



The Epistemological Status of Intellect in the Book of Causes (al-Īdāḥ fī al-Khayr al-Maḥḍ Attributed to Aristotle)

 Hasan Abasi Hosseinabadi ¹✉

1. Corresponding author, Associated Professor of Department of Islamic Philosophy and Theology, Payame noor University, Tehran, Iran. h_abasi@pnu.ac.ir



Article Info

Article type:

Research Article

Received: 6 September 2025

Revised: 6 October 2025

Accepted: 20 October 2025

Available Online: 4 November 2025

Keywords:

Intellect, Book of Causes (Kitāb al-'Ilal), Thinking, Governance (Tadbīr), Epistemological Status.



Abstract

The topic of the intellect ('aql) is discussed in various chapters of the Book of Causes (Kitāb al-'Ilal). This article aims to investigate the epistemological status of the intellect: Does the intellect exist within the human soul as the rational soul (nafs-e nāṭeqah), in addition to being the first creation and the first effect? What is the epistemological status of the intellect in the Book of Causes? By clarifying these questions, one can also examine the function of the intellect. In this article, using a descriptive-analytical method based on various chapters of Thomas Aquinas's commentary on the Book of Causes, the following findings were reached: The Book of Causes has neglected to discuss the human rational soul. However, according to the nature and essence of the intellect itself, its function is thinking and knowing; and as the second level of existence and the first effect—a divine intellect—its function is governance (cosmic administration). The objects of the intellect are things higher and lower than it, and it involves the knowledge of intellects and eternal things as well as the intellect's knowledge of itself.

Cite this article: Abasi Hoseinabadi, H. (2024). The Epistemological Status of Intellect in the Book of Causes (al-Īdāḥ fī al-Khayr al-Maḥḍ Attributed to Aristotle). *Islamic Philosophical Doctrines*, 19(35), 85-106. <https://doi.org/10.30513/ipd.2025.7435.1641>



© The Author(s). Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



جایگاه معرفت‌شناسانه عقل در کتاب العلل (کتاب الايضاح فی الخير المحض لأرسطوطاليس)

حسن عباسی حسین آبادی^۱

۱. نویسنده مسئول، دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. رایانامه: h.abasi@pnu.ac.ir

چکیده

مبحث عقل در کتاب العلل در باب‌های مختلفی مطرح شده است. در این نوشتار برآنیم جایگاه معرفت‌شناسانه عقل را بررسی کنیم که آیا عقل علاوه بر این‌که اولین مخلوق و اولین معلول است، در نفس انسانی به عنوان نفس ناطقه وجود دارد؟ جایگاه معرفت‌شناسی عقل در کتاب العلل چگونه است؟ با روشن شدن این پرسش‌ها می‌توان وظیفه عقل را نیز بررسی کرد. در این نوشتار با روش توصیفی-تحلیلی مبتنی بر باب‌های مختلفی از شرح توماس آکوئینی بر کتاب العلل، به این یافته‌ها دست یافتیم که کتاب العلل از بحث درباره نفس ناطقه انسان غافل بوده، اما بر حسب طبیعت و ذات خود عقل، وظیفه عقل اندیشیدن و شناخت است؛ و به عنوان دومین مرتبه وجودی و اولین معلول، عقلی الهی، وظیفه آن تدبیر است. متعلقات عقل، امور بالاتر و پایین‌تر، و شناخت عقول و اشیای ازلی و نیز شناخت خود عقل است.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۶/۱۵

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۷/۱۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۷/۲۹

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۸/۱۳

کلیدواژه‌ها

عقل، کتاب العلل، اندیشیدن، تدبیر، جایگاه معرفت‌شناسانه.



استناد: عباسی حسین آبادی، حسن. (۱۴۰۳). جایگاه معرفت‌شناسانه عقل در کتاب العلل (کتاب الايضاح فی الخير المحض لأرسطوطاليس). آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۱۹(۳۵)، ۸۵-۱۰۶.

<https://doi.org/10.30513/ipd.2025.7435.1641>

© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.





مقدمه

طرح مسئله: نظریه عقل با ارسطو در دفتر سوم کتاب درباره نفس آغاز شد و شارحان ارسطو آن را بسط دادند. اسکندر افرویدیسی (۱۶۰-۲۲۰ م)، تامس پیوس (۳۱۷-۳۸۸ م) و فیلسوفان اسلامی مانند کندی، و فارابی (۲۵۹-۳۳۹ ق) رساله‌ای درباره عقل و نفس ارسطویی نوشته‌اند که بیانگر اهمیت این مسئله در تاریخ فلسفه است.

ارسطو در دفتر سوم درباره نفس تقسیمی دوگانه از عقل ارائه کرد؛ یکی مشابه ماده است (عقل بالقوه) و دیگری مشابه علت فاعلی (عقل فعال)^۱ (ارسطو، ۱۳۷۸، الف، ۱۰-۱۹، ص. ۲۲۴-۲۲۶؛ ارسطو، ۱۹۸۰، ص. ۷۴). از ارسطو تا پروکلس، سیر متنوعی از مکاتب و نحله‌های فلسفی بودند که در اینجا به طور گذرا نظریه عقل را در برخی از آن‌ها بیان می‌کنیم.

روایان متأخر (سه قرن ق. م) پس از ارسطو معتقد بودند لوگوس اصل فعال است که در خود، صور فعال همه اشیاء موجود را دارد. این صور فعال، مادی به اصطلاح «بذرهایی» هستند که توسط آن‌ها فعالیتی که از آن اشیاء فردی به عنوان عالم به وجود می‌آیند بسط و گسترش می‌یابد (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج. ۱، ص. ۴۴۶). مفهوم رواقی لوگوس به عنوان قدرت ایجاد در جهان محسوس است و مفاهیم بذرگونه به عنوان یک مبدأ معین در هر چیزی است (Witt, 1931, p. 103).

تئوفراسطوس، از مشائین اول پس از ارسطو، معتقد بود عقل آمیزشی از دو جنبه فاعلی و قابلی و یا فعل و قوه است بی‌آنکه تعدد جوهری در خود آن باشد و عقل فعال نیز در خود نفس است (داودی، ۱۳۴۹، ص. ۱۸۶).

اسکندر افرویدیسی (۱۶۰-۲۲۰ م)، در شرحی که بر نظریه عقل ارسطو می‌نویسد تقسیم و انواع سه‌گانه برای آن معرفی می‌کند: عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل فعال. اما قسم دیگری نیز با عنوان «عقل مستفاد» مطرح می‌کند که عقلی از خارج است (افرویدیسی، ۱۹۸۶، الف، شماره ۱-۱۰، ص. ۳۲؛ اسکندر، ۱۳۶۷، ص. ۸۱). در اندیشه اسکندر عقل فعال جنبه خارجی دارد و بنابر تقریر او از ارسطو، سزاوار است ضرورتاً آن را عقل الهی و فسادناپذیر دانست (افرویدیسی، ۱۹۸۶، ص. ۴۱).

افلوپتین (۲۰۳/۲۰۴ م-۲۷۰/۲۶۹ م) در جریان نوافلاطونی عقل را در مرتبه دوم بعد از واحد قرار داد. آنچه از «او» برمی‌آید پس از «او» بزرگ‌ترین چیزهاست؛ بزرگ‌ترین چیزها پس از «او»، عقل است که بی‌فاصله پس از اوست و در «دوم» است (افلوپتین، ۱۳۶۶، ج. ۲، انتاد ۵، رساله ۱، شماره ۶).

۱. مختصاتی برای عقل فاعلی برشمرده؛ از جمله، مستقل بالذات غیرقابل انفعال، نامختلط، جوهری بالفعل، همیشگی و دائمی، مفارق از هیولا، قبل از زمان، روحانی و نامیرا است (ارسطو، ۱۳۷۸، الف، ۱۰-۱۹، ص. ۲۲۴-۲۲۶؛ ارسطو، ۱۹۸۰، ص. ۷۴).



تامسپیوس در قرن چهارم میلادی می‌زیست. نزد او عقل در علم‌النفس ارسطو شامل دسته‌بندی زیر است: ۱. عقل فعال^۲؛ ۲. عقل بالقوه^۳؛ ۳. عقل منفعل^۴؛ ۴. عقل عام^۵؛ ۵. عقل ایجادی^۶ (Correia, 2018, p. 241). تامسپیوس عقلی را که مرکب از عقل فعال و عقل بالقوه است همان «من» می‌داند و عقل فعال را ماهیت «من» می‌شمارد (داودی، ۱۳۴۹، ص. ۲۲۳).

پروکلِس لیکایوس (Proclus Lycæus 410-485) در فلسفه اسلامی با عنوان «ابرقلس» شناخته می‌شود؛ در قسطنطنیه متولد شد و سال‌ها رئیس حوزه آتنی بود. از مهم‌ترین آثار او مبادی الهیات است که هفت باب نخست کتاب در کتاب‌ایضاح فی‌الخیرالمحض از یونانی به عربی ترجمه شده است. ترجمه عربی کتاب از اسحاق بن حنین است (بدوی، ۱۹۷۷، ص. ۳۱)؛ و ترجمه عربی به لاتین آن توسط «جرارد کرمونایی» (Gerard of Cremona, 1114-1187) انجام گرفت (Brand, 1984, p. 1) و در قرون وسطی شرح‌های متعددی بر آن نوشته شده است؛ ازجمله شرح هنری گنت (۱۲۵۰)؛ آلبرت کبیر (۱۲۶۴-۱۲۴۸)؛ توماس آکوئینی (۱۲۷۲) و... هستند (Malgieri, 2022, p. 211). توماس آکوئینی نخستین کسی است که به خاستگاه اصلی^۷ این رساله اشاره می‌کند: او کتاب‌العلل را مستخرج از مبادی الهیات پروکلِس (ابرقلس) معرفی می‌کند (Brand, 1984, p. 2). صورت‌بندی کلی کتاب‌العلل این است که به بحث علل نخستین، یعنی خدا، عقول و نفس می‌پردازد (Brand, 1984, pp. 10-11).

باب‌های متعددی از کتاب‌العلل، ازجمله باب دوم، چهارم، ششم، هفتم تا دوازدهم، چهاردهم، هجدهم و بیست‌ودوم به عقل اختصاص یافته است. فرضیه این پژوهش درباره نظریه عقل در کتاب‌العلل این است که عقل در این کتاب در راستای آثار نوافلاطونی است که در آن عقل در مرتبه دوم بعد از احد یا علت نخستین است و براساس این فرضیه، این پرسش

2. Actual intellect

3. Potential intellect

4. Passive intellect

5. common intellect

6. productive intellect

۷. کتاب‌العلل عربی به هیچ‌وجه صرفاً مجموعه‌ای از گزیده‌های پروکلِس و مبادی الهیات که نزد پروکلِسین عربی مطرح است، نیست، بلکه اگرچه خلاصه‌ای از گزارش پروکلِس از افلاطون در یکی از نسخه‌های خطی عربی است، بی‌شک اثری از «حلقه ارسطویی‌کندی» است که در آن، مضامین اتولوجیا که توسط کندی ویرایش شده است و متون دیگری از افلوپین عربی گنجانده شده‌اند. (Taylor, 2021, p. 213).



مطرح می‌شود که وظایف شناختی عقل در جایگاه مرتبه دوم بعد از علت نخستین چیست؟ بحث از عقل در این کتاب به صورت مفصل در جایگاه وجودشناسانه و معرفت‌شناسانه جای بحث دارد که به دلیل گسترده بودن مباحث، این نوشتار به جایگاه معرفتی عقل اختصاص یافته است و اهمیت بحث از جایگاه معرفتی عقل در این کتاب در این است، هرگاه بحث از جایگاه معرفتی عقل می‌شود بیشتر مراد بحث نفس ناطقه و مراتب عقل در انسان است؛ اما در این کتاب، بحث از نفس ناطقه مغفول مانده و عقل در همان جایگاه دوم بعد از علت نخستین مطرح است، اما بنابر طبیعت خود، وظایف شناختی دارد. بنا بر این فرض، در این نوشتار درباره وظایف شناختی عقل، حدود و متعلقات شناخت آن بحث می‌کنیم.

پیشینه تحقیق: درباره عقل در کتاب العلل مقاله‌ای با عنوان «جایگاه وجودشناسانه عقل در کتاب العلل» در سال ۱۴۰۳ در فصلنامه اندیشه فلسفی چاپ شده است که رویکرد آن وجودشناسانه و در ارتباط با مراتب وجود است و فاعلیت وجودشناسانه عقل را از دو طریق «تدبیر و حکم» و «خلق و ایجاد» تبیین می‌کند و با مسئله این مقاله که به بعد شناختی عقل می‌پردازد متفاوت است.

۱. چیستی عقل

مؤلف کتاب العلل در معرفی عقل آن را در نظام موجودات و به عنوان اولین مخلوق، نخستین انیّت ایجادشده (باب چهارم) و نخستین هویت ایجادشده (باب پانزدهم) معرفی می‌کند و برای آن مؤلفه‌هایی برمی‌شمارد: ازجمله قائم به علت نخستین (باب هشتم)، «جوهری تقسیم‌ناپذیر» (باب ششم) و «جوهر عقلی» (باب هفتم)، «دارای کلیت» (باب هشتم) و دارای بیشترین وحدت (باب شانزدهم) است و چون عقل، جوهر عقلی است، برحسب جوهرش اشیائی که او علت آنهاست را می‌شناسد (باب هفتم). علاوه بر آن، عقل دارای مراتب اولی و ثانوی است و عقل نخستین دارای بالاترین فیض و عقول بعدی فیض ضعیف‌تری دریافت می‌کنند.

مؤلف کتاب العلل در باب اول می‌گوید هر علت نخستینی بیشترین فیض را بر معلول آن دارد تا علت کلی دومین (بدوی، ۱۹۷۷، ص. ۱) و در باب دوم و باب چهارم مشخص می‌کند مراد از علت دومی، عقل است. بنابراین، عقل به عنوان اولین مخلوق، و علت دوم مطرح است و هنری گنت در این باره گفته است:



” اگر خلقت به معنای فعل الهی باشد، فعل چیزی است که فی نفسه قائم به خود

است و اولین چیز خلق شده توسط خدا، عقل است (Malgieri, 2022, p. 213).

مؤلف کتاب‌العلل در باب هشتم می‌گوید:

” عقل دارای کلیت است، چون «انئیت» و صورت است... و علت نخستین

کلیت نیست؛ چون آن «انئیت» محض است^۸ (بدوی، ۱۹۷۷، ص. ۱۰).

در این باب در تعریف عقل و تمایز آن با علت نخستین از اصطلاح «کلیت» استفاده شده است. «کلیت» اینجا همان مفهوم کلی نیست، بلکه مراد از «کلیت»، صورتی ترکیبی است. صورتی که همراه با وجود است؛ با تعریف کلیت به معنای صورت ترکیبی، آن از علت نخستین سلب می‌شود و می‌توان گفت علت نخستین، صورتی ترکیبی از صورت و وجود نیست؛ انئیت محض و امری بسیط است. اصطلاح «کلیت» در ترجمه لاتین این اثر به yliatim ترجمه شده است.

مفهوم yliatim (یا به گفته تیلور helyatin) (Taylor, 1979, pp. 508–511) بر مفهوم «معین» و «اصل تعین» در معنای اصلیش دلالت دارد. آلبرت کبیر و توماس آکوئینی در تلقی زبان‌شناسی آن را مشتق از هیولای ὕλη یونانی و به اشتباه معنای آن را «ماده» و «پذیرنده» دانستند تا به عنوان یک تلقی صوری از عقل. با این همه تبیین آلبرت از این اصطلاح، معنایی مشابه معنای مدنظر توماس را بیان کرده است؛ چون او yliatim را پذیرندگی مادی در نسبت با نفس انسانی تصور کرد (Krause, 2022, p. 1871).

و برتولاچی اصطلاح yliatim در متن کتاب‌العلل را به معنای «شکل» (shape) ترجمه کرده است. عقل، وجود (انئیت) و صورت است و به همان اندازه آن صورت است، دارای شکل (shape) هستند؛ درحالی‌که علت نخستین وجود محض است و شکلی ندارد (Bertolacci, 2022, p. 254).

مؤلف کتاب‌العلل در باب هشتم نیز می‌گوید:

۸. کلمه عربی yliatim در متن کتاب‌العلل عبدالرحمن بدوی با اصطلاح «کلیت» آمده است؛ «و العقل ذو کلیة لأنه أنية و صورة، و كذلك النفس ذات کلیة، و الطبيعة ذات کلیة. و ليس للعلة الأولى کلیة، لأنها أنية فقط» (بدوی، ۱۹۷۷، ص. ۱۲).



” خیر محض و علت نخستین به هر عقلی ثبات و قوامش را می‌دهد (بدوی،

۱۹۷۷، ص. ۱۱).

عقل و مرتبه پایین‌تر یعنی نفس دارای «وجود» و «ذات» هستند (Gui, 2023, p. 3). بنابراین، در این باب می‌گویید عقل و نفس طبیعتی مرکب از وجود و صورت هستند یا مرکب از «وجود» و «ذات» هستند و در مقابل علت نخستین که بساطت محض است.

بنابر توضیحاتی درباره چستی عقل ارائه کردیم، عقل به عنوان قوه عقلانی نفس در کتاب العلل مطرح نیست و عقل مرتبه دوم هستی است و بیشتر نگاه نوافلاطونی و اثولوجیایی به عقل و نفس در آن غالب است (Costa, 2000, p. 113). مؤلف اثولوجیا در میمر سوم درباره عوالم موجودات چنین گفته است:

” الله - عزوجل - علت عقل، عقل علت برای نفس، و نفس علت برای طبیعت، و

طبیعت علت برای همه موجودات جزئی است (فلوطین، ۱۴۱۳ق، ص. ۵۰).

در اثولوجیا و نیز کتاب العلل، عقل بعد از احد و علت نخستین جای گرفته است. عقل در مرتبه برتر و بالاتر از نفس است و سلسله مراتب از طریق عقول پائین‌تر ادامه پیدا می‌کند. عقول، جواهر بسیط و غیرجسمانی قادر به «تعقل» هستند و خودشان را درک می‌کنند و واسطه علی بین خدا و امور پائین‌تر از خود هستند و این چنین است که نفس را به وجود می‌آورند و عقل از کمالات و نورانیت خود به نفس می‌دهد که همان عقل نفسی آن است. مؤلف کتاب العلل از نسبت عقول با عقل انسانی و نیز از مراتب عقل بالقوه و بالفعل، و تعقل استدلالی سخنی نمی‌گوید.

۲. جایگاه معرفت‌شناسانه عقل

عقل فی‌نفسه برحسب طبیعت خودش شناسنده است و تعقل می‌کند و می‌شناسد و درعین تعقل کردن، ایجاد می‌کند. بحث جایگاه معرفت‌شناسانه شامل مباحث متعددی از جمله نحوه شناخت عقل؛ متعلقات و حدود شناخت عقل است.

۱-۲. نحوه شناخت عقل: کلی و جزئی

مؤلف کتاب‌العلل در بحث از نحوه شناخت عقل دسته‌بندی دوگانه‌ای دارد:

■ شناخت کلی عقل از چیزها: شامل شناخت عقل از علل بالاتر و پایین‌تر و خدا است.

■ شناخت جزئی عقل از چیزها: شامل شناخت عقول از اشیای ازلی؛ شناخت اشیای ازلی از همدیگر؛ و فهم و شناخت عقول از خودشان می‌شود (Brand, 1984, pp. 10-11). درواقع شمای کلی نگاه معرفت‌شناختی عقل این است که عقل دو قسم شناخت دارد: یکی کلی و دیگری جزئی، و این نحوه شناخت منوط به متعلقات آن است و برحسب متعلقات آن است که نحوه شناخت آن مشخص می‌شود.

مؤلف کتاب‌العلل برای بحث از نحوه شناخت عقل، بحث از عقول و مراتب آن و نیز شناخت «کلی» و «جزئی» را مطرح می‌کند. او در باب نهم می‌گوید «هر عقلی مملو از صور است». عقل اول به دلیل نزدیک بودن به علت نخستین بیشترین صور را در خود دارد و این صور نزد عقل اول به صورت کلی است؛ اما در عقول ثانی این صور کمتر کلی و از نوع جزئی است. وحدانیت عقل اول بسیار شدیدتر از عقول ثانی است و عقول ثانی کمترین وحدت و بیشترین کثرت را دارند... پس صوری که از عقول اول می‌آیند وحدت و یکپارچگی کلی‌تری دارند تا صوری که از عقول جزئی با یکپارچگی جزئی و پراکنده (بدوی، ۱۹۷۷، ص. ۱۱، Proclus, 1971, p. 157). پروکلوس در مبادی الهیات نیز می‌گوید هر عقلی پر از نوع است، اما یکی نوع کلی‌تر را شامل می‌شود (Proclus, 1971, p. 157).

آنچه از این بحث مهم فهمیده می‌شود این است که اولاً عقل، علاوه بر علت نخستین، چیزهای غیر از خودش را نیز می‌شناسد؛ ثانیاً شناخت عقل از متعلقاتش برحسب مراتب عقل، «کلی» یا «جزئی» است. مراد از کلی و جزئی این است که کلی و جزئی مربوط به اشیاء و متعلقات جزئی نیست، بلکه مربوط به عقل و مراتب عقل است. «کلی» با وحدت و بساطت همراه است و آنچه کلی را کلی می‌کند، وحدت و بساطت است. «جزئی» با کثرت شناخته می‌شود و آنچه جزئی را جزئی می‌کند، کثرت و ترکیب است. به این معنا که هرچه بساطت و وحدت بیشتر باشد، کلی‌تر است و آنچه از وحدت دورتر شود جزئی‌تر است. شناخت عقل از امور بالاتر، برحسب بساطت و وحدت بیشتر آن متعلقات، کلی‌تر است و شناخت عقل از مراتب پایین‌تر به طور جزئی‌تر است.



معنای دیگری که برای «کلی» و جزئی» در این باب می‌توان دریافت «مجمّل» و «به تفصیل» است و توماس آکوئینی در شرح کتاب العلل، از «ناقص» و «کامل» سخن گفته است؛ و می‌گوید شناخت عقل اول کلی و ناقص است؛ چون شناخت جنس است و شناخت جنس، شناخت نوع و افراد زیرمجموعه آن را در خود ندارد؛ ولی شناخت چیزی در نوع خاص آن شناختی کامل است؛ چون شناخت نوع شامل شناخت جنس نیز می‌شود (Aquinas, ۱۹۹۶, p. ۷۶).

برای بحث از کلیت شناخت عقل، مؤلفه‌های عقل «وحدت»، «بساطت»، «ازلیت»، «تجزیه‌ناپذیری»، «تجرد» و «فسادناپذیری» تعیین‌کننده است. واحد بودن عقل به این دلیل است که نخستین موجود ایجاد شده است و چون نخستین است پس واحد است؛ اما چون مرکب از متناهی و نامتناهی، مرکب از صورت و وجود است؛ قبول کثرت می‌کند و از علت نخستین که واحد محض است متمایز است. عقل بسیط‌ترین موجود در میان موجودات است. چون جسم نیست و حرکت ندارد؛ تقسیم‌پذیر و تجزیه‌ناپذیر نیست و معادل با دهر و یا جایگاه دهر و ازلیت است پس فسادناپذیر است. در عقل اول این مؤلفه‌ها قوی‌تر و در عقل ثانی ضعیف‌تر است. شناخت کلی به کلیت امور بالاتر و کلیت امور محسوس و پایین‌تر از عقل نظر دارد. شناخت کلی عقل از امور بالاتر و پائین‌تر به آن چیزی مربوط می‌شود که عقل تعقل می‌کند.

اما پرسش این است این نظریه «عقل مملو از صور» با کدام تفکر متفکران پیشین مرتبط است؟ در میان پیشینیان، افلاطونیان می‌گویند عقل مفارق، نوع معقول مختلف را در بهره‌مندی از صور مفارق مختلف به دست می‌آورند (Aquinas, 1996, p. 76). رواقیان معتقدند لوگوس جهان را تدبیر می‌کند و دربردارنده لوگوس بزرگ‌تر فردی است که به وسیله آن هر چیزی مطابق با تقدیر ایجاد می‌شود (Witt, 1931, p. 103). اما به نظر ارسطو آنطور که در کتاب دوازدهم متافیزیک آمده است هیچ صور مفارقی بالاتر از عقل جز خیر وجود ندارد و این نگاه با دیدگاه ایمان مسیحی که به خدایی خالق معتقد است متناسب‌تر است. خود خدا خیر محض و خود بودن است. او همه چیزها را از طریق ذاتش بدون بهره‌مندی از هر صورت دیگری می‌شناسد، اما عقل پایین‌تر جوهرشان متناهی است و نمی‌توانند همه چیزها را از طریق ذاتشان بشناسند، بلکه نوع معقول را از طریق بهره‌مندی از علت نخستین می‌شناسند (Aquinas, 1996, p. 76).

مسئله «عقل مملو از صور است»، در کتاب العلل متفاوت از متفکران یونان افلاطون، و ارسطو



است. نخست این‌که بحث بساطت و ترکیب که در کتاب العلل مطرح است و مبنا برای بحث از عقول و نیز بحث از علت نخستین است، در متفکران یونان مطرح نیست؛ به این معنا که در کتاب العلل، علت نخستین بسیط انیّت محض است و عقل و نفس مرکب هستند و عقل دارای کلیت و صورت و وجود است، پس چون موجودیت عقل از ترکیب صور و وجود است، عقل مملو از صور است.

نکته دیگر این‌که در کتاب العلل عقل در مرتبه دوم وجود است و عقول و صوری فراتر از آن نیست که صور و معانی را از آن دریافت کند. بنابراین، با نظریاتی که صور مفارقی بالاتر از عقول قرار داده است این تفاوت را دارد که صور در مرتبه عقل هستند و مرتبه علت نخستین، انیّت محض است و تعقل علت نخستین از ذات خود بدون بهره‌مندی از صور و بدون واسطه صور است.

نکته سوم این‌که در دیدگاه کتاب العلل صور موجودات در عقل هستند و نه درون موجودات، چنان‌که ارسطو معتقد به وجود صور در موجودات و انتزاع آن صور توسط عقل است. و ارسطو می‌گوید مقصود من از صورت (ایدوس)، ذات هر چیزی و جوهر نخستین آن است (ارسطو، ۱۳۸۰، زتا، ۷، ۱۰۳۲، ۲).

نکته چهارم این‌که صور معقول در عقل است، نه در علت نخستین. بنابراین، عقل مملو از صورت است. در این باره میان رواقیان و نوافلاطونیان و کتاب العلل اشتراکات و افتراق‌هایی وجود دارد؛ هر سه بر یک عقل یا اصل عقلانی که منبع و سرچشمه صور و معانی است تأکید دارند؛ اما تفاوت مهم آن‌ها وجودشناسانه است؛ از این حیث که مفاهیم بزرگ‌گونه یا لوگوس بزرگ‌گونه رواقیان درون جهان هستند؛ ولی در نوافلاطونیان و کتاب العلل، عقل اول، در مرتبه دوم وجود، و فراتر از نفس و ماده است و صور در عقل هستند و عقل مملو از صور است. بنابراین، مؤلف کتاب العلل معتقد است علت نخستین بسیط مطلق و فقط «انیّت» است و هیچ ترکیبی با صورت ندارد. و عقول که موجودیتشان مرکب از وجود و صورت است، دارای صور معقول هستند.

۲-۲. متعلقات شناخت عقل

متعلقات شناخت عقل، شناخت امور بالاتر و پائین‌تر، شناخت امور ازلی و نیز شناخت عقل است.



۲-۱. شناخت امور بالاتر و پایین‌تر

در باب هفتم کتاب العِلل از متعلقات عقل، و تعقل امور بالاتر و پایین‌تر از او می‌گوید. عقل آنچه پایین‌تر از عقل است را به این دلیل که خود عقل علت آن است می‌شناسد و آنچه بالاتر از عقل است را چون آن علت اوست و خیر محض و فضائل را از آن به دست آورده است، می‌شناسد (بدوی، ۱۹۷۷، ص. ۱۰). معنای این باب به نظر می‌رسد این باشد که «علیت» دلیل برای فهم یک عقل است. به این معنا که عقل خود معلول علت نخستین است و علت عقول پائین‌تر است و عقل از طریق شناخت و معرفتی که از چیزهای پایین‌تر دارد آن‌ها را ایجاد می‌کند؛ یعنی شناخت علت ایجاد است (Aquinas, 1996, p. 60). علیت چه در علل نخستین و علل ثانوی، چه در علل بالاتر و پائین‌تر مطرح است.

همین‌طور عقل همه عالم، یعنی آنچه افضل و برترین چیز و پست‌ترین چیز را به نحو جوهر و ذات خود عقل می‌شناسد نه به نحوی که اشیاء هستند (بدوی، ۱۹۷۷، ص. ۱۰). عقل جوهری عقلانی است و مطابق با حالت جوهرش این چیزهایی که از بالا به دست می‌آورد و این چیزهایی که عقل آن‌ها را ایجاد می‌کند می‌شناسد. چون هر چیزی مطابق با حالت صورتش که مبدأ فعالیتش است عمل می‌کند؛ مثلاً آنچه داغ و سوزان است مطابق با حالت گرما می‌سوزاند. از اینرو هر شناسنده هر آنچه مطابق با حالت جوهرش باشد را می‌شناسد. از آنجاکه یک عقل مطابق با حالت جوهرش هم علت و هم معلول است، چیزهای بالاتر را از طریق حالت جوهرش در یک حالت پایین‌تر از چیز بالاتر فی نفسه می‌شناسد؛ در حالی که آن چیزهای پایین‌تر را در یک حالت بالاتر از آنچه آن‌ها فی نفسه هستند، می‌شناسد. اگرچه علت نخستین فراعقلانی است، یک عقل آن را به طور فراعقلانی نمی‌شناسد؛ بلکه به طور عقلانی می‌شناسد. همین‌طور اگرچه اجسام فی نفسه مادی و محسوس هستند، یک عقل آن‌ها را نه به طور محسوس و مادی، بلکه به طور عقلانی می‌شناسد (Aquinas, 1996, pp. 60-63).

آنچه در مراتب بالاتر وجود هستند به قدر کافی و مؤثر توسط چیزهایی که در مراتب پایین‌تر هستند شناخته نمی‌شود؛ چون چیزهای بالاتر فراتر از امور پایین‌تر هستند. و چون معرفت انسان از حس ناشی می‌شود چیزهایی که در حواس خودمان حضور پیدا می‌کند را می‌توانیم بشناسیم؛ اما برای معرفت به امور بالاتر تنها از طریق آن چیزهایی که با چیزهای محسوس مشترک هستند به یک معرفتی از چیزهای بالاتر می‌رسیم (Aquinas, 1996, pp. 55-56).



نکته‌ای که درباره این مبحث می‌توان گفت این است که مبنای فعالیت عقل، «علیت» است. شناخت عقل، علت ایجاد اشیاء پایین‌تر است. «علیت» در کل ساختار کتاب العلل و مبحث عقل، مبنا است، از حیث «اولی» یا «ثانی» بودن عقول که به دلیل نزدیکی به علت نخستین صور کلی‌تری در خود دارند و دورتر بودن، صور کمتر کلی در خود دارد؛ دوم این‌که در شناخت امور بالاتر از خود، و شناخت امور پائین‌تر از خود، علیت مطرح است. چون عقل از حیث وجودی هم علت است هم معلول. عقل برحسب مرتبه وجودی خود که معلول علت بالاتر از خود است، امر بالاتر از خود را پائین‌تر از آن جایگاه والای آن می‌شناسد و چون عقل علت مراتب پائین‌تر است، امور پائین‌تر از خود در مرتبه‌ای بالاتر از آنچه آن امور هستند می‌شناسد.

۲-۲-۲. تعقل امور فناپذیر فرازمانی

امور فرازمانی مانند صور کلی و موجودات عقلانی دیگر است که بسیط هستند و تعقل امور فناپذیر برای عقل، همزمان با وجود آن‌هاست؛ چون این امور در عقل هستند.

هر عقلی اشیاء همیشگی را که فنا نمی‌پذیرد و تحت زمان رخ نمی‌دهد تعقل می‌کند. عقل همیشه ثابت و لایتحرک است، علت اشیاء همیشگی و دائمی است که تغییر نمی‌کنند و تحت کون و فساد قرار نمی‌گیرد، معلول بی‌واسطه یک عقل، جاودانه است؛ عقل با وجودش تعقل می‌کند و انیت همیشگی استحاله نمی‌یابد و تغییر نمی‌کند. درباره اموری که تحت کون و فساد هستند نیز می‌گوید «علت اشیاء مستحیل واقع در کون و فساد، علت جسمانی زمانی است، نه عقل دهری. عقل چیزهای فسادپذیر را به‌طور جاودانه می‌شناسد و آن‌ها در یک عقل نه به‌طور مادی و زمانی، بلکه به‌طور جاودانه هستند (Aquinas, 1996, p. 172; Proclus, 1971, p. 154).

در این باب دو نکته وجود دارد: اولاً این‌که عقول بی‌واسطه اشیایی که فسادپذیرند و تحت زمان هستند را ایجاد نمی‌کند؛ بلکه تنها چیزهای جاویدان را بی‌واسطه تعقل و ایجاد می‌کنند. دوم این‌که منبع و مصدر فسادپذیری در اشیاء، در محسوسات است (Aquinas, 1996, p. 38).

این باب بیانگر این مسئله است که سلسله مراتب عقول بعضی از حیث قدرت مقدم بر بعضی دیگر است. و این مراتب به‌طور بی‌واسطه یا باواسطه به علت نخستین وابسته هستند (Costa, 2000, p. 113). و عقل چیزهای ازلی و فسادناپذیر را می‌شناسد سپس نشان می‌دهد این شناخت چگونه است. هر عقلی چیزهای جاویدان را که نابود نمی‌شوند و تحت زمان نیستند می‌فهمد. او با چیزهای جاویدان آن چیزهایی که فراتر از زمان و حرکت هستند را درک می‌کند.



نه تنها چیزهای جاویدان و فسادناپذیر را می‌شناسد، بلکه به طور بی‌واسطه چیزهای جاویدان را ایجاد می‌کند؛ ازاین‌رو ما درصددیم تبیین کنیم این‌که هر عقلی می‌فهمد یعنی با فهمش آن چیزهای جاویدان را ایجاد می‌کند (Aquinas, 1996, p. 82).

۲-۳. تعقل ذات خود

مؤلف کتاب العلل در باب دوازدهم به شناخت عقل از خودش می‌پردازد و این مسئله بحث اتحاد عاقل و معقول را به طور ضمنی مطرح می‌کند که هر عقلی ذاتش را تعقل کند، هم عاقل است هم معقول و عقل و اشیاء معقول واحد و یکی هستند و همه اشیاء معقول در عقل است و عقل ذاتش را می‌شناسد، هم خودش و هم سایر اشیاء را می‌شناسد.

هر عقل بالفعلی که ذاتش را تعقل می‌کند هم عاقل و هم معقول است پس هرگاه که عقل، عاقل و معقول باشد ناگزیر «ذاتش را می‌بیند» (فإذا رأى ذاته) و هرگاه ذاتش را ببیند می‌داند که عقل ذاتش را تعقل می‌کند پس هرگاه ذاتش را بشناسد سایر اشیائی که تحت آن هستند نیز می‌شناسد مگر این‌که در آن به نوع عقلی باشد (بدوی، ۱۹۷۷، ص. ۱۴).

در این باب، عقل به ذات خود می‌نگرد و ذاتش را می‌بیند و تعقل می‌کند و هرآنچه در ذاتش به صورت نوع عقلی باشد را درک می‌کند؛ یعنی صور معقولی در عقل است و عقل با نگریستن به خود آن صور، صور معقول همه اشیاء را درک می‌کند. و این رؤیت صور معقول در عقل، توسط عقل و در عالم عقل انجام می‌شود.^۹

تعقل ذات عقل برای عقل حضور ذات برای ذات است. عقل خود را نه به واسطه چیزهای دیگر، بلکه چون خودش که صور محض است می‌شناسد؛ ازاین‌رو تعقل او از ذات خود عین وجود اوست. در عقل واسطه‌ای میان شناسنده و شناخته شده نیست؛ چون هردو در حقیقت یکی هستند و عقل در عقل به صورت اتحاد عقل و عاقل و معقول است. وقتی عقل چیزی را تعقل می‌کند و می‌فهمد در حقیقت همان صورتی است که خود عقل دارد.

همین مسئله در قضیه ۱۶۷ مبادی الهیات مطرح شده است:

”هر عقلی خودش را می‌فهمد. هر عقلی معرفت شهودی به خودش دارد:

اما عقل نخستین تنها خودش را می‌شناسد و عقل و متعلق آن به طور عددی یکی

۹. چنان‌که توماس آکوئینی برای نفس دو حرکت عقلانی توصیف می‌کند یکی از اشیاء به نفس در «انتزاع» و دیگری حرکت از نفس به چیزها در نگاه کردن به نمونه‌ها و مثال و صور آن‌ها. (Cory, 2013, p. 132).



هستند؛ درحالی‌که هر عقل بعدی به‌طور همزمان خودش و امور مقدم بر خودش را می‌شناسد به این منظور متعلق آن فی‌نفسه جدا از خود اوست و منبع آن جدای از خودش است. (Proclus, 1971, p. 145)

چون اگر یک عقل بالفعل باشد و خودش را متمایز از متعلقش بشناسند، آن از خودش آگاه است و خودش را می‌بیند. به‌علاوه خودش را بالفعل اندیشنده می‌بیند و خودش را بالفعل بیننده می‌شناسد. آن از خودش به‌عنوان عقل فعال آگاه است و همزمان آگاه از شیء شناخته‌شده و معلوم است و آگاه از خودش به‌عنوان شناسنده و آگاه از متعلق فعل تعلق خودش (Proclus, 1971, p. 147). درواقع عقل، عاقل و معقول هر سه یکی است؛ چون هم اندیشنده و فاعل اندیشه و فاعل شناسا و بیننده است، هم به بیننده بودن خود آگاه هست و هم معلوم را می‌شناسد. در باب دوازدهم (بدوی، ۱۹۷۷، ص. ۱۴)، این نتیجه حاصل می‌شود که عقل و اشیاء معقول واحد و یکی هستند و آن که همه اشیاء معقول در عقل است و عقل ذاتش را می‌شناسد، پس ناگزیر هرگاه ذاتش را بشناسد، سایر اشیاء را نیز می‌شناسد و هرگاه سایر اشیاء را بشناسد ذاتش را نیز می‌شناسد و هرگاه اشیاء را بشناسد می‌داند که آن‌ها معقول هستند. پس عقل هرگاه ذاتش را بشناسد و می‌داند اشیاء معقول باهم هستند^{۱۰}.

مؤلف کتاب العلل در بحث شناخت عقل از ذات خود در باب چهاردهم می‌گوید: هر علمی که ذاتش را می‌شناسد به ذاتش برمی‌گردد برگشتی تام. و آن علم همان فعل عقلی است. به این معناست که هر موجودی با شناخت ذات خود و در شناخت خویش بازگشت کاملی به خودش دارد. پس هرگاه عالم به ذاتش علم یابد و ذاتش را بشناسد با علمش به ذاتش برمی‌گردد و اگر چنین باشد هرگاه عالم و معلوم چیز واحدی باشد برای این که علم عالم به ذاتش از آن و به وسیله آن ایجاد می‌شود؛ یعنی از آن چون عالم است و به آن چون معلوم است. همین‌طور علم داشته باشد به ذاتش علم دارد فعلش به ذاتش برمی‌گردد پس همین‌طور جوهر آن به ذاتش برمی‌گردد. بازگشت جوهر به ذاتش، همان قائم ثابت بنفسه است و در ثبات و

۱۰. این مسئله در اندیشه اسکندر افرویدی هم مطرح شده است. اسکندر در رساله درباره عقل می‌گوید عقل فعال هم خود را می‌شناسد. «عقل بالفعل ذات خود را، بالذات و به لحاظ این که بالفعل معقول است، جاودانه می‌اندیشد. پس تنها عقلی است که جاویدان است و تا ابد خود را تعقل می‌کند و موضوع تعقل او نیز وحدتش است؛ زیرا عقل بسیط است و به موضوع بسیط هم می‌اندیشد چیزی که با ماده درنیامیخته باشد. بنابراین همواره به ذات خود می‌اندیشد» (بدوی، ۱۹۸۶، ص. ۳۶).



قائم بودنش نیاز به شیء دیگری ندارد، برای این‌که جوهر بسیط بنفسه کافی است (بدوی، ۱۹۷۷، ص. ۱۵).

موجودی می‌تواند به‌طور تام بازگردد که ذات خود را به‌طور تام بشناسد. و این آگاهی تام عقل از خویش بدون دوگانگی است و «برگشت» همان حضور وجودی ذات برای ذات است، و قید «تام» در «برگشت تام» هم برای تحقق کامل وحدت و بیان بی‌واسطگی و نیز دوئیت است. در نتیجه عقل در شناخت خویش به وحدت و منشأ فیضان برمی‌گردد. در تفکر نوافلاطونی، در عقل اینهمانی شناسنده و شناخت و متعلق شناخت، اینهمانی ناظر و نظر و منظور وجود دارد (برای بحث اینهمانی‌ها مراجعه کنید به: فلوطین، ۱۳۶۶، ۵، ۳، ۵؛ فلوطین، ۱۳۶۶، ۳، ۸). اینهمانی به این معناست که عقل و معقول یکی می‌شود و فعل و تعقل عقل به ذات خود است و معقول همان ذات اوست. اما کتاب العلل بازگشت به عقل به ذات خود را در همان مرتبه علت دوم بیان می‌کند و به اتصال و کمال انسانی توجه ندارد.

در کتاب العلل «برگشت به ذات خود» نوعی برگشت معرفت‌شناسانه است؛ از حیث این‌که وظیفه عقل، شناخت و اندیشه و تدبیر است، فاعل شناسا به متعلق شناخت و عمل شناخت عقلانی خود برمی‌گردد و تا آنجا که ذات خود را می‌شناسد برگشت معرفت‌شناسانه است؛ چنان‌که پروکلس در مبادی الهیات در قضیه ۳۹ می‌گوید بازگشت به سه صورت است: بازگشت وجود، بازگشت حیاتی، بازگشت معرفتی و شناختی. و بازگشت معرفتی، نوعی آگاهی از خیر و علل آن است (Proclus, 1971, p. 41). این بیانگر نوعی پویایی است و چون دلالت بر حرکت وابستگی به مبدأ علی خود دارد، نوعی برگشت وجودشناسانه است تا آنجا که آن قائم بالذات است (Cory, 2013, pp. 137–144). و حرکت آن، حرکتی وجودی و معرفتی است؛ یعنی موجود از پراکندگی به وحدت می‌رسد. برگشت دو نوع است یکی «برگشت کامل به ذات خود» یک بازگشت جوهری است و به خصیصه وجودی قائم بالذات عقل اشاره دارد و دیگری بازگشت عملیاتی که به عمل شناخت درباره ذات خود اشاره دارد (Cory, 2013, p. 138).

۳. تحلیل و بررسی

درباره جایگاه معرفت‌شناسانه عقل در کتاب العلل چند نکته تحلیلی می‌توان بیان کرد: عقل در کتاب العلل مرتبه‌ای از وجود است که از وحدت فیضان یافته است. وجودی مستقل



است نه صرفاً نیروی ادراکی در انسان. وجودی تام و بالفعل است و همواره بالفعل است و هیچ‌گاه بالقوه نیست؛ چون از مبدآیی صادر شده است که عین فعلیت است. کل عالم معقول و صور ازلی موجودات در عقل به نحو عقلی و ازلی موجودند. عقل جایگاه صوری و ازلی و علل مثالی موجودات است.

«نظریه عقل مملو از صور است» که در کتاب‌العلل مطرح شده است، ریشه در نظریه مثل افلاطونی دارد و خود ریشه برای نظریه «ارتسامی علم» ابن سینا است. با این تفاوت که مثل افلاطونی «هستی‌های واقعی»، جواهر فی‌نفسه، هستی ثابت و «واقعیت راستین» و «آنچه واقعاً هست» است. اما عقل در کتاب‌العلل در سلسله مراتب موجودات، بعد از علت نخستین است. و مثل نامخلوق، و عقل و صور معقول کتاب‌العلل، مخلوق علت نخستین است و نظریه مطرح‌شده کتاب‌العلل ترکیبی از نظریه مراتب موجودات در نظام نوافلاطونی و نیز نظریه افلاطون است از حیث این‌که عقل، عالمی است که در آن صور کلی و جزئی موجودات و همه چیزها وجود دارد.

«عقل مملو از صور است»، بیانگر «وحدت در کثرت است»؛ از یک سو عقل، نخستین مخلوق علت نخستین است؛ از سوی دیگر مملو از صور معقول یا انواع معقول است؛ اعم از صور جواهر جاودانه، و صور معقول از امور محسوسات است و بنابر مراتب عقل، این‌که عقل اول باشد یا عقول بعدی، صور آن کلی و جزئی می‌شود. عقل اول، کلی‌ترین صور، و عقول بعدی صور کمتر کلی، بر این اساس نحوه شناخت عقل از امور بالاتر و پائین‌تر از خود «کلی» یا «جزئی» است و در این کتاب، «جزئی» مربوط به امور محسوس نیست، بلکه عقل نیز شناخت جزئی دارد، جزئی به معنای «تفصیلی» در مقابل «کلی» به معنای «اجمالی» یا به گفته توماس اکوئینی، به معنای معرفت کامل، و معرفت ناقص است. کلی و جزئی بودن شناخت عقل، به دو چیز بستگی دارد: یکی به مرتبه عقل و نزدیکی آن به علت نخستین دارد. عقل نخستین، که اولین مخلوق است و به علت نخستین نزدیک‌ترین است؛ دارای بیشترین وحدت و یکپارچگی و نیز دارای کلی‌ترین صور است. چون وحدت و بساطت با کلیت در تناسب است؛ هرچه واحدتر و بسیط‌تر باشد کلیت آن بیشتر است و عقل اول نیز بنابر جایگاه وجودشناسی خود، دارای کلی‌ترین صور و شناخت کلی است؛ اما عقول ثانی به دلیل دورتر



بودن از علت نخستین، کمتر کلی و بیشتر جزئی و دارای صور کمتر کلی هستند و بنابر آن نیز شناخت آن‌ها جزئی‌تر است.

دوم این‌که بستگی به وحدت و کثرت عقول دارد و این نیز به نکته اول برمی‌گردد؛ یعنی نزدیک‌ترین و اولین عقل بیشترین وحدت را و کمترین کثرت را در خود دارد؛ بنابراین، صور را به نحو کلی در خود دارند. و عقول ثانی و بعد کمیت بیشتری دارند و وحدت آن‌ها کمتر است؛ از اینرو کلیت آن‌ها کمتر است و صور را به صورت جزئی در خود دارند. عقل اول کلی‌تر می‌فهمد و معرفتش بسیط‌تر است و عقول پایین‌تر جزئی‌تر می‌شناسند.

بنابراین، شناخت عقل از امور پائین‌تر، حضوری است؛ ولی تفصیلی‌تر از شناخت مبدأ. از آنجا که عقل مملو از صور است و صور موجودات از نفس تا طبیعت در عقل موجود است این صور در آن «حضور» دارند. پس معرفت عقل از مراتب پائین‌تر به نحو علم حضوری است؛ اما چون این مراتب متعددند، عقل در درون خود نوعی کثرت در وحدت دارد. وحدت آن از ناحیه ذات خود است و کثرت آن از ناحیه صوری که در خود دارد و از او صادر می‌شود. عقل در مقام معرفت از پائین، جامع همه صور است و از طریق آن‌ها خود را نیز می‌فهمد.

نکته دیگر این است که شناخت عقل از اشیاء بنابر «ذات و جوهر» خود، و مرتبه وجودی خود است، نه بنابر مرتبه وجود اشیاء به نحوی که آن‌ها هستند. عقل میانه علت نخستین و نفس قرار دارد از بالا، فیض وحدت را می‌گیرد و به مراتب پائین، نور وجود و صورت می‌بخشد. شناخت عقل از امور بالاتر خود به نحو شهودی و اشرافی است؛ علت نخستین برتر از هر تعین و صورتی است شناخت عقل از او علم به سبب وجود خود است؛ اما چون جایگاه وجودی عقل در مرتبه بالاتر از همه امور پایین‌تر از عقل است، شناخت عقل از آن‌ها بالاتر از آن چیزی است که آن‌ها فی نفسه هستند. و شناختی «فعال» و «علی» است؛ عقل نسبت به مراتب پائین‌تر در موقعیت علت است نه مخلوق. عقل امور محسوس و اجسام را به طور عقلانی و بنابر وجود عقلانی خود می‌شناسد نه بنابر وجود محسوس اجسام و در مرتبه اجسام. بنابراین، می‌توان گفت شناخت عقل از امور بالاتر شناختی اجمالی است، اما شناخت او از امور پایین‌تر جامع و کامل و تفصیلی و برحسب احاطه وجودی است که در مرتبه بالاتر بر آن‌ها دارد. و آنچه در نفس و در عالم طبیعت ظاهر می‌شود تجلی درونی عقل است. همین‌طور می‌توان گفت موجودات پائین‌تر در عقل به نحو علم پیشینی موجودند و در عالم طبیعت به نحو خارجی



وجود دارند؛ آنچه در عالم طبیعت به نحو خارجی وجود دارد، در عقل به نحو پیشینی صور آن موجود است.

شناخت عقل از بالا، بازتاب فیض وجود است و شناخت عقل از پائین، نمود فعالیت عقل در مخلوقات است. و معرفت عقل از آن‌ها نوعی معرفت خود در تجلیات خویش است. نکته دیگر این‌که نحوه شناخت عقل، حضوری و وحدانی است. عقل چیزی را از بیرون کسب نمی‌کند، بلکه متعلقات خود را در ذات خویش می‌یابد؛ زیرا صور موجودات به نحو ازلی در خود عقل حاضرند؛ از این رو، معرفت عقلانی علم حضوری است و این حضور به صورت حضور وحدانی است. او اشیاء را به نحو کلی و یکباره در وحدت می‌شناسد؛ زیرا در مرتبه‌ای بالاتر از زمان و کثرت است. بر این اساس می‌گوید عقل اشیاء را نه در تمایز و تنوع، بلکه در وحدت نوری خویش درک می‌کند.

در کتاب‌العلل نظام معرفت یعنی بازگشت وجود به مبدأ خویش. یعنی نفس و موجودات مراتب پائین‌تر از عقل، در مسیر بازگشت به عقل به معرفت حقیقی می‌رسند. بنابراین، معرفت برای انسان نوعی صعود وجودی است نه فقط دانستن مفهومی و انتزاعی. هرچه موجود کامل‌تر شود به عقل نزدیک‌تر می‌شود و این نزدیکی همان معرفت است. عقل نیز خود از طریق تأمل در خویش به «واحد» بازمی‌گردد؛ چون واحد را در ذات خود منعکس می‌کند. کتاب‌العلل بازگشت عقل به خود در اتحاد عقل و معقول در عقل را مطرح می‌کند؛ زیرا فاعل شناخت است و عین شناخت است. هم شناسا است؛ هم شناخت، هم شناخته شده. این سه در عقل یکی است؛ یعنی دوگانگی بین فاعل و متعلق ادراک وجود ندارد. شناخت در عقل به نحو حضوری، وحدانی است نه انتزاعی. به این معنا که هر شناخت بازگشت به وحدت است. نحوه شناخت عقل از پائین و محسوسات به بالا و معقولات از طریق انتزاع نیست؛ بلکه شناخت از بالا به پائین است از طریق صدور و فیضان.

بازگشت عقل به ذات خود، پیش‌زمینه طرح مسئله اتحاد عاقل و معقول در فلسفه اسلامی است؛ اما در کتاب‌العلل عقل در مرتبه دوم نظام موجودات هم عاقل است، هم عقل و هم صور معقولاتی که در خود دارد.



نتیجه‌گیری

در کتاب العلل در راستای نگاه نوافلاطونی، عقل در نظام موجودات و در مرتبه دوم بحث می‌شود و در ارتباط با انسان و نفس انسانی بحث نمی‌شود، بلکه چنان‌که در باب اول از فیض علت نخستین به علت دومی سخن گفته است. عقل نه صرفاً مرتبه‌ای از وجود، بلکه سرچشمه هرگونه معرفت است؛ زیرا معرفت در این نظام عین تعقل است و تعقل نیز هم‌ذات با وجود عقل است. و این تعقل از راه اتحاد با معلوم صورت می‌گیرد. چنین اتحادی سبب می‌شود شناخت عقل از خویش و از عقول و موجودات مادون خود، همگی در پرتو بازگشت او به مبدأ واحد تبیین شود. تعقل عقل از ذات خود نوعی «دیدن» خود است و از اصطلاح «فِذایری ذات» و نیز «بازگشت به ذات خود» استفاده می‌کند و پروکلوس در مبادی الهیات آن را تعقل شهودی می‌داند و عقل و عاقل و معقول باهم متحد و یکی می‌شود و از این حیث راه برای متفکران اسلامی از جهات مختلف باز می‌کند اتحاد عقل و عاقل و معقول هموار می‌شود؛ اما علاوه بر آن، نظریه «فیض در جهان‌شناسی و نظر کردن عقل به علت نخستین و به خود» در تفکر فارابی و ابن‌سینا در صدور کثرت از واحد انعکاس می‌یابد.

بنابراین، چون عقل در نظام جهان‌شناسی و مراتب موجودات و مساوی با دهر است، و از آنجا که تعقل و شناخت نیز نوعی ایجاد است وجودشناسی و معرفت‌شناسی عقل برهم منطبق هستند و به عبارت دیگر معرفت‌شناسی عقل در کتاب العلل، از سنخ معرفت‌شناسی وجودی است؛ یعنی شناخت نحوی از وجود و فعلیت است. متعلقات تعقل نیز همه مراتب بالاتر و پائین‌تر و امور ازلی و ذات خود عقل را دربرمی‌گیرد؛ تعقل عقل از هر مرتبه و هر چیزی امور بالاتر و پایین‌تر بر اساس جایگاه وجودی خود، عقلی و جاودانه است.



فهرست منابع

۱. افرویدی، اسکندر. (۱۳۶۷). ترجمه رساله الاسکندر افرویدی فی العقل علی رأی ارسطوطاليس و تحقیق پیرامون تأثیر آن در فلاسفه اسلامی. (منوچهر پزشک، مترجم و محقق؛ شرف الدین خراسانی، مطابقت ترجمه فارسی از عربی با متن اصلی یونانی). بی جا: بی نا.
۲. افرویدی، اسکندر. (۱۹۸۶). مقاله الاسکندر الأفرویدی فی العقل علی رأی ارسطوطاليس. در عبدالرحمن بدوی (محقق). *شروح علی ارسطو: مفقوده فی الیونانیه و رسائل أخرى*. بیروت: دارالمشرق.
۳. افلاطون. (۱۳۸۰). *مجموعه آثار*. (محمد حسن لطفی، مترجم). تهران: خوارزمی.
۴. ارسطو. (۱۳۷۸). *درباره نفس*. (علیمراد داوودی، مترجم). تهران: حکمت.
۵. ارسطو. (۱۹۸۰). *کتاب النفس و یلیه الآراء الطبیعیه والحاس والمحسوس والنبات*. (نیکولای دمشقی، شارح؛ اسحاق بن حنین، قسطابن لوقا، ثابت بن قره، مترجمان؛ عبدالرحمن بدوی، محقق). بیروت: دارقلم.
۶. بدوی، عبدالرحمن. (۱۹۷۷). *الایضاح فی الخير المحض لأرسطوطاليس، الأفلاطونیه المحدثه عند العرب*. کویت: وکالت المطبوعات.
۷. بدوی، عبدالرحمن. (۱۹۸۶). *شروح علی ارسطو: مفقوده فی الیونانیه و رسائل أخرى*. بیروت: دارالمشرق.
۸. داودی، علیمراد. (۱۳۴۹). *عقل در حکمت مشاء، از ارسطو تا ابن سینا*. تهران: دهخدا.
۹. فلوطین. (۱۳۶۶). *دوره آثار فلوطین*. (محمد حسن لطفی، مترجم). تهران: انتشارات خوارزمی.
۱۰. فلوطین. (۱۴۱۳ق). *اثولوجیا افلوطین عند العرب* (چاپ سوم). (عبدالرحمن بدوی، محقق). قم: انتشارات بیدار.
۱۱. کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۰). *تاریخ فلسفه: یونان و روم* (چاپ ۴، ج. ۱). تهران: سروش.
12. Aquinas, T. (1996). *Commentary on the Book of Causes* (Super Librum De Causis Expositio). (Vincent A. Guagliardo, Charles R. Hess, & Richard C. Taylor, Trans. & Annot.). Washington, D. C: The Catholic University of America Press.
13. Aquinas, T. (1997). *On Being and Essence* (DE ENTE ET ESSENTIA). (Robert T. Miller, Trans.). Retrieved from www.Abika.com
14. Bertolacci, A. (2012). A hidden hapax legomenon in Avicenna's metaphysics: Considerations on the use of Anniyya and Ayyiyya in the Ilahiyyat of the Kitab al-Sifa. (pp. 289-309). Leiden: Brill. https://doi.org/10.1163/9789004235083_015
15. Bertolacci, A. (2022). God's Existence and Essence: The Liber de causis and School Discussions in the Metaphysics of Avicenna. In D. Calma (Ed.), *Reading Proclus and the Book of Causes*, Volume 3 (pp. 251-280). Leiden; Boston: Brill. https://doi.org/10.1163/9789004501331_012
16. Brand, D. J. (1984). *The Book of Causes*. Milwaukee, WI: Marquette University Press.



17. Calma, D. (2022). *Reading Proclus and the Book of Causes*, Volume 3. Leiden; Boston: Brill.
18. Correia, M. (2018). Themistuis on the Human Intellect. In (pp. 241). Springer International Publishing AG. https://doi.org/10.1007/978-3-319-78547-9_12
19. Cory, T. S. (2013). The Liber de Causis, Avicenna and Aquinas's turn to Phantasms. *Topicos, Revista de Filosofia*, (45), 129-162.
20. Costa, C. D. (2000). Avicenna and the Liber de Causis: a Contribution to the Dossier. *Revista Espanola de Filosofia medieval*, (7), 95-114.
21. Gui, L. (2023). Being and Essence of Creation in Liber de Causis and Aquinas's Reception. *Religions*, 14(1407). <https://doi.org/10.3390/rel14111407>
22. Krause, K. (2022). From Content to Method: The Liber de Causis in Albert the Great. In D. Calma (Ed.), *Reading Proclus and the Book of Causes*, Volume 3 (pp. 180-208). Leiden; Boston: Brill.
23. Malgieri, M. E. (2022). Citing Book of Causes, IV: Henry of Ghent and His Questions on the Metaphysics. In D. Calma (Ed.), *Reading Proclus and the Book of Causes*, Volume 3 (pp. 209-240). Leiden; Boston: Brill.
24. Proclus. (1971). *The Elements of Theology* (2nd ed.). (E. R. Dodds, Ed.). Oxford: Clarendon Press.
25. Strauss, D. (2014). Hylozoism and hylomorphism: a lasting legacy of Greek philosophy. *Phronimon*, 15(1), 32-45. <https://doi.org/10.25159/2413-3086/2211>
26. Taylor, R. C. (1979). ST. Thomas and the Liber de causis on the Hlyomorphic Composition of Separate Substances. *Mediaeval Studies*, 41, 506-513. <https://doi.org/10.1484/J.MS.2.306252>
27. Taylor, R. C. (2021). Contextualizing the Kalam fi mahd al-khair/ Liber de Causis. In D. Calma (Ed.), *Reading Proclus and the Book of Causes*, Volume 2 (pp. 211-232). Leiden; Boston: Brill.
28. Witt, R. E. (1931). The Plotinian Logos and its Stoic Basis. *The Classical Quarterly*, 25(2), 103-111. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/637007>

