

## مقدمه‌ای بر علم النفس و معرفت‌شناسی مشائیان مسلمان

ابراهیم دادجو\*

### چکیده

مقاله حاضر در صدد تقریر این مطلب است که مکتب مشاء و مشائیان دارای معرفت‌شناسی ویژه‌ای هستند. این معرفت‌شناسی در میان مشائیان مسلمان سیمای خاصی به خود گرفته است. هرچند مشائیان مسلمان در معرفت‌شناسی خود تحت تأثیر منابع مختلفی قرار گرفته‌اند و از همین رو، عده‌ای دارای دیدگاهی غالباً عقلانی و عده‌ای دیگر دارای دیدگاهی غالباً عقلانی - اشراقی گشته‌اند. با وجود این، همه آنان به معرفت‌شناسی خود سیمایی اسلامی بخشیده‌اند. ابن سینا محور معرفت‌شناسی معرفت‌شناسان مسلمان است. آنان در معرفت‌شناسی بین هستی معرفت و معرفت‌بخشی آن فرق گذاشته‌اند؛ اما بنیاد دیدگاه معرفتی آنان بر تفکیک میان فاعل معرفت،

\* عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

تاریخ دریافت: ۹۰/۱۰/۲ تاریخ تأیید: ۹۰/۱۲/۲۱

فعل معرفت و متعلق معرفت است.

**واژگان کلیدی:** مشائیان، مشائیان مسلمان، اشراقیان مسلمان، معرفت‌شناسی، شناخت، نفس، معرفت، عقل.

### مقدمه

«معرفت‌شناسی» عنوان نوظهوری است که در دهه‌های اخیر عمدتاً در مغرب‌زمین مطرح گردیده است. این عنوان، تعبیر دیگر و امروزی است از «نظریه شناخت»ی که پیشینیان در فلسفه و علم‌النفس خود مطرح می‌ساختند؛ هرچند امروزه معرفت‌شناسی به جای اینکه همه جوانب «نظریه شناخت» را مورد بحث قرار دهد، بحث‌های خود را حول محور معرفت‌بخشی «معرفت»، آن‌هم غالباً در احکام و گزاره‌های تصدیقی، متمرکز ساخته است. از آنجاکه معرفت‌شناسی امروزی در معرفت‌شناسی یا نظریه شناخت پیشینیان، اعم از علم‌النفس مسیحیان و مسلمانان و یونانیان ریشه دارد، می‌توان از معرفت‌شناسی پیشینیان نیز سخن گفت. در میان پیشینیان، فیلسوفان مشائی مسلمان از جایگاه خاصی برخوردارند و از آنجاکه حلقه واسط عالم یونان باستان با عالم غرب قرون وسطی و عصر حاضرند و خود نیز در توسعه و تعمیق معرفت‌شناسی تأثیر فراوانی بر جای گذاشته‌اند، می‌باید در معرفت‌شناسی آنان به پژوهش پرداخت و به عیان دید که چگونه دارای معرفت‌شناسی پربار و پخته‌ای بوده‌اند.

مقاله حاضر بخشی از مقدمه‌ای است که قرار بود مقدمه تحقیق مفصلی تحت عنوان «نظام معرفت‌شناسی مشائی» باشد. از آنجاکه این تحقیق به دلایلی از اولویت پژوهش نویسنده خارج گردید، بی‌مناسبت ندیدم که آن را تحت عنوان مقاله منفردی منتشر کنم و امیدوارم بتواند در جهت آشنایی با «نظام معرفت‌شناسی مشائی» مفید واقع شود. این مقاله را در هفت گفتار، به ترتیبی که در زیر می‌آید، پیش برده‌ام.

### یک- مکتب مشاء و معرفت‌شناسی حاکم بر آن

ارسطو (۳۲۲/۱-۳۸۴/۳ ق.م) را باید بنیان‌گذار بلامنازع «مکتب مشاء» به‌شمار آورد. آنگاه

که ارسطو از دیدگاه‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی استاد خود/فلاطون (۳۴۸/۷-۴۲۸/۷ ق.م) دور می‌شد و به دیدگاه‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی جدید و اختصاصی خود راه می‌یافت، در حال تدوین و تألیف ساختاری بود که بعدها آن را «مکتب مشاء» نامیدند.

فلاطون هستی‌شناسی خود را بر عالمی بنا نهاده بود که آن را «عالم مثال»<sup>\*</sup> می‌نامید. وجود واقعی از آن «عالم مثال» بود و عالم مادون آن - یعنی عالم محسوسات - فقط به طفیلی آن عالم و فقط سایه آن عالم بود و به تبع آن عالم می‌شد از وجود ظلی عالم محسوسات سخن گفت. معرفت‌شناسی/فلاطون نیز پا به پای هستی‌شناسی او پیش رفته بود و بنابراین، علم و معرفت آنگاه حقیقی بود که علم به «عالم مثال» باشد و از این‌رو، معرفت‌های متعلق به عالم محسوس، آنگاه می‌توانستند معرفت باشند که بهره‌ای از علم و معرفت به «عالم مثال» داشته باشند و در واقع معرفت‌های متعلق به عالم محسوس هیچ‌گاه نمی‌توانستند «معرفت حقیقی» باشند.<sup>\*\*</sup>

فلاطون بر این باور است که آموختن معرفت، امکان‌پذیر نیست و تنها راه تحصیل آن، «یادآوری» است. از نظر او، «نفس آدمی» قدیم است و پیش از اینکه به این جهان بیاید، همه چیز را آموخته است. اما با آمدن به این جهان، آنها را «فراموش» کرده است. بنابراین، در این جهان، معرفت انسان عبارت است از «یادآوری» حقایقی که پیش‌تر می‌دانسته است. فلاطون، با تقسیم ادراکات آدمی به دو بخش «معرفت» و «گمان»، «معرفت» را به شناخت و استدلال و «گمان» را به عقیده و پندار تقسیم کرده و «عالم مثال‌ها» را موضوع معرفت، عالم ریاضیات را موضوع استدلال و عالم محسوسات را موضوع عقیده دانسته است.

فلاطون، به لحاظ هستی‌شناختی، «وجود حقیقی» را از آن «عالم مثال» می‌دید. در رساله جمهوری (Republic) فرض او بر این است که هرگاه تعداد کثیری از افراد، نام مشترکی

\*/فلاطون در رساله فایدون (۱۰۲ ب ۱) از آن با عبارت «آیدوس» (Idos)، یعنی «عالم ایده» یا «عالم مثال» یاد می‌کند.

\*\* تعادل و توازی بین هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی/فلاطون را در قطعه مشهور او در رساله جمهوری (۵۰۹ د ۵۱۱-۵ هـ) که تشبیه «خط» را به دست ما می‌دهد، می‌توان به خوبی درک و دریافت کرد.

داشته باشند، دارای یک مثال یا صورت مطابق نیز خواهند بود (افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۴، جمهوری، ۵۱۶ الف ۶-۷، ۵۰۷ الف و ب). نام مشترکی که از افراد کثیر داریم، عبارت از یک «کلی» است و بنابراین، از دیدگاه/افلاطون، کلیات باید دارای مرجع عینی باشند و مرجع عینی آنها همان «مثال‌ها»ی موجود در «عالم مثال» است. مقصود/افلاطون از «مثال» نه «مفهوم ذهنی» بلکه چیزی است که آن را مرجع عینی و واقعی مفاهیم کلی می‌داند. /افلاطون در طول رساله فایدون (Phaedo) نشان می‌دهد که این «مثال‌ها» دارای هستی‌هایی معقول و قائم به ذات‌اند و از متن رساله تیمایوس (Timaeus) برمی‌آید که خدا یا صانع (دمیورژ=Demiurge) اشیای این عالم را طبق الگوی «مثال‌ها» می‌سازد و هر چیزی و به طور مثال «یک شیء زیبای جزئی» به این دلیل زیباست که از «زیبایی مجرد» بهره‌مند است (همان، ج ۲، فایدون، ۱۰۰ ب ۵-۷) و همه اشیای زیبا زیبایی خود را از آن گرفته‌اند (همان، ج ۳، هپیاس بزرگ، ۲۸۹ د ۲-۵).

/افلاطون، به لحاظ معرفت‌شناختی، در طول رساله تئتوس به دنبال معرفت حقیقی است و پس از آنکه معرفت حقیقی را «ادراک حسی» یا «حکم حقیقی»<sup>\*</sup> یا «حکم حقیقی به اضافه یک بیان»<sup>\*\*</sup> نمی‌داند، معرفت حقیقی را امری «خطاناپذیر» و «درباره آنچه هست» و متعلق معرفت حقیقی را امری ذاتاً «ثابت» و «پایدار» دانسته است. او در نهایت، به این نتیجه رهنمون می‌شود که معرفت ذاتاً «ثابت» و «پایدار» معرفتی است که متعلق آن «کلیات» است. /افلاطون همین «کلیات» را دارای مرجع عینی می‌داند و مرجع عینی آنها را همان «عالم مثال» به شمار می‌آورد.

او در تشبیه «خط» به خوبی نشان داده است که «وجود حقیقی» فقط از آن «عالم مثال» است و «معرفت حقیقی» معرفت به «کلیات» و در واقع معرفت به مرجع عینی آنها، یعنی «عالم مثال‌ها» است.

مهم‌ترین نقطه اختلاف/ارسطو با/افلاطون در فرض همین «عالم مثال» است. /ارسطو با

\* یعنی «باور صادق».

\*\* یعنی «باور صادق موجه».

ردّ «عالم مثال» و به تبع آن، با ردّ «معرفت به عالم مثال» (به‌طور مثال ر.ک: ارسطو، ۱۳۷۹، فصل نهم از کتاب یکم، فصل چهاردهم از کتاب هفتم، و فصل‌های چهارم و پنجم و دهم از کتاب سیزدهم) به ایجاد فلسفه‌ای روی آورد که متأخران آن را «فلسفه مشاء» و مکتب حاکم بر آن را «مکتب مشاء» نامیده‌اند.

ارسطو و پیروان/ارسطو را «مشائیان» (Peripatetics) می‌نامند. مکتب و مدرسه مشاء نیز حاکی از جمعیت‌ها و مدارسی است که بر اساس اصول و مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی ارسطو و ارسطوئیان به بار نشستند.

خود/ارسطو - و حتی پیروان او - علی‌رغم اینکه دارای مباحث کاملاً مستقلی راجع به معرفت و نحوه شناخت آدمی نیست و بنابراین، اثر مستقلی را به مباحث معرفت‌شناختی اختصاصی نداده است، بلکه باید به دنبال معرفت‌شناسی او در لابلاي آثار متعدد و مختلف او بود، دارای ساختار و مبانی هم هستی‌شناسی و هم معرفت‌شناسی است و آنگاه که از «معرفت» و «علم» سخن می‌گویید، طبق فلسفه خود، هم بُعد هستی‌شناختی آن و هم بُعد معرفت‌شناختی آن را به‌قدر کافی و وافی روشن می‌سازد.

او «علم» و «معرفت» آدمی را در ذیل بحث از «نفس» آدمی مورد بحث قرار می‌دهد. او پس از اینکه بین «جوهر نفس» و «اعراض» یا «خواص نفس» فرق گذاشته و بررسی «جوهر نفس» را بر بررسی «خواص نفس» مقدم می‌داند (ارسطو، ۱۳۶۹، ۴۰۲ الف ۸-۶) روش بررسی «خواص نفس» - و حتی خواص هر چیزی - را «برهان» می‌داند (همان، ۴۰۲ الف ۱۵)، حال آنکه درباره «جوهر» بر این اعتقاد است که نمی‌توان «جوهر» هر چیزی را به روش واحدی به دست آورد (همان، ۴۰۲ الف ۱۴ و ۱۶-۱۷) و از آنجاکه فحوای سخن او (همان، ۴۰۲ الف ۲۰) بر این است که مبادی استدلال برحسب اختلاف اشیا اختلاف پیدا می‌کنند، بر این اعتقاد است که چون جوهر اشیا مختلف است، بررسی همه جوهرها به یک‌نحو نیست و بررسی هر یک روش خاصی را اقتضا می‌کند (همان، ۴۰۲ الف ۱۶-۱۸). ارسطو شناخت نفس را نه از طریق برهان و نه از طریق تقسیم، نمی‌پذیرد (همان، ۴۰۲ الف

(۲۰)\*؛ هرچند تصریح ندارد که در شناخت «نفس»، که «علم» و «معرفت» نیز فعلی از آن است، کدامین روش را اتخاذ کرده است. با توجه به اشاره‌ای که به تأثیر شناخت نفس بر شناخت همهٔ وجوه حقیقت و به‌خصوص تأثیر آن بر «علم طبیعت» دارد (همان، ۴۰۲ الف ۶-۵) می‌توان دریافت که ارسطو کشف «جوهر نفس» را بر اساس روش فلسفهٔ طبیعی ممکن می‌داند. محتوای مباحث علم النفس/ارسطو نیز حکایت از این دارند که ارسطو شناخت «نفس» را بر استقرا و احساس و تجربه مبتنی کرده است.

علم النفس/ارسطو چیزی بیش از صرف معرفت‌شناسی اوست؛ درعین‌حال بسیاری از مباحث علم النفس او مستقیم و غیرمستقیم با مباحث معرفت‌شناسی او گره خورده‌اند و ارسطو ناگزیر مباحث معرفت‌شناختی خود را بر اساس استقرا و احساس و تجربه پیش برده است. او آنجاکه از تفاوت یا عدم تفاوت نفس عاقله با بدن (همان، ۴۲۹ الف ۱۸ و ۴۴۹ ب ۵) از تفاوت حس و عقل یا محسوس و مجرد (همان، ۴۲۹ ب ۱۰ به بعد) و از تفاوت بین قوای حیوانی، مثل قوهٔ تغذیه یا قوهٔ مولده (همان، ۴۱۵ الف ۲۱-۲۲) سخن می‌گوید، غالباً بر اساس تجربه و استقرا و با مراجعه به شواهد تجربی پیش می‌رود. او حتی تا بدانجا پیش می‌رود که پژوهش در جمله نفس و اجزای نفس و پژوهش در فعل عقل یا خود عقل و پژوهش در فعل احساس یا خود احساس را بر پژوهش در اعمال آدمی مبتنی می‌کند (همان، ۴۰۲ ب ۹-۱۴). بنابراین گریزی از این نیست که ارسطو علم النفس و معرفت‌شناسی خود را بر اساس استقرا و تجربه پیش برده است، نه بر اساس صرف برهان‌هایی که فقط بر عقل و خرد انتزاعی آدمی تکیه داشته باشند.

خود ارسطو، هرچند به‌اختصار اما به‌خوبی، از «نفس» و «علم» و «معرفت» سخن گفته بود، شاگردان بلافصل او و سایر پیروان بعدی او، همچون اریستوکسنوس (Aristokenus)، کرتیولائوس (Critolaus) و بسیاری دیگر، هرچند خود را ارسطویی می‌دانستند، کمتر به آرای خود ارسطو اهمیت می‌دادند. در میان آنان، فقط تئوفراستوس

---

\* ارسطو در مابعدالطبیعه، ۱۰۲۵ ب ۱۴-۱۵، تصریح دارد که نمی‌توان از طریق «برهان» به جوهر و ماهیت یک چیز دست یافت. او در تحلیلات ثانی، ۹۱ ب ۱۸ به بعد نیز از «تقسیم افلاطونی» دوری گزیده است.

(Theophrastus, ۳۷۲ - ۲۸۸ ق.م) و بعدها *آندرونیکوس ردسیایی* (Andronicus of Rhodes) (رئیس حوزه آتن در سال‌های ۵۰-۷۰ قبل از میلاد) و *بوئتیوس* (Boethius) (حدود ۴۸۰-۵۲۴/۵۲۵م) به آثار خود *ارسطو* بها دادند و به ترجمه و شرح و تفسیر آثار و آرای *ارسطو* روی آوردند. *اسکندر افرودیسی* (Alexander Aphrodisien) - که در آتن بین سال‌های ۱۹۸ تا ۲۰۱ میلادی در حال تدریس فلسفه مشائی بود و ریاست لوکیوم\* را بر عهده داشت - نخستین و مشهورترین شارحی است که آرای *ارسطو* را عمیقاً مورد نقد و ارزیابی قرار داد. او هرچند مشائی به‌شمار می‌آید، در مباحث زیادی از تعالیم *ارسطو* دوری می‌کند و به‌طور مثال (برای آگاهی اجمالی این بحث ر.ک: کاپلستون، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۴۸۹ و برای تفصیل نسبی آن ر.ک: داودی، ۱۳۸۷، ص ۱۸۹ به بعد)، درباره «کلیات» به اصالت تسمیه قائل می‌شود، «عقل فعال» را با علت نخستین یکی می‌انگارد و در توصیف «عقل فعال» به قدری پیش می‌رود که بسیار بیش از تعالیم مبهم *ارسطو* به انکار فناپذیری نفس انسانی متمایل می‌گردد.\*\*

پس از *اسکندر افرودیسی*، مشائیان علاوه بر اینکه تحت تأثیر آرای *ارسطو* و ارسطوئیان بودند، از آرای نوافلاطونی نیز تأثیر پذیرفتند. *فلوطین* (4/203 Plotinus - ۲۶۹/۷۰م) با ترکیب آرای رواقی و مشائی و افلاطونی، تألیفی به دست داده است که پیروان بعدی *ارسطو* همچون *یامبلیخوس* (Iamblichus) (متوفای حدود ۳۳۰م)، *تمیستیوس* (Themistius) (متوفای حدود ۳۹۰م) و *سیمپلیکیوس* (Simplicius) (قرن ششم میلادی) کم‌وبیش به تلفیقی میان آرای *افلاطون* و *ارسطو* دست یافته‌اند و گرچه نمی‌توان آنان را نوافلاطونی دانست، از *فلوطین* نیز بی‌تأثیر نبوده‌اند - بعدها خواهیم دید که *ابن‌سینا* نیز هرچند نوافلاطونی به‌شمار نمی‌آید، اما از *فلوطین* نیز بی‌تأثیر نبوده است.

\* Lyceum نام مدرسه‌ای است که *ارسطو* در آتن تأسیس کرده بود و به این دلیل که اعضای مدرسه عادت داشتند بحث‌های خود را قدم‌زنان ادامه دهند، آن مدرسه را مدرسه مشائی (پریپاتوس = Peripatos) نیز می‌نامیدند.

\*\* *اسکندر افرودیسی* دارای نظریاتی است که در معرفت‌شناسی مشائیان مسلمان بی‌تأثیر نبوده است و نگارنده در بحث مربوط به مصادر معرفت‌شناسی مشائیان مسلمان به آنها اشاره خواهد کرد.

پس از امثال سیمپلیکیوس، مشائیان را باید در عالم شرق و در عالم اسلام جست و جو کرد و بدین ترتیب، با ظهور امثال کندی (۸۰۱/۱۸۵ - ۲۶۰/۸۷۳)، فارابی (۲۵۸/۱۷۰ - ۳۳۹/۹۵۰)، ابن سینا (۳۷۰/۹۸۰ - ۴۲۸/۱۰۳۷) و ابن رشد\* (۵۲۰/۱۱۲۶ - ۵۹۵/۱۱۹۸) باید مسیر خود را به سوی مشائیان مسلمان تغییر داد.

## دو - مشائیان مسلمان و ضرورت جست و جوی معرفت‌شناسی آنان

در عالم اسلام، پیروان ارسطو را «مشائیان مسلمان» می‌نامند. پس از آنکه بعد از اسکندر افروزی مشائیان به دو شاخه غربی اروپایی و شرقی اسلامی تقسیم شدند، در عالم اسلام اندیشمندان بزرگی به بار نشستند که به یاری مباحث علمی فلسفی ارسطو و در پاره‌ای موارد به تبعیت از ارسطو به دانش‌هایی دست یافتند که برای مدت‌های طولانی آنان را سرآمد دوران خود و حتی دوران بعد قرار داد. آنان، از سویی، تحت تأثیر افکار ارسطو و ارسطوئیان و، از سوی دیگر، تحت تأثیر اعتقادات دینی خود، به دیدگاه‌هایی رسیدند که به خصوص در عرصه هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی به پیشرفت‌های قابل ملاحظه‌ای دست یافتند. درست است که هیچ‌یک از کندی و فارابی و ابن سینا و ابن رشد دارای آثار مستقلی در معرفت‌شناسی نیستند، اما می‌توان در لابه‌لای آثار آنان به یک نظام معرفت‌شناختی منسجمی دست یافت و اوج آن را می‌توان نزد ابن سینا دید.

۱. کندی: ابویوسف یعقوب بن اسحاق کندی نخستین فیلسوف مسلمانی است که در آرای افلاطون و ارسطو غور کرده است و از آنجاکه تصور می‌کرد آثاری مثل اثولوجیا - که ترجمه‌ای آزاد از برخی از نه‌گانه‌ها یا انتادها\*\* می‌فلوطين است - از آثار ارسطو هستند و بنابراین، آرای افلاطون و ارسطو را قریب به هم می‌دانست، بر این باور بود که اگر بر اساس ساختار فکری ارسطو پیش برود، از افلاطون نیز تبعیت کرده است. او، به خصوص، در مباحث مربوط به «عقل» و «شناخت» تحت تأثیر ارسطو و ارسطوئیان است و هرچند در

\* البته ابن‌رشد اهل اندلس اسپانیاست و او را باید جزو عالم غرب اسلام لحاظ کرد.

\*\* انتادها (Enneads)، اثر فلوطین، از شش انتاد و هر انتاد از نه کتاب تشکیل شده است.



رساله مختصر و تأثیرگذار خود **فی ماهیه النفس** مدعی است که به نظریات *ارسطو* و *افلاطون* و فلاسفه دیگر پرداخته است، در واقع تحت تأثیر مباحثی است که در *اثولوجیا* و به تبع آن در **نه گانه‌ها** یا **اثنادها** مطرح شده‌اند. او در این رساله به اجمال به بحث از «نفس» پرداخته است. رساله مختصر و تأثیرگذار دیگر او **فی ماهیه العقل** نام دارد و او در این رساله به بحث از معانی مختلف «عقل» و نحوه کسب «علم» پرداخته است. این دو رساله از دیدگاه‌های معرفت‌شناختی *کندی* حکایت دارند و علی‌رغم اینکه به اختصار تدوین شده‌اند، به دلیل اینکه از جمله نخستین منابع منسجم فلسفی و معرفت‌شناختی در عالم اسلام به‌شمار می‌آیند، بر آیندگان تأثیر بسیار گذاشته‌اند.<sup>\*</sup> آرای معرفت‌شناختی *کندی* را علاوه بر این دو اثر مختصر می‌توان در رساله‌های کوتاه **فی النوم و الرویا و فی الفلسفة الأولى** یافت.

**۲. فارابی: ابونصر محمد بن محمد فارابی**، مشهور به «معلم ثانی»،<sup>\*\*</sup> نخستین فیلسوف مسلمانی است که نظام فکری فلسفی جامع و منسجمی را بنیان نهاده است و بنابراین، بر اندیشمندان و فیلسوفان پس از خود، در عالم غرب و شرق، تأثیر فراوان گذاشته است. او دارای آثار بسیاری است و در آثاری مثل **فی العقل، آراء اهل المدينة الفاضلة، السیاسة المدنیة**، به تفصیل و در آثاری دیگر مثل **الجمع بین رأیی الحکیمین، اغراض مابعدالطبیعة، عیون المسائل، فصوص الحکمة، التعليقات و المسائل المتفرقة**، به اجمال، به مباحث معرفت‌شناختی پرداخته است. او نیز به نوعی قائل به اشتراک فکری فلسفی *افلاطون* و *ارسطو* بود و کتاب **الجمع بین رأیی الحکیمین** را به این دلیل نگاشت که رأی *افلاطون* و *ارسطو* را در مسائل زیادی قریب به هم نشان دهد. معرفت‌شناسی *فارابی* و نظریه او راجع به «عقل» با هستی‌شناسی او و نظریه او راجع به عقول دهگانه هماهنگ است. *فارابی* پس از آنکه ساختار هستی‌شناسی خود را بر اساس عقول دهگانه بنا می‌کند، در حوزه معرفت‌شناسی و راجع به عقل آدمی به اختصار، اما به دقت به بحث می‌پردازد. او

\* رساله **فی ماهیه العقل** تأثیرگذارتر بوده است و حتی در طی قرون وسطی دو بار، یکی تحت عنوان **گفتار کندی در آرای قدما راجع به عقل**، توسط *گراردوس کرمونایی*، و دیگری تحت عنوان کتاب *کندی درباره عقل و معقول*، احتمالاً توسط *یوحنا اسپانیایی*، به زبان لاتین ترجمه شده است.

\*\* *ارسطو* را «معلم اول» می‌نامند.

نخستین فیلسوف مسلمانی است که از نفس و قوای مختلف آن به نحوی منظم و طبقه‌بندی شده سخن می‌گوید و هرچند تا حدودی تحت تأثیر کندی است، اما پیشرفت قابل ملاحظه‌ای را نسبت به کندی از خود نشان می‌دهد. هرچند فارابی تحت تأثیر ارسطو و کندی است، درباره «عقل» و «معرفت» دارای نظریه‌ای است که آمیزه‌ای از دیدگاه‌های هستی‌شناختی و عرفانی و معرفت‌شناختی است و به دلیل اینکه می‌توانست با دیدگاه‌های دینی مسیحیان و مسلمانان سازگار باشد، در میان مسیحیان قرون وسطی و مسلمانان پس از خود تأثیر بسیاری گذارده است. هم قرون وسطائیان مسیحی، به خصوص به واسطه ابن‌سینا، و هم امثال خود ابن‌سینا به شدت تحت تأثیر نظریات هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی فارابی بوده‌اند و حتی امثال ابن‌رشد که دقیقاً به تعلیمات ارسطو وفادار بود، از فارابی تأثیر پذیرفته است.

**۳. ابن‌سینا: ابوعلی حسین بن عبدالله بن سینا** برجسته‌ترین اندیشمند و فیلسوف در میان فیلسوفان مسلمان است. او در میان فیلسوفان مسلمان پیش از خود و حتی تا مدت‌های درازمند پس از خود، تنها فیلسوفی است که توانست به یک نظام فلسفی و معرفت‌شناختی بسیار استوار و کاملی دست یابد و بتواند در برابر حملات و ایرادات بزرگانی همچون محمد غزالی و فخر رازی قرن‌ها بر میراث فلسفی و معرفت‌شناختی عالم اسلام سیطره و نفوذی بی‌بدیل داشته باشد. در واقع، ابن‌سینا، علاوه بر اینکه با دیدگاه‌ها و نظریات ارسطو و کندی و فارابی آشنا بود، به قدری سرشار از نبوغ بود که توانست، بر پایه هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی پیشینیان، در کشف روش‌ها و استدلال‌ها به گونه‌ای پیشروی کند که بتواند بنای هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی جامع و کامل‌تری را پی‌ریزی کند. این بنای عظیم هم در خدمت فلسفه و الهیات فیلسوفان و متکلمان بعدی عالم اسلام و هم در خدمت فلسفه و الهیات فیلسوفان و الهی‌دانان عالم قرون وسطای مسیحی قرار گرفت و بدین ترتیب، هم در عالم اسلام، به امثال ابن‌رشد و هم در عالم مسیحیت، به امثال دنز اسکوتوس (۱۳۰۸-۱۲۶۵/۶۶ م، Scotus)، آلبرتوس کیبیر (۱۲۰۹-۱۲۸۰ م، Albert the Great) و توماس آکوئینی (۱۲۲۴-۱۲۷۴ م، Aquinas) راه‌های جدیدی را در عرصه هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی - و حتی در عرصه‌هایی همچون طبیعیات، مابعدالطبیعه و منطق - نمایان

ساخت.

*ابن سینا* دارای آثار بسیاری است که تعدادی از آنها دایرة المعارف بوده و به علوم و مباحث بسیاری پرداخته‌اند و تعداد دیگری از آنها به علوم و موضوعات خاصی اختصاص یافته‌اند. مباحث معرفت‌شناختی و علم‌النفس *ابن سینا* را هم در ضمن آثار دایرة المعارفی او و هم در کتاب‌ها و رساله‌های اختصاصی او می‌توان دید. او در آثار دایرة المعارفی خود همچون *الشفاء، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات و الاشارات و التنبیها* ابوابی را به تفصیل یا به اختصار به مباحث معرفت‌شناختی و علم النفس اختصاص داده است و غالباً، به اقتضای بحث، این‌گونه مباحث را در میان مباحث مربوط به طبیعیات و الهیات آورده است. در عین حال، *ابن سینا* رساله‌های متعدد و بسیاری را درباره «نفس» و «قوای نفس» و «عقل» و «علم» آدمی نوشته است که از جمله آنها است: *النفس، فی النفس، النفس علی سنة الاختصار، النفس علی طریق الدلیل و البرهان، التعليقات علی حواشی کتاب النفس لارسطاطالیس، فی الکلام فی نفس الناطفه، القصیده العینیة*.\*

۴. *ابن رشد: ابوالولید محمد بن احمد*، معروف به *ابن رشد*، که در غرب عالم اسلام، در اندلس (Andalucia) آن زمان و در اسپانیای (Spain) کنونی، دارای جایگاهی همانند جایگاه *ابن سینا* در شرق عالم اسلام (در ایران) بود، نبوغ *ارسطو* را نقطه اوج عقل بشری می‌دانست و بدین ترتیب، در همه عمر خود کوشید بیش از *اسکندر افرودیسی* و *تمیستیوس* به آرای واقعی خود *ارسطو* وفادار بماند. او افزون بر اینکه دارای آثار بسیار و تفسیرهای مختلفی است، برخی از آثار *ارسطو*، همچون *تحلیلات ثانی* (Posterior Analytics)، *طبیعیات* (Physics)، *درباره آسمان* (On the Sky)، *درباره نفس* (On the Soul) و *مابعدالطبیعه* (Metaphysics) را در سه سطح کوچک و متوسط و بزرگ تفسیر کرده است و در آنها به شرح و تفسیر آرای مختلف *ارسطو* پرداخته است. او دارای نظام فکری *ارسطویی* است و بیش از هر کس دیگری، حتی *ابن سینا*، در انتقال فلسفه *ارسطو*

\* آثار مهم *ابن سینا* و از جمله *الهیات الشفاء*، تحت عنوان *کفایات* (Sufficientiae)، در آن دوران قرون وسطی و قبل از روزگار *آلبرتوس کبیر* و *توماس آکوئینی* به زبان لاتین ترجمه شده بوده‌اند.

به قرون وسطای مسیحی مؤثر بوده است. با وجود این، *ابن رشد* تحت تأثیر منابع مختلف دیگری توانسته است به نظام فکری خود و بنابراین، به هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی خود شکل تازه‌ای ببخشد.

مباحث معرفت‌شناختی *ابن رشد* را می‌توان در سه رساله اختصاصی او و سه تفسیر او دید. یکی از این رساله‌ها نوشتاری است که اصل عربی آن از بین رفته است؛ اما ترجمه لاتینی آن تحت عنوان *در باب سعادت نفس (De animae beatitudin)* در دسترس است. رساله دوم، نوشتاری است که متن عربی آن نیز از میان رفته، اما ترجمه لاتینی آن تحت عنوان رساله‌ای درباره *اتصال عقل مجرد با انسان (Epistola de connexione intellectus abstracti cum homine)* در دسترس قرار دارد و اخیراً به زبان عربی نیز ترجمه شده است. رساله سوم، نوشتاری است که متن عربی آن موجود است و تحت عنوان *مقاله هل يتصل بالعقل الهولانی العقل الفعال و هو مُلتبسٌ بالجسم؟* می‌باشد. سه تفسیر او نیز عبارت از تفسیر کوچک و متوسط و بزرگ بر درباره *نفس ارسطو* است. *ابن رشد*، در طی تحول فکری خود، درباره *نفس* و عقل دارای دیدگاه‌های مختلفی است؛ اما دیدگاه‌های نهایی او را باید در تفسیر بزرگ او بر درباره *نفس ارسطو* دید. از این سه تفسیر اصل عربی تفسیرهای کوچک و متوسط او موجودند؛ اما اصل عربی تفسیر بزرگ او از میان رفته و تنها ترجمه لاتینی آن باقی مانده بود. این ترجمه لاتینی آخرین بار پس از ویرایشی انتقادی در سال ۱۹۵۳ و تحت عنوان زیر منتشر شده است:

*Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros*, ed. By Crawford F., Stuart, corpus commentariorum Averrois in Aristotelem, Cambridge, Mass., The Mediaeval Academy of America, 1953.

البته اخیراً از همین متن لاتینی *ابراهیم‌العربی* ترجمه‌ای عربی به دست داده شده است و با حذف اقوال *ارسطو* فقط به ترجمه اقوال *ابن رشد* اکتفا کرده است. نام این اثر *الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو* است که انتشارات بیت الحکمه در تونس، در ۱۹۹۷م منتشر کرده است.

همان‌طور که گذشت، *کندی*، *فارابی*، *ابن سینا* و *ابن رشد* مهم‌ترین و تأثیرگذارترین

فیلسوفان مشائی‌ای هستند که در عالم اسلام و در نخستین قرون اسلامی هم بر اندیشمندان مسلمان و هم بر اندیشمندان غیرمسلمان و مسیحی تأثیر به‌سزایی گذاشته‌اند. آنان مهم‌ترین عوامل و وسائط انتقال دانش و فلسفه یونان باستان و عالم اسلام به فیلسوفان و اندیشمندان بعدی عالم غرب و شرق می‌باشند و بدون وجود آنان نمی‌توان از انتقال هیچ‌گونه دانشی سخن گفت. معرفت‌شناسی مشائی نیز از همین طریق انتقال یافته است. ساختار کامل نظام معرفت‌شناسی یونان باستان را باید در *ارسطو* یافت. معرفت‌شناسی *ارسطو* و شاگردان مستقیم و غیرمستقیم او در قرون اولیه اسلامی از طریق ترجمه‌ها به عالم اسلام انتقال یافته‌اند. کنایه نخستین اندیشمند برجسته‌ای است که در آرای فلسفی و معرفت‌شناختی ارسطوئیان به تحقیق و تفحص پرداخته است. در طی مباحث نشان خواهیم داد که چگونه کنایه در آرای معرفت‌شناختی پیشینیان تجدید نظر کرده و به دیدگاه‌های جدیدی دست یافته است. همین‌طور خواهیم دید که چگونه *فارابی* به یک نظام معرفت‌شناختی جامع‌تری دست یافته و *ابن‌سینا* آن را به اوج خود رسانده است و در نهایت *ابن‌رشد* به راه‌های جدیدی روی آورده است و همه اینها، در نهایت، در مسیری قرار گرفته‌اند که اکنون، با نظر به دیدگاه‌های معرفت‌شناختی آنان، می‌توانیم از یک «نظام معرفت‌شناسی مشائی»، به‌خصوص در میان مسلمانان، سخن بگوییم.

جست‌وجوی معرفت‌شناسی آنان از این روی ضروری است که بدون آشنایی و اشراف بر «نظام معرفت‌شناسی مشائی»، آن‌هم در درون «مشائیان مسلمان»، نمی‌توان از سیر ظهور و رشد معرفت‌شناسی و بالندگی و عظمت آن در میان معرفت‌شناسان مسلمان و تأثیر و نفوذ بی‌بدیل آن بر متأخران مسلمان و غیرمسلمان و حتی تفکیک آن از معرفت‌شناسی‌های گوناگونی، همچون معرفت‌شناسی‌های اشراقی یا صدرایی یا نوصدرایی یا عرفانی یا کلامی یا معرفت‌شناسی مسیحیان یا معرفت‌شناسی به معنای جدید آن، سخن گفت.

معرفت‌شناسی مشائیان مسلمان حامل معرفت‌شناسی خام و ناپخته پیشینیان و نقطه اوج معرفت‌شناسی غالباً عقلانی است. بدون معرفت‌شناسی مشائیان مسلمان نمی‌توان به معرفت‌شناسی‌های متأخران دست یافت و هرگونه معرفت‌شناسی متأخران، غالباً بر معرفت‌شناسی مشائیان مسلمان و پس از آن بر معرفت‌شناسی‌های خام و ناپخته پیشینیان

تکیه دارند و حتی مباحث بنیادی معرفت‌شناسی جدید که خود را به بحث از گزاره‌ها و قضایای تصدیقی منحصر کرده است، ریشه در آرای معرفت‌شناختی مشائیان دارند.

### سه- مصادر معرفت‌شناسی مشائیان مسلمان

هیچ دانش و معرفتی خودبه‌خود و بدون پیشینه‌های مختلف تاریخی آن به وجود نمی‌آید؛ هر دانشی و هریک از اجزا و شاخه‌های آن به تدریج و به مرور ایام به بار می‌نشیند و ظهور و بروز آن متوقف بر عوامل دور و نزدیک بسیاری است. دانش معرفت‌شناسی نیز که پیشینیان آن را بیشتر با عنوان «شناخت» و «شناخت‌شناسی» می‌شناختند، از این قاعده مستثنا نیست و ظهور و بروز تک‌تک اجزای آن، حاصل عوامل دور و نزدیک بسیاری است. با وجود این، در هر تحقیقی که محدود به اموری است، نمی‌توان از همه عوامل سخن گفت و ناچار بنای ما بر بحث از عواملی است که در سیر تاریخی خود به طور مستقیم منشأ ظهور و صدور آرای گوناگون و معرفت‌شناختی مشائیان مسلمان واقع شده‌اند و می‌توان تأثیر مستقیم آنها را بر ایجاد و صدور آرای معرفت‌شناختی مشائیان مسلمان نشان داد. عواملی که مستقیماً در ایجاد معرفت‌شناسی مشائیان مسلمان مؤثر بودند، به قرار زیراند: ۱. افلاطون، ۲. ارسطو، ۳. فلوطین، ۴. ارسطوئیان، ۵. اسلام، ۶. ذوق عرفانی، ۷. نبوغ عقلانی.

**۱. افلاطون:** درباره «شناخت» مهم‌ترین بحثی که از قدیم الایام مطرح بود، این پرسش بود که «شناخت‌های ما تا چه اندازه واقع‌نما هستند و چقدر از حقایق خارجی حکایت دارند؟» این پرسش نیز از این مسئله نشئت می‌گرفت که تنها ابزار ارتباط آدمی با خارج، حواس پنج‌گانه ظاهری‌اند و چون حواس پنج‌گانه به خطاها و اشتباهات فراوانی دچار می‌شوند و نمی‌توانند کاملاً از حقایق خارجی حکایت داشته باشند، پس باید به جای حواس و ادراکات حسی به سراغ عقل رفت و بر آن تکیه کرد. علی‌رغم اینکه «سوفسطائیان» در اعتبار همین عقل و استدلال‌های عقلانی نیز تشکیک کرده بودند، افلاطون نخستین اندیشمندی بود که کوشید از «عقل» و توانایی‌های آن در کشف حقایق خارجی تفسیر درست و واقع‌بینانه‌ای به دست دهد. وی در آثار مختلفی همچون رساله‌های

قوانین، جمهوری، فایدون، تیمایوس، گرگیاس و سایر رساله‌ها تا حدودی به تفصیل دربارهٔ وجود و بقای «نفس» سخن می‌گوید\* و وقتی در طول رساله *تئتوس* دربارهٔ «علم» و «معرفت» به بحث می‌پردازد، «معرفت» را به لحاظ معرفت‌شناسی آن مورد بحث قرار می‌دهد و - همان‌طور که گذشت - آنگاه که «معرفت» را نه «ادراک حسی»، نه «صرف یک حکم حقیقی» و نه «حکم حقیقی به اضافه یک بیان» نمی‌داند «معرفت حقیقی» را معرفت به امری ذاتاً «ثابت» و «پایدار» دانسته و بنابراین، متعلق «معرفت حقیقی» را «اموری کلی» یا «کلیات» می‌داند.\*\* آنگاه هم که در رساله *جمهوری* بر اساس «تشبیه خط» از متراتب هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی سخن می‌گوید، علم به این «کلیات» را در خود مثال‌ها و به‌وسیله مثال‌ها و از طریق استدلال انتزاعی محض و دقیق، می‌سور می‌داند (افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۴، جمهوری، ۵۱۰ ب ۹-۶). «علم» و «معرفت» پیدا کردن ذهن عبارت است از همین «علم» به «مثال‌ها» یا «مبادی اولیه» موجودات. حاصل سخن *افلاطون* بیش از این نیست. *افلاطون* به‌طور مشخص بین هستی‌شناسی و معرفت‌بخشی معرفت فرق نگذاشته است و بنابراین، نمی‌توان دیدگاه‌ها و تعریف هستی‌شناختی او را از دیدگاه‌ها و تعریف معرفت‌شناختی او راجع به «معرفت» جدا ساخت.

مشائیان مسلمان همواره به «عالم مثال» *افلاطون* گوشه چشمی داشته‌اند و هر چند *ابن‌رشد* (ابن‌رشد، ۱۳۸۷، ص ۲۲۲) به طور کامل منکر وجود «عالم مثال» بود، کنایه و *فارابی* و *ابن‌سینا* با تفسیر خاصی که از آن داشته‌اند به وجود نوعی «عالم مثال» قائل بوده‌اند. کنایه از «عقل اول»ی سخن می‌گوید که دائماً بالفعل است و نوعیت اشیا و علت

\* او در رساله *جمهوری*، کتاب چهارم، مشخصاً نفس را به سه جزء «عقلانی» (لوگیستیکون =  $\iota\delta$   $\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\tau\iota\chi\omicron\nu$ )، «همت و اراده» (تیمو آیدس =  $\tau\omicron$   $\theta\upsilon\mu\omicron\epsilon\iota\delta\acute{\epsilon}\varsigma$ ) و «شهوانی» (اپی تومه تیکون =  $\tau\omicron$   $\acute{\epsilon}\pi\iota\theta\upsilon\mu\eta\tau\iota\chi\omicron\nu$ ) تقسیم می‌کند و «جزء عقلانی» را فارق بین انسان و حیوان به‌شمار آورده و فقط همین جزء را قادر بر «علم» و «معرفت» و «غیرفانی» می‌داند.

\*\* البته با این تفسیر که، از نظر *افلاطون*، مفاهیم کلی یا کلیات صورتی انتزاعی خالی از محتوا یا مرجع عینی نیستند، بلکه هر مفهوم کلی حقیقی دارای یک واقعیت عینی مطابق با خود است که همان «مثال‌ها»ی موجود در «عالم مثال» می‌باشند.

جميع معقولات و عقول است و آن را در ردیف عالم انواع و اجناس اشیا قرار می‌دهد (مرحبا، ۱۹۸۵، صص ۲۰۳ و ۲۰۵). *فارابی* (فارابی، ۱۳۸۷، ص ۱۳۰) و *ابن‌سینا* (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، الالهیات، صص ۴۰۱ و ۴۱۰) از «عقل فعال» سخن می‌گویند که «واهب‌الصور» است. با وجود این، همه مشائیان مسلمان به جای «عالم مثال» به «عقل» و علم خداوند قائل‌اند و همه عالم را فیضان عقل الهی به‌شمار می‌آورند (به‌طور مثال ر.ک: فارابی، ۱۳۸۷، صص ۱۴۵ و ۱۶۳ / ابن‌سینا، ۱۴۰۴، الالهیات، ص ۴۰۳ / ابن‌رشد، ۱۳۸۲، ص ۳۰۴).

**۲. ارسطو: فلاطون** معرفت‌شناسی خود را پایه‌پای هستی‌شناسی خود پیش برده بود و آنگاه که بالکل هستی‌شناسی و عالم مثال *فلاطون* را کنار گذاشت، ناگزیر معرفت‌شناسی *فلاطون* را نیز به کناری نهاده بود. *ارسطو* کوشید به جای اینکه بر موجودات این عالم، موجودات دیگری، همچون موجودات «عالم مثال» را بیفزاید، به همین موجودات اکتفا کند و هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی خود را بر پایه همین موجودات ارائه دهد: موجودات یا جواهر یا اعراض‌اند (ارسطو، ۱۳۷۹، ۷، ۱؛ ۷، ۴، ۱۰۳۰ ب ۱۲-۱۳) و اعراض به‌تبع جواهر موجودند (همان، ۵، ۳۰، ۱۰۲۵ الف ۱۵). جواهر یا ماده یا صورت یا جسم یا نفس یا عقل‌اند.<sup>۱</sup> *ارسطو* معرفت‌شناسی خود را در بحث از نفس و عقل پیش برده است و از آنجاکه عقل را نیز قوه‌ای از قوای نفس می‌داند (ارسطو، ۱۳۶۹، ۴۲۹ الف ۲۲-۲۳) در واقع معرفت‌شناسی او را باید در علم النفس او یافت.

او در علم النفس خود پس از آنکه «نفس» را به «کمال اول جسم طبیعی آلی که دارای حیات بالقوه است» (همان، ۴۱۲ الف ۲۷ و ۴۱۲ ب ۵) تعریف می‌کند، از جوهربودن آن (همان، ۴۱۲ الف ۲۰) و تجرد آن\* سخن می‌گوید و پس از آن است که به قوای مختلف و متنوع «نفس» می‌پردازد و بدین ترتیب، از «نفس» و قوا و استعدادهای آن، ساختاری به دست می‌دهد که بی‌نظیر است و مبدأ هرگونه بحث‌های نظام‌مند و منسجمی راجع به «نفس» واقع می‌شود.

از همین روست که علم النفس و معرفت‌شناسی *ارسطو* غالباً مبدأ عزیمت هرگونه

\* *ارسطو* در باب تجرد نفس صراحت ندارد، اما دست‌کم «عقل فعال» یا «فاعل» را ازلی و فناپذیر می‌داند.



مباحث معرفت‌شناختی خواهند بود. نگارنده گرچه به سایر مصادر معرفت‌شناسی مشائیان مسلمان نیز اشاره خواهد داشت، بر این باور است که علم النفس / ارسطو، دست‌کم از حیث محتوا، اصلی‌ترین مصدر معرفت‌شناسی مشائیان مسلمان است. در واقع، ریشه‌های هرگونه بحث‌های معرفت‌شناختی را باید، بیش از هرکس دیگری، در ارسطو یافت و می‌توان دید که چگونه مشائیان مسلمان نیز، هرچند به واسطه شاگردان ارسطو، تا حدود زیادی تحت تأثیر علم النفس و معرفت‌شناسی ارسطو بوده‌اند.

نقطه آغاز بحث معرفت‌شناختی ارسطو را باید در مخالفت او با عالم مثال افلاطون جست. او پس از اینکه به ردّ عالم مثال پرداخته و معرفت آدمی را متوقف بر معرفت به عالم مثال و کلیات مثالی ندانست، همسو با افلاطون، «کلی» را فقط مفهومی ذهنی یا حالتی از بیان لفظی ندانست. افلاطون «کلی» را دارای مابازای عینی در عالم مثال می‌دانست؛ اما ارسطو این «کلی» را دارای مابازای عینی در خارج دید. از نظر ارسطو، مفهوم کلی، ذهنی است، اما دارای ذات نوعی مطابق با خود در عین است. با وجود این، همین ذات دارای وجودی جدا و بیرون از ذهن نیست، بلکه فقط می‌توان در ذهن و به واسطه فعالیت ذهن، آن را از مفهوم آن جدا ساخت. در واقع، کلیات، وجود خارجی ندارند؛ اما موجودات خارجی بنیان عینی برای کلی ذهنی هستند. ارسطو همین کلیات را متعلق علم می‌داند (ر.ک: ارسطو، ۱۳۷۹، ۱۰۵۹ ب ۲۵-۲۶ و ۱۰۳۶ الف ۲۸-۲۹). البته ارسطو در کلّ مابعدالطبیعه و معرفت‌شناسی خود دچار این مشکل است که از سویی، متعلق علم را کلی می‌داند و از سوی دیگر، افراد را جوهر حقیقی به‌شمار می‌آورد. از نظر ارسطو (ارسطو، ۱۳۷۹، ۱۳۰۶ الف ۲-۶)، علم با تعریف یا ذات سر و کار دارد و بنابراین، افراد متعلق علم نیستند، بلکه از راه شهود یا ادراک حسی درک می‌شوند. بعد از شهود یا ادراک حسی است که آدمی از طریق مفاهیم به علم دست می‌یابد و این‌گونه مفاهیم، کلی‌اند.

ارسطو، در معرفت‌شناسی خود، در پی بررسی سیر تحول معرفت و مدارجی است که نفس آدمی در این سیر طی می‌کند. او در این مسیر، به بحث از نحوه گذر از درجه‌ای به درجه دیگر تا دستیابی به غایت مطلوب که ظهور مفاهیم کلی عقلی است، می‌پردازد. ارسطو آغاز معرفت را عبارت از احساس و ادراک حسی می‌داند. فرایند تحول و تکامل

ادراک مبتنی بر اصل اساسی قوه و فعل / ارسطوست. \* هر مرحله از معرفت دارای وجودی بالقوه در مرحله پیشین است و برخلاف / فلاطون که معتقد بود همه معرفت‌ها قبلاً دارای وجودی بالفعل در عالم مثال هستند، / ارسطو بر این اعتقاد است که هیچ‌گونه معرفتی قبلاً دارای وجودی بالفعل نیست؛ بلکه معرفتی که اکنون فعلیت دارد، از معرفت بالقوه‌ای که مقدم بر آن است، نشئت می‌گیرد. در واقع، معرفت با احساس جزئیات آغاز می‌شود (برای آگاهی از فرایند مراحل قوه و فعل در «احساس» ر.ک: فصل پنجم از دفتر دوم کتاب درباره نفس) و آدمی مفاهیم کلی را که بالقوه در آن احساسات مندرج هستند، به تدریج به فعلیت تبدیل می‌کند.

/ ارسطو مدارج معرفت را در سه مرحله احساس، خیال و تعقل توضیح می‌دهد. در مرحله احساس از احساسات ظاهری و باطنی سخن می‌گوید. در مرحله خیال از تخیلات آدمی سخن می‌رود و در مرحله تعقل از مدارجی که واسطه تخیل و تفکر هستند و در هریک از آن مدارج، معرفت آدمی به تدریج به معرفت به کلیات نزدیک‌تر می‌شود تا اینکه به درجه تعقل نایل شود، بحث می‌گردد. در مرحله تعقل است که / ارسطو بین دو درجه انفعال و فعلیت فرق گذاشته و درجه فعلیت را بالقوه در درجه انفعال مندرج می‌داند و هرچند تصریح ندارد، به نظر می‌رسد میان این دو درجه به درجات دیگری قائل است \*\* که به ترتیب ادراک را از مرحله ادراک خیالی به مرحله ادراک تعقلی رهنمون می‌شوند. در این فرایند، ادراک کلی به تدریج از قید کثرت و آلودگی به ماده و لواحق مادی رهایی یافته و به ماهیت مجرد و نامنقسم مفاهیم عقلی ارتقا می‌یابد.

بنابراین، معقولات یا مفاهیم عقلی خودبه‌خود دارای وجودی بالفعل نیستند؛ بلکه اموری هستند که باید از ماده محسوسات و منخیلات تجرید شوند. عقل نیز قبل از اینکه بیندیشد، بالفعل هیچ‌یک از چیزهای موجود نیست (ارسطو، ۱۳۶۹، ۴۲۹ الف ۲۲-۲۳). از

---

\* / ارسطو عقل را خودبه‌خود بالقوه می‌داند (ارسطو، ۱۳۶۹، ۴۲۶ الف ۲۲)؛ ولی این عقل به تدریج از قوه‌بودن خارج می‌شود و هرچند با اخذ معقولات، هنوز هم به مدارج بالای قوه‌بودن ارتقا می‌یابد (همان، ۴۲۹ ب ۸)، در نهایت بالذات به فعلیت می‌رسد و بالفعل می‌گردد (همان، ۴۳۰ الف ۱۸).

\*\* بعدها خواهیم دید که امثال / فارابی و ابن‌سینا به درجاتی میان این دو درجه قائل شده‌اند.

این‌رو، عقل در ضمن اینکه معقولات را بالفعل می‌سازد، تحقق و فعلیت می‌یابد. بله عقل، بالقوه است و بالقوه همه معقولات است؛ اما آنگاه که عملاً تعقل کند، عقل بالفعل می‌گردد. بنابراین، عقل باید در جریان تعقل انفعال پذیرد؛ زیرا به نظر می‌رسد اندیشیدن نوعی انفعال باشد؛ ولی /ارسطو عقل را انفعال‌ناپذیر می‌داند (ر.ک: همان، ۴۲۹ ب ۲۳ و ۴۲۹ الف ۱۵). اگر به نظر می‌رسد که اندیشیدن نوعی انفعال است و عقل برای اینکه بیندیشد و بالفعل گردد، نیازمند آن است که تحت تأثیر چیزی بیرون از خود باشد، پس باید انفعال‌پذیر باشد؛ درحالی‌که /ارسطو عقل را انفعال‌ناپذیر می‌داند. بنابراین /ارسطو برای اینکه هم اندیشیدن بالفعل عقل و هم انفعال‌ناپذیری آن را حفظ کند، باید در فرایند تعقل به عاملی قائل باشد که از خود عقل بیرون نیست و در درون عقل جای دارد. او این عامل را «کلیات» می‌داند.\* عقل آدمی دارای این قوه است که در درون خود جنبه معقول و کلی اشیا و امور را از خود اشیا و امور اقتباس و انتزاع کند و این اقتباس و انتزاع در فرایند تبدیل جنبه بالقوه عقل به جنبه بالفعل عقل - که مفسران جنبه بالقوه عقل را «عقل منفعل» و جنبه بالفعل عقل را «عقل فعّال» نامیده‌اند - روی می‌دهد.

/ارسطو درباره «عقل منفعل» و «عقل فعّال» فقط در فصل‌های چهارم و پنجم از کتاب سوم درباره نفس (همان، ۴۲۹ الف به بعد) سخن گفته است. ابهام و اجمال این فقرات منشأ اختلافات بسیاری در میان مفسران /ارسطو شده است و درباره اینکه آیا یکی از آن دو عقل بیرون از نفس انسان قرار دارد یا هر دو در درون نفس انسان قرار دارند و بر فرض پذیرش شقّ دوم، آیا این دو عقل جدا از یکدیگرند و دارای استقلال وجودی‌اند یا اینکه عقل واحدی دارای دو جنبه متمایز هستند، میان مفسران /ارسطو اختلافات بسیار و دراز‌آهنگی در گرفته است. تعابیر مجمل و مبهم /ارسطو به نحوی است که هر دو احتمال را روا می‌دارد و به همین دلیل، مفسران /ارسطو به اقتضای دیدگاه‌های خود، یکی از این دو

\* /ارسطو چنین صراحتی ندارد؛ اما تردیدی نیست که متعلق علم را «کلی» می‌داند. از نظر او، هر قاعده و هر علمی ناشی از کلیات است (ارسطو، ۱۳۷۹، ۱۰۵۹ ب ۲۵-۲۶) و تعریف از کلیات و از صورت ناشی است (همان، ۱۰۳۶ الف ۲۸-۲۹).

احتمال را برگزیده‌اند. با گزینش هریک از این دو احتمال، تفسیر آنان از نحوه ادراک و معرفت آدمی نیز سمت‌وسوی خاصی به خود گرفته است. هردو تفسیر دارای مدافعان و مخالفان بزرگی هستند؛ به‌طور مثال تمیستیوس\* و ابن‌رشد<sup>۲</sup> و آکوئینی (۱۹۶۴، p85 Aquinas، آکوئینی، ۱۳۸۹، ص ۹۳) از «وحدت عقل» در درون آدمی و اسکندر افرودیسی (افرودیسی، ۱۹۴۷، ص ۳۳-۳۶) و کنلیدی (مرحبا، ۱۹۸۵، صص ۲۰۳ و ۲۰۵) و فارابی (فارابی، ۱۳۷۹، فصل ۲۲) و ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۳۰۴ و ۱۳۸۳، صص ۳۱۵-۳۱۶) از دوگانگی عقل و جدایی «عقل فعال» از «عقل منفعل» و وقوع عقل فعال در خارج از نفس آدمی دفاع کرده‌اند. با پذیرش هریک از این دو تفسیر، نوع نگاه معرفت‌شناختی - و حتی هستی‌شناختی - مشائیان سیمای خاصی به خود می‌گیرد و می‌توان نشان داد که مشائیان مسلمان چگونه طبق تفسیر دوم به سمت‌وسوی خاصی روی آورده‌اند؛ هرچند می‌توان از اختلافات میان آنان نیز سخن گفت.

**۳. فلوطین:** مجموعه آثار فلوطین را شاگردش فرفورریوس (Porphyry) (حدود ۲۳۳-۳۰۳م) تنظیم کرده است. این آثار در شش کتاب و هر کتاب در نه فصل تنظیم شده‌اند و از همین رو، مجموعه آثار فلوطین را نه‌گانه‌ها (انثاده‌ها = Enneads) می‌نامند. بعدها قسمتهایی از انثاده‌های چهارم و پنجم و ششم را که احتمالاً تدوین یکی از شاگردان فلوطین به نام آملیوس (Amelius) (در این خصوص ر.ک: افرودیسی، ۱۹۴۷م، ص ۱۲۱/ مهدوی، ۱۳۳۳، ذیل کتاب الانصاف، خصوصاً حاشیه یحیی مهدوی) است، مترجم مسیحی عبدال‌مسیح بن عبدالله بن ناعمه الحمصی ظاهراً از سریانی به عربی ترجمه کرده و آن را **اثولوجیا** نامیده است. **اثولوجیا** به **الهیات ارسطو** معروف شده بود و متأخران بر این تصور بودند که **اثولوجیا** یکی از آثار ارسطوست. علی‌رغم اینکه به نظر می‌رسد بیشتر متقدمان **اثولوجیا** را یکی از آثار ارسطو می‌دانستند و عده‌ای همچون ابن‌سینا واقف بودند که این اثر از آثار خود ارسطو نیست، به‌شدت تحت تأثیر فلوطین و مباحث مطرح

\* تمیستیوس «عقل فعال» را عقلی «از ما» و «در ما» می‌داند. (برای دیدن تفصیل آن ر.ک: بدوی، ۱۹۴۷م، رساله اسکندر افرودیسی تحت عنوان «مقاله فی العقل علی رأی ارسطاطالیس»، ص ۳۹۰).

در این نوشتار بوده‌اند.

فلوطین، به لحاظ هستی‌شناختی، سلسله مراتب عالم را عبارت از احد، عقل و نفس می‌دانت. احد یا خداوند واحد فوق هرگونه فکر و وجود و در فراسوی هرگونه جوهری است (فلوطین، ۱۳۶۶، ۵، ۴، ۶)، پیش از همه اشیاست، هم ابداع‌کننده و هم اتمام‌کننده همه اشیاست (فلوطین، ۱۳۵۶، ص ۷۵). خیر از ناحیه مبدأ باری به دو عالم سرازیر می‌شود؛ زیرا او ابداع‌کننده اشیاست و حیات و نفوس از ناحیه او به این عالم سرازیر می‌شوند (همان، ص ۴۲). فلوطین جریان سرازیرشدن حیات و نفوس را با کلمات استعاره‌ای همچون «فیضان» (هرین =  $\rho\epsilon\iota\nu$ ) و صادرشدن (آپورین =  $\acute{\alpha}\pi\omicron\rho\rho\rho\epsilon\tau\nu$ ) توضیح می‌دهد و ماسوی الله را چونان صدور از خداوند می‌داند و چون صدور ماسوی الله را ضروری می‌داند، آن را نوعی «فیضان» به شمار می‌آورد. احد نخست «فکر» یا «عقل» را صادر می‌کند. این «عقل» شهود یا درک بی‌واسطه است و مشتمل بر هم «مُثل» کلیات و هم «مُثل» جزئیات و افراد است (فلوطین، ۱۳۶۶، ۵، ۷، ۱ به بعد). از «عقل» نیز «نفس عالم» صادر می‌شود. این «نفس عالم» غیرجسمانی و تقسیم‌ناپذیر است و در عین حال، حلقه ارتباط بین عالم نامحسوس و محسوس است. «نفس عالم روی سوی دو جهت دارد و به دو «نفس» متمایل است: یکی، عالی و دیگری، دانی. اولی به «عقل» نزدیک‌تر است و هیچ تماس مستقیمی با عالم محسوس ندارد و دومی که مولود اولین نفس است، نفس واقعی عالم پدیدارها را تشکیل می‌دهد و فلوطین همین دومین نفس را «طبیعت» یا فوزیس می‌نامد (همان، ۳، ۸، ۳). از نظر فلوطین، «وجود نخستین و حق است که حیات را اول بر عقل، بعد بر نفس، سپس بر اشیا طبیعی افاضه می‌کند» (فلوطین، ۱۳۵۶، ص ۴۲)، «گرچه عقل دارای هویت بالفعلی است، معلول علت نخستین است؛ زیرا عقل صورتی را بر نفس به واسطه قوه‌ای افاضه می‌کند که از ناحیه علت نخستین داراست» (همان، ص ۷۴) و «عالم عقلی افاضه‌کننده و افاضه‌کننده بر عالم حسّی است» (همان، ص ۷۹). با وجود این، افاده و افاضه بر عالم حسّی به واسطه «نفس عالم» است و نفوس گیاهان و حیوانات (فلوطین، ۱۳۶۶، ۵، ۲، ۱) و انسان‌ها از همین «نفس عالم» صادر می‌شوند. فلوطین همین نفوس فردی انسان‌ها را ازلی و باقی می‌داند و با اینکه به فناپذیری شخصی معتقد است، در عین حال، همه نفوس افراد

انسان‌ها را در اتحاد با «نفس عالم» می‌داند (همان، ۳، ۵، ۴ و ۴، ۳، ۵). همین نفس فردی انسان‌ها دارای سه جزء متراتبی است که *فلوطین* عالی‌ترین جزء آن را مترداف با همان «عقل» / *ارسطو* گرفته و ریشه آن را باقی در عالم عقلانی می‌داند (همان، ۴، ۸، ۸).

*فلوطین*، به لحاظ معرفت‌شناختی، شناخت آدمی را در راستای سلسله مراتب هستی‌شناسی خود قرار می‌دهد. او مرتبه «احد»، را از هرگونه اسم و رسمی برتر دانسته، آن را محتاج هیچ‌گونه مفهوم و فکر و عقلی نمی‌داند. در مرتبه «عقل» است که «عالم مثال» متجلی می‌شود و «عقل» فکری می‌گردد که درباره «مُثل» می‌اندیشد و نه تنها مُثل کلیات بلکه مُثل جزئیات و افراد را نیز داراست (همان، ۵، ۷، ۱ به بعد). *فلوطین* «عقل» را جهانی عقلانی می‌داند (همان، ۵، ۹، ۹)\* و در «عقل» است که در وهله نخست تعدد و کثرت و حتی تمایز بین شناختن و شناسنده و شناخته‌شده نمایان می‌شود. *فلوطین* نفس را دو جزء کرد و جزء عالی نفس را همواره متحد و مرتبط با عالم معقول و جزء سافل نفس را وارد بدن و مرتبط با عالم محسوس لحاظ کرد (همان، ۴، ۸، ۸). نفس دارای دو فعالیت است؛ در جهت پایین، فعالیت او صورت‌بخشیدن و نظم‌دادن و آراستن جهان اجسام است و در جهت بالا، فعالیت او نظاره و تماشای موجود حقیقی است (همان، ۴، ۸، ۷). جزء سافل نفس همان نفس‌های فردی‌ای است که از یکسو، روی در اصل خود دارد و به جهان عقل می‌گراید و از سوی دیگر، می‌تواند تا جهان محسوس گسترش یابد (همان، ۴، ۸، ۴). این نفس در جهان تن گرفتار است و آنگاه که از راه یادآوری به نظاره هستی حقیقی روی آورد، از زندان رهایی یافته و پای در راه صعود می‌نهد (همان). *فلوطین*، در نهایت، درباره نفس بر این اعتقاد است که نفس ما انسان‌ها به کلی در تن فرو نرفته است؛ بلکه جزء بهتر و والاتر آن، همواره در جهان معقول باقی است. اما آن جزئی که در جهان محسوس جای دارد، به دلیل اینکه سردرگم است و اختیار خود را از دست می‌دهد، مانع از آن است که عالمی را که جزء والاتر نفس می‌بیند و نظاره می‌کند، دریابیم. آنچه نفس در عالم معقول

---

\* این جهان عقلانی نه تنها حاوی کل عقل است، بلکه حاوی نیروهای عقلی و عقول یکایک موجودات نیز هست (همان، ۴، ۸، ۳).

می‌بیند و تجربه می‌کند، هنگامی خبرش به ما می‌رسد که پایین می‌آید و در آگاهی ما راه می‌یابد. ما از واقعه‌ای که در جزئی از نفس ما روی می‌دهد، آنگاه آگاه می‌شویم که آن واقعه به کلّ نفس می‌رسد. به‌طور مثال، اگر میلی فقط در جزء میل‌کننده نفس بماند، از وجود آن میل آگاه نمی‌شویم، بلکه فقط هنگامی از آن باخبر می‌گردیم که بتوانیم از طریق حسّ درونی، یا تفکر یا هردو، آن را دریابیم (همان، ۴، ۸، ۸).

فلوطین واقعی بودن ادراک حسّی را تابع پذیرش عقل می‌داند؛ اما معرفت عقلانی به حقایق خارجی را نیز به تبع خود همان حقایق خارجی نمی‌داند؛ زیرا آدمی به هنگام معرفت حقایق خارجی، مالک آنها نمی‌گردد و بنابراین فقط می‌تواند تصویری فریبنده از آنها به دست آورد. فلوطین در **ائناد پنجم**، رساله پنجم، به تفصیل از این دیدگاه افلاطونی حمایت می‌کند که ما در پرتو نظاره و مشاهده عالم عقل که همان عالم مثال‌هاست، به حقیقت هر چیزی دست پیدا می‌کنیم و در پرتو نظاره عالم مثال‌هاست که معرفت ما معرفتی حقیقی می‌گردد (ر.ک: همان، ۵، ۵).

مشائیان مسلمان با آنکه مخالف بسیاری از دیدگاه‌های فلوطین و از جمله اعتقاد او به «عالم مثال» بودند در اعتقاد به «فیض» و «فیضان» به شدت تحت تأثیر فلوطین واقع شدند. همه آنان علی‌رغم اینکه از «فیض» و «فیضیان» دارای تفسیرهای مختلفی بودند، به فیض الهی قائل گشتند. *کندی* درباره فیض الهی به اشارات اندکی بسنده کرده است؛ اما *فارابی* (فارابی، ۱۳۷۹، ص ۸۹) و *ابن‌سینا* (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، الالهیات، ص ۴۱۵ و ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۱۵۱) مسئله خلقت الهی را به طور کلی بر اساس نظریه «فیضان» مطرح ساخته‌اند و هرچند *ابن‌رشد* مخالف سرسخت تفسیر *فارابی* و *ابن‌سینا* از «فیضان» است (ابن‌رشد، ۱۳۸۲، صص ۲۹۶ و ۲۹۹) باز رابطه مخلوق با خالق را بر اساس همین اصطلاح «فیض» توضیح می‌دهد (همان، ص ۳۱۴).

#### ۴. ارسطوئیان: شاگردان و پیروان ارسطو را باید به دو گروه زیر تقسیم کرد.

**الف) متقدمان بر فلوطین:** در میان ارسطوئیان متقدم بر فلوطین *آندرونیکوس رُدسیایی* (قرن اول قبل از میلاد) نخستین شارحی است که کاملاً به آثار و آرای ارسطو روی آورد و با طرح اصالت و اعتبار آنها جان تازه‌ای به فلسفه مشائی داد. با وجود این، کسی که فلسفه

مشائی را به اوج خود رساند، اسکندر/افرودیسی (اواخر قرن دوم و اوایل قرن سوم میلادی) بود. اسکندر/افرودیسی هم تحت تأثیر مشائیان بود که از آرای خود/ارسطو دور شده و به مادی بودن «نفس» روی آورده بودند و هم تحت تأثیر مشائیان بود که به آرای ارسطو وفادار مانده و به جوهر غیرمادی بودن «نفس» قائل بودند. این گونه آرا بر فلسفه خود اسکندر/افرودیسی تأثیر بسیاری داشتند و بدین ترتیب، اسکندر/افرودیسی به دیدگاه‌هایی روی آورد که هرچند غالباً با ارسطو در توافق بودند، در موارد متعددی نیز از آرای ارسطو دور می‌شدند. به طور مثال (ر.ک: کاپلستون، ۱۳۶۸، ص ۴۸۹) او هرچند در انکار فناپذیری نفس با ارسطو همسو بود، در اینکه «کلیات» را صرف اسم می‌دانست و «عقل فعال» را با «علت نخستین» یکی می‌گرفت، در مقابل ارسطو قرار داشت و از این طریق بر مشائیان مسلمان بی‌تأثیر نبوده است.

**ب) متأخران بر فلوطین:** ارسطوئیان متأخر بر فلوطین را نمی‌توان کاملاً مشائی دانست. آنان با ترکیب آرای ارسطوئی و فلوطینی به دیدگاه‌هایی روی آوردند که بیشتر تلفیقی از آن دو آرا بودند. آنان فلوطین را به گونه‌ای تفسیر می‌کردند که بتواند با ارسطو سازگار باشد و ارسطو را به گونه‌ای تفسیر می‌کردند که بتواند با فلاطون سازگار در آید.

یامبلیخوس (متوفای حدود ۳۳۰م) مخالف این دیدگاه فلوطین (فلوطین، ۱۳۶۶، ۴، ۸، ۸) بود که جای نفس به طور کامل در بدن نیست، بلکه از راه جزء عالی خود همواره با جهان معقول متحد و مرتبط است و از راه جزء سافل خود در پیوند با جهان محسوس است. یامبلیخوس (ر.ک: داودی، ۱۳۸۷، ص ۲۱۱-۲۱۰) این تفسیر را برخلاف رأی ارسطو می‌داند؛ زیرا بر این اعتقاد است که نفس در نظر ارسطو شیء واحدی است و نمی‌تواند به دو جزء مختلف تقسیم شود. بنابراین، طبق نظر ارسطو، نفس باید بتمامه در خود بدن جای داشته باشد. اما در این صورت، نفس باید بتمامه از عالم معقول جدا باشد و بدین ترتیب، هرچند اصل طبیعی فلسفه ارسطو محفوظ می‌ماند، اصل الهی آن از میان می‌رود و نمی‌توان نفس را به عالم معقول مرتبط ساخت. در واقع، به نظر یامبلیخوس آنجاکه ارسطو عقل بالقوه را از عقل فعال تمیز می‌دهد، به نفس انسانی توجه ندارد؛ بلکه عقل بالقوه را از عقل فعال در ماهیتی بالاتر از نفس انسانی - یعنی در عالم مفارق - جدا می‌سازد.



تمیستیوس (وفات حدود ۳۹۰م) (داودی، ۱۳۸۷، ص ۲۱۷-۲۱۹) عقل بالقوه را قابلیت و استعداد محض نمی‌داند؛ بلکه عقل بالقوه را نسبت به عقل فعّال، همچون ماده نسبت به صورت دانسته و عقل را مرکب از این دو عقل به‌شمار آورده و آن دو را در درون نفس جای می‌دهد. تمیستیوس از سویی، «عقل» مرکب از «عقل فعّال» و «عقل بالقوه» را «من» می‌نامد؛ اما نمی‌توان نادیده گرفت که او، از سوی دیگر، تمایل به این دارد که «عقل فعّال» را متعالی دانسته و بر این اعتقاد باشد که عقل فعّال در تعالی خود، عقل بالقوه را نیز از مقام طبیعت دور ساخته و با خویشتن فرا می‌برد.

سیمپلیکیوس - که در قرن ششم میلادی می‌زیست - برخلاف یامبلیخوس، بر این اعتقاد بود (همان، ص ۲۱۱-۲۱۶) که اگر همانند یامبلیخوس نفس را بتمامه در بدن قرار دهیم و قائل به تعالی عقل بالقوه و عقل فعّال شویم، با توجه به اینکه ارسطو تعقل را از اعمال نفس می‌داند، برخلاف ارسطو سخن گفته‌ایم؛ زیرا ارسطو در رساله نفس - چنان‌که از نام آن پیداست - فقط از نفس و قوای آن سخن گفته است و در کتاب دوازدهم مابعدالطبیعه از عقل مفارق سخن به میان می‌آورد. البته اگر قائل شویم که وقتی ارسطو در رساله نفس از عقل سخن می‌گوید، مقصودش عقل مفارق است، باید گفت نه تنها از موضوع کتاب خود، بلکه حتی از روش کار خود نیز خارج شده است و به جای اینکه از مراحل متوالی و تدریجی قوای نفس از غذای تا متخیله سخن بگوید، به یکباره و بدون اشاره به مراحل متوسط از تخیل به عقل مفارق پریده است و از نفس عاقله که مادون عقل مفارق است، بحثی به میان نیاورده است.

سیمپلیکیوس تا بدانجا پیش می‌رود که نشان دهد ارسطو میان عقل مفارق و نفس ناطقه فرق گذاشته است. عقل انسانی همیشه نمی‌اندیشد و همیشه مفارق نیست؛ اما عقل مفارق و متعالی همیشه می‌اندیشد و همیشه مفارق است. سیمپلیکیوس در تفسیر ارسطو به این اعتقاد روی می‌آورد که از نظر ارسطو عقل انسانی جزئی از نفس است و آنجاکه ارسطو می‌گوید عقل بالقوه مفارق است، منظور او این است که عقل بالقوه نه علت صورت‌بخش بدن است و نه ماهیتی است که تعلق آن به ماده برای این باشد که ماده را آلتی برای خویشتن گرداند. اما این امر مانع از آن نیست که عقل بالقوه جزئی از نفس باشد. عقل

فعال نیز جزئی از نفس است؛ زیرا اگر عقل مفارقی می‌بود، *ارسطو* به جای اینکه آن را به نور تشبیه کند، به خورشید تشبیه می‌کرد.

در واقع، به باور *سیمپلیکیوس*، *ارسطو* عقل انسانی را در درون آدمی جای می‌دهد؛ اما در عین حال، میل او نیز بر این است که عقل را متعالی بداند. هرچند نمی‌توان در هیچ‌یک از آثار *ارسطو* مطلبی یافت که صریحاً نشان دهد که *ارسطو* اصالت را به عقل یا به معقول می‌داده است، *اسکندر* *افرودیسی* اصالت را به معقول داد و بر این اعتقاد بود که عقل نمی‌تواند درباره خود تفکر کند، مگر اینکه تحت تأثیر معقول باشد و خود نیز تحت تأثیر آن معقول‌ها معقولیت یابد. برخلاف *اسکندر* *افرودیسی*، *سیمپلیکیوس* بر این اعتقاد است که اصالت با عقل است و عقل فعال برای اینکه درباره خود بیندیشد، به چیزی بیرون از خود نیاز ندارد. با وجود این، مقصود *سیمپلیکیوس* این نیست که معقول را تابع عقل سازد؛ زیرا او در هر حال تابع *فلوطین* است و با تقسیمی دو شقی هم جانب *ارسطو* و هم جانب *فلوطین* را نگه داشته است. از نظر *سیمپلیکیوس*، اشیای مادی و محسوس که صورتشان مقرون به ماده است، خود به خود معقول نیستند و نمی‌توانند جز به وسیله عقلی که غیر از خود آنهاست، اندیشیده شوند و بنابراین، خود نیز نمی‌توانند بیندیشند. در مقابل، صورت‌هایی که عاری از ماده‌اند، می‌توانند درباره خود بیندیشند و خود اندیشنده‌اند. در این بخش است که می‌توان گفت معقول است که عقل را می‌سازد و جای داشتن معقولات در عقل مفارق بدان دلیل است که همین معقولات آن عقل را می‌سازند یا با خود آن عقل یکی می‌شوند؛ زیرا معقولات، افکاراند و عقل نیز چیزی جز مجموعه افکار نیست. چنین تقسیمی حاکی از تمایل او به دیدگاه هم *ارسطویی* و هم *فلوطینی* است و به روشنی از تمایل به وجود مثالی مفاهیم عقلی حکایت دارد.

مشائیان مسلمان هرچند همچون *ارسطو* و *اسکندر* *افرودیسی* نفس را فناپذیر می‌دانستند، برخلاف *اسکندر* *افرودیسی* «عقل فعال» را با «علت نخستین» یکی نگرفتند. همچنین آنان به یاری مباحثات طولانی امثال *یامبلیخوس* و *تمیستیوس* و *سیمپلیکیوس* درباره مراتب عقل و جایگاه آنها به دیدگاه‌های مختلفی روی آوردند. آنان بین عقل بالقوه و عقل فعال، علاوه بر عقل بالملکه، به عقل بالفعل و عقل بالمستفاد نیز قائل شدند و

بدین ترتیب، کندی عقل بالقوه و عقل خارج از قوه به فعل - معادل عقل بالملکه - و عقل ثانی - معادل عقل بالفعل - را در درون آدمی و عقل اول - معادل عقل فعال - را در بیرون از آدمی جای داد (مرحبا، ۱۹۸۵، ص ۲۰۳) و *فارابی* عقل بالقوه و عقل بالفعل و عقل بالمستفاد را در درون آدمی (فارابی، ۱۳۷۹، ص ۱۷۹) و عقل فعال را در بیرون از آدمی قرار داد (فارابی، ۱۳۵۸، صص ۷۰ و ۷۲) و *ابن سینا* عقل هیولانی و عقل بالملکه و عقل بالفعل و عقل بالمستفاد را در درون آدمی (ابن سینا، ۱۳۷۵، صص ۶۷-۶۸) و عقل فعال را در بیرون آدمی قرار داد (ابن سینا، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۶۱) و *ابن رشد* علاوه بر عقل هیولانی و عقل بالملکه، به درونی بودن عقل فعال نیز قائل شد (ابن رشد، ۱۹۹۷، کتاب سوم، شماره ۵، صص ۲۴۴-۲۴۵). در عین حال کندی (مرحبا، ۱۹۸۵، ص ۲۰۵) و *فارابی* (فارابی، ۱۳۷۹، صص ۱۲) و *ابن سینا* (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۶۶) عقل بالقوه را صرف قابلیت و استعداد محض می‌دانند، اما *ابن رشد* آن را دارای نحوی از وجود می‌داند و حتی عقل هیولانی را دارای وجود ازلی به تبع وجود ازلی نوع آدمی می‌داند (ابن رشد، ۱۹۹۷، صص ۲۴۴-۲۴۷). همچنین کندی عقل اول را که معادل با عقل فعال است، عبارت از عالم انواع و اجناس اشیا می‌داند (مرحبا، ۱۹۸۵، ص ۲۰۳)؛ اما *فارابی* (فارابی، ۱۳۷۹، صص ۱۰۴ و ۱۰۷) و *ابن سینا* (ابن سینا، ۱۴۰۴، الالهیات، ص ۴۰۱ و ۱۹۷۳، ص ۱۹۹) جایگاه آن را در عقل دهم از عقول دهگانه سماوی و واسطه افاضه به عالم تحت‌القمر می‌دانند؛ حال آنکه *ابن رشد* (ابن رشد، ۱۹۹۷، صص ۲۶۵) جایگاه عقل فعال را در درون آدمی دانسته و به تبع عقل هیولانی آن را نیز ازلی می‌داند.

**۵. اسلام:** مشائیان مسلمان به دین اسلام باور و اعتقاد داشتند. هرگونه بحث فلسفی و معرفت‌شناختی آنان نمی‌توانست مستقیماً در تخالف با حقایق دینی آنان باشد. درباره تقدّم و برتری دیدگاه‌های دینی و کلامی بر دیدگاه‌های فلسفی یا عکس آن، سخنان بسیاری گفته شده است. مشائیان مسلمان، از سویی، تحت تأثیر تعالیم دینی و الهیاتی خود بودند و از سوی دیگر، تحت تأثیر تعالیم فلسفی‌ای بودند که خود به خود دل در گرو دین نداشتند و به دنبال کشف حقایق بر اساس خرد آدمی بودند. آنان یا باید تعالیم دینی را بر تعالیم فلسفی یا عکس آن ترجیح می‌دادند و یا اینکه در صدد جمع میان آن دو برمی‌آمدند و در

نهایت نیز کوشیده‌اند که بین آن دو جمع کنند. در واقع، مشائیان مسلمان همواره کوشیده‌اند که از نقاط مثبت هر چیزی خوشه‌ای بگیرند و از همین روست که عمدتاً سعی داشته‌اند بین افلاطون و ارسطو و بین ارسطو و فلوطین جمع کنند. سعی غالب آنان بر این بوده است که هم از تعالیم دینی خود عدول نکنند و هم تعالیم افلاطونی، ارسطویی و فلوطینی را به نحوی تأویل و تفسیر کنند که در تخالف با دین اسلام نباشند.

نخستین اصلی که در دین اسلام مطرح است، اصل خداوند خالق است («الله خالق کلّ شیء و هو علی کلّ شیء وکیل» (زمر: ۶۲) و «هو خالق کلّ شیء فاعبدوه» (انعام: ۱۰۲)) و هیچ‌یک از فیلسوفان پیشین به خداوندی که خالق مختار باشد، واقف نبودند. افلاطون و ارسطو از ازلی بودن عالم سخن می‌راندند و خداوند را فقط «خیر مطلق» و «علت غایی» عالم می‌دانستند. فلوطین نیز به خداوندی قائل بود که جهان از روی ضرورت و نه از روی اختیار از او صادر - و نه مخلوق - شده است. نزد آنان، نفس نیز فناپذیر بود و در نهایت فقط به فناپذیری نفس ناطقه آدمی قائل بودند. در مقابل، مشائیان مسلمان به خداوندی قائل بودند که علاوه بر اینکه «خیر مطلق» و «علت غایی» است، «علت فاعلی ایجاد» نیز هست و خالق و آفریدگار جهان می‌باشد. همچنین آنان نمی‌توانستند نفس آدمی را فناپذیر بدانند و به فناپذیری نفس ناطقه آدمی یا عدم تشخیص آن بعد از فانی شدن بدن قائل باشند و بدین ترتیب، نتوانند از ثواب و عقاب اخروی دفاع بکنند.\*

بنابراین مشائیان مسلمان ناگزیر بودند از تعالیم فلسفی‌ای که برخلاف نصّ دین اسلام بودند، دوری کنند و این‌گونه تعالیم را به نحوی بفهمند که سازگار با اسلام باشند. با وجود این، آنان می‌کوشیدند به مباحث خود، وجه‌ای فلسفی ببخشند و آنها را بر پایه موازین عقلی بر پا کنند و از تعالیم فلسفی دینی خود، تصویری به دست دهند که برخلاف عقل و خرد آدمی نباشند.

---

\* قرآن کریم از خلقت و بعثت آدمی همچون نفس واحد سخن می‌گوید: «ما خلقکم و لا بعثکم الا کنفس واحدة» (لقمان: ۲۸) و جهان آخرت را دار حساب معرفی می‌کند: «ان الساعة آتیه أكاد أخفيها لتجزی کل نفس بما تسعی» (طه: ۱۵).

رویکرد دینی آنان در مباحث معرفت‌شناختی نیز بی‌تأثیر نبود. هرچند آنان در بحث از مراحل ادراک حسی و خیالی و عقلانی دارای اشتراکات فراوانی بودند، غالباً فرایند معرفت را فقط در دست عقل آدمی نمی‌دانستند و از «عقل فعّال»ی سخن می‌گفتند که واسطه اعطای معرفت از ناحیه خداوند به آدمی است. در واقع، غالب مشائیان مسلمان به استقلال فکری و عقلی آدمی قائل نبودند و خداوند را در همه امور آدمی\* و از جمله در امر معرفت یافتن حاضر و ناظر و مؤثر می‌دانستند؛ چرا که «و ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (انفال: ۱۷).

**۶. ذوق عرفانی:** اگر بتوان مشائیان مسلمان را دارای ذوق عرفانی دانست، باید منشأ آن را در آموزه فیض فلوطین و آموزه‌های دینی اسلامی یافت. هرچند کنده‌ی شناخت خداوند را تلاشی صرفاً عقلانی نمی‌دانست و حتی در انتهای کتاب خود درباره فلسفه اولی عقل را کاملاً در شناخت خداوند ناتوان دانست، درباره عرفان دارای دیدگاه‌های آنچنان روشنی نیست که بتوان از تأثیر ذوق عرفانی او بر معرفت‌شناسی‌اش سخن گفت. فارابی نیز در کتاب‌های آراء اهل مدینه فاضله و سیاست مدینه و حتی فصوص الحکمة، که مشتمل بر مهم‌ترین مباحث او راجع به علم النفس و مابعدالطبیعه‌اند، درباره نحوه شناخت آدمی، آشکارا از نظریه صدور فلوطین و اتصال با عقل فعّال سخن می‌گوید؛ اما هیچ‌گاه دارای سخنانی نیست که از ذوق عرفانی خاص او حکایت داشته باشند. درست است که فارابی در همین سه کتاب خود عقل فعّال را با جبرئیل یکی می‌گیرد و اتصال به عقل فعّال را با نبوت منطبق می‌داند و سعی دارد سیر در این اتصال را سلوک خاص عقلی و عرفانی دانسته و دوام این اتصال را بعد از فنای بدن با سعادت اخروی یکی بداند؛ اما هیچ‌یک از آنها حکایت از این ندارند که فارابی اهل عرفان عملی بوده است. حتی نمی‌توان درباره ابن‌رشد که در میان مشائیان مسلمان ارسطوئی‌ترین شخص است، از نوعی ذوق عرفانی سخن گفت.

در این میان، شاید بتوان از نوعی ذوق عرفانی ابن‌سینا سخن گفت. او در برخی آثار

\* «قل اللهم فاطر السموات والارض، عالم الغيب والشهادة» (زمر: ۴۶).

خود همچون رسائل عرفانی **حی بن یقظان**، **رسالة الطیر**، **سلامان و ابدال**، **قصيدة عينية** و **رسالة فی العشق** و به خصوص در سه نمط آخر **الاشارات و التنبیها** از عرفان و مقامات عارفان و بهجت و سعادت و اسرار آیات سخن گفته است. در همین اثر اخیر، در بحث از مقامات عارفان به تمایز و تفاوت عارفان در درک و شناخت نسبت به انسان‌های عادی اشاره کرده و شهود را به عنوان راهی برای دستیابی به حقیقت مطرح ساخته است (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۳۶۴). خود **ابن سینا** در مقدمه کتاب **حکمت المشرقین**، که متأسفانه جز منطق آن باقی نمانده است و به همین دلیل، به **منطق المشرقین** (ابن سینا، ۱۴۰۵، ص ۳) مشهور است، از مفارقت و جدایی خود با مشائیان و اتخاذ راه جدیدی سخن گفته است. در فصل اول از مقاله **اول منطق الشفاء** (ابن سینا، ۱۴۰۴، المنطق، ص ۱۰) نیز به همین کتاب اشاره داشته و تصریح دارد که علاوه بر این کتاب، دارای کتاب دیگری است که در آن، فلسفه را بنا بر آنچه در طبع است و رأی صریح آن را ایجاب می‌کند، آورده است و در آن، جانب شریکان مشائی رعایت نشده است و از مخالفت با آنان دوری نشده است و این، همان کتابی است که آن را **فلسفة المشرقیة** نامیده است. او در **الشفاء** جانب مشائیان را نگه داشته است، اما در **فلسفة المشرقیة** از مشائیان جدا گشته و برای رسیدن به حقیقتی که در آن شک و تردیدی نباشد، به حکمت مشرقی روی می‌آورد.

تردید نیست که **ابن سینا** به اشراق و عرفان ارادت داشته است و اگرچه برای عارفان قائل به مقامات و درجات است، نمی‌توان او را عارف دانست. در واقع، نمط‌های عرفانی **ابن سینا** به جای اینکه عارفانه باشند، عقل‌گرایانه‌اند و **ابن سینا** به جای اینکه دارای لحنی عرفانی باشد، به زبان استدلال سخن گفته است. او را نمی‌توان عارف دانست؛ ولی از ذوق شهودی و اشراقی نیز خالی نیست. در واقع، حکمت مشرقی **ابن سینا** یک مشرب فلسفی‌ای است که دارای جنبه‌های افلاطونی و نوافلاطونی و دارای جنبه‌های دینی‌ای است که در نهایت می‌توان در او به نوعی «عقل ذوقی» و «عرفان عقلانی» قائل بود.\* درست است که

---

\* البته می‌توان در امثال این عبارتها نیز خدشه کرد و گفت اگر عرفانی است که عقلانی نیست و اگر عقلانی است که غیرعرفانی است (در این باره و به طور کلی در باب عارف‌نبودن **ابن سینا** ر.ک: جهانگیری،

ابن‌سینا با عرفای صاحب نامی همچون ابوسعید ابی‌الخیر و ابوالحسن خرقانی در ارتباط بوده است و درست است که در رساله فی‌العشق و نمط‌های آخر الاشارات و التنبیهاات از عشق و مقامات عارفان و عاشقان سخن گفته است؛ اما هیچ‌گاه به عرفان عملی روی نیاورده و همواره از عرفان به زبان عقل سخن گفته است.

ذوق عرفانی و عرفان عقلانی/ابن‌سینا در بحث او از نفس و عقل بی‌تأثیر نبوده است. او با گذر از این دیدگاه ارسطو که بالاترین درجه معرفت عقلانی عبارت از «حدس» است، به معرفت فراتری به نام «معرفت قدسی» و «عقل قدسی» که خاص انبیاست، اشاره می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۵۹) و در بحث از «عقل فاعل» یا «عقل فعال» ارسطو به «عقل فعال»ی قائل می‌شود که افاضه‌کننده همه صورت‌های معقول به عقول انسان‌ها و همه صورت‌های موجودات عالم تحت القمر است (همان، صص ۴۰۱ و ۴۱۰).

**۷. نبوغ عقلانی:** هیچ دانشی حاصل نبوغ و تفکر شخص خاصی نیست. هر دانشی در بستر خاصی و به تدریج به بار می‌نشیند. هریک از اندیشمندان در مقطع تاریخی خود به قدر قوت و نبوغی که دارند، باعث رشد و بالندگی دانش خاصی می‌شوند و هر قدر که از قوت و نبوغ بیشتری برخوردار باشند، در رشد آن دانش تأثیرگذارترند. هریک از مشائیان مسلمان نیز حکمت اسلامی را به قدر نبوغ خود پیش برده‌اند و آنکه دارای نبوغ عقلانی بیشتری است، بیش از دیگران سیمای حکمت اسلامی را دگرگون ساخته است. کنای، فارابی، ابن‌سینا و ابن‌رشد تأثیرگذارترین مشائیان مسلمان هستند و هریک در مقطع زمانی خود برحسب داشته‌ها و نبوغ عقلانی‌ای که داشته‌اند، مسیر حکمت و فلسفه اسلامی را دگرگون ساخته‌اند.

کنای در قرن دوم هجری قمری می‌زیست و در کودکی خود به همه علوم نقلی همچون قرآن، صرف و نحو، عربی، ادبیات، حساب مقدماتی و سپس علم فقه و کلام احاطه یافته است. به نظر می‌رسد، او بیشتر عمر خود را صرف علم و فلسفه کرده باشد و به قدری پیشتاز بوده است که توانسته است میراث فرهنگی یونان و اسلام را آشتی داده و فلسفه

جدیدی به نام «فلسفه اسلامی» را بنیان‌گذاری کند و به همین مناسبت، او را به‌حق «نخستین فیلسوف عرب مسلمان» بنامند. او در زمانه خود از شهرت زیادی برخوردار بوده است و دانش وسیع او و کتابخانه عظیم او زبانزد همه دانش‌پژوهان و دانش‌دوستان زمانه بوده است. او تقریباً در همه مباحث علمی دارای آثار متعددی است و برخی از آثار او همچون مجموعه بزرگ پزشکی، در ماهیت نفس، در ماهیت عقل، درباره خواب و رویا و در فلسفه اولی به زبان لاتین ترجمه شده و بر افکار اروپای قرون وسطی تأثیر گذارده‌اند. نبوغ‌کندی را باید در تلفیق بین میراث فرهنگی یونان و اسلام و ایجاد «فلسفه اسلامی» و در تلفیق بین فلسفه و دین جست‌وجو کرد. درباره نفس و عقل نیز کندی با تلفیق آرای افلاطون و ارسطو و فلوطین\* و به یاری آموزه‌های دینی خود راجع به نفس و عقل، به دیدگاه‌هایی رسید که بعدها راهنمای امثال فارابی گشت. او نفس را جوهری الهی دانست (مرحبا، ۱۹۸۵، ص ۱۸۲)، بر تعداد قوای عقل افزود (همان، ص ۲۰۳) و بین عقل اول و سایر عقل‌ها فرق نهاد (همان، صص ۲۰۳ و ۲۰۵).

فارابی در قرن سوم هجری قمری می‌زیست. نخستین نبوغ عقلانی او را باید در ارائه منطق ارسطویی در چهارچوب فلسفه اسلامی جست‌وجو کرد. به دلیل همین ارائه منطق به‌عنوان روش اندیشیدن در فلسفه، فارابی را به‌حق «معلم ثانی» لقب داده‌اند. کندی در نظام فلسفی خود هنوز به ساختار منطقی منسجمی دست نیافته بود؛ اما فارابی این نقیصه را به‌خوبی جبران کرد و به همین دلیل پس از «معلم اول» (ارسطو) به لقب «معلم دوم» دست یافت. او نیز همچون کندی جامع علوم معقول و منقول بود و از اساتید خود پیشی گرفت و برای نخستین بار به یک نظام فکری فلسفی جامع و منسجمی دست یافت. او در منطق به تألیف آثار منطقی زیادی دست زد و در فلسفه به تلفیق بین افلاطون و ارسطو روی آورد و از آنجاکه بر این اعتقاد بود که هدف فلاسفه بزرگ، جست‌وجوی حقیقت است، در صدد هماهنگ‌ساختن دیدگاه آنان برآمد و به مکتب فلسفی‌ای روی آورد که فارغ از اینکه

---

\* کندی در هر دو حوزه هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی از نظریه «فیض» موجود در اثولوجیا و نزد فلوطین دوریگزید.



افلاطونی یا مشائی باشد، به راه حق و حقیقت برود. او همین‌طور حقیقت فلسفی را بر وفق حقیقت دینی دید و بدین ترتیب، توانست میان فلسفه و اصول و مبانی اسلام هماهنگی ایجاد کرده و به فلسفه جدیدی دست یابد که بعدها راهنمای امثال *ابن‌سینا* و *ابن‌رشد* گردد و *ابن‌سینا* بیشتر جنبه افلاطونی آن و *ابن‌رشد* بیشتر جنبه ارسطویی آن را با دین هماهنگ سازند. همین‌طور *فارابی* در تلفیق نظریه فیض با مبانی دینی، دست به ابداعاتی زد که، در نهایت، منجر به ظهور معرفت‌شناسی‌ای شد که نه تنها عقلانی، بلکه اشراقی نیز بود.

او نیز بر مراتب قوای عقلانی افزود (*فارابی*، ۱۹۹۹، ص ۵۸) و رابطه مخلوقات با خداوند را بر اساس نظریه «فیض» و «فیضان» توضیح داد (*فارابی*، ۱۳۸۷، صص ۱۴۵ و ۱۶۳)، به عقول یازده‌گانه سماوی (*فارابی*، ۱۳۷۹، ص ۱۰۴) و به «عقل فعال» فلک دهم که عقل عالم تحت‌القمر است، قائل شد (همان، ص ۱۰۷) و این «عقل فعال» را واسطه فیض الهی هم از حیث وجود و هم از حیث تعقل قرار داد (*فارابی*، ۱۳۵۸، ص ۷۹).

*ابن‌سینا*، که در قرن‌های چهارم و پنجم هجری قمری می‌زیست، این تلفیق و ترکیب را به اوج خود رساند. او، از سویی، در منطق به پیشرفت‌های زیادی دست یافت و، از سوی دیگر، بین فلسفه و دین هماهنگی ایجاد کرد و بدین ترتیب، در تاریخ فلسفه به مقامی دست یافت که همه فیلسوفان بعد از خود را اعم از مسلمان و مسیحی تحت تأثیر قرار داد. در میان فیلسوفان بزرگ اسلام، دست‌کم در قرون اولیه اسلامی، *ابن‌سینا* تنها فیلسوفی است که دارای نظام فلسفی استوار و کاملی است و هرچند با حملات و اعتراضات امثال *غزالی*، *فخرالدین رازی* و دیگران روبرو بود، توانسته است قرن‌ها بر میراث فلسفه اسلامی تسلط داشته باشد. نبوغ سرشار *ابن‌سینا* در کشف روش‌ها و استدلال‌ها فلسفه *ابن‌سینا* را در اوج خود قرار داده است و او توانسته است از این فلسفه، ساختاری به‌دست دهد که نه‌تنها در عالم اسلام، بلکه در عالم قرون وسطای مغرب‌زمین نیز تأثیرگذار باشد\* و فیلسوفانی همچون *شیخ اشراق* و *صدرالمتألهین*، در عالم اسلام و *آلبرتوس کبیر* و *توماس آکوئینی* و

---

\* و بعدها از نحله‌هایی همچون اوگوستینوس‌گرایی ابن‌سینایی (Augustinisme Avicennisant) یا ابن‌سیناگرایی لاتینی (Avicennisme Latin) سخن بگویند.

دنز اسکوتوس، در عالم مغرب، را به شدت تحت تأثیر قرار دهد. ابن سینا، علاوه بر بسط و توسعه جنبه‌های عقلانی معرفت‌شناسی کندی و فارابی، جنبه‌های اشراقی آن را بسیار پربارتر ساخت و بدین ترتیب، به یک نظام معرفت‌شناختی کامل و منسجمی دست یافت. علاوه بر هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی ابن سینا دارای حال و هوایی هم‌ارسطویی و هم‌نوافلاطونی است و در میان مشائیان مسلمان، کامل‌ترین و منسجم‌ترین نظام معرفت‌شناختی را باید نزد ابن سینا یافت.

نوآوری‌های ابن سینا را باید در تفصیل بسیار زیاد و تشقیق فراوانی دید که بر مباحث فارابی وارد ساخته است؛ بر مباحثی همچون قوای عقل و قوه قدسی (ابن سینا، ۱۴۰۴، طبیعیات، فن ششم، فی النفس)، فیض و فیضان (همان، الالهیات، ص ۴۰۳)، عقول دهگانه (همان، ص ۴۰۳ به بعد)، عقل فعال و معرفت‌بخشی آن (همان، صص ۴۰۱ و ۴۱۰).

ابن رشد در قرن ششم می‌زیست و به عالم غرب اسلامی - یعنی اندلس - تعلق داشت. در اندلس ابن رشد نخستین فیلسوفی است که با قوت و قدرت تمام از فلسفه دفاع کرده و به فلسفه ارسطو وفادار مانده است. او که جامع علوم معقول و منقول بود، به امر امیر وقت ابویعقوب فرمان یافت که بر آثار ارسطو شرحی بنویسد و به قدری در شرح و تفسیر غور کرد که در اروپای قرون وسطی به «شارح کبیر» مشهور گشت. او بر درباره نفس ارسطو دارای سه نوع شرح کبیر و اوسط و مختصر است و با اینکه در مقام شرح افکار ارسطوست در شرح کبیر خود از متن اصلی ارسطو و نظام فکری او تبعیت نکرده است و کوشیده است که به طرح دیدگاه‌های خود بپردازد.<sup>۳</sup> او در سه کتاب دیگر خود، یعنی **فصل المقال، الكشف عن مناهج الأدلة و تهافت التهافت**، نیز به طرح دیدگاه‌های خود پرداخته است. درست است که ابن رشد را وفادارترین شخص به آرای ارسطو می‌دانند، اما این گونه نیست که او پیرو چشم‌پسته ارسطو باشد. دیدگاه‌های اختصاصی او حکایت از آن دارند که او، هرچند از دیدگاه‌های نوافلاطونی دوری جست و به دیدگاه‌های محض ارسطویی وفادار ماند، از استقلال فکری فلسفی بالایی برخوردار بود و به شدت فیلسوفان پس از خود و اروپائیان قرون وسطی را به نحوی تحت تأثیر قرار داده است که بعدها از «ابن رشدگرایی لاتینی» (Averroisme Latin) سخن گفته‌اند. او می‌کوشید با دوری از اشراق و اشراقیات،

عقلانیت محض ارسطویی را با دین هماهنگ سازد و در راه تلفیق بین فلسفه و دین به راه‌حل‌های ابتکارآمیزی روی آورد. اما معرفت‌شناسی او با معرفت‌شناسی سایر مشائیان این فرق دارد که کاملاً ارسطویی و مشائی است. در واقع، فرق او با سایر مشائیان در این است که او کاملاً ارسطویی و مشائی می‌اندیشید؛ اما *کندی* و *فارابی* و *ابن‌سینا* هم ارسطویی و مشائی و هم نوافلاطونی می‌اندیشیدند و بنابراین، کاملاً ارسطویی و مشائی نبودند. او به جای افلاک و عقول ده‌گانه از کواکب هفت‌گانه (ابن‌رشد، ۱۳۸۲، ص ۳۲۰-۳۲۱)، به جای فیضان عالم از طریق عقول از فیض و خلق مستقیم و مستمر الهی (همان، ص ۱۸۴)، به جای عقل هیولانی بالقوه از عقل هیولانی ازلی و بالفعل (ابن‌رشد، ۱۹۹۷، کتاب سوم، ش ۵، ص ۲۴۴-۲۴۵) و به جای عقل فعال خارج از آدمی از عقل فعال درون آدمی (همان، ش ۱۷، ص ۲۶۳-۲۶۴)، از ازلی بودن عقل هیولانی و عقل فعال به تبع ازلی بودن نوع آدمی (همان، ش ۵، ص ۲۴۴-۲۴۵)، از واحد بودن عقل هیولانی و عقل فعال در نوع آدمی و کثیر بودن آنها در تک تک افراد (همان، ش ۱۷، ص ۲۷۰-۲۷۱) و از اتحاد این دو از جهتی و عدم اتحادشان از جهت دیگری (همان، ص ۲۷۲) سخن می‌گوید. اکنون جای این پرسش است که آیا آنان مشائیانند یا مشائی - اشراقیان‌اند.

### چهار- مشائیان مسلمان یا مشائی - اشراقیان مسلمان

مشهور است که فیلسوفانی همچون *کندی* و *فارابی* و *ابن‌سینا* و *ابن‌رشد* را «مشائی» و فیلسوفان برجسته «مکتب مشاء» می‌دانند. اما - همان‌طور که به‌اختصار گذشت - فقط *ابن‌رشد* بود که کوشید به آرای مشائی وفادار بماند و از دیدگاه‌های اشراقی و فلوطینی دوری کند.\* جدای از *ابن‌رشد*، هر سه فیلسوف *کندی* و *فارابی* و *ابن‌سینا* هم از فلوطین تأثیر پذیرفته‌اند و هم دارای دیدگاه‌های اشراقی هستند. در واقع، نمی‌توان آنان را صرفاً مشائی دانست و باید در شهرت آنان به مشائی بودن تردید روا داشت.

*کندی* در رساله *فی ماهیه النفس* تصریح دارد که می‌خواهد نظریات *افلاطون* و *ارسطو* و

\* هر چند *کندی* نظریه «فیض» فلوطینی را نپذیرفت، باز هم دارای دیدگاه‌هایی اشراقی است.

سایر فیلسوفان را خلاصه کند. او غایت خود از این کتاب را همین خلاصه کردن دیدگاه‌های آنان معرفی می‌کند؛ اما عملاً به شرح دیدگاه‌هایی می‌پردازد که از نه‌گانه‌های **فلوطین** اقتباس کرده است. او هم در این رساله و هم در رساله **فلسفه‌الاولی** هم در باب نفس و عقل و هم در باب هستی‌شناسی تحت تأثیر **ارسطو** و **فلوطین** است و هرچند می‌کوشد به جمع دیدگاه‌های مابعدالطبیعی آن دو بپردازد، بیشتر به آرای اشراقی روی می‌آورد. او مابعدالطبیعه خود را بر اساس «احد» فلوطینی سامان می‌دهد (ر.ک: کندی، ۱۳۶۰، ص ۱۰۷ به بعد). با وجود این، هرچند کندی درباره «نفس» و «عقل» تحت تأثیر **فلوطین** است، در هستی‌شناسی خود، علی‌رغم اینکه دارای دیدی اشراقی است، از نظریه «فیض» **فلوطین** دوری کرده است و از خداوند و علت نخستینی سخن می‌گوید که هرچند فاعل و مبدع هر چیز از عدم است (مرحبا، ۱۹۸۵، ص ۱۵۴-۱۵۵) این‌گونه نیست که عالم را به واسطه عقول متراتب آفریده باشد.

**فارابی** با تلفیق آرای ارسطویی و فلوطینی به ایجاد نظام فلسفی استواری روی آورد که کندی در عرضه آن ناکام ماند. او پیش از هر ابداعی به جمع آرای **افلاطون** و **ارسطو** پرداخته و رساله **الجمع بین رأی الحکیمین** را تألیف می‌کند. او هدف خود را کشف حقیقت می‌داند و در این راه خود را به هیچ فیلسوفی محدود نمی‌کند و بر این اعتقاد است که میان این فیلسوفان اختلاف زیادی نیست و اگر با چنین اختلاف‌هایی روبرو می‌شویم، ناشی از تعصبات غیرمنطقی طرفداران تک‌تک فیلسوفان است.\* او بر اساس همین دیدگاه خود به تأسیس نظام فلسفی‌ای روی می‌آورد که دارای دیدگاه‌های مثبت افلاطونی و ارسطویی و فلوطینی و مشتمل بر دیدگاه‌های فلسفی و دینی خود اوست. او کوشیده است به یاری نظریه «فیض» **فلوطین** به تجدید بنای فلسفه مشائی بپردازد و آن را در قامت فلسفه افلاطونی - فلوطینی تفسیر کرده و بنایی بسازد که بتواند هم از کل هستی و هم از نفس و عقل آدمی تصویری به‌دست دهد که با مبانی اسلامی او نیز سازگار باشد. او در کتاب

\* در این خصوص مطالعه متن **الجمع بین رأی الحکیمین** و ترجمه فارسی آن با نام **رسائل فلسفی فارابی**، ص ۶۵ تا ۱۰۷ سودمند است.

اندیشه‌های اهل مدینه فاضله برحسب نظریه فیض از عقول ده‌گانه‌ای که ابداع کرده بود، سخن گفت و برحسب آن، در رساله‌های درباره نفس و درباره عقل به بحث از نفس و عقل پرداخت و در نهایت به «عقل فعّال»ی قائل شد که همان عقل دهم از عقول ده‌گانه است و واسطه افاضه وجود و معرفت به موجودات تحت القمر است.

ابن‌سینا همین ترکیب ارسطویی - فلوطینی را با شور و شوق زیاد از فارابی اقتباس کرد و آن را بنیان فلسفه خود قرار داد. او بیش از و بهتر از، هرکس دیگری به شرح و توضیح دقیق این نظام فلسفی روی آورد. در واقع، ابن‌سینا با شرح و توضیح دقیق این نظام فلسفی و ابداعات زیاد، همین نظام فلسفی فارابی را به اوج خود رساند و به نظام فلسفی چنان استوار و کاملی دست یافت که، از نظر بسیاری، در تاریخ فلسفه اسلامی بزرگ‌ترین فیلسوف اسلامی به‌شمار آمد. او نیز همچون فارابی از منطق و علم‌النفس و مابعدالطبیعه ارسطو بهره‌ها برد و آنها را با نظریات نوافلاطونی و فلوطینی تلفیق کرد و در آرای فارابی به قدری توسعه و تعمیق داد که از نظام فلسفی مختصر او به یک نظام فلسفی بسیار جامع و دقیق و پربراری دست یافت. او نیز همچون فارابی از «وجود» و «موجود» سخن گفت و آن را بر اساس نظریه صدور و فیض توضیح داد. ابن‌سینا در الشفاء - الالهیات، مباحث خود را بر اساس مابعدالطبیعه ارسطو پیش می‌برد؛ اما در عین حال وقتی از عقول ده‌گانه یا عقل فعال سخن می‌گوید، از تأثرات خود از فلوطین و فارابی حکایت دارد و وقتی به مباحث زیادی روی می‌آورد که از ابداعات خود اوست، به اصالت و نبوغ خود اشعار دارد. ابداعات او راجع به وجود و ماهیت، عارض‌بودن وجود بر ماهیت، عقول ده‌گانه، نفس و عقل، عقل فعّال، و حتی نظریات او راجع به نبوت و امامت و خلافت و ارجاعات بسیاری که در تک‌تک آثار خود به سایر آثار می‌دهد، از یک نظام فکری فلسفی پخته و منسجمی حکایت دارند که نه فقط مشائی، بلکه اشراقی نیز هست.

در میان این فیلسوفان فقط ابن‌رشد را می‌توان واقعاً «مشائی» نامید. او هرچند تا حدودی تحت تأثیر فارابی و ابن‌سیناست، در نهایت، از آرای اشراقی فارابی و ابن‌سینا دوری جسته است و سعی دارد ارسطو را ارسطویی و نه نوافلاطونی و ابن‌سینایی تفسیر

کند.\* *ابن رشد* بیشتر ارسطوئی است و امثال *کندی* و *فارابی* و *ابن سینا* را باید ارسطوئی - فلوطینی به شمار آورد و بنابراین، می توان کاملاً از «مشائی مسلمان» بودن *ابن رشد* سخن گفت، اما نمی توان از «مشائی» بودن *کندی* و *فارابی* و *ابن سینا* سخن گفت و باید این سه را «مشائی - اشراقیان مسلمان» نامید. با وجود این، از آنجاکه بیشتر مباحث فلسفی آنان دارای صبغه ای «مشائی» اند و آنان بیش از فلوطین، تحت تأثیر ارسطو می باشند. به نظر می رسد که بهتر است علاوه بر *ابن رشد*، *کندی* و *فارابی* و *ابن سینا* را نیز «مشائی» بنامیم.

### پنج- ابن سینا در مقام محور مشائیان مسلمان

روال بر این است که *کندی* و *فارابی* و *ابن سینا* و *ابن رشد* را «مشائی» بنامند. هرچند *فارابی* و *ابن سینا* با *کندی* و *ابن رشد* این تفاوت را دارند که *کندی* و *ابن رشد* در فلسفه خود مخالف قاعده «الواحد» و نظریه «فیض» هستند، عموماً هر چهار فیلسوف فوق الذکر را «مشائی» می نامند. «مشائی» نامیده شدن *کندی* و *فارابی* و *ابن سینا* از آنروست که آنان نیز بیش از آنکه دارای دیدگاه هایی نوافلاطونی و فلوطینی باشند، دارای دیدگاه هایی ارسطوئی می باشند. غالب مباحث مابعدالطبیعی و معرفت شناختی آنان دارای ساختار و سیمایی ارسطوئی است و آنجاکه به دیدگاه های نوافلاطونی و فلوطینی روی آورده اند، به قدری نیست که بتواند وجهه ارسطوئی بودن مابعدالطبیعه و معرفت شناسی آنان را دگرگون سازد. *فارابی* و *ابن سینا* هرچند راجع به صدور و فیضان و نحوه صدور الهی دارای دیدگاه هایی فلوطینی می باشند، اما بیشتر مباحث مابعدالطبیعی و معرفت شناختی آنان و نیز *کندی*، همچون بحث از «موجود» و «ماهیت»، «احکام موجود»، «احکام ماهیت»، «انواع موجود»، «جوهر و عرض»، «انواع و انحای جواهر و اعراض»، «انواع علل»، «قوه و فعل»، و مباحث معرفت شناختی دیگری همچون «ادراک»، «انواع و انحای ادراک»، «احساس»، «خیال»، «تعقل»، «قوای مختلف نفسانی»، «علم»، «تصور و تصدیق» و ... دارای پیشینه ای ارسطوئی

\* *ابن رشد* حتی آنجاکه دارای دیدگاه های مستقلی است و به طور مثال، درباره «عقل هیولانی و عقل فعال» دارای دیدگاه خاص به خود است، سعی دارد نشان دهد که ارسطو نیز دارای همین دیدگاه است.

می‌باشند. بله درست آن است که آنان را «مشائی» بدانیم.

در میان آنان، *کندی* و *فارابی* و حتی *ابن‌رشد* نسبت به *ابن‌سینا* دارای مباحث مابعدالطبیعه و معرفت‌شناختی اندکی می‌باشند. درست است که هر یک از آنان از نوابغ عصر خود و شاید در همان عصر از هر کس دیگری فیلسوف‌تر بودند؛ اما در میان این چهار فیلسوف، بی‌تردید *ابن‌سینا* چهره شاخص «فلسفه مشائی» است. او هم در مابعدالطبیعه ارسطویی و هم در معرفت‌شناسی ارسطویی بیش از سه فیلسوف دیگر دست به توسعه و تعمیق زد و توانست بیش از هر سه آنان در تدوین ساختار مابعدالطبیعی و معرفت‌شناختی «فلسفه مشائی» به توفیقات بی‌بدیلی دست یابد. مجموعه نوشتارهای مابعدالطبیعی و علم النفس *ابن‌سینا* که، به مراتب، بیش از نوشتارهای *کندی* و *فارابی* و *ابن‌رشد* است، حکایت از آن دارند که *ابن‌سینا* بیش از هر سه آنان در مابعدالطبیعه و علم النفس به غور و تعمق نشسته است. در هر بابی که به بحث بنشینیم، غالباً *ابن‌سینا* بیش از هر سه آنان، درگیر بحث است و چاره‌ای جز این نداریم که غالب مباحث را با محوریت *ابن‌سینا* مورد بحث قرار دهیم. از همین روست که باید ساختار مباحث «نظام معرفت‌شناسی مشائی» را بر اساس ساختار فکری فیلسوفان مشائی، که مبتنی بر تفکیک «معرفت‌شناسی» به «عالم» و «علم» و «معلوم» است و اجزای مباحث را بر اساس اجزای مباحثی که *ابن‌سینا* مورد بحث قرار داده است، طراحی و تدوین کرد. در کل این ساختار، *ابن‌سینا* دارای محوریت اصلی است و مباحث سایر فیلسوفان مشائی به تبع مباحث *ابن‌سینا* مورد بحث قرار خواهند گرفت. از همین روست که، در نهایت، می‌توان گفت «نظام معرفت‌شناسی *ابن‌سینا*» نماد «نظام معرفت‌شناسی - مشائی» است.

### شش - ضرورت تفکیک میان هستی‌شناسی معرفت و معرفت‌شناسی معرفت

معرفت‌شناسان جدید مغرب‌زمین «معرفت» را در حدود گزاره‌ها و تصدیقات و در واقع در حدود قضایای تصدیقی مورد بحث قرار می‌دهند. از این‌رو، معرفت‌شناسی معاصر غربی خود را به حدود گزاره‌های تصدیقی و نحوه معرفت‌بخش بودن آنها محدود ساخته است. چنین کاری حوزه بحث از معرفت‌شناسی را بسیار محدودتر ساخته است و حال آنکه قدامت

در معرفت‌شناسی‌های خود علاوه بر اینکه از انواع و انحای معرفت‌های حضوری و حصولی و حصولی تصویری و تصدیقی بحث می‌کردند، میان جنبه هستی‌شناختی معرفت و جنبه معرفت‌شناختی آن نیز فرق می‌گذاشتند.

فیلسوفان متقدم وقتی به بحث از «علم» و «معرفت» می‌پرداختند، بدون اینکه صریحاً به تفاوت بین هستی‌شناسی معرفت و معرفت‌شناسی معرفت اذعان داشته باشند، نخست از هستی آن و نحوه وجود آن سخن می‌گفتند و سپس به نحوه معرفت‌بخشی آن می‌پرداختند. آنان در علم النفس خود نخست از وجود نفس، وجود قوای نفسانی و وجود نفس حساسه و متخیله و عاقله و بنابراین، وجود معرفت‌های حضوری و حصولی حسی و خیالی و عقلانی سخن می‌گفتند و پس از آنکه از اثبات آنها فارغ می‌شدند، به بحث از نحوه علم حضوری و حصولی نفس و نحوه تصورات و تصدیقات حسی و خیالی و عقلانی می‌پرداختند.

نوع نگاه معرفت‌شناسان معاصر غربی به دانش «معرفت‌شناسی» محدود به بخش کوچکی از معرفت آدمی است و هرچند از آن حیث که جزئی‌نگر است، محاسنی دارد، از این حیث که از بخش‌های دیگر معرفت آدمی غافل می‌ماند، نمی‌تواند درباره معرفت آدمی به تصویر درست و کاملی دست یابد. دست‌کم در بحث از معرفت‌شناسی «مشائیان مسلمان» که «معرفت» آدمی را از هردو منظر هستی‌شناختی و معرفت‌بخشی مورد بحث قرار داده‌اند، نمی‌توان صرفاً به بحث از «معرفت‌بخشی معرفت» اکتفا کرد و تا وقتی که به‌طور کامل از هستی معرفت، نحوه وجود آن و معرفت‌بخش بودن انواع و انحای معرفت سخن نگوییم، از معرفت‌شناسی آنان تصویری به‌دست می‌دهیم که بخشی از معرفت‌شناسی آنان را کل معرفت‌شناسی آنان جلوه می‌دهد و جزء را به جای کل گرفته‌ایم.

معرفت‌شناسان مسلمان از همان ابتدا که در مقام تعریف «معرفت» برمی‌آیند، هم به وجود معرفت و هم به معرفت‌بخشی آن توجه دارند و به‌طور مثال «معرفت» را، به‌لحاظ هستی‌شناختی، به «صورت حاصله از شیء در ذهن» یا به «حضور معلوم نزد عالم» و، به‌لحاظ معرفت‌بخشی، به «یقین مطابق با واقع ثابت» تعریف می‌کنند. بحث از نحوه وجود و هستی «علم» و «معرفت» و اینکه آیا دارای هستی‌ای مستقل از آدمی در علم یا ذهن الهی



یا در عقل فعّال خارج از آدمی یا در درون آدمی است، بر بحث از معرفت‌بخش بودن «علم» و «معرفت» و نحوه معرفت‌بخش بودن آن تقدّم دارد. هرگونه دیدگاهی که راجع به هستی «علم» و «معرفت» اتخاذ گردد، مستقیماً بر بحث از نحوه معرفت‌بخش بودن آن تأثیر شگرفی دارد و همین برداشت‌های مختلف از هستی «علم» و «معرفت» است که تفاوت دیدگاه‌های فیلسوفان راجع به نحوه معرفت‌بخش آن را موجب شده است. تک‌تک بحث از هستی خود نفس، قوای مختلف نفس، احساس و خیال و عقل و نحوه هستی آنها بر بحث از نحوه و مقدار معرفت‌بخش بودن تک‌تک آنها تأثیرگذار است. به طور مثال، اگر به وجود «عقل فعّال» اعتقاد داشته باشیم، اگر آن را در بیرون از نفس آدمی و در علم الهی یا عقل دهم از عقول دهگانه سماوی بدانیم، معرفت‌بخش بودن آن را غیر از آن نوع معرفت‌بخشی خواهیم دانست که وجود «عقل فعّال» را در درون نفس آدمی می‌دانستیم. برای مثال، برداشت ابن‌سینا از هستی «عقل فعّال» غیر از برداشت ابن‌رشد است. ابن‌سینا «عقل فعّال» را همان عقل دهم از عقول دهگانه سماوی و افاضه‌کننده وجود و علم به موجودات عالم تحت‌القمر می‌داند؛ در حالی که ابن‌رشد به «عقل فعّال»ی قائل است که هرچند «عقل فعّال» واحدی نسبت به همه انسان‌هاست، در درون آدمی است و دارای کارکرد صدوری و افاضه‌ای نیست. تفاوت دیدگاه آنان راجع به هستی «عقل فعّال» بر تفسیر آنان از نحوه معرفت‌بخش بودن «عقل فعّال» نیز تأثیر داشته است و به طور مثال ابن‌سینا، در نهایت، «علم» و «معرفت» آدمی را بر افاضه معرفت از ناحیه «عقل فعّال» بیرون از آدمی متوقف دانسته است؛ حال آنکه ابن‌رشد، در نهایت، هرچند به «عقل فعّال» واحدی قائل است، «علم» و «معرفت» آدمی را بر عقل درون آدمی متوقف دانسته است.

## هفت- ضرورت تفکیک بین ارکان معرفت

نزدکندی و فارابی نمی‌توان به یک ساختار معرفت‌شناختی جامع و منسجمی دست یافت. در میان مسلمانان، ابن‌سینا نخستین فیلسوفی است که دارای ساختار جامع و منسجم معرفت‌شناختی است و در این خصوص می‌توان ابن‌رشد را در بیشتر مباحث معرفت‌شناختی تابع ابن‌سینا دانست. همه این فیلسوفان به طور مستقل به بحث از

معرفت‌شناسی نپرداخته‌اند و هرچاکه دارای مباحث معرفت‌شناختی هستند، میان هستی‌شناسی معرفت و معرفت‌شناسی معرفت فرقی نگذاشته‌اند. در بین مباحث آنان هم می‌توان راجع به هستی‌شناسی علم و هم می‌توان راجع به معرفت‌شناسی علم مطالبی را یافت؛ اما هرگز نمی‌توان در میان آن مباحث به تفکیک واضح و روشن بین هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی علم دست یافت.

با وجود این، آنان، ولو اینکه گاهی تصریح نکرده باشند، معرفت را قائم به سه ضلع عالم و علم و معلوم می‌دانسته‌اند. هر علمی از عالمی ناشی است و به معلومی متعلق است و اگر عالم و معلومی وجود نداشته باشند، اصلاً علمی تحقق نیافته است. از همین رو، اگر بتوانیم قائل به ساختار معرفت‌شناسی مشائیان مسلمان باشیم، باید این ساختار را برحسب سه ضلع عالم و علم و معلوم سامان دهیم. آنان در علم‌النفس خود نخست به عالم و نفس آدمی پرداخته و پس از شناسایی مراتب معرفت آدمی از قوای مختلف و متراتب همین نفس و در نهایت از قوه خاص آدمی که همان علم و معرفت به معنای مصطلح آن است، سخن گفته‌اند. از همین طریق به خود علم و معرفت پرداخته و از هستی و چیستی آن و از اقسام و انحای آن سخن رانده و آن را متعلق به چیزی که معلوم به علم آدمی است دانسته‌اند.

روال باید بر این باشد که ساختار نظام معرفت‌شناسی مشائی را، که در واقع به نظام معرفت‌شناسی مشائیان مسلمان اختصاص دارد، برحسب تفکیک بین عالم و علم و معلوم مورد بحث قرار دهند و تصور می‌کنم که ساختار فکری مشائیان مسلمان نیز بر تفکیک بین عالم و علم و معلوم مبتنی بوده است. از آنجاکه *ابن‌سینا*، بر اساس همین ساختار، دارای بیشترین مباحث معرفت‌شناختی است و قطعاً از هر فیلسوف مشائی دیگری توانایی بیشتری از خود نشان داده است، محور مباحث معرفت‌شناختی را باید *ابن‌سینا* قرار داد و مباحث مطروحه *کندی* و *فارابی* و *ابن‌رشد* را با محوریت *ابن‌سینا* بررسی کرد.

### نتیجه‌گیری

مشائیان دارای معرفت‌شناسی خاصی هستند. ریشه این معرفت‌شناسی به «نظریه شناخت»

ارسطو و شاگردان او برمی‌گردد. مشائیان مسلمان همچون کندی، فارابی، ابن‌سینا و ابن‌رشد علی‌رغم اینکه ارسطوئی به‌شمار می‌آیند، دارای تفاوت‌هایی نیز هستند. کندی و ابن‌رشد را می‌توان بیشتر ارسطوئی و فارابی و ابن‌سینا را می‌توان بیشتر ارسطوئی فلوپینی به‌شمار آورد. از این رو علی‌رغم اینکه کندی و ابن‌رشد از اشراقیان تأثیر کمتری پذیرفته‌اند، فارابی و ابن‌سینا تا حدود زیادی تحت تأثیر اشراقیان قرار داشتند. در عین حال، علی‌رغم تفاوت بین آنان، همه آنان تحت تأثیر منابع دینی و اسلامی خود بودند و از این رو معرفت‌شناسی همه آنان با معرفت‌شناسی ارسطو و ارسطوئیان و فلوپین و فلوپینیان متفاوت است و دارای سیمایی است که بر وفق دیدگاه اسلامی آنان راجع به نفس و معرفت آدمی است. این معرفت‌شناسی که در واقع عبارت از معرفت‌شناسی مشائیان مسلمان است، نسبت به معرفت‌شناسی پیشینیان خود از عمق و وسعت زیادی برخوردار است و ابن‌سینا در مقام محور معرفت‌شناسی مشائیان مسلمان، در چهارچوب تفکیک بین هستی معرفت و معرفت‌بخشی معرفت و تفکیک بین عالم و علم و معلوم، به ساختار معرفت‌شناسی منسجمی دست یافته است که می‌توان آن را «معرفت‌شناسی مشائیان مسلمان» نامید.

### پی‌نوشت‌ها

۱. ارسطو اقسام جوهر را برحسب تقسیم جوهرهای حقیقی به ۱. محسوس و فناپذیر، ۲. محسوس و فناپذیر، ۳. نامحسوس و فناپذیر پیش می‌برد (مابعدالطبیعه، ۱۲، ۱، ۱۰۶۹ الف ۳۰-۳۲) و جوهر محسوس فناپذیر را بر سه قسم ۱. ماده، ۲. صورت، ۳. جسم، تقسیم می‌کند (همان، ۱۲، ۳، ۱۰۷۰ الف ۱۰-۱۲). جواهر محسوس و فناپذیر، همان اجرام آسمانی‌اند که در عالم فوق القمر بوده و دارای مادهٔ اثیر (آیثر =  $\alpha\theta\eta\rho$ ) و صورت‌اند. جواهر نامحسوس فناپذیر، همان جواهر مفارقی هستند که محرک‌های افلاک‌اند و ارسطو گاهی آنها را «عقل» می‌نامد (همان، ۱۲، ۹). «نفس» نیز «جوهر» به معنای «صورت» است (ارسطو، ۱۳۶۹، ۴۱۲ الف ۲۰) و «عقل» که جزئی از «نفس» است (همان، ۴۲۹ الف ۲۲-۲۳) مشتمل است بر «عقل منفعل» و «عقل فعال یا فاعل» (همان، ۴۳۰ الف ۱۰-۱۵) و همین «عقل فعال یا فاعل» است که ازلی و فناپذیر است (همان، ۴۳۰ الف ۲۲-۲۳).
۲. دربارهٔ ابن‌رشد اختلاف است که آیا به وحدت عقل در درون آدمی قائل است یا اینکه به عقل فعالی

بیرون از آدمی نیز قائل است. *ابن رشد*، عقل هیولانی و عقل فعال را در درون آدمی می‌داند (*ابن رشد*، ۱۹۹۷م، کتاب سوم، شماره ۱۷، ص ۲۶۵)، اما از آنجاکه تحت تأثیر *ارسطو* به بقای ازلی نوع آدمی قائل است (همان، کتاب سوم، شماره ۵) به وجود ازلی عقل هیولانی و عقل فعال در درون انسان‌هایی که پشت سر هم وجود ازلی آدمی را استمرار می‌بخشند، قائل می‌گردد.

۳. سه شرح *ابن رشد* را به نام **الشرح الكبير، الشرح الاوسط و الشرح الصغير** می‌نامند و حاکی از سه سطح شرح و تلخیص و جامع می‌باشند. در حال حاضر شرح کبیر او به **الشرح الكبير لکتاب النفس لارسطو**، شرح متوسط او به **تلخیص کتاب النفس و شرح صغير او به کتاب النفس** معروف گشته است. *ابن رشد* در «علم النفس» خود بیشتر تابع *ارسطوس* و بنابراین، بیشتر به شرح آرای *ارسطو* پرداخته است و این‌گونه نیست که از ناحیه خود ساختار علم النفس و معرفت‌شناختی مستقلی به دست دهد. او حتی در شرح کبیر خود بر **درباره نفس ارسطو** در مقام شارح علم النفس *ارسطو* قرار دارد، هرچند در مواردی که دارای دیدگاه‌های اختصاصی خود است، به شرح این دیدگاه‌ها نیز پرداخته است.

### منابع و مأخذ

۱. آکوئینی، توماس؛ در باب وحدت عقل در ردّ **ابن رشدیان**؛ ترجمه بهنام اکبری؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۸۹.
۲. *ابن رشد*؛ **تهافت التهافت**؛ ترجمه حسن فتوحی؛ چاپ اول، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۸۷.
۳. —؛ **الشرح الكبير لکتاب النفس لأرسطو**؛ ترجمه از زبان لاتین به زبان عربی توسط ابراهیم الغربی؛ تونس: بیت‌الحکمة (المجمع التونسي للمعلوم والأداب و الفنون)، ۱۹۹۷م.
۴. —؛ **تهافت التهافت**؛ تحقیق سلیمان دنیا؛ تهران: انتشارات شمس تبریزی، ۱۳۸۲.
۵. ابن سینا؛ **رساله نفس**؛ تصحیح موسی عمید؛ تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.
۶. ابن سینا، **منطق‌المشرقیین**؛ چ دوم، مکتبه آیه‌الله العظمی النجفی المرعشی، ۱۴۰۵ق.
۷. —؛ **الاشارات و التنبیها** (در سه جلد)؛ با شرح خواجه نصیرالدین طوسی و شرح الشرح قطب‌الدین رازی؛ چ دوم، تهران: دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ق.
۸. —؛ **التعلیقات**؛ حَقَّقَه و قَدَّمَ له عبدالرحمن بدوی؛ قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۷۳م.
۹. —؛ **الشفاء**؛ الالهيات؛ با مقدمه ابراهیم مدکور؛ مکتبه آیه‌الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
۱۰. —؛ **الشفاء**؛ المنطق؛ با مقدمه ابراهیم مدکور؛ مکتبه آیه‌الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.

۱۱. —؛ المباحثات؛ با تحقیق محسن بیدارفر؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۳۷۱.
۱۲. —؛ النفس من کتاب الشفاء؛ تحقیق حسن زاده آملی؛ مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۵.
۱۳. ارسطو؛ ارگانون؛ ترجمه شمس‌الدین ادیب سلطانی؛ تهران: انتشارات آگاه، ۱۳۷۸.
۱۴. —؛ درباره نفس؛ ترجمه علی مرادی داودی؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۶۹.
۱۵. —؛ مابعدالطبیعه؛ ترجمه شرف‌الدین خراسانی؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۹.
۱۶. افرویدیسی، اسکندر؛ «مقالة فی العقل علی رأی ارسطاطالیس»، در کتاب ارسطو عند العرب؛ مصر: مکتبة النهضة المصرية، ۱۹۴۷م.
۱۷. افلاطون؛ دوره آثار (در ۶ جلد)؛ ترجمه محمد حسن لطفی؛ تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۷.
۱۸. جهانگیری، محسن؛ «عرفان ابن سینا و یا نظر ابن سینا درباره عرفان»، مجله فلسفه؛ ضمیمه مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، شماره ۹، ۱۳۸۳.
۱۹. داودی، علی مراد؛ عقل در حکمت مشاء؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۸۷.
۲۰. فارابی؛ اندیشه‌های اهل مدینه فاضله؛ ترجمه سیدجعفر سجادی؛ تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹.
۲۱. —؛ سیاست مدنی؛ ترجمه سید جعفر سجادی؛ انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۸.
۲۲. —؛ رسائل فلسفی فارابی؛ ترجمه سعید رحیمیان؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷.
۲۳. —؛ «رسالة فی العقل» در مجموعه الفلسفة الاسلامیة؛ شماره ۹، منشورات معهد تاریخ العلوم العربیة و الاسلامیة، فی اطار جامعة فرانکفورت - جمهوریة ألمانيا الاتحادیة، ۱۴۱۹/۱۹۹۹م.
۲۴. فلوطین؛ دوره آثار: اثناها؛ ترجمه محمد حسن لطفی؛ تهران: انتشارات خوارزمی، در دو جلد، ۱۳۶۶.
۲۵. —؛ اتولوجیا؛ ترجمه ابن‌ناعمه حمصی، با تعلیقات قاضی سعید قمی و با مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی؛ تهران: انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۶.
۲۶. کاپلستون؛ تاریخ فلسفه؛ ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبی؛ ج ۱، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و سروش، ۱۳۶۸.
۲۷. کندی؛ «نامه کندی به المعتصم بالله» در فلسفه اولی؛ با مقدمه احمد فؤاد الأهوانی، ترجمه احمد آرام؛ تهران: انتشارات سروش، ۱۳۶۰.
۲۸. مرحبا، محمد عبدالرحمن؛ الکندی (فلسفته - منتخبات)، رساله‌های رسالة فلسفة الاولی و رسالة فی العقل، رسالة فی الفاعل الحق الاول و الفاعل الناقص الذی هو بالمجاز، بیروت - باریس: منشورات عویدات، ۱۹۸۵م.

۲۹. مهدوی، یحیی؛ فهرست مصنفات ابن سینا؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۳.

30. Aquinas, Thomas; **Summa Theologiae**; Latin text and English translation, introduction, notes, appendices, and glossaries, Cambridge, England and New York, 1964.

31. Aristotle; **The Complete works of Aristotle**; edited by Jonathan Barnes, Two Vols., Princeton University Press, 1995.

۱۴۴

ذهن

پاییز ۱۳۹۰ / شماره ۴۷ / ابراهیم دادجو