

مقدمه‌ای بر معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی*

شمس ایناتی**

ترجمه: قدرت‌الله قربانی***

چکیده

این مقاله از دایره‌المعارف فلسفه راتلج انتخاب شده است که نویسنده در آن به طور خلاصه برخی مهم‌ترین ویژگی‌های معرفت‌شناسی اسلامی را مورد بررسی قرار می‌دهد. ابتدا، به دیدگاه فیلسوفان مسلمان درباره امکان معرفت اشاره دارد و سپس، آن را از دید آنها به دریافت صور غیرمادی یا ذوات کلی تعریف می‌نماید. نویسنده اشاره دارد که توجه به امر معرفت برای فلاسفه اسلامی در پرتو توجه به حصول سعادت انسان است. آنها در بررسی معرفت‌شناختی خود به تفکیک ویژگی‌های تصور و تصدیق، برهان و اشراق و حالاتی چون موضوع یا محمول، کلیت یا جزئیت، ذاتی یا عرضی و نیز نقش ذهن یا عقل توجه خاصی دارند. ضمن اینکه می‌توان گفت اعتقاد به معرفت نبوی از ویژگی‌های بارز فلسفه اسلامی است. نویسنده در این مقاله به آرای ابن سینا، فارابی، ابن باجه، ابن رشد و ابن طفیل توجه داشته و آرای افرادی چون شیخ اشراق و ملاصدرا را بررسی نکرده است.

*. An Introduction on Epistemology in Islamic Philosophy

** Shams. G. Inati.

*** عضو هیأت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

کلیدواژه‌ها: صور غیرمادی، کلیات، تصور، تصدیق، عقل و ذهن، برهان، اشراق، بدیهی و نظری و معرفت پیامبرگونه.

مقدمه

فیلسوفان مسلمان بر این عقیده هستند که معرفت امری ممکن است. معرفت دریافت عقلانی صور غیرمادی، ذوات محض یا کلی است که ماهیات اشیاء را تشکیل می‌دهند و سعادت انسان تنها از طریق دریافت عقلانی چنین کلیاتی حاصل می‌شود. فلاسفه مسلمان اصرار دارند که برای شناخت صور غیرمادی، عقل انسان عموماً بر چنین حواسی متکی است. برخی فلاسفه چون ابن رشد و بعضاً ابن سینا اظهار می‌دارند، چیزی را که حواس نشان می‌دهند، همان صور مادی فی‌نفسه هستند که بعد از تجرید شدن از مادیات، در عالم الهی درک می‌شوند. به هر حال، دیدگاه کلی ابن سینا و فارابی نشان می‌دهد که صور مادی تنها راه را برای دریافت صور غیرمادی هموار می‌کند که این صور غیرمادی در عالم الهی فراهم می‌شوند. همچنین، اظهار می‌دارند که در مواقع نادری عقل فعال، صور غیرمادی را بدون هرگونه استمداد از حواس بر عقل انسان عرضه می‌دارد. این حادثه به پیامبری (نبوت)^۱ معروف است. در حالی که تمام فیلسوفان مسلمان عقیده دارند که فهم حقایق ابدی سعادت را تضمین می‌کند، دربارهٔ اینکه آیا چنین فهمی برای وجود ابدی نیز ضروری است، اختلاف نظر دارند.

۱. ماهیت معرفت

به طور عمده، دغدغهٔ اصلی فلاسفه مسلمان سعادت انسان و نحوهٔ حصول آن است. بدون در نظر گرفتن چیزی که آن را سعادت می‌دانند، همه بر این عقیده هستند که تنها راه نیل به سعادت، معرفت است. بنابراین، نظریهٔ معرفت‌شناسی دغدغهٔ اصلی بوده است و به طور عمده در آثار و نوشته‌های منطقی و روان‌شناختی آنها ظاهر می‌شود. در درجهٔ اول، معرفت‌شناسی با امکان، ماهیت و منابع معرفت سروکار دارد و فیلسوفان مسلمان برای به دست آوردن امکان معرفت برای تصدیق آن، معرفت‌شناسی را بر مطالعهٔ ماهیت و

منابع (منشأهای) معرفت متمرکز و در این راه تلاش کرده‌اند. مطالعات عقلانی آنها با منطق آغاز و به مابعدالطبیعه و در برخی موارد به عرفان ختم شد. توجه اصلی کمک به فهم اینکه معرفت چیست و چگونه به دست می‌آید، معطوف بود.

به تبع فلاسفه یونان، فیلسوفان مسلمان معتقدند که معرفت عبارت از فهم صور غیرمادی، ذوات، ماهیات یا واقعیات است. آنها (فلاسفه یونان) می‌پذیرند که صور (مثل) اشیاء^۲ مادی (وجودشان در ماده) یا غیرمادی (وجودشان در خود) هستند. در حالی که صور غیرمادی ممکن است همان طور که هستند، شناخته شوند. صور مادی تا زمانی که از مادیت خود جدا نشوند، شناخته نمی‌شوند؛ مگر اینکه صور محض (غیرمادی) پس از ورود به ذهن، به عنوان ارکان معرفت عمل کنند.

ذهن اشیاء را از روی صور آنها می‌سازد و احکام خود را با این اشیاء ایجاد می‌کند. بنابراین، فلاسفه مسلمان مانند ارسطو، قبل از آنها معرفت را در ذهن انسان به تصور^۳، فهم و دریافت از یک شیء بدون هیچ حکمی، و تصدیق^۴ و دریافت یک شیء همراه با حکم آن، تقسیم می‌کنند. تصدیق مطابق با نظر آنها رابطه ذهنی و تطابق میان مفهوم و شیئی است که درباره آن مفهوم است. تصورات ارکان اصلی تصدیق هستند. بدون تصور نمی‌توانیم هیچ حکمی داشته باشیم. تصور فی‌نفسه موجب صحت و سقم نمی‌شود، اما تصدیق چنین است. اگرچه باید خاطر نشان کرد که واژه تصدیق در فلسفه اسلامی گمراه‌کننده است. به طور کل، تصدیق به معنای پذیرش صحت و سقم به کار می‌رود، اما گاهی فقط به معنای پذیرش حقیقت است. باید به خاطر داشت که تصدیق شکلی از معرفت است. بنابراین، این واژه در معنای گسترده به حکم حقیقی یا خطا اشاره نمی‌کند و در معنای محدود حکم حقیقی به کار می‌رود.

در فلسفه اسلامی، تصورات به معلوم و مجهول تقسیم می‌شوند. تصورات معلوم به طور بالفعل و تصورات مجهول به طور بالقوه توسط ذهن درک می‌شوند. تصورات معلوم یا فی‌نفسه بدیهی (متعلقات آنها به وسیله اذهان معمولی انسانی بی‌واسطه شناخته می‌شوند، مانند هستی ضروری شیء) یا اکتسابی اند (متعلقات آنها با وساطت تأمل و اندیشه شناخته می‌شوند، مانند تصور مثلث). به استثناء تصورات ذاتاً بدیهی، تصوراتی وجود دارند که به

نسبت اذهان افراد معلوم یا مجهول می‌شوند. همچنین، فیلسوفان مسلمان تصدیقات را به معلوم و مجهول و تصدیقات معلوم را به تصدیقات ذاتاً بدیهی و اکتسابی تقسیم می‌کنند. نمونه تصدیقات بدیهی: «کل از جزء خودش بزرگ‌تر است» و نمونه تصدیقات اکتسابی: «جهان مرکب است». در کتاب *تنبيه السبيل السعاده*، فارابی از امور ذاتاً بدیهی نام می‌برد که شامل رسوم، اولیات و مشهورات است.

ممکن است بتوان در زبان چنین روشی را انکار کرد، ولی هرگز نمی‌توان در ذهن منکر شد؛ زیرا غیرممکن است که خلاف فکر کرد. از متعلقات (اعیان) تصور و تصدیق، تنها چیزهایی در معرض تحقیق قرار می‌گیرند که ناشناخته هستند. با کاهش موضوعات ناشناخته، انسان می‌تواند معرفت خود را افزایش دهد و امکان بهجت و سرور خود را فراهم نماید. اما چگونه چنین کاری ممکن است؟

۲. منابع معرفت

در فلسفه اسلامی، دو نظریه درباره روش‌هایی که تعداد موضوعات ناشناخته در آن معلوم می‌شود، وجود دارد. نظریه اول: تأکید دارد که شناخت به وسیله حرکت از موضوع معلوم به امر مجهول امکان‌پذیر است.

نظریه دوم: بر آن است که این شناخت فقط به وسیله اشراق^۵ مستقیم از جهان الهی امکان‌پذیر است.

نظریه اول صعودی و روش فلسفی است. نظریه دوم نزولی یا پیامبرگونه است. مطابق با نظریه اول، حرکت از موضوعات معلوم ذهن به امور مجهول می‌تواند به طور کل از طریق عبارت توضیحی^۶ (یا القول الشریعه) نتیجه شود. برهان^۷ روشی برای حرکت از موضوعات معلوم برای تصدیق به موارد مجهول است. عبارت توضیحی و برهان می‌توانند هم معتبر و هم غیرمعتبر باشند.

نظریه اول به یقین^۸ و نظریه دوم به کذب^۹ منجر می‌شود. اعتبار و بی‌اعتباری عبارت‌های توضیحی و برهان می‌تواند به وسیله منطق تعیین گردد که قواعدی برای چنین منظوری است. ابن سینا عقیده داشت که منطق راهنمای ضروری برای معرفت است و چیزی جز هدایت الهی را نمی‌توان جایگزین آن کرد. برخلاف انواع دیگر قواعدی چون

دستور زبان برای سخن گفتن (که می‌تواند جایگزین یک ذهن طبیعی خوب شود) و توازن شعری (که می‌تواند جایگزین ذوق و استعداد خوب شود).

با تمایز قائل شدن میان عبارت توضیحی و برهان معتبر از غیرمعتبر، منطق خدمت دیگری نیز ارائه می‌دهد. یعنی ماهیات و ذوات اشیاء^{۱۱} را نشان می‌دهد. منطق این وظیفه را انجام می‌دهد؛ زیرا مفاهیم، واقعیات یا ماهیات اشیاء را منعکس می‌کنند و مبنای برهان و عبارات توضیحی هستند. از آنجا که منطق تنها با اصطلاحاتی سروکار دارد که با تصورات ارتباط دارند، وقتی تصورات معتبر را از غیرمعتبر تشخیص می‌دهد؛ در عین حال، واقعیات یا ماهیات اشیاء را از اضداد آنها تمایز می‌دهد. بنابراین، منطق به عنوان کلید راهنمای معرفت به ماهیات اشیاء توصیف می‌شود و معرفت نیز کلید و راهنمای انسان برای سعادت است. از این رو منطق در فلسفه اسلامی مقام خاصی دارد.

۳. منطق و معرفت

از آنجا که سروکار منطق فقط با معلوم و مجهول است، نمی‌تواند با هر شیء بیرون از ذهن سروکار داشته باشد. زیرا منطق یک ابزار زبانی^{۱۱} و با واقعیات اشیاء بیگانه است؛ بنابراین، نمی‌تواند دربارهٔ چنین واقعیاتی مستقیماً بحث کند که «آیا آنها در ذهن یا خارج از ذهن وجود دارند؟» یا «آیا آنها نسبت به این قلمروها خارجی هستند؟» منطق تنها می‌تواند دربارهٔ حالات یا عوارض^{۱۲} چنین واقعیاتی بحث کند. این عوارض و حالات میان واقعیات ارتباط برقرار می‌کنند و رابطهٔ میان واقعیات و زبان است که موجب ایجاد رابطه می‌شود. بنابراین، منطق دربارهٔ چنین واقعیاتی همان طور بحث می‌کند که در ذهن وجود دارند.

چنین حالاتی با عباراتی چون موضوع یا محمول^{۱۳}، کلیت یا جزئیت^{۱۴} و ذاتی یا عرضی^{۱۵} نشان داده شده‌اند. به عبارت دیگر، منطق تنها از این لحاظ با واقعیات سروکار دارد که موضوع یا محمول، کلیت یا جزئیت، ذاتی یا عرضی و نظایر آن باشد.

از آنجا که هدف نهایی انسان فهم واقعیات، ذوات یا ماهیات اشیاء و چون هدف نهایی منطق فهم تصورات است؛ منطق‌دانان باید بر فهم تصوراتی توجه کنند که به فهم ذوات منجر می‌شوند، اگر آنها قصد خدمت به بشریت را دارند. ابن سینا خاطر نشان کرد که ذوات کلی هستند و طبق اظهاراتی شبیه گفتهٔ اخیر، کلیت آنها به این معنی است که آنها

نمایان‌گر تصورات کلی هستند، مانند وجود انسان، نه در معنی موجود کلی تنها در اصطلاح مانند زید. یک لفظ کلی را باید برای بیشتر از یک چیز به کار برد، همان‌طور که مثال گذشته نشان می‌دهد. اما انسان در ذهن خود باید به تمایز این سینا میان این دو نوع اصطلاح کلی توجه کند. اولی نمایان‌گر واقعیت است، اگرچه به طور غیرمستقیم، ولی دومی چنین نیست. تنها اولی است که منطق‌دان با آن سروکار دارد.

از آنجا که بحث درباره کلیات در منطق عربی جایگاه محوری را اشغال کرده است، اهمیت دارد تا بر این موضوع توجه شود که باید برای فهم مناسب موضوعات معرفت درباره ماهیت اشیاء مطمئن شد. فیلسوفان مسلمان کلی را به پنج قسم بیان کرده‌اند که به کلیات خمسه معروف شده‌اند:

جنس^{۱۶}: جنس به ماهیت عام تمام انواعی گفته می‌شود که تحت آن قرار می‌گیرند، مانند حیوانیت برای وجود انسان، سگ، گربه و نظایر آن. همچنین، جنس به چیزی که درباره ماهیت کلی شیء هست، گفته می‌شود.

نوع^{۱۷}: نوع به ماهیت عام تمام انواعی گفته می‌شود که تحت آن قرار دارند، مانند به کار بردن واژه حیوان برای انسان، سگ، گربه و غیره. بدین ترتیب، نوع ماهیت کلی اشیاء را به ما نشان می‌دهد. نوع به ماهیت عمومی افرادی اشاره دارد که تحت آن قرار دارند، مثل انسان برای جورج، جان و غیره. بنابراین، نوع به ما می‌گوید که ماهیت خاص یک شیء چیست.

فصل^{۱۸}: فصل برای ارجاع به تمایز و تفکیک اجزای جنس، مانند معقول که نوع انسانی را از انواع دیگر حیوانی متمایز می‌کند و نیز درباره چیزی که وجود دارد، به کار می‌رود. این کلیات سه‌گانه ذاتی یک شیء هستند؛ یعنی، بدون آنها ذات شیء آنچه هست نخواهد بود.

عرض خاص^{۱۹}: عرض عام و عرض خاص عرضی هستند، به این معنی که آنها به شیء اضافه می‌شوند، اما بخشی از ذات شیء نیستند. عرض خاص درباره چیزی است که لزوماً به یک کلی اضافه می‌شود، مانند استعداد خنده برای انسان.

عرض عام^{۲۰}: عرض عام درباره کیفیتی است که به بیشتر از یک کلی اضافه می‌شود یا به طور لاینفک مانند سیاهی برای کلاغ یا به صورت جداشدنی مانند سیاهی برای انسان،

اگرچه خاصیت لاینفک بودن عرض عام تنها در وجود و هستی است.

از میان کلیات فوق، تنها سه کلی اول ذاتیات اشیاء را تشکیل می‌دهند. اگر قرار شود ما ذات شیئی را بفهمیم، در درجه اول باید جنس، نوع و فصل یا فصول آن را درک کنیم. فهم و درک این کلیات سه‌گانه درخصوص برهان و عبارات توضیحی جایگاه خاص دارد که از عناصر اولیه این کلیات هستند. عبارت توضیحی یا «تعریف»^{۲۱} است یا «توصیف»^{۲۲}. «تعریف» عبارتی است که ذات شیء را به وسیله دلالت‌های کلی آن و کیفیات ذاتی نوع منعکس می‌کند؛ یعنی جنس، نوع و فصل آن. توصیف کردن همان تعریف کردن است، جز اینکه در توصیف بر اعراض به جای فصل دلالت می‌شود. بنابراین، «توصیف» تصویر کاملی از ذات شیء را آنگونه که تعریف انجام می‌دهد، ارائه نمی‌کند. برهان دستگاهی از قضایایی است که عبارتند از تصورات مرتبط با هم یا جدا از هم به وسیله جزئیات. برهان برای فهم ذاتیات اشیاء به وسیله حرکت کردن از احکام کلی معلوم به یک کلی مجهول عمل می‌کند. مهم‌ترین سؤالی که فیلسوفان مسلمان با آن سروکار داشتند این بود که کلیات یا صوری که برای ماهیات اشیاء ذاتی هستند، چگونه قبل از اینکه حادثه‌ای رخ دهد تا عبارت توضیحی و برهان برای ساختن تصورات و احکام معلوم از آنها به کار رود، در ذهن انسان وارد می‌شوند. به منظور پاسخ به این پرسش، فیلسوفان مسلمان در درجه اول درباره ساختار نفس انسان بحث کردند و سپس، تا آنجا رفتند که کلیات طبق روش آنها در معرفت جایگاه خاص خود را پیدا کرد. طبق بیان فوق، تصورات یا از طریق فلسفی یا طریق پیامبری (نبوت) به ذهن می‌آیند. روش فلسفی ابتدا از حواس خارجی انسان استفاده می‌کند تا کلیات را دریافت کند، همان‌گونه که کلیات در جهان خارجی مخلوط با ماده وجود دارند. سپس، حواس درونی که مانند حواس بیرونی قسمتی از روح حیوانی هستند، این کلیات را به دست آورده و آنها را تا آنجا که ممکن است از ماده تجرید می‌کنند. تخیل عالی‌ترین حس درونی است که این کلیات در آن قرار می‌گیرند تا برای شناخت به کار روند. از این دیدگاه، قدم بعدی حرکت فلسفی این است که امور خاص و جزئی را توصیف کند.

۴. نقش ذهن

تمام فلاسفه مسلمان باور دارند که نفس عقلانی^{۲۳} فراتر از حواس وجود دارد. این

نفس دو قسمت دارد: عقل نظری و عقل عملی.^{۲۴}

عقل نظری عهده‌دار امر معرفت و شناسایی است و عقل عملی تنها با مدیریت شایسته بدن برای فهم اشیاء خاص سروکار دارد؛ چنانکه می‌تواند متوجه خیر شود تا از بدی جلوگیری کند. تمام فیلسوفان بزرگ مسلمان (ابتدا الکندی)، رسالاتی درباره ماهیت و عمل عقل نظری نوشته‌اند که ممکن است به همان جایگاه معرفت ارجاع داده شود.

فلاسفه مسلمان در بحث‌هایشان درباره ابزار معرفت، علاوه بر حواس و عقل نظری، یک عامل سوم را هم در نظر می‌گیرند. آنها تعلیم می‌دهند که جهان الهی، در میان اشیاء دیگر شامل عقول است که پست‌تر از آن چیزی است که الکندی آن را عقل اول^{۲۵} (العقل الاول) می‌نامد و در فلسفه عربی با عنوان فعال^{۲۶} (العقل الفعال) معروف شده است که به وسیله فارابی طراح نظریه صور (واهب الصور) مطرح شد. آنها استدلال می‌کردند که جهان اطراف ما برای کسب معرفت فلسفی ضروری است.

همان‌طور که ابن باجه، ابن رشد و گاهی ابن سینا گفته‌اند که کلیات ترکیب شده در ذهن، از جهان خارجی به وسیله حواس اخذ می‌شوند و سرانجام به طور کامل در پرتو عقل فعال تجرید می‌شوند و سپس، به عقل نظری منعکس می‌گردند.

دیدگاه کلی فارابی و ابن سینا این است که کلیات تصور شده تنها عقل نظری را برای پذیرش کلیات از عقل فعال آماده می‌کنند که عقل فعال قبلاً دارای آنها بود. به هنگام بیان این نظر، ابن سینا توضیح می‌دهد که چنین نیست کلیاتی که فی‌نفسه تصور شده‌اند به عقل نظری انتقال داده شوند و سایه^{۲۷} (شبه) آنها وقتی خلق می‌شود که پرتوی از عقل فعال روی کلیات بیافتد. ابن سینا می‌گوید که این مسأله به سایه شیئی شبیه است که وقتی نور خورشید بر آن می‌تابد، به چشم رؤیت می‌شود. بنابراین، طبق این روش چیزی که در تصور کلی است، می‌تواند عقل نظری را به طور مبهم برای کسب معرفت آماده کند. فارابی و ابن سینا خاطر نشان کرده‌اند که این آمادگی از شباهت این کلیات اخذ شده به کلیات محض ناشی می‌شود و آشنایی عقل نظری با کلیات تصور شده باعث مجاورت آن با تخیل شده است. به عبارت دیگر، آشنایی عقل با چیزی که به اشیاء خاص شباهت دارد، عقل را برای پذیرش این اشیاء از عقل فعال آماده می‌کند.

۵. معرفت فلسفی و نبوی (پیامبر گونه)

روش نبوی بسیار آسان و راهی ساده است و انسان برای دریافت داده‌های کلی الهی، به دست زدن به هر عملی نیاز ندارد. تنها داشتن روحی قوی دارای توانایی دریافت آنها، لازم به نظر می‌رسد. در حالی که روش فلسفی سیر از تصور به سوی عقل نظری است، روش نبوی مسیر را از دریافت عقلانی به تصور و تخیل معکوس می‌کند. به همین خاطر، معرفت فلسفی، معرفت ماهیات اشیاء فی‌نفسه است و معرفت پیامبرگونه، معرفت ماهیات اشیاء تحت سمبل‌ها و علامات است.

حقیقت فلسفی و نبوی در واقع یکی هستند، اما نیل به آن به شیوه‌های مختلف است و تفسیرهای متفاوتی از آن وجود دارد. حی بن یقظان و ابن طفیل بهترین مثال هماهنگی و توافق میان فلسفه و دین است. چنانچه قبلاً گفته شد، خطای دیدگاه‌های نظری این دو طریقت، برای کسب معرفت دو نوع حقیقت است. از همین رو، این رشد نظریه‌ای خارج از فلسفه اسلامی اختیار کرده است. یکی از مهم‌ترین کارکردهای فلسفه اسلامی تلاش برای تطبیق فلسفه یونان و دین اسلام به وسیله پذیرش طریقت نبوی و روش فلسفی بر این اساس است که هر دو روش به یک حقیقت منجر می‌شوند.

فلاسفه مسلمان بر این باورند که معرفت در عقل نظری با سیر مراحل حاصل می‌شود که از بالقوه بودن به فعلیت و از فعلیت به اندیشه بالفعل رفتن است. مراحل ادراک نظری به ترتیب عقل بالقوه، عقل بالفعل و عقل مستفاد نامیده می‌شود.^{۲۸} برخی فلاسفه مسلمان توضیح می‌دهند که عقل اخیر به این دلیل عقل مستفاد است که معرفت آن از خارج از خودش می‌آید. به عبارت دیگر، عقل مستفاد معرفت را کسب می‌کند. عقل مستفاد عالی‌ترین دستاورد و حالت مقدسی است که انسان و قلمرو الهی را به وسیله عقل نظری و عقل فعال به هم متصل می‌کند.

به دنبال این گام‌ها، الکساندر افرودیسی^{۲۹}، فارابی، ابن باجه و ابن رشد باور دارند که عقل نظری ماهیتاً بالقوه است و به همین خاطر فنا می‌شود مگر اینکه موضوعات ابدی و کلیات ذاتی را به دست آورد که برای شناختن و شناسنده یکی هستند. ابن سینا این دیدگاه که عقل نظری ذاتاً بالقوه باشد، رد می‌کند. در عوض، استدلال می‌کند که عقل ذاتاً جاودانی

است؛ زیرا در غیر این صورت، عقل نظری نمی‌تواند موضوعات ابدی را دریافت کند. از نظر ابن سینا، سعادت به وسیله دریافت عقلانی موضوعات ابدی به دست می‌آید؛ زیرا چنین دریافتی کاملاً روحانی است. فلاسفه مسلمان باور دارند که جاودانگی فقط از طریق معرفت به دست می‌آید. آنها با ابن سینا موافق هستند که معرفت کمال^{۳۰} و کمال سعادت^{۳۱} است.

پی‌نوشت‌ها

1. Prophecy
2. Forms of things
3. Conception
4. Assent
5. Illumination
6. Explanatory phrase
7. Proof
8. Certitude
9. Falsehood
10. Natures or essences
11. Linguistic
12. Essentially or accidentally
13. Subject or predicate
14. Universality or particularity
15. Stats or accidents
16. Genus
17. Species
18. Difference
19. Property accident
20. Common accident
21. Definition
22. Description
23. Rational soul
24. Practical and theoretical intellects
25. First Intellect

26. Agent intellect
27. Shadow
28. Acquired intellect
29. Alexander of Aphrodisias
30. Perfection
31. Happiness

منابع

1. Davidson, H.A. (1992) *al-Farabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, London: Oxford University Press. (Discusses the link between Greek and Arabic understanding of intellect and the various transformations the concept of intellect underwent in Islamic philosophy).
2. Fakhry, M. (ed.) (1992) *Rasa'il Ibn Bajja al-ilahiyya (Ibn Bajja's Metaphysical Essays)*, Beirut: Dar al-Jil. (Includes the most important of Ibn Bajja's philosophical treatises, *Tadbir al-mutawahhid (Management of the Solitary)*, *Risalat al-ittisal al-'aql al-fa''al bil-insan (Essay on the Conjunction of the Intellect with Human Beings)* and *Risalat al-wada' (Essay on Bidding Farewell)*).
3. Al-Farabi (c.870-950) *Risala fi al-'aql (Essay on the Intellect)*, ed. M. Bouyges, Beirut: al-Maktab al-Katulikiyya, 1939. (One of the best known and most influential treatises on intellect in Islamic philosophy; it gives the different senses of 'intellect' known to al-Farabi).
4. Al-Farabi (c.870-950) *Kitab at-tanbih 'ala sabil as-sa'ada (The Book of Remarks Concerning the Path of Happiness)*, ed. J. Al-Yasin, Beirut: Dar al-Manahil, 1985. (Includes al-Farabi's definition of the self-evident objects).
5. Ibn Rushd (1126-98) *Talkhis kitab an-nafs (Epitome of Aristotle's On the Soul)*, ed. A.F. al-Ahwani, Cairo: Maktabat an-Nahda, 1950. (This edition also includes three other essays: Ibn Bajja's *Risalat al-ittisal (Essay on Conjunction)*, Ishaq ibn Hunayn's *Kitab fi an-nafs (Book on the Soul)* and al-Kindi's *Risalat al-'aql (Essay on Intellect)*).

6. Ibn Sina (980-1037) *al-Shifa' (Healing)*, ed. F. Rahman, London: Oxford University Press, 1959. (Standard account by Ibn Sina of his views on the soul, including the essays *at-Tabi'iyat (Physics)* and *an-Nafs (Psychology)*).
7. Ibn Sina (980-1037) *al-Isharat wa'l-tanbihat (Remarks and Admonitions)*, part translated by S.C. Inati, *Remarks and Admonitions: Part One, Logic*, Toronto: Pontifical Institute for Mediaeval Studies, 1984. (The most comprehensive of Ibn Sina's logic and best representation of Arabic logic).
8. Ibn Tufayl (before 1185) *Hayy Ibn Yaqzan (The Living Son of the Vigilant)*, ed. L. Gauthier, Beirut: Catholic Press, 1936; trans. L. Goodman, *Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqzan, A Philosophical Tale*, New York: Twayne Publishers, 1972. (Expresses the harmony between reason and revelation in a literary form).
9. Nuseibeh, S. (1996) 'Epistemology', in S.H. Nasr and O. Leaman (eds) *History of Islamic Philosophy*, London: Routledge, ch. 49, 824-40. (Analysis of the main concepts of epistemology, along with discussion of how some of the main thinkers take up different positions).
10. Rida, A. (ed.) (1950) *Rasa'il al-Kindi al-falsafiyya (al-Kindi's Philosophical Essays)*, Cairo: Dar al-Fikr al-'Arabi. (These two volumes include four essays relevant to al-Kindi's theory of knowledge: *Risalat al-Kindi fi al-qawl fi an-nafs (Al-Kindi's Essay on the Discourse Concerning the Soul)*, *Kalam lil-Kindi fi an-nafs (Words for al-Kindi Concerning the Soul)*, *Risalat al-Kindi fi mahiyyat an-nawm war-ru'ya (Al-Kindi's Essay on Sleep and Vision)* and *Risalat al-Kindi fi al-'aql (Al-Kindi's Essay on the Intellect)*. The last of these is the best known and seems to have been the first in a long and influential series of Arabic works on the intellect).
11. Rosenthal, F. (1970) *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, Leiden: Brill. (By far the best work on epistemology in Islamic thought, authoritative and always interesting).