، التعليقات/ الاعمال الفلسفية، مقدمة و تحقیق و تعلیق: دکتر جعفر آل یاسین (بیروت: دار المناهل، ۱۴۱۳)، ۳۴۱.

۳. ابونصر فارابی، کتاب السياسة المدنية، مقدمة و شرح: دکتر علی بوملحم (بیروت: مکتبة الهلال، ۱۹۹۶)، ۵۵.

۴. فارابی، التعليقات، ۳۸۳.

۵. فارابی، التعليقات، ۳۸۳.

ادراک می‌کند. ادراک حسی تا زمانی باقی است که ارتباط قوای حسی با شیء مدزک برقرار است. (ب) شناخت خیالی؛ شناخت صور جزئی همراه با عوارض مادی با این تفاوت که می‌تواند پس از قطع ارتباط با محسوس باقی باشد. (ج) ادراک وهمی؛ مانند ادراک خیالی است جز اینکه ادراک وهمی ادراک معانی جزئی است نه صور جزئی. (د) شناخت عقلی؛ شناخت اشیاء و معانی به نحو کلی است. (ه) شناخت اشراقی. این نوع شناخت که فارابی با عنوان «معرفت اشراقی» به آن اشاره می‌کند حاصل طهارت باطن و صفای نفس انسانی است. هدف این مقاله بررسی چستی شناخت عقلی است، اما چون فارابی ماهیت و احکام شناخت عقلی را در برابر شناخت حسی و احکام مربوط به آن قرار می‌دهد، از باب مقدمه به بررسی شناخت حسی نیز می‌پردازیم.

«حس» به معنای مصدری یعنی احساس کردن، یکی از افعال شناختی انسان است که در معرفت‌شناسی فارابی اهمیت ویژه‌ای دارد و در آثار خود به تفصیل به آن پرداخته است. نفس گرچه ذاتاً مجرد از ماده است، در افعال خود از جمله فعل حس نیازمند ماده و ابزار جسمانی است؛ برای نمونه نفس برای ادراک دیدنی‌ها، شنیدنی‌ها و چشیدنی‌ها به ترتیب نیازمند چشم، گوش و زبان است. اما علاوه بر این نیازمند «قوه» و نیرویی است که بتواند با استفاده از ابزار جسمانی، مدرکات حسی را به ادراک نفس برساند.^۶ از نظر فارابی شناخت حسی سرآغاز ادراکات انسان است و پیدایش هر یک از گونه‌های شناخت حسی نیازمند ابزار و قوایی ویژه است. فارابی تصریح می‌کند «حصول المعارف للانسان یکون من جهة الحواس»^۷ اصولاً شناخت و آگاهی انسان از طریق حواس است. گرچه شناخت حسی نیازمند قوای حسی و نیز ابزار جسمانی است، درک و دریافتن از آن نفس است. فارابی در این باره می‌نویسد: «الإدراک إنما هو للنفس و ليس للحاسة إلا الإحساس بالشيء المحسوس و الانفعال»^۸ ادراک صرفاً از آن نفس است و حاشه تنها شیء محسوس را احساس می‌کند و از آن منفعل می‌شود. استدلال فارابی برای ادعای مذکور مفارقت مصداقی احساس و انفعال با ادراک است. گاهی حاسه از شیء محسوس منفعل و متأثر می‌شود، درحالی‌که نفس توجهی به شیء محسوس نداشته و مشغول به چیزی دیگر است. در چنین مواردی نفس، ادراکی از آنچه حاسه نسبت به آن احساس و انفعال داشته نخواهد داشت.^۹

۶. فارابی، التعليقات، ۳۸۷.

۷. فارابی، التعليقات، ۳۷۳.

۸. در اصطلاح فارابی گاهی احساس مترادف با انفعال استعمال شده است که در این صورت احساس در برابر ادراک خواهد بود، چون ادراک یک ماهیت شناختی است و انفعال و احساس یک امر فیزیکی غیرشناختی. در عین حال فارابی در مواردی دیگر احساس را به معنای درک حسی هم به کار برده است. (فارابی، التعليقات، ۳۷۳)

۹. فارابی، التعليقات، ۳۷۲-۳۷۳.

جایگاه شناخت حسی و حواس چونان ابزار شناخت حسی در معرفت‌شناسی فارابی بنیادی است. از نگاه او انسان از زمان طفولیت دارای نفسی است که عالم بالقوه است و حواسی دارد که ابزار ادراک هستند و البته تنها جزئیات را درک می‌کنند. بلافاصله پس از ادراک جزئیات به وسیله حواس، قوه و استعداد عالم بودن به فعلیت می‌رسد. تنها دریچهٔ نفس برای شناخت پیرامون خود، حواس هستند و هرگونه شناخت صرفاً از مسیر حس امکان‌پذیر است. وی با آنچه ارسطو در «کتاب البرهان» گفته موافق است که «إِنَّ مِنْ فَقَدَ حَسًّا مَا فَقَدَ فَقَدَ عِلْمًا مَّا»؛ به این معنا که شناخت انسان از طریق حواس پنج‌گانه صورت می‌پذیرد؛ از این رو کسی که فاقد حسی از حواس است امکان شناخت اموری که به وسیله آن درک می‌شوند را نخواهد داشت، زیرا راهی برای شناخت هر یک از امور حسی جز به واسطه حس مناسب آن وجود ندارد.^{۱۰}

برخی نویسندگان بر این باورند که فارابی در معرفت‌شناسی خود در عرض شناخت حسی، دانش فطری و علم پیشین را نیز به مثابه منشأ پیدایش مجموعه‌ای از معارف انسان پذیرفته است. بنابراین «تجربه‌گرایی فارابی و توجه او به جایگاه حس در معرفت، به معنای بی‌توجهی او به افکار فطری و اشراقی و عقلی نیست. ... لذا خاستگاه معرفت، تنها حس نیست و تعقل اگر چه از مجاری حسی هم بهره می‌گیرد اما منحصر در آن نیست. انسان از برخی معارف بدیهی و ضروری از بدو تولدش [علم فطری پیشینی] برخوردار است که آنها را از طریق حس به دست نیاروده است.»^{۱۱} اما به نظر می‌رسد فارابی به صراحت علم پیشین را نفی کرده و علم فطری^{۱۲} در قاموس اندیشه فارابی نمی‌گنجد. وی در کتاب الجمع بین رأی الحکیمین پس از اشاره به نظر ارسطو و افلاطون رأی خود دربارهٔ منشأ معرفت انسان را به این صورت بیان می‌کند: «انسان از بدو تولد واجد استعداد شناخت و عالم بالقوه است. ابزاری که انسان را در بالفعل شدن این استعداد یاری می‌رساند تنها حواس هستند؛ البته منحصرراً جزئیات را درک می‌کنند و ادراک کلیات به تدریج به سبب تجربه حاصل می‌شود. تجارب انسان گاهی آگاهانه و در مواردی بدون توجه و قصد انسان روی می‌دهد. کلیاتی که از طریق تجربه غیرآگاهانه به حوزه شناختی انسان وارد می‌شوند ادراکاتی هستند که برخی آن را اوائل المعارف و مبادئ برهان می‌نامند. فارابی می‌گوید چون اینگونه معارف به صورت غیرآگاهانه و به تدریج در نفس انسان پدید می‌آید، بسیاری گمان می‌کنند که چنین معارفی از ازل در نفس انسان بوده‌اند و نفس بدون استفاده از حس به آنها علم پیدا

۱۰. ابونصر فارابی، فصوص الحکم، تحقیق: شیخ محمد حسن آل یاسین (قم: انتشارات بیدار، ۱۴۰۵)، ۹۸.

۱۱. محسن مهاجرنیا، اندیشه سیاسی فارابی (قم: بوستان کتاب قم، ۱۳۸۰)، ۱۰۱.

۱۲. البته علومی که بدون قصد و توجه انسان و بر اساس غریزه به دست می‌آیند در فلسفه فارابی با عنوان «علوم فطری» یاد شده‌اند. اما این معنای فطری به کلی متفاوت از شناخت فطری به معنای پیشینی مصطلح است، بلکه علوم فطری در اصطلاح فارابی در تقسیم علم به پیشینی و پسینی در قسم علوم پسینی قرار می‌گیرد، چراکه از طریق حس به دست می‌آیند.

کرده است»^{۱۳}، درحالی که چنین نیست. آنچه به عنوان معرفت پیشین و علم فطری محل نزاع است، اولیاتی مانند «امتناع اجتماع نقیضین» و «الکل اعظم من الجزء» است؛ درحالی که فارابی به صراحت منشأ چنین معارفی را حس و تجربه می‌داند. بنابراین چونان یک قاعده کلی در معرفت‌شناسی فارابی می‌توان گفت: «فالمعارف انما تحصل فی النفس بطریق الحس»؛ هر نوع معرفتی صرفاً از دریچه حس برای انسان پدید می‌آید.^{۱۴} این نکته اهمیت دارد که گرچه مقصود فارابی به ظاهر مستقیماً متوجه شناخت عقلی تصدیقی است، شناخت عقلی تصویری نیز به طریق اولی محکوم به چنین حکم و داوری است، بلکه پیشینی نبودن شناخت عقلی تصویری کمتر محل نزاع است.

اکنون می‌توان گفت فارابی بر آن است که بشر تمام معارف خود را از طریق حواس دریافت می‌کند، گرچه با قدم نهادن در مسیر تعالی انسانی ممکن است به مرتبه‌ای از رشد دست یابد که در عین مستور بودن به حجاب بدن و محدود بودن به عالم ماده به مقام تجرد برسد؛ به گونه‌ای که گویا مفارق از بدن، بلکه در ضُقع ملکوت است. در این هنگام نفس انسانی معارفی تازه درمی‌یابد و حقایقی را مشاهده خواهد نمود که نه چشمی دیده، نه گوشی شنیده و نه به قلب بشری خطور کرده است؛ «تری ما لا عین رأَت و لا أذن سمعت و لا خطر علی قلب بشر.»^{۱۵} با این توضیح احتمالاً شاهدهی کافی داشته باشیم برای این باور که آگاهی از چنین معارفی هیچ مناسبتی با پیشینی و فطری بودن آنها ندارد. عبارت فارابی گویای این حقیقت است که آغاز هر معرفتی از طریق حواس است، اما در ادامه برخی می‌توانند به معارفی دست یابند که به صورت مستقیم از طریق حس به دست نمی‌آیند؛ مانند معارف عقلی و معارف شهودی که مجلای دریافت فیوضات الهی از طریق عقل فعال هستند.^{۱۶}

شناخت عقلی

ادراک عقلی نفس برخلاف ادراک حسی نیازمند ابزار حسی نیست. فارابی در این باره می‌گوید: «و النفس إنّما تدرك بواسطة آلات الأشياء المحسوسة و المتخیلة و أما الکلیات و العقیلیات فإنّها تدركها بذاتها و نفسها»^{۱۷}؛ نفس تنها به واسطه ابزار می‌تواند اشياء محسوس و متخیل را درک

۱۳. فارابی، فصوص الحکم، ۹۸-۹۹.

۱۴. فارابی، فصوص الحکم، ۹۸-۹۹.

۱۵. فارابی، فصوص الحکم، ۶۹.

۱۶. ابونصر فارابی، آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، مقدمه و شرح: دکتر علی بوملحم (بیروت: مکتبة الهلال، بی‌تا)، ۱۲۵.

۱۷. فارابی، التعلیقات، ۳۸۷.

کند، اما کلیات و عقلیات را خودش بذاته و بدون ابزار و آلات درک می‌کند. از نظر او شناخت عقلی برتر از شناخت حسی است در عین حال تحصیل شناخت عقلی جز از طریق شناخت حسی فراهم نمی‌شود، زیرا نفس، کلیات که متعلق شناخت عقلی‌اند را صرفاً از طریق احساس و ادراک حسی نسبت به جزئیات درک می‌کند؛ «ادراکه للکلیات من جهة احساسه بالجزئیات»^{۱۸}

فارابی بر این باور است که حس ظاهر نمی‌تواند «صرف معنا» را ادراک نماید؛ یعنی مدرک را لیسیده و تهی از لواحق مادی دریابد، بلکه دائماً همراه و مخلوط با عوارض ادراک می‌کند؛ برای مثال حس نمی‌تواند «زید» را به صورت «صرف انسان»، بی‌رنگ، بی‌قد، بی‌شکل و بدون دیگر مشخصات فردی‌اش ادراک کند؛ وانگهی بر فرض که حس بتواند زید را این‌گونه ادراک کند، در این صورت زید را چونان شخص جزئی و فرد انسان ادراک نکرده است؛ درحالی‌که ما هنگام شناخت زید از طریق حس، انسانی را ادراک می‌کنیم که جزئی است و احوالات و عوارضی مانند کم، کیف، این، وضع و مانند آن دارد.^{۱۹} وهم و حس باطن نیز نمی‌توانند صرف معنا را ادراک کنند، گرچه برخلاف حس ظاهر می‌توانند همین معنای جزئی مخلوط یا صورت مخلوط به عوارض را پس از قطع ارتباط مستقیم با محسوس در حافظه ثبت و حفظ کنند.^{۲۰} در عین حال انسان می‌تواند شیء محسوس را منفک و مفارق از لواحق ادراک کند؛ یعنی تنها چیزی که در طبیعت و ماهیت آن دخیل است را بدون در نظر گرفتن عوارض شخصیه دریابد؛ به گونه‌ای که بتواند بر افراد بسیار ماهیت آن شیء محسوس صادق باشد. امکان چنین ادراکی برای انسان به سبب قوه عقل نظری فراهم می‌شود و این همان شناخت عقلی است که می‌تواند صرف معنا را درک کند.

فارابی روح انسان را به آینه‌ای تشبیه می‌کند که عقل نظری صیقل و جلای آن است. همان‌طور که اشباح و صور در آینه صیقل و شفاف نقش می‌بندد معقولات به خاطر صیقل یافتن روح، محاذات آن با عالم اعلی و به سبب فاعلیت فیض الهی در روح انسانی نقش می‌بندد. اشتغال روح انسانی به شهوت، غضب، حس و تخیل مانع شناخت عقلی است و از توجه به مراتب عالی جهت دریافت معقولات از طریق فیض الهی بازمی‌دارد. بنابراین تحقق شناخت عقلی مشروط است به اینکه روح انسان واجد مرتبه بالفعل قوه عقلانی شده باشد و این آینه صیقل یافته را محاذی عالم امر و ملکوت اعلی قرار بدهد تا فیض الهی صور عقلیه را بر آن بتابد.^{۲۱}

۱۸. فارابی، التعليقات، ۳۷۳.

۱۹. ابونصر فارابی، فصوص الحکمة و شرحه، مقدمه و تحقیق: علی اوجبی (تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱)، ۱۵۳.

۲۰. فارابی، فصوص الحکم، ۸۰.

۲۱. فارابی، فصوص الحکم، ۸۱؛ فارابی، فصوص الحکمة، ۱۵۸-۱۵۹.

از منظر فارابی به طور کلی سه نوع حصول صورت در یک شی قابل تصور است: حصول صورت در جسم، حصول صورت در حس و حصول صورت در عقل.

۱. حصول صورت در جسم به انفعال از صاحب صورت است مانند آهنی که در جوار آتش قرار گرفته و صورت حرارت را به خود می‌گیرد، بلکه آن را قبول و حمل می‌کند.

۲. حصول صورت در حس به حصول صورت شی در حس است البته نه به انفعال حس از آن صورت، بلکه به تصور صورت شی با همان حالتی که همراه دارد؛ مثل درآمیختگی آن به ماده و دیگر اعراض. متن فارابی در این باره چنین است: «فهو أن تحصل صورة الشيء في الحس لا يانفعال من الحس بها لكن بتصورها بالحال التي هي عليها من ملابتها للمادة و غير ذلك من الأحوال»^{۲۲}

۳. حصول صورت در عقل به این است که صورت شی مدرك به نحو مفرد، بی‌همراهی ماده و بی‌آنکه حالات و عوارض خارجی را همراه داشته باشد، بلکه با حالاتی متفاوت نظیر مرکب نبودن، لا فی موضوع بودن و مجرد بودن از همه عوارضی که در خارج همراه آنها بوده در عقل حاصل می‌شود.^{۲۳} از نظر فارابی این نحوه حصول صورت در عقل همان چیزی است که از آن به شناخت عقلی تعبیر می‌شود.

پیش‌تر گفتیم بنا بر دیدگاه فارابی با وجود اینکه ادراک حسی مربوط به نفس است، نه آلات و قوای نفس ولی منوط به انتقاش صورت محسوس در آلات حسی است. اما ویژگی خاص صورت عقلی نظیر مرکب نبودن، لا فی موضوع بودن و مجرد بودن از عوارض مادی مانع نقش بستن آن در آلات حسی و محل جسمانی است. توضیح اینکه موضوع و محل جسمانی انقسام‌پذیر است در نتیجه صورتی که بر آن می‌نشیند و نقش می‌بندد جزئی و غیر مشترک (خاص) است در حالی که صورت عقلی دارای عمومیت و اشتراک است پس امر جسمانی نمی‌تواند ظرف و محل امر عام مشترک باشد. اما روح انسانی که معقولات را می‌پذیرد جوهر غیر جسمانی و غیر مکانمند است؛ «بل الروح الإنسانية التي تتلقى المعقولات بالقبول جوهر غیر جسمانی لیس بمتحيز»^{۲۴} به همین دلیل روح انسانی مانعی برای پذیرش صور معقوله ندارد.

۲۲. پیش از این به عبارتی از فارابی اشاره شد (فارابی، فصوص الحکم، ۳۷۲) که در آن «احساس» هم‌ردیف «انفعال» قرار گرفته بود. با عنایت به این دو تعبیر ظاهراً نوعی تعارض در عبارات فارابی ملاحظه می‌شود. برای رفع تعارض می‌توان گفت انفعال مربوط به ابزار فیزیکی حسی است و عدم انفعال مربوط به نفس که «حس» به عنوان یک درک و شناخت مربوط به آن است.

۲۳. ابونصر فارابی، إحصاء العلوم (بیروت: دار و مكتبة الهلال، ۱۹۹۶)، ۳۳۷-۳۳۸.

۲۴. فارابی، فصوص الحکمة، ۱۸۰-۱۸۱.

معقولات که متعلق شناخت عقلی اند همان صور حسی اند که طی فرایندی مشخص در ساختار نفس انسانی تبدیل به صور عقلی شده و پس از حصول این صور برای عقل است که شناخت عقلی روی می‌دهد. فارابی در این باره می‌گوید: «نفس، صور محسوسه را بواسطه حواس درک می‌کند و صور معقوله را توسط صور محسوسه آنها درک می‌کند، زیرا معقولیت صور عقلی از محسوسیت آنها استفاده می‌شود و صور معقوله مطابق صور محسوسه آنهاست و گرنه معقول آن صور نمی‌بود و این به جهت نقصان نفس انسانی است که در ادراک صور معقوله نیازمند واسطه‌گری صور محسوسه است، بخلاف مجردات که صور معقوله را از اسباب و عللشان که غیر متغیر است درک می‌کنند [و نیاز به واسطه‌گری صور محسوسه برای ادراک صور معقوله ندارند].»^{۲۵}

صور عقلیه از صور محسوسه به دست می‌آیند و صور محسوسه صور اشیاء خارجی هستند، اما چنین نیست که به صرف مباشرت و ارتباط حس با محسوسات، بلافاصله صور معقوله در نفس انسانی حاضر شوند. شناخت عقلی و حصول صور عقلیه محسوسات در نفس انسانی منوط به طی مراتبی است. در این باره باید نکاتی مد نظر قرار گیرد:

۱. اشیاء محسوس غیر از چیزی هستند که برای نفس معلوم می‌شود. به عبارتی محسوسات مثال و نمود معلومات هستند و بدیهی است که مثال غیر از ممثّل است. برای نمونه خط بسیط معقول که همان طول بدون عرض و طرف سطحی است که گمان می‌رود طرف جسم است، به صورت مجزّاً در خارج موجود نیست و صرفاً چیزی است که عقل آن را تعقل و تصور می‌کند.

۲. بین شناخت عقلی و حصول صورت عقلی در نفس و مباشرت حس با محسوسات مراتبی وجود دارد به این صورت که پس از مباشرت حس با محسوس صورت محسوس در نفس پدیدار می‌شود سپس حس این صورت محسوس را به حس مشترک می‌دهد. حس مشترک صورت محسوس را به قوه تخیل می‌سپارد و قوه تخیل آن را در اختیار قوه تمییز قرار می‌دهد تا اینکه آن را تنقیح و تهذیب کند و صورت مهذب و منقح شده را تحویل عقل بدهد و عقل آن را تحصیل کرده و در نتیجه شناخت عقلی شکل بگیرد.^{۲۶}

دلیل نکته دوم را می‌توان در این عبارت فارابی جست: «لیس من شأن المحسوس من حیث هو محسوس أن یعقل و لا من شأن المعقول من حیث هو معقول أن یحس»؛^{۲۷} ممکن نیست

۲۵. فارابی، التعليقات، ۳۷۲-۳۷۳.

۲۶. فارابی، إحصاء العلوم، ۳۳۸.

۲۷. ابونصر فارابی، الجمع بین رأی الحکیمین، مقدمه و تعلیق: دکتر البیر نصری نادر، چاپ دوم (تهران: انتشارات الزهراء، ۱۴۰۵)، ۸۶.

محسوس از آن حیث که محسوس است تعقل شود، زیرا یک چیز تنها وقتی می‌تواند معقول شود که مجرد از لواحق و عوارض شخصیه مادیه باشد درحالی که محسوس من حیث هو محسوس بالضرورة همراه عوارض است (جزئی و شخصی بودن، ذاتی محسوس است) و تجرید آن از عوارض، جزئی و شخصی بودن را از آن سلب می‌کند. همچنین معقول از آن حیث که معقول است به ادراک حسی درک نمی‌شود چون مدرک به ادراک حسی لزوماً همراه عوارض مادی و جزئی است و معقول از آن حیث که معقول است مجرد از عوارض مادی و کلی است. بر اساس تعلیل مذکور محسوس برای اینکه بتواند متعلق شناخت عقلی قرار بگیرد باید مراتبی را طی کند و به ترتیب از حواس ظاهری به حس مشترک، قوه تخیل و قوه تمییز عبور کند تا پس از تهذیب و تقیح بتواند معقول شود.

برخی شارحان در مقایسه انواع شناخت از دیدگاه فارابی پنداشته‌اند برتری شناخت عقلی از انواع دیگر شناخت به این دلیل است که شناخت عقلی بر خلاف دیگر انواع شناخت، به گونه حقایق اشیاء دست پیدا می‌کند و انواع دیگر شناخت چنین نیستند.^{۲۸} چنانچه مقصود از وصول شناخت عقلی به حقیقت و گونه اشیاء، دستیابی به ذاتیات و مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده حقیقت موجودی است که در خارج تحقق دارد، به نظر نمی‌رسد در عبارات فارابی تأییدی بر آن وجود داشته باشد. توضیح اینکه: قوه شناختاری انسان وقتی می‌تواند به حقیقت اشیاء دست پیدا کند که بتواند ذاتیات اشیاء یعنی جنس، نوع و فصل حقیقی را بشناسد، زیرا آنچه به بهترین وجه حقیقت و کنه یک شیء خارجی را نمایان می‌کند فصل حقیقی آن است و در بین قوای شناختی انسان تنها قوه عقل است که انتظار می‌رود بتواند ذاتیات و فصول حقیقی اشیاء را دریابد، درحالی که از نظر فارابی شناخت ذاتیات و فصول حقیقی اشیاء از دسترس قوای شناختی عموم بشر خارج است.^{۲۹} فارابی تصریح می‌کند: «الوقوف علی حقائق الأشیاء لیس فی قدرة البشر.»^{۳۰} دست یافتن به حقیقت اشیاء از قدرت بشر خارج است. فارابی به نمونه‌های اشیائی که شناخت حقیقت آنها از دست بشر بیرون است اشاره کرده است: «فإِنَّا لَا نَعْرِفُ حَقِيقَةَ الْأَوَّلِ وَلَا الْعَقْلَ وَلَا النَّفْسَ وَلَا الْفَلَکَ وَالنَّارَ وَالْهَوَاءَ وَالْمَاءَ وَالْأَرْضَ، وَلَا نَعْرِفُ أَيْضًا حَقَائِقَ الْأَعْرَاضِ»؛ ما حقیقت سبب اول، عقل، نفس، فلک، آتش، هوا، آب و زمین را نمی‌شناسیم و نیز حقایق اعراض را نمی‌شناسیم. به روشنی پیداست نمونه‌هایی که فارابی انسان را از شناخت حقیقت آنها محروم می‌داند همه موجودات جهان خارج از نفس انسانی (از خداوند متعال تا موجودات مادون فلک قمر) را در بر گرفته است. قوای

۲۸. فارابی، فصوص الحکمة و شرحه، ۱۰۴.

۲۹. فارابی، التعليقات، ۳۹۶.

۳۰. فارابی، التعليقات، ۳۷۴.

شناختاری انسان حقیقت جوهر را در نمی‌یابد، بلکه صرفاً درک می‌کند شی (الف) دارای ویژگی (ب) است یعنی «موجود فی موضوع» است، اما از عهده‌اش بیرون است دریابد این ویژگی، حقیقت شی الف است. برای نمونه ما حقیقت «جسم» را درک نمی‌کنیم، بلکه خواص آن یعنی طول، عرض و عمق را درک می‌کنیم. قوه شناختاری انسان در مواجه با حیوان صرفاً موجودی صاحب ادراک و افعال ارادی را درک می‌کند، اما «مدرک» و «فاعل» حقیقت حیوان نیستند، بلکه خواص و عارض لازم آن هستند.^{۳۱} اساساً مفهوم جنس و فصل در اندیشه فارابی به معنای خواص و اعراض اشیاء خارجی است، نه بیانگر ذات و حقیقت آنها، که: «الجنس و الفصل حقیقتها أن تعقل معان مختلفة؛ تكون لها لوازم يشترك الجميع في بعض تلك اللوازم و يختلف في البعض. فاللوازم المشتركة فيها تسمى جنسا، و المختلفة فيها تسمى فصلا، أو لوازم أو أعراضا.»^{۳۲}

با توجه به اینکه فارابی از جمله در عبارت بالا فصل، لوازم و اعراض را به نحو مترادف و در کنار هم به کار می‌برد، این ایراد به ذهن می‌رسد که پس جنس و فصل چه تفاوتی با اعراض دارند، درحالی‌که مانند آنها مقوم اشیاء نیستند. پاسخ فارابی این است که جنس و فصل نسبت به معانی ای که این لوازم از آنها گرفته شده، لوازم به حساب می‌آیند و در عین حال از حیث مفهوم، مقوم معانی عامه هستند. یعنی جنس و فصل نسبت به اشیاء خارجی بیانگر لوازم و اعراض هستند، نه بیانگر ذات و حقیقت آنها، اما اینکه در منطق و فلسفه جنس و فصل، ذاتی و مقوم معرفی شده اند مربوط به مفهوم عام ذهنی‌ای است که ما از یک شیء خارجی داریم. پس برای نمونه قوام مفهوم ذهنی حیوان در ذهن به جنس (حساس) و فصل (متحرک بالاراده) است و بدون آنها چنین مفهومی در ذهن تشکیل نخواهد شد، نه اینکه قوام حقیقت حیوان خارجی (مثلاً اسب به مثابه فرد شخصی جزئی) به این جنس و فصل باشد. معانی عامه مانند «حیوان» وجود خارجی ندارند و فقط از وجود ذهنی برخوردارند؛ از این رو جنس و فصل فقط مقوم آنها در فضای ذهن است، نه در عالم خارج. بنابراین حس، حرکت و اراده که در حدّ منطقی حیوان به صورت «حساس متحرک بالاراء» به کار گرفته می‌شود مقوم حیوان هستند، اما حیوان از آن حیث که یک مفهوم ذهنی است.^{۳۳}

۳۱. فارابی، التعليقات، ۳۷۴-۳۷۵.

۳۲. فارابی، التعليقات، ۳۹۵.

۳۳. فارابی، التعليقات، ۳۹۶. این نکته بسیار حائز اهمیت است که فارابی جنس و فصل را ذاتیات مفهوم و مقوم مفهوم ذهنی می‌داند، درحالی‌که چه‌بسا در ادامه چنین تلقی شد که جنس و فصل ذاتیات اشیاء خارجی و عینی هستند، در نتیجه این خلأ به وجود آمد که ما چگونه به ذاتیات اشیاء خارجی بی‌بردییم و چگونه می‌توانیم اثبات کنیم آنچه ما می‌پنداریم ذاتیات شیء خارجی است، حقیقتاً چنین است. پاسخ به این پرسش معرفت‌شناختی آسان نیست. توضیح فارابی برده از حقیقت برمی‌دارد و نشان می‌دهد آنچه ذاتی و مقوم ماهیت به عنوان مفهوم ذهنی لحاظ شده بود تدریجاً و به اشتباه، ذاتی شیء خارجی قلمداد شد. البته بوعلی، شیخ اشراق و صدرالمتألهین نیز به این حقیقت واقف و معترف بوده‌اند که شناخت فصل حقیقی اشیاء برای عموم بشر ممکن نیست و فصل اخص لوازم یک شیء است، نه ذاتی آن.

فصل حقیقی اشیاء برای بشر قابل درک نیست و به همین دلیل درباره ماهیت و ذاتیات اشیاء اختلاف نظر وجود دارد. هر شخص لازم و عارضی متفاوت از آنچه دیگران شناخته‌اند، درک کرده و بر اساس آنچه درک نموده حکم می‌کند سپس لوازمی را بر آنچه به مثابه عارض خاص در نظر گرفته است مترتب می‌کند و از طریق مجموعه این عوارض یا لحاظ نسبتی بین این عوارض لازم با دیگر اشیاء در صدد است به حقیقت اشیاء پی ببرد.^{۳۴} درحالی‌که شناخت مجموعه عوارض و نسب بین آنها دست قوای شناختاری انسان را به فصل حقیقی و ذات یک شیء نمی‌رساند. مثلاً مسیر شناخت فصل «نفس» به این صورت است که انسان پس از مشاهده جسمی متحرک، محرکی را نتیجه می‌گیرد و پس از مشاهده تفاوت حرکات این متحرک با دیگر اجسام متحرک در صدد یافتن محرکی خاص برای توجیه این‌گونه حرکات برمی‌آید و همین‌طور یک به یک خاصه و لوازم این جسم متحرک را جست‌وجو می‌کند تا اینکه به سبب این مجموعه عوارض و لوازم به ائیت نفس پی می‌برد؛ یعنی انسان با گرد آوردن دسته‌ای ویژگی‌ها به وجود موجودی به عنوان نفس علم پیدا می‌کند نه از طریق کشف ذاتیات آن. واقعیت این است که از نظر فارابی همان‌طور که کنه و حقیقت واجب‌الوجود برای انسان قابل شناخت نیست و صرفاً از طریق قرائن، شواهد و لوازم به ائیت و وجود واجب‌الوجود پی می‌برد، شناخت هر موجود دیگر نیز به همین منوال است.^{۳۵} از پیامدهای چنین نظریه‌ای این است که تعریف حدی اشیاء ممکن نیست و همه تعاریف از نوع تعریف رسمی خواهند بود، زیرا تعریف حدی نیازمند فصل حقیقی است و فصل حقیقی اشیاء قابل شناخت نیست.^{۳۶}

از دیدگاه فارابی قوای بدنی مانع از آن است که نفس تفرّد ذات و ادراکات خاص داشته باشد. نفس اشیاء را به ادراک خیالی درک می‌کند، نه به صورت معقول، به این دلیل که قوای نفس، بر نفس استیلاء دارند و نفس را به سمت این مرتبه از ادراک جذب و متمایل می‌کنند و نیز قوای نفس با عقلیات اُلفت نداشته و شناختی از آنها ندارند، بلکه بر پایه ادراک حسیات بنیان نهاده شده‌اند؛ بنابراین نفس به ادراکات حسی اطمینان حاصل می‌کند و گمان می‌کند عقلیات وجود ندارند و صرفاً یک نوع اوهام مرسله هستند.^{۳۷} فارابی معتقد است روح انسان تا زمانی که در کالبد و بستر بدن جای دارد با محدودیت‌هایی در حوزه شناخت مواجه است. نخست اینکه در غیر از شناخت عقلی نیازمند آلات مادی است؛ دوم اینکه برای شناخت عقلی نیازمند شناخت حسی و

۳۴. فارابی، التعلیقات، ۳۷۵.

۳۵. فارابی، التعلیقات، ۳۷۵-۳۷۶.

۳۶. فارابی، التعلیقات، ۳۹۷-۳۹۸.

۳۷. فارابی، التعلیقات، ۳۷۴.

طی مراتبی در قوای نفسانی است، همچنین شناخت نفس حتی در مرتبه عقلی محدود به ظواهر اشیاء است و از شناخت حقیقت و گُنه موجودات محروم است. البته پس از مفارقت روح انسانی از بدن قوای بدنی می‌تواند بدون نیاز به شناخت حسی به شناخت عقلی دسترسی داشته باشد. فارابی می‌گوید: «زمانی که نفس از بدن مفارقت کند و استعداد ادراک معقولات را داشته باشد، چه بسا بتواند بدون نیاز به قوای حسی‌ای که آنها را از دست داده است معقولات را ادراک کند، بلکه [پس از مفارقت] شناخت عقلی برای نفس حاصل می‌شود از جهتی که توجه ندارد و بدون اینکه قصد کرده باشد همانند شناخت نسبت به بدیهیّت اولیه مثل «الکل اعظم من الجزء» برای طفل که بدون قصد و بدون توجه او حاصل می‌شود».^{۳۸} اما مفارقت نفس از بدن می‌تواند «مفارقت مقامی» باشد، نه لزوماً «مفارقت حقیقی»؛ به این صورت که از نظر فارابی انسان می‌تواند با تهذیب نفس و با رشد علمی و عملی به توانمندی‌ای دست یابد که در عین ملابست بدن، مفارقت حاصل کرده و روح او از بند محدودیت‌ها و ملابست‌های بدن مادی رهایی یابد.^{۳۹} پس از مفارقت، نفس متوجه عالم ملکوت و مجردات شده و حقایق مجرد را تصور کرده و به تصدیقات یقینیه قطعیه معرفت پیدا می‌کند.^{۴۰}

در فلسفه فارابی اما نباید از عقل فعال به مثابه مؤلفه اساسی در تحقق شناخت عقلی و علت فاعلی در فرایند تجرید صور محسوسه از لواحق مادی و حصول صورت عقلی کلی غفلت کرد. موجودات مادی از جمله انسان جوهری عقلانی ندارند و صرفاً بالقوه معقول‌اند؛ همان‌طور که انسان بالقوه عاقل است. به همین جهت خروج از حالت بالقوه نسبت به معقول یا عاقل بودن و تبدیل شدن به معقول و عقل بالفعل نیازمند عقل بالفعلی است که ذاتاً مفارقی از ماده باشد. همه عقول مجرد ذاتاً مفارقی از ماده‌اند، اما هرگونه تأثیر و تغییر در موجودات مادون فلک قمر یا عالم گون و فساد از طریق عقل دهم، یعنی عقل فعال صورت می‌پذیرد. کارکرد عقل فعال آن است که از بین حیوانات نسبت به حیوان ناطق که استعداد استكمال دارد عنایت کرده و آن را به تدریج از اقصی مراتب کمال به سعادت قصوی یعنی نیل به مرتبه عقل فعال می‌رساند.^{۴۱} عقل فعال موجودات مادی که جوهری معقول ندارند را در قوه ناطقه انسانی به معقول بالفعل تبدیل می‌کند؛ همچنین عقل فعال است که می‌تواند انسان که بالطبع فاقد

۳۸. فارابی، التعليقات، ۳۷۳-۳۷۴.

۳۹. فارابی، فصوص الحکم، ۶۹.

۴۰. فارابی، فصوص الحکمة، ۱۵۹.

۴۱. فارابی حقیقی به عنوان «عقل فعال» را با عنایت به آثار ارسطو به ویژه «De anima» وارد فلسفه خود نموده سپس با لحاظ ماهیت و کارکردهای عقل فعال آن را با «روح الامین» و «روح القدس» در لسان شریعت تطبیق داده است. فارابی، إحصاء العلوم، ۲۳.

جوهری عقلانی است را از طبقه وجودی اش ارتقا دهد، به رتبه وجودی برتری برساند و به تدریج به عقل بالفعل تبدیل کند.^{۴۲}

در نگاه فارابی نسبت عقل فعال به قوه ناطقه انسان به منزله نسبت خورشید به قوه بینایی است.^{۴۳} قوه بینایی پیش از تابش خورشید مبصر بالقوه است و این خورشید است که با نورافشانی این امکان را برای قوه بینایی فراهم می‌کند تا هم آن خورشید تابنده (که سبب إِبصار بالفعل قوه باصره است) و هم دیگر اشیاء پیرامونی را ببیند. رنگ‌ها نیز مرئی بالقوه‌اند و نور خورشید است که سبب می‌شود مرئی بالفعل بشوند.^{۴۴} زیرا بینایی قوه و هیئت است در ماده و پیش از إِبصار، مبصر بالقوه است، همان‌طور که رنگ‌ها پیش از آنکه بیننده‌ای آنها را ببیند مرئی بالقوه‌اند؛ از این رو جوهر قوه باصره که در چشم است به تهایی برای اینکه بصر بالفعل بشود کافی نیست، همان‌طور که جوهر رنگ به تهایی برای مرئی بالفعل شدن کافی نیست. خورشید به قوه بینایی و رنگ نوری می‌دهد که به وسیله آن روشن شده و به سبب همین نور بصیر بالفعل و مبصر مرئی بالفعل می‌شوند.^{۴۵} عقل فعال نیز دارای چنین موقعیتی نسبت به قوه ناطقه انسانی است، زیرا چیزی به انسان عطا می‌کند که نقش بستن آن در قوه ناطقه سبب می‌شود قوه ناطقه بتواند عقل فعال و همچنین اشیاء دیگر را به ادراک عقلی در یابد در نتیجه به سبب همان موهبت عقل فعال، اشیائی که برای قوه ناطقه معقول بالقوه‌اند معقول بالفعل می‌گردند.^{۴۶} بنابراین فعالیت قوای حسی و تحقق ادراک حسی بالفعل سپس تجرید صور حسیه از لواحق مادی توسط قوه ناطقه صرفاً مقدمات و معدات هستند برای اینکه زمینه تأثیر عقل فعال در صور محسوسه و نیز قوه ناطقه انسانی فراهم آید و در نتیجه معقول بالقوه، معقول بالفعل شده و قوه ناطقه (عقل هیولانی) عاقل و عقل بالفعل بشود. عقل فعال است که به منزله علت فاعلی عهده‌دار انتقال معقول بالقوه و عاقل بالقوه به سمت فعلیت و تبدیل شدن به معقول بالفعل و عاقل بالفعل است. تجرید به تهایی و بدون فاعلیت عقل فعال، صورت معقوله بالفعل (معقول محسوسات) همچنین عقل بالفعل را نتیجه نمی‌دهد، زیرا خروج از قوه به فعلیت نیازمند فاعل مخرج است و مخرج صور معقوله بالقوه و عقل هیولانی از قوه منوط به وجود و فعالیت عقل بالفعل، یعنی همان عقل فعال است. چنین کارکردی از خود صور محسوسه و خود قوه ناطقه یا همان عقل هیولانی بر نمی‌آید، چون فاقد شیئی نمی‌تواند مُعطی آن باشد.

۴۲. فارابی، إحصاء العلوم، ۲۷.

۴۳. علی بوملحم می‌نویسد: «إن تشبیه العقل الفعال بحیال عقل الإنسان بالشمس حیال البصر ورد عند أرسطو و أخذ عنه الفارابی و کرره فی آراء أهل المدینة الفاضلة.» فارابی، إحصاء العلوم، ۲۸، پانویس.

۴۴. فارابی، إحصاء العلوم، ۲۷-۲۸.

۴۵. ابونصر فارابی، آراء أهل المدینة الفاضلة (لبنان: دار و مكتبة الهلال، ۱۹۹۵).

۴۶. فارابی، إحصاء العلوم، ۲۸.

معقولات و گونه‌های شناخت عقلی

پس از تبیین چیستی شناخت عقلی برای واکاوی بیشتر به تقسیمات فارابی درباره معقولات و گونه‌های شناخت عقلی اشاره می‌کنیم تا از این رهگذر نظر فارابی درباره شناخت عقلی تصویری در تقسیم شناخت عقلی به تصویری و تصدیقی نمایان‌تر شود. معقول یک ماهیت موجود یعنی وجود آن به صورتی عاری از علایق و لواحق مادی و ویژگی‌های فردی. بر این اساس، از آنجا که موجود مادی لذاته معقول نیست بلکه پس از تجرید عوارض و لواحق مادی در نفس انسان نحوه وجود معقول می‌یابد، معقول یک موجود مادی وجودی وابسته و قائم به مدرک دارد. برای نمونه درخت همچون یک موجود مادی فی‌نفسه معقول نیست و تنها می‌تواند برای نفس انسانی معقول باشد. اما موجود مجرد معقول لذاته است و معقولیتی مستقل و نه وابسته به موجودی دیگر دارد.^{۴۷} فارابی برای قسم اول یعنی معقولات قائم به نفس انسانی تقسیمات متنوعی تصویر کرده است که تقسیم آنها به معقول اولی و معقول ثانیه از جمله مهم‌ترین این تقسیمات است. نخستین معقولی که انسان به آن دست می‌یابد معقولی است که از مواجهه مستقیم با امور محسوس دریافت شده؛ مانند انسان، درخت، سفیدی و مفاهیم کلی دیگر که از مواجهه با محسوسات دریافت می‌شوند. ویژگی چنین معقولاتی آن است که اولاً، نفس و ذهن انسانی پس از اینکه به واسطه نادیده گرفتن لواحق مادی و مشخصات فردی صور محسوسات آنها را تعقل نمود در برابر آنها هیچ‌گونه کنشگری ندارد؛ ثانیاً، معقول اولی به دلیل همان ویژگی نخست، صرفاً دارای حیث حکایت‌گری و مشیر بودن است. اما معقولات پدیدآمده از محسوسات از حیث تحقیقشان در نفس انسانی لواحق به خود می‌گیرند و به سبب این لواحق و در نسبت با یکدیگر بعضی جنس، نوع و یا معرف بعضی دیگر به حساب می‌آیند. به عبارتی، اینکه معقول محسوس^{۴۸} جنس یا نوع به حساب می‌آید و قابلیت حمل بر کثیرین پیدا می‌کند یا نسبت‌هایی مانند اعم یا اخص بودن هر یک از معقولات محسوسات نسبت به یکدیگر، همچنین تعریف بعضی معقولات به وسیله برخی دیگر همه مربوط به حیثیت تحقق این معقولات در نفس است و از این جهت عارض آنها شده است. این‌گونه ملحقاتی که عارض معقولات محسوسات می‌شود نیز اموری معقول‌اند؛ با این تفاوت که مستقیماً مأخوذ از محسوسات یا مستند به معقولات خارجی نیستند. بنابراین نفس انسانی واجد معقولاتی است

۴۷. فارابی، التعليقات، ۳۸۱.

۴۸. معقول محسوس (که ما در مواردی به صورت جمع «معقولات محسوسات») نیز به کار برده‌ایم (تعبیری است که فارابی درباره معقول اولی به کار می‌برد، از این جهت که مستقیماً از محسوس به دست آمده است). (ابونصر فارابی، کتاب الحروف (بیروت: دارالمشرق، ۱۹۷۰)، ۶۴)

که مابایزای خارجی محسوس یا معقول ندارد، بلکه حاصل نگاه دوباره نفس به معقولات محسوسات و لحاظ نسبت‌هایی بین آنهاست. البته همین معقولاتی که حاصل نگاه دوباره نفس است می‌تواند متعلق لواحق دیگری قرار بگیرد و چنین وضعیتی می‌تواند به همین منوال ادامه یابد.^{۴۹} مجموع این معقولات، در برابر معقول محسوس که معقول اول است معقول ثانی گفته می‌شوند.^{۵۰} مجموعه معقولات محسوسات در تقسیم دیگری که فارابی برای معقولات طرح نموده، در زمره معقولات مفرده قرار می‌گیرند و به عبارتی شناخت عقلی تصویری به حساب می‌آیند. شاخصه اصلی معقولات مفرده در اصطلاح فارابی عدم صدق و کذب‌پذیری است؛ مانند معقول انسان که به تنهایی شأنیت صدق و کذب‌پذیری نداشته و تنها به مفهوم کلی منتزع از محسوسات اشاره دارد. در برابر معقولات مفرده، معقولات مرکبه قرار دارند که صدق و کذب‌پذیرند.^{۵۱} بنابراین متعلق شناخت عقلی تصویری و شناخت عقلی تصدیقی در آثار فارابی به ترتیب بر معقولات مفرده و معقولات مرکبه تطبیق می‌کند.

کاربرد دیگر «معقول اولی» در آثار فارابی عبارت است از معلومات نظری ضروری بنیادی و غیراکتسابی. در این اصطلاح، معقول اولی در کنار علوم غیراکتسابی دیگر مانند مقبولات، مشهورات و محسوسات قرار می‌گیرد که برای حصول آنها گرچه فراهم آمدن مقدماتی ضروری است، نیاز به حرکت فکری، استدلال و اکتساب نیست. عقل نظری به عنوان یکی از قوای انسان زمینه را فراهم می‌کند تا انسان به صورت بالطبع و بدون اینکه نیازمند بحث و قیاس باشد به دسته ای از مقدمات کلی ضروری که مبادی علوم هستند علم یقینی حاصل کند. همین معلومات ضروری سرآغاز رهیابی به آگاهی از موجودات نظری‌ای است که دارای شأنیت هستومندی طبیعی هستند.^{۵۲} به عبارتی، این مقدمات ضروری کلی چونان شناخت عقلی تصدیقی یقینی زمینه ساز دانش نظری بشر در همه شاخه‌های علوم است. فارابی از این دست معلومات یقینی که همه انسان‌ها به صورت مشترک از آنها برخوردارند به «معقولات اولی» و «اوائل» نام می‌برد و البته در همه مواردی که این معنا مورد نظر است «معقولات» به صورت جمع آمده است. بنابراین معقول محسوس چونان متعلق شناخت عقلی تصویری به صورت «المعقول الاول» یا «معقول الاول» به کار رفته است.^{۵۳}

۴۹. فارابی، کتاب الحروف، ۶۴.

۵۰. فارابی، کتاب الحروف، ۶۶.

۵۱. فارابی، إحصاء العلوم، ۴۴.

۵۲. ابونصر فارابی، فصول منتزعة (تهران: مکتبه الزهراء، ۱۳۶۴)، ۵۰.

۵۳. فارابی، التعليقات، ۹؛ فارابی، فصول منتزعة، ۵۰-۵۱؛ فارابی، آراء أهل، ۹۸.

نکته پراهمیت این است که از منظر فارابی معقولات اولی و اوائل نیز جزء علوم پیش از تجربه (پیشینی) نیستند، بلکه شناخت حسی پیش‌نیاز حصول آنها برای انسان است و البته عقل فعال دارای نقش محوری در پیدایش علم یقینی به چنین معقولاتی است. فارابی تصریح می‌کند نخست باید حواس ظاهری انسان فعالیت خود را آغاز نمایند سپس صور محسوسه حاصل از ادراک حسی در مخزن صور یعنی قوه متخیله پدیدار شوند تا در مرحله بعد و پس از اثرگذاری عقل فعال در قوه ناطقه انسانی، از این محسوساتی که در قوه متخیله‌اند، معقولاتی در قوه ناطقه حاصل شود.^{۵۴} او در عبارتی معقولات اولی را چنین توصیف نموده است: «أن فی المعقولات أشياء لا یمكن أن یكون العقل غلط فیها، و هی التي یجد الإنسان نفسه كأنها فطرت علی معرفتها و الیقین بها.»^{۵۵}

تعبیر «کائنها» در این متن مؤید آن است که معقولات اولی از فرط وضوح و یقینی بودنشان فطری و پیشینی به نظر می‌رسند، نه آنکه واقعاً فطری باشند. بنابراین اولاً، آگاهی از معقولات اولی منوط به ادراک حسی و پیدایش صور محسوسه در قوه متخیله است؛ ثانیاً، معقولات اولی به صورت مستقیم نتیجه ادراک حسی و یا محصول معقولات محسوسات نیستند؛ ثالثاً، تأثیر عقل فعال در قوه ناطقه شرط حصول معقولات اولی برای قوه ناطقه است. از این رو قوه ناطقه انسانی به صورت بالفعل فاقد معقولات اولی است و تنها پس از طی فرایند مذکور از حالت بالقوه خارج می‌شود و بالفعل واجد آنها خواهد شد.^{۵۶}

با توجه به آثار فلسفی فارابی می‌توان گفت آنچه عمدتاً با عنوان «شناخت عقلی» مرکز بحث و ارزیابی قرار گرفته، شناخت قوه ناطقه از معقول اول است. البته معقول اول دو مصداق دارد: یا معقول محسوس که تعقل آن نیازمند تجرید به همان کیفیتی است که بیان شد و یا معقول لذاته‌ای است که فی‌نفسه عاری از لواحق و عوارض مادی است و تعقل آن نیازمند تجرید نیست. در این مقاله نیز هدف ما از بررسی شناخت عقلی تبیین چیستی و چگونگی شکل‌گیری شناخت معقول اول بوده است. فارابی در آثار خود درباره شناخت عقلی تصدیقی نیز سخن گفته است، اما بررسی آن از موضوع مورد نظر این نوشتار بیرون است. بنابراین سخن درباره آنچه در ادبیات فلسفی فارابی تحت عنوان «معقولات مرکبه» به آن اشاره شده، همچنین پاسخ به پرسش‌هایی از این دست که

۵۴. فارابی، آراء أهل، ۹۸.

۵۵. فارابی، إحصاء العلوم، ۲۷-۲۸.

۵۶. بنابراین اقرار فارابی به وجود معقولات اولی و اوائل به مثابه پذیرش دانش پیش از تجربه در فلسفه فارابی نیست، هرچند در تبیین نسبت معقولات اولی به این اصطلاح با شناخت عقلی تصویری و تصدیقی اساساً معقولات اولی یا همان اوائل شناخت عقلی تصدیقی به حساب می‌آیند، نه شناخت عقلی تصویری (که موضوع پژوهش این مقاله است).

وقتی فارابی مبدأ همه ادراکات عقلی را حس دانسته است مفاهیمی مانند عدم، محال و... که نمونه حسی در خارج ندارند چگونه از ادراکات حسی گرفته می‌شوند، نیازمند پژوهش و تحقیقی دیگر است.

نتیجه‌گیری

اندیشه فارابی درباره ماهیت و چیستی شناخت عقلی تصویری را می‌توان ضمن گزاره‌های ذیل بیان کرد:

۱. تحقق شناخت عقلی نیازمند شناخت حسی است، زیرا صور عقلی همان صور حسی‌اند که مراحل را به ترتیب در قوه حس ظاهر، حس مشترک، قوه تخیل و قوه تمییز طی کرده و به صورت مهذب و منقح در اختیار قوه عقل قرار می‌گیرد. پس از تجرید صور محسوسه مقدمه برای تأثیر عقل فعال در قامت علت فاعلی تحقق صور معقوله و شناخت عقلی فراهم می‌آید. در واقع این عقل فعال است که با ایجاد اثری در قوه ناطقه آن را پذیرای صورت معقوله کرده و صور محسوسه را در ظرف قوه ناطقه به معقول بالفعل تبدیل می‌کند. بدون وجود عقل فعال به عنوان عقل بالفعل و جوهری ذاتاً مفارق خروج صور محسوسه و قوه ناطقه از حالت بالقوه امکان‌پذیر نیست. فرایند تحقق شناخت عقلی نسبت به معقولات بالذات نیز همین‌گونه است، جز اینکه نیازمند تجرید نیست.

۲. محسوس از آن حیث که محسوس است نمی‌تواند معقول و متعلق شناخت عقلی قرار گیرد؛ همان‌طور که شناخت عقلی از آن حیث که معقول است محسوس و متعلق شناخت حسی نیست.

۳. شناخت عقلی برتر از دیگر انواع معرفت از جمله شناخت حسی، وهمی و خیالی است و بر اساس دیدگاه فارابی، نقطه قوت شناخت عقلی و تمایز آن از دیگر انواع شناخت این است که شناخت عقلی نیازمند آلات و قوای مادی نیست و می‌تواند معانی را به صورت صرف و عاری از عوارض و لواحق ادراک کند؛ به گونه‌ای که قابل صدق بر کثیرین باشد و صرفاً همین دو عامل سبب برتری شناخت عقلی بر دیگر انواع شناخت است.

۴. فارابی معتقد است بشر عادی قدرت شناخت حقایق اشیاء را ندارد، حتی شناخت عقلی دست معرفت انسان را به حقیقت اشیاء نمی‌رساند و جنس و فصل که از آنها به ذاتی و مقوم تعبیر می‌شود، ذاتی و مقوم اشیاء خارجی نیستند، بلکه صرفاً لوازم عام یا خاص اشیاء خارجی هستند. البته وقتی اشیاء خارجی به صورت «صرف معنا» درک می‌شوند چونان مفاهیم عامه و به وجود

ذهنی تحقق می‌یابند و جنس و فصل هر مفهوم عام، ذاتی و مقوم همان مفهوم است، نه مقوم متعلق آن مفهوم در خارج.

۵. زیست روح انسانی با بدن جسمانی مانع دستیابی کامل به شناخت عقلی است، زیرا قوای نفس سبب تمایل نفس به شناخت حسی و خیالی و مانع توجه به عالم اعلی و دریافت معارف عقلی است. البته در صورتی که نفس استعداد شناخت عقلی را داشته باشد، پس از مفارقت از بدن مانعی برای شناخت عقلی نخواهد داشت. همچنین «مفارقت مقامی» که با تهذیب نفس و طهارت باطن حاصل می‌شود، معدّ افاضه صور عقلیه از سوی عقل فعال است.

۱۴۰ هستی و شناخت / سال ۷ / شماره ۲ / پیاپی ۱۴ / صص ۱۲۱ - ۱۴۰

کتاب‌نامه

- مهاجرنیا، محسن. اندیشه سیاسی فارابی. چاپ اول. قم: بوستان کتاب قم، ۱۳۸۰.
- فارابی، ابونصر. آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها. مقدمه و شرح: دکتر علی بوملحم. بیروت: مکتبه الهلال، بی تا.
- فارابی، ابونصر. آراء أهل المدينة الفاضلة. لبنان: دار و مکتبه الهلال، ۱۹۹۵.
- فارابی، ابونصر. التعليقات / الاعمال الفلسفية. مقدمه و تحقیق و تعلیق: دکتر جعفر آل یاسین. چاپ اول، بیروت: دار المناهل، ۱۴۱۳.
- فارابی، ابونصر. إحصاء العلوم. بیروت: دار و مکتبه الهلال، ۱۹۹۶.
- فارابی، ابونصر. الجمع بین رأی الحکیمین. مقدمه و تعلیق از دکتر البیر نصری نادر. چاپ دوم، تهران: انتشارات الزهراء، ۱۴۰۵.
- فارابی، ابونصر. کتاب الحروف. بیروت: دار المشرق، ۱۹۷۰.
- فارابی، ابونصر. کتاب السياسة المدنية. مقدمه و شرح: دکتر علی بوملحم. چاپ اول، بیروت: مکتبه الهلال، ۱۹۹۶.
- فارابی، ابونصر. فصوص الحکم. تحقیق: شیخ محمد حسن آل یاسین. چاپ دوم، قم: انتشارات بیدار، ۱۴۰۵.
- فارابی، ابونصر. فصول منتزعة. تهران: مکتبه الزهراء، ۱۳۶۴.
- فارابی، ابونصر. فصوص الحکمه و شرحه. مقدمه و تحقیق: علی اوجبی. چاپ اول، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱.