

Examining the Role of Practice in the Completion of Theoretical Reason in the Views of the Prophets (Al-Kindi, Farabi and Ibn Sina)

MohammadAslam Raeisi¹ | Morteza Keshavarz²  | MohammadAli Akhgar³ 

1. Ph.D. Candidate of Islamic Philosophy and Theology, Fasa Branch, Islamic Azad University, Fasa, Iran. E-mail: aslam5259738@gmail.com
2. Corresponding Author, Assistant Professor of Islamic Studies Department, Arsanjan branch, Islamic Azad University, Arsanjan, Iran. E-mail: Mo.Keshavarz@iau.ac.ir
3. Assistant Professor of Philosophy Department, Shiraz Branch, Islamic Azad University, Shiraz, Iran. E-mail: mohamad.akhgar@gmail.com

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Research Article

Article history:

Received 12 April 2022

Received in revised 23 May 2022

Accepted 29 May 2022

Published online 22 September 2022

Keywords:

theoretical intellect, practice, peripatetics, Al-Kindi, Farabi, Ibn Sina.

In this article, the opinions of peripatetics, such as Al-Kindi, Farabi, and Ibn Sina, are examined under the role of practice in the completion of theoretical reason. The method of this article is logical analysis. The importance of the research is due to the explanation between practice and science, which somehow clarifies the connection between metaphysics and ethics and the gap between opinion and practice in the philosophy of these thinkers. The necessity of explaining the issue in the opinions of these thinkers is to show the type of evolution and peripatetic approach, while discussing the effect of science and practice in the direction of happiness. The results of the research show that Kindi has dealt with this theory based on connecting the soul to reasonable forms in the dream. While discussing happiness and the actualization of the potential human intellect, Farabi puts forward his theory that by receiving the general forms or what God has sent to humans through revelation, he achieves his happiness, i.e. the perfection of the faculty of rationality and theoretical intellect. Ibn Sina considers the relationship between science and practice to be bilateral. According to him, the perfection of the human intellect is from the potential to the useful intellect, through the active intellect, but after the human intellect is actualized, it needs actions in order to connect at a higher intensity and higher level. It is free from material and physical affairs and has the ability to receive and unite with general forms.

Cite this article: Raeisi, MohammadAslam; Morteza Keshavarz; MohammadAli Akhgar. (2022). Examining the Role of Practice in the Completion of Theoretical Reason in the Views of the Prophets (Al-Kindi, Farabi and Ibn Sina). *Journal of Philosophical Investigations*, 16(39): 730-743. DOI: <http://doi.org/10.22034/JPIUT.2022.51095.3166>



© The Author(s).

Publisher: University of Tabriz.

DOI: <http://doi.org/10.22034/JPIUT.2022.51095.3166>

Extended Abstract

Introduction

In this research, the role of practice in the perfection of theoretical reason has been paid attention to by examining the views of the peripatetics such as Al-Kindi, Farabi and Ibn Sina. The importance of this issue is due to the explanation of the relationship between science and practice in the opinions of the pilgrims, as well as the metaphysical and moral issues related to the gap between opinion and practice. The explanation of the important opinions of peripatetics in the field of Islamic philosophy shows the evolution and approach of this theory more clearly.

Methodology

The research method is logical analysis using library texts

Discussion

In Kandy's view, action is only discussed under the issue of the relationship between religion and philosophy, and the issue of practice as one of the important elements for the completion of theoretical reason is not yet discussed with him, although in the question of dreams, which was influenced by Aristotle, he considered the role of cultivation to receive general forms. Paid. Farabi has pursued this issue while discussing happiness, because in Farabi's opinion, for man to find happiness, two faculties of theoretical and practical intellect, such as form and matter, are necessary and essential for the perfection and happiness of man. In Ibn Sina's view, action is something that must have a cause or an agent and it is in some way in terms of causality and agency. The meaning of action is the difference between theoretical reason and it is practical, and since the active intellect corresponds to what is referred to as Gabriel in the Shari'ah, therefore it includes the performance of the Shari'ah, such as prayer, etc. Shari'a practice for the peripatetics mean going beyond the material and physical affairs and attaining the simple and general affairs. One of the important characteristics of practice is that the agent always knows about the action and that this action is issued by him. That is, if the subject does not have knowledge of his practice and practice, that practice cannot be considered his practice, because what is issued without knowledge, there is no goal or purpose in that element, and it is merely a passivity and change. In the view of the peripatetics, science and practice are not in conflict with each other, and the relationship between the public and the private is established between them. According to Ibn Sina, theoretical intellect is divided into two directions and aspects, one is the perception of things that do not belong to action, such as the knowledge of the heavens and the earth, which theoretical wisdom is based on this aspect, and the other is the perception of things that belong to action, such as the knowledge that "justice is good" or "evil is bad, and scientific wisdom is based on this aspect. In Ibn Sina's view, theoretical and practical wisdom is in the realm of reason or theoretical faculty.

Conclusion

In Ibn Sina's philosophy, the role of action in the completion of theoretical reason has a metaphysical aspect. Ibn Sina, with a new definition of theoretical wisdom, which considers it to include theoretical and practical wisdom, considered the relationship between science and practice to bilateral. Even though Ibn Sina states

that the perfection of the human intellect from potential and monstrous to useful is due to the active intellect, but after the human intellect is actualized, it needs actions in order to connect to a higher intensity and level, through which material and physical affairs It is completed and has the ability to receive and unite with general forms, which is the connection to the active intellect and the ultimate perfection of the theoretical intellect. Therefore, the difference between Ibn Sina's opinion and the previous two philosophers is in the effect of action in the levels of the material, the potential, and the useful aspect. According to Ibn Sina, action only at the stage when the human intellect reaches the level of usefulness, causes the completion of the theoretical intellect because it causes the human intellect to be continuously connected with the active intellect. But according to Kindi and Farabi, there is a bilateral communication for the completion of theoretical and practical reason in potential to actual levels.

بررسی نقش عمل در استكمال عقل نظری در آراء مشائیان (کندی، فارابی و ابن‌سینا)

محمداسلم رئیسی^۱ | مرتضی کشاورز^۲ | محمدعلی اخگر^۳

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، واحد فسا، دانشگاه آزاد اسلامی، فسا، ایران. رایانامه: aslam5259738@gmail.com

۲. نویسنده مسئول، استادیار گروه معارف اسلامی، واحد ارسنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، ارسنجان، ایران. رایانامه: Mo.Keshavarz@iau.ac.ir

۳. استادیار گروه فلسفه، واحد شیراز، دانشگاه آزاد اسلامی، شیراز، ایران. رایانامه: mohamad.akhgar@gmail.com

چکیده

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

هدف: در این نوشتار آراء مشائیان نظیر کندی، فارابی و ابن‌سینا ذیل نقش عمل در استكمال عقل نظری است.

روش پژوهش: روش این پژوهش بر اساس تحلیل منطقی است. اهمیت تحقیق به سبب تبیین میان عمل و علم است که به نوعی ارتباط میان مابعدالطبیعه و اخلاق و شکاف میان نظر و عمل را در فلسفه مشائیان این متفکران روشن می‌کند. ضرورت تبیین موضوع در آراء این متفکران نشان دادن نوع تکامل و رویکرد مشائیان ضمن بحث تأثیر علم و عمل در جهت سعادت است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهند که کندی بر اساس اتصال نفس به صورتهای معقول در رویا به این نظریه پرداخته است. فارابی ضمن بحث سعادت و به فعلیت رسیدن عقل بالقوه انسانی نظریه اش را مطرح می‌کند اینکه انسان با دریافت صورتهای کلی یا آنچه خداوند از طریق وحی برای انسانها فرستاده، به سعادت خود یعنی استكمال قوه ناطقه و عقل نظری نائل می‌شود. ابن‌سینا رابطه علم و عمل را دوسویه می‌داند به نظر او استكمال قوه عقل انسانی از بالقوه و هیولانی تا مستفاد بواسطه عقل فعال است اما پس از آنکه عقل انسان فعلیت یافت، برای اتصال در شدت و مراتب والاتر نیاز به اعمالی دارد که بواسطه آن از امور مادی و جسمانی فارغ شده و قابلیت دریافت و اتحاد با صور کلی را داشته باشد.

نتیجه‌گیری: نگرش مشائیان مذکور درباره نقش عمل در استكمال عقل نظری از بحثی طبیعیاتی در کندی به بحثی اخلاقی و دینی به بحثی مابعدالطبیعی ضمن مباحث نفس شناسی در ابن‌سینا تبدیل شده است.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۱/۲۳

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۰۳/۰۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۰۸

تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۰۶/۳۱

کلیدواژه‌ها:

عقل نظری، عمل، مشائیان، کندی، فارابی، ابن‌سینا.

استناد: رئیسی، محمداسلم؛ کشاورز، مرتضی؛ اخگر، محمدعلی. (۱۴۰۱). بررسی نقش عمل در استكمال عقل نظری در آراء مشائیان (کندی، فارابی و ابن‌سینا). پژوهش‌های

فلسفی، ۱۶(۳۹): ۷۴۳-۷۳۰. DOI: <http://doi.org/10.22034/JPIUT.2022.51095.3166>



© نویسنندگان.

ناشر: دانشگاه تبریز.

مقدمه

در این تحقیق با بررسی آراء مشائیان نظیر کندی، فارابی و ابن‌سینا به نقش عمل در استكمال عقل نظری توجه شده است. اهمیت این موضوع به سبب تبیین ارتباط میان علم و عمل در آراء مشائیان و ضمن مباحث مابعدالطبیعی و اخلاقی در ارتباط با شکاف نظر و عمل است. تبیین نظرات مهم مشائیان در حوزه فلسفه اسلامی نوع تکامل و رویکرد این نظریه را با وضوح بیشتری نمایان می‌کند. عمل در نگرش کندی صرفاً تحت موضوع ارتباط میان دین و فلسفه مطرح است و هنوز نزد او مسئله عمل به عنوان یکی از ارکان مهم برای استكمال عقل نظری مطرح نیست هر چند او در مسئله رویا که از ارسطو تأثیر پذیرفته به نقش تزکیه برای دریافت صورتهای کلی پرداخته است (ماجد فخری، ۱۳۷۲: ۱۰۳؛ شریف، ۱۳۶۲: ۶۰۶). فارابی این موضوع را ضمن بحث سعادت پی گرفته زیرا به نظر فارابی برای سعادت یافتن انسان دو قوه عقل نظری و عملی مانند صورت و ماده برای استكمال و سعادت انسان لازم و ضروری هستند (فارابی، ۱۳۶۶: ۷۹-۸۰). عمل در نگرش ابن‌سینا امری است که حتما دارای علت یا فاعل است و به نحوی از انحاء علیت و فاعلیت است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۹۳-۹۴). منظور از عمل تفاوت میان عقل نظری و عملی است و از این رو که عقل فعال با آنچه در شریعت به عنوان جبرئیل اطلاق می‌شود، مطابقت دارد، بنابراین انجام شرایع نظیر نماز و غیره را در بر می‌گیرد. اعمال شریعی نزد مشائیان به منزله فرا رفتن از امور مادی و جسمانی و نیل به امور مجرد و کلی است. از مشخصه‌های مهم عمل نیز این است که عامل همیشه علم به عمل دارد و اینکه از سوی او این فعل صادر می‌شود. یعنی اگر فاعل به فعل و عمل خود علم نداشته باشد، نمی‌توان آن فعل را عمل او دانست زیرا آنچه که بدون علم به آن صادر شود، در آن عنصر غایت و هدف وجود ندارد و صرفاً یک انفعال و تغییر است (ابن‌سینا، ۱۳۹۲: ۳۲۸). در نگرش مشائی علم و عمل در تقابل با یکدیگر نیستند و رابطه عموم و خصوص من وجه میان آنها برقرار است. نزد ابن‌سینا عقل نظری به دو جهت و جنبه تقسیم می‌شود یکی ادراک اموری که تعلق به عمل ندارد مانند علم به آسمان و زمین که حکمت نظری به همین جنبه استوار است و یکی هم ادراک اموری که به عمل تعلق دارد مانند علم به اینکه عدل حسن است یا ظلم قبیح است و حکمت علمی به این جنبه استوار است (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ج ۲: ۳۵۲). در نظر ابن‌سینا حکمت نظری و عملی در حیطة عقل یا قوه نظری است.

پیشینه پژوهش

بر اساس جستجوی انجام شده در منابع کتابی، مقالات و پایان‌نامه و رساله‌ها، تحقیقی به طور تخصصی به موضوع تأثیر عمل در استكمال عقل نظری نزد مشائیان (کندی، فارابی و ابن‌سینا) نپرداخته است. اما از تحقیقات زیر به عنوان پیشینه پژوهشی، رساله حاضر می‌توان نام برد:

طه آگاه (۱۳۹۴) در رساله دکتری خود با عنوان «نقش علم و عمل در اندیشه ارسطو و ابن‌سینا» که با راهنمایی مهدی قوام صفری در دانشگاه شهید مطهری دفاع شده است، به موضوع ارتباط علم و عمل پرداخته است. محقق بیان می‌کند ارسطو و ابن‌سینا بر اساس عقل عملی و آراء جزئی حاصل از آن، که باعث انگیزش و شوق به عمل می‌گردد، این نسبت را تبیین می‌نمایند؛ ارتباط میان قوای مدرکه و محرکه در انسان، به وسیله همین عقل عملی توصیف گشته است. تحلیل دو فیلسوف از سعادت در انسان نیز که بر طبق آن، عقل و ادراکات عقلانی نقش ویژه‌ای در حصول آن ایفا کرده‌اند، دیدگاهی است برخاسته از مبانی فلسفی ایشان که کیفیت آن در پژوهش حاضر بررسی شده است.

نجمه خراشادی‌زاده (۱۳۸۹) در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود با عنوان «رابطه عقل و دین از دیدگاه ابن‌سینا و توماس آکوئیناس» به راهنمایی جهانگیر مسعودی در دانشگاه پیام نور، به موضوع رابطه عمل و نظر پرداخته است. محقق توماس آکوئیناس را بسیار متأثر از ابن‌سینا می‌داند و در تعریف وحی معتقد است که منظور از وحی ائین مقدس مسیح است که شامل بایدها و نبایدهایی می‌باشد که عمل به آنها سعادت را بدنبال دارد. در بیان رابطه عقل و دین، توماس هم به تطابق و تعامل آنها معتقد است و او هم گزاره‌های دینی را عقل‌پذیر می‌داند؛ اما برای آنها استثنائاتی قائل است که از آن جمله در باب تثلیث توماس معتقد است که وحی به تثلیث حکم می‌کند و حال آنکه عقل به توحید و وحدانیت دستور می‌دهد. از نظر توماس هم تعارض عقل و دین، یک تعارض ظاهری است یعنی این که در واقع تعارضی میان آن دو وجود ندارد. از نظر او نیز راه حل تعارض، تأویل می‌باشد. لذا در این باب بسیار متأثر از ابن‌سیناست.

عاطفه سعادت (۱۳۹۶) در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود با عنوان «تأثیر حکمت نظری و حکمت عملی بر حیات معنوی از دیدگاه علامه طباطبایی» به راهنمایی محمدکاظم علوی در دانشگاه حکیم سبزواری، به موضوع رابطه عمل و نظر پرداخته است.

محقق در بیان تحقیق خویش آورده است: حکمت عملی و نظری ایده‌ای بود که ارسطو به طور نه چندان صریح بیان کرد و پس از او دیگر فلاسفه غربی به صورت واضح‌تر دنبال کردند ولیکن در بحث‌های حکما اسلامی از جمله سهروردی ابن سینا و ملاصدرا موضوع حکمت و تقسیم‌بندی آن به عملی و نظری کاملاً پذیرفته است؛ اما ریشه در جهان‌بینی اسلامی و همچنین قرآن هم دارد و اما نظریه حیات معنوی علامه طباطبایی دنباله‌رو و منطبق بر حکمت نظری و عملی می‌باشد در واقع ایمان و اعتقادات همان حکمت نظری است و عمل صالح همان حکمت عملی است. در هیچ کدام از تحقیقات بالا بحث تأثیر عمل بر استكمال عقل نظری مدنظر نبوده است.

روش پژوهش

روش تحقیق تحلیل منطقی برای پاسخ به مسائل اصلی تحقیق است. بر همین اساس از نوع تحقیقات توصیفی-تحلیل است که با گردآوری توصیف و تبیین داده‌ها و تحلیل محتوای مرتبط با موضوع به نتیجه‌گیری می‌پردازد. داده‌های مورد نیاز این تحقیق با استفاده از منابع کتابخانه و اینترنتی جمع‌آوری شده است.

یافته‌ها

۱. نقش عمل در استكمال عقل نظری نزد کندی

کندی در کتاب *فی العقل* به موضوع عقل پرداخته و آن را چنین تعریف کرده است: «قوه‌ای نفسانی که صور اشیاء را مجرد از هیولای آنها، یعنی انواع و اجناس درک می‌کند» (الفاخوری، ۱۳۵۵: ۳۸۵). بر اساس نظر کندی عقل بر چهار قسم است: (۱) قسم اول آن عقل بالقوه است که متعلق به نفس است یعنی مادام که نفس بالفعل صورت معقولی دریافت نکرده است و فقط قوه عقلی آن را دارد، عقل بالقوه در این مرحله قائم است. (۲) عقلی که در خود نفس از حال قوه خارج شده و فعلیت یافته است. یعنی صورتهای معقول از طرف او اکتساب شده و درون نفس به مقام فعلیت رسیده است و آن صورتهای اینک در اختیار اوست و آماده این است که هر زمان بخواهد یکی از آنها را بدر آورد و بکار اندازد و به موجودی غیر از خود اظهار کند. مانند نوشتن که نویسنده آنرا آموخته و نزد خود ثابت و محفوظ داشته است تا هر گاه که بخواهد این هنر را بکار اندازد. (۳) عقلی که بکار می‌افتد و فعل آن از نفس به ظهور می‌رسد و برای دیگران نیز بالفعل وجود می‌یابد و فرق آن با مرحله سابق این است که در آنجا صورتهای عقول از پیش بدست آمده و بر جای خود ثابت و ساکن مانده بود. در اینجا آن صورتهای تحصیل شده بالفعل ظهور می‌یابد و به کار می‌افتد یا در ابتدای اکتساب خویش است. به هر صورت وجه ممیز این مرحله فعالیت نفس است. خواه برای اینکه صور معقول را اکتساب کند خواه برای اینکه صور مکتسب را بکار اندازد و ظاهر سازد. کندی خود این مرحله را عقل ثانی می‌نامد. (۴) عقل اول یا عقلی که پیوسته بالفعل است و اوست که نفس را از مرحله بالقوه خارج می‌کند و فعلیت می‌بخشد اگر چیزی بالقوه باشد به ذات خود قادر نیست که خود را به فعلیت رساند. زیرا اگر آنرا چنین توانایی می‌بود چون ذات پیوسته با آن است مدام خود را در حال فعلیت نگاه می‌داشت پس آنچه بالقوه چیزی است باید بوسیله شیء دیگری که بالفعل همان چیز است به فعلیت درآید. به عبارت دیگر عقل اول مبدأ و علت همه معقولات است. عقل اول است که عاقل بالقوه را عاقل بالفعل می‌سازد (همان: ۳۸۶). عقل بالفعل که همواره بالفعل است و نفس را از مرحله بالقوه به مرحله بالفعل می‌رساند، زیرا نفس خود بخود قادر نیست خود را فعلیت بخشد. عقل بالفعل همان عقل اولیه است که حاوی کلیات و مرتبه‌ای از نفس انسان است (کندی، ۱۹۸۳: ۴-۵). بر این اساس اگر عقل بالفعل وجود نداشت که پیوسته بالفعل نبود عقل انسانی در حال قوه می‌ماند و به فعلیت نمی‌رسید (داوودی، ۱۳۴۹: ۲۲۸). حنا الفاخوری در زمینه چگونگی ارتباط عقل بالفعل با عقل بالقوه نزد کندی چنین می‌نویسد:

«انواع و اجناس هنگامی که با نفس آدمی اتحاد پیدا کردند معقول آدمی می‌شوند و نفس به هنگام چنین اتحادی عاقل بالفعل می‌گردد در حالی که پیش از این اتحاد عاقل بالقوه بود. چیزی که در چیزی بالقوه باشد به خودی خود نمی‌تواند خویشتن را فعلیت بخشد و از این رو باید به وسیله چیز دیگری که بالفعل همان چیز است به فعلیت درآید. پس آنچه نفس را که عاقل بالقوه است عاقل بالفعل می‌سازد یعنی با این انواع و اجناس یا به تعبیری کلیات اتحاد می‌دهد عین کلیات است. به بیان دیگر در پی اتحاد این کلیات با نفس، نفس عاقل می‌شود یعنی برای او نوعی از عقل می‌باشد که در آن کلیات اشیاء حاصل می‌شوند» (همان: ۳۸۷).

نگرش کندی به نوعی ارتباط یکسویۀ عقل فعال برای به فعلیت رساندن عقل در نفس انسانی و برای عاقل شدن نفس انسانی است. رویکرد کندی در تأکید بر این نوع از ارتباط یکسویه، در جهت تأکید بر توافق میان عقل و وحی است. کندی سعی دارد که میان عقل و وحی توافق ایجاد کند. به نظر کندی فلسفه معرفت حقیقت اشیاء است و این علم شامل ربوبیت، علم توحید، اخلاق و تمام علوم مفیده است. پیامبران نیز از طریق وحی به جستجوی حقیقت و عمل به فضیلت بوده اند. در دین تأکید بر عمل است و فلسفه نیز مجموعه هر علم مفید و راه فراگیری آن و دوری جستن از هر چیز زیان آور و مقابله با آن و کسب تمام چیزهایی است که پیامبران برای عمل به فضایل مورد قبول خداوند و دوری از ردائیل اعلان داشته اند. فلسفه یا استكمال عقل نظری برای اقامه دلیل برای قبول یا عدم قبول آن است (کندی، ۱۹۸۳، ج ۱: ۱۰۵). به نظر کندی دین بنا بر مشیت خداوند از طریق تزکیه و اشراق نفوس حاصل می‌شود و از این رو با توفیق و حمایت و الهام و رسالات الهی است که پیامبر به حقیقت نائل می‌شود. بنابراین اعتقاد کندی چنین بود که علم الهی عالی تر از علم بشری است زیرا علم الهی بی واسطه است و از طریق الهام بر پیامبر نازل می‌شود و نیازی به زمان ندارد؛ اما علم فیلسوف از راه منطقی و برهان و با تحقیق و تلاش و به مرور زمان به دست می‌آید. علم دین بنا بر مشیت خداوند و پس از طی تزکیه نفس توسط پیامبر به او اعطا می‌شود و راه رسیدن دیگران به این علم ایمان به خداوند و وحی است (شریف، ۱۳۶۲: ۶۰۱).

ارتباط میان عمل و استكمال عقل نظری در نظریه‌ای که کندی درباره رویا و خواب بیان داشته قابل برداشت است. به نظر کندی رویا دارای دو ویژگی است که از یکسو عبارت است از تعطیل عمل حواس و پرداختن نفس به اندیشه و تفکر محض (تعقل) تعریف کرده است و ویژگی دیگر آن چنین است که صورت ذهنی‌ای است که هنگام خواب پس از قطع رابطه با فعالیت‌های زمان بیداری، به وسیله قوه خیال (مصوره) انجام می‌گیرد. به همین دلیل است که قوه مصوره از این رو که در رویا از تأثیر اشیای خارجی و جسمانی برکنار است می‌تواند تصویرهای مرکبی بسازد و این امر در رویا به این دلیل که نفس فعال است می‌تواند با دخل و تصرف در بعضی صور خاص حتی از آینده خبر دهد یا از آنها استنتاجات لازم به عمل آورد. به نظر کندی با اعمال عبادی نظیر طهارت، قادر به دیدن خوابهای عجیب و همصحبتی با دیگر نفوسی شود که بدن‌های خود را رها کرده‌اند (ماجد فخری، ۱۳۷۲: ۱۰۳؛ شریف، ۱۳۶۲: ۶۰۶).

۲. نقش عمل در استكمال عقل نظری نزد فارابی

به عقیده فارابی عقل (عقل فعال) همان فاعلی است که عقل بشری را از حالت بالقوه به حالت بالفعل در می‌آورد و صور بالقوه را بالفعل می‌کند همانگونه که خورشید چشم را قادر به دیدن و رنگ‌ها را قابل رویت می‌سازد (فارابی، ۱۳۶۶: ۳۵-۳۶). عقل فعال یکی از مبادی ششگانه‌ای است که قوام هر چیز به آنهاست. در مرتبه اول از این مبادی مبدأ اول جای دارد در مرتبه بعدی عقول قرار دارند و پس از آنها عقل فعال به عنوان یازدهمین عقل مفارق و واپسین مبدأ غیر مادی و قوام بخش جهان جای گرفته است (همان: ۲۷). به نظر فارابی عقل انسانی به ذات خود عقل بالفعل نیست. همچنین معقولات بالقوه یعنی صورت‌های معقولی که قائم به ماده و واقع در اشیای جسمانی هستند خود به خود نمی‌توانند به شکل صورتهای معقول درآیند بلکه این هر دو یعنی هم عقل بالقوه‌ای که در انسان است و هم معقولات بالقوه‌ای که در اجسام جای دارند محتاج آن هستند که شئی دیگر آنها را از قوه به فعل درآورد. فارابی این شئی که عمل واحدی را با دو جنبه مختلف انجام می‌دهند عقل فعال می‌نامد (فارابی، ۱۹۸۶: ۶۲-۶۳).

به نظر فارابی کمال انسان در ادراک مبادی عقلیه است. این کمال در انسان بصورت فی نفسه وجود ندارد و به چیزی بیرون از ذات خود برای نیل به آن محتاج است. عقل فعال انسان را به سوی کمال و غایت خود هدایت می‌کند (همان: ۱۰۱-۱۰۲). عقل فعال هم هدف کمال و هم وسیله رسیدن به کمال است. از وظایف عقل فعال در عالم کون و فساد نظارت بر تأثیر اجرام سماوی بر هیولای نخستین است (فارابی، ۱۳۶۶: ۷۱). همچنین عقل فعال به انسان صورتهای کلی را می‌بخشد که تبدیل قوه معقول به فعلیت عقلایی است که انسان با آن به سوی کمال یعنی علوم و معقولات اولیه رهنون می‌شود (همان: ۳۵). عقل فعال سعادت را نیز به انسان اعطا می‌کند زیرا انسانی که به مرحله عقل مستفاد رسید و به عقل فعال متصل شد به ادراک عقول مفارقه و اشیاء عالم بالا نائل می‌شود و تبدیل به انسان الهی می‌شود که همان سعادت انسان است (همان: ۷۴).

به نظر فارابی عقل نظری مشتمل بر چیزهایی است که به وسیله آنها و از طریق آنها و در آنها علم حق حاصل شود و عقل عملی آن است که مشتمل بر سعادت است و مشتمل بر چیزهایی است که به واسطه آنها سعادت حاصل می‌شود (فارابی، ۱۴۰۸: ۶۴). عقل عملی به مهنی و فکری تقسیم می‌شود، «مهنی و صناعی اموری هستند که نوعی حرفه و مهنه خاصند و مهارت در آنها

فضیلت مهمی نام دارد مانند نجاری، کشاورزی، طب و خیاطی. فکری اموری هستند که به وسیله آن ما نسبت به شئی که می‌خواهیم آن را انجام دهیم در همان حین عمل شناخت کسب می‌کنیم که آیا عمل به آن کار ممکن است یا نه و اگر عمل به آن کار امکان دارد چگونه شایسته است که آن عمل انجام پذیرد» (فارابی، ۱۴۰۵: ۳۰). نزد فارابی عقل عملی عقلی است که جوهر نفس به واسطه آن کامل می‌گردد و جوهر عقلی بالفعل می‌شود (فارابی، بی‌تا: ۷۴). عقل عملی برخلاف عقل نظری که ذاتی است، مكتسب و بواسطه انجام عمل و بدست آوردن تجارب تقویت می‌شود و سبب می‌شود که عقل انسان از مرحله‌ای به مرحله بالاتر صعود کند. به این معنا که تقویت عقل عملی سبب استكمال عقل نظری می‌شود و جوهر عقل نظری به واسطه عقل عملی از حالت بالقوه به حالت بالفعل می‌رسد.

«و این عقل عملی ابتدا فقط بالقوه می‌باشد تا زمانی که هنوز تجربه‌ای کسب نکرده است. پس هنگامی که تجربه کسب کرد و این عقل آن تجربه‌ها را حفظ کرد عقل بالفعل می‌گردد و این عقل بالفعل با زیاد شدن تجربه‌هایی که کسب می‌کند در هر سنی از عمر انسان که باشد افزایش و رشد می‌یابد» (فارابی، ۱۴۰۵: ۵۵).

در این نگرش، فارابی نظر کندی درباره بالفعل شدن عقل بالقوه توسط عقل فعال را توسیع داده است. به این معنا که تأکید بر عقل عملی و تأثیر تجربه در استكمال آن دارد.

فارابی در فیلسوفان اسلامی اولین متفکری بود که مسئله اتصال نفس با مبدأ را بر اساس برهان فلسفی دنبال کرد. به نظر فارابی نفس انسانی به مرحله‌ای می‌رسد که می‌تواند با مکاشفه و اشراق، صوری را که عقل فعال افاضه می‌کند دریافت نماید. این دریافت بدون واسطه حواس است. به نظر فارابی انسان از دو طریق می‌تواند به عقل فعال متصل شود، یا از طریق تعقل که چنین حالتی را فیلسوف دارد زیرا اتصال با عقل فعال سرچشمه کلیه معرفت‌های فلسفی است؛ یا اتصال از طریق تخیل است که در این حال اتصال سرچشمه الهامات و وحی و رویای پیامبرانه است (کربن، ۱۳۶۱: ۲۲۱-۲۱۸). هنگامی انسان از مراتب عقل هیولانی، بالملکه و بالفعل گذشت و به مرحله عقل مستفاد رسید از جانب عقل فعال، قوه‌ای به عقل منفعل انسان افاضه می‌شود که به واسطه آن قوه قادر خواهد شد حدود اشیاء را دریابد و افعال را به سوی سعادت جهت دهد. بعد دریافت سعادت مرتبط به عقل عملی است که این موضوع بواسطه افعال سبب می‌شود که نفس انسان از شواغل مادی و توجه به آنها وارسته شده و صور کلی را دریابد (فارابی، ۱۳۶۶: ۷۹-۸۰). نزد فارابی نیز اتصال نفس به عقل فعال در خواب و در بیداری به سبب اعمالی است که علایق مادی در انسان را کم می‌کند. به نظر فارابی اولین قلمرو ورود عقل فعال به فضای نفس خواب است اما استكمال قوه متخیله به دریافت حکایات و نماد در خواب محدود نمی‌شود بلکه عقل فعال در همان حالتی که به هنگام خواب بر متخیله وارد می‌شود در بیداری نیز این قوه را مفیض خویش می‌سازد (فارابی، ۱۹۸۶: ۹۳). نزد فارابی بحث عمل در استكمال عقل نظری ضمن بحث سعادت مطرح است به نظر فارابی کسانی به سعادت می‌رسند که معقولات را به طور واضح درک کرده و به فضیلت عمل کرده باشند. بواسطه عمل است که انسانها به فطرت انسانی سلیم برخوردارند (فارابی، ۱۳۶۶: ۷۵). در جهت دیگر کسانی که به معقولات دست یافته و آنها را ادراک کرده باشند اما به آن عمل نکرده باشند در عذاب به سر خواهند برد و استكمال نیافته اند و اعمال ناشایسته آنها موجب هیات‌های ناشایسته برای آنها شده و از این رو به کمال عقل نظری یعنی اتصال به عقل فعال و سعادت نیز دست نمی‌یابند (فارابی، ۱۹۸۶: ۱۳۳ و ۱۴۳).

۳. نقش عمل در استكمال عقل نظری نزد ابن سینا

در دیدگاه ابن سینا عقل فعال موجودی مفارق از ماده و بیرون از نفس انسان است (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۸۱-۸۲) عقل فعال آخرین عقل از عقول دهگانه است و مبدأ صور معقول و کلی است که عقل انسان را از قوه به فعلیت در می‌آورد (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۳۱۵؛ ۱۳۷۱: ۳۰۴، ۱۴۰۴: ج ۲، ۲۱۵).

ابن سینا در رساله *الحدود* عقل نظری و عملی را چنین تعریف می‌کند:

«عقل نظری قوه‌ای است از قوای نفس که ماهیات و مفاهیم کلیه را از آن جهت که کلی هستند قبول می‌کند و عقل عملی قوه‌ای است در نفس که مبدأ تحریک قوه شوقیه است به سوی امور جزئی‌ای که به بخاطر غایت معلوم یا مضمون الخیریه اختیار کرده است» (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۸۸).

عقل نظری به عقل هیولانی، بالملکه، با فعل و مستفاد تقسیم می‌شود. تعریف عقل فعال نزد ابن‌سینا چنین است: جوهری که ذات آن صوری است و ماهیتی است که ذاتا مجرد است و غیری او را از ماده و علایق آن تجرید نکرده است و آن ذات و ماهیت هر موجودی است و یا از این جهت که به آن عقل فعال گفته می‌شود که تعریف آن اینگونه است: جوهری است با صفت ذکر شده برای آن که شأن آن خارج کردن عقل هیولانی از قوه به فعل است به وسیله اشراق بر آن (همان: ۸۸-۸۹). به نظر ابن‌سینا دلیلی که برای استکمال عقل نظری انسان توسط عقل فعال می‌توان آورد این است که نفس ناطقه انسانی در مرحله کودکی خالی از هر گونه صورت عقلی است اما پس از مدتی، معقولات اولی یا بدیهیات در آن پدید می‌آیند. عامل این معقولات نه حس و تجربه است و نه تفکر و استدلال بلکه مبدأ دیگری است که عقل فعال نام دارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۱۷۶). نظر ابن‌سینا چنین است که معقولات از ابتدا بصورت بالفعل در نفس انسانی حاصل نیستند بلکه نفس ابتدا عاقل بالقوه است و هر چیزی که بالقوه است برای تبدیل به فعلیت نیاز به عامل دارد. از این رو،

«موجود بالفعلی باید باشد که نفس بالقوه را تبدیل به فعلیت کند و این عامل با عاقل بالقوه مناسب و سنخیت دارد و نسبت آن به عقول انسان مانند نسبت خورشید به چشم است یعنی همانطور که اگر نور نباشد خود خورشید و اجسامی که خورشید بر آنها می‌تابد همانند رنگها، دیده نخواهند شد اگر نور عقل فعال بر نفوس بالقوه انسان اضافه نشود هم صور معقول، معلوم و معقول نفس نمی‌شوند» (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۳۲۱).

در دیدگاه ابن‌سینا استکمال عقل نظری در انسان بواسطه عقل فعال است:

«در مورد عقل نظری و کیفیت بیرون آمدن آن از قوه به فعل اثبات کردیم که نفس انسان با حدوث بدن حادث است و دارای عقل نظری است. این قوه عقل نظری در ابتدا عقل هیولانی است. ناچار باید سببی وجود داشته باشد تا آن را از حد قوه به فعل درآورد و آن جوهری مجرد است که صور معقولات بالفعل در آن موجود است» (ابن‌سینا، ۱۳۳۱: ۶۴).

به نظر ابن‌سینا نفس در مرحله عقل هیولانی تنها قوه و استعداد قبول صور را دارد و بالفعل واجد هیچ صورت معقولی نیست و چنانچه غیر از این باشد یعنی دارای صورت باشد آن صورت یا صورت محسوس است یا صورت معقول. اگر صورت محسوس باشد باید صلاحیت پذیرش هیچ صورتی غیر از آن صورت را نداشته باشد و اگر صورت، صورت معقول باشد به طور مستقیم هیچ صورت معقول دیگری را نمی‌تواند بپذیرد در حالی که نفس در مرحله عقل هیولانی استعداد محض است و پذیرای هر گونه صورتی می‌باشد (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۹۷).

به نظر ابن‌سینا علاوه بر تأثیر عقل فعال بر فعلیت یافتن عقل در انسان آلات بدنی آنان نیز سبب استکمال عقل نظری می‌شود. ابن‌سینا در نمط ششم *الاشارات و التنبيهات* می‌نویسد:

«نزد نفس ناطقه انسان است که ترتیب وجود جواهر عقلی خاتمه می‌یابد. نفس ناطقه به سبب آلات بدنی و افاضاتی که از سوی مبادی عالی به او می‌شود نیازمند استکمال است» (ابن‌سینا، ۱۳۳۹، ۱۳۱-۱۳۲).

در دیدگاه ابن‌سینا علت پدید آمدن نفس ناطقه در انسان عقل فعال است و به همراه پدید آمدن بدن انسانی حادث می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۰۸).

به نظر ابن‌سینا با ارتباط عقل فعال با قوه متخیله انسان به معقولات کلی دست می‌یابد. از نظر ابن‌سینا تصرف نفس در صور خیالی و در معانی جزئی به کمک قوه وهم و مفکره نفس را برای پذیرش صورت‌های مجرد از عقل فعال آماده می‌سازد. (ابن‌سینا، ۱۳۳۹: ۹۷)؛ اما اینگونه است که تا زمانی محسوسات و متخیلات نباشد عقل فعال عقل انسان را از قوه به فعل در نمی‌آورد زیرا محسوسات و متخیلات موجود می‌شوند و تابش عقل فعال بر خیالات می‌افتد آن خیالات به صورت‌های مجرد در عقل تبدیل می‌شوند (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۱۲۳).

عقل عملی آن قوه‌ای است که نفس به واسطه آن بدن را تدبیر می‌کند. سبب نیاز نفس به این قوه اعمال اختیاری انسان است. انجام اعمال اختیاری تنها با علم به این اعمال ممکن است. اعمال و افعال انسان از عقل عملی صادر می‌شود و از آنجایی که در عالم واقع هر فعل انسان به صورت جزئی و مشخص تحقق می‌یابد عقل عملی برای انجام آن فعل به یک رأی و نظر جزئی نیازمند

است. این رأی جزئی از رأی کلی‌ای که عقل نظری آن را ادراک کرده است استخراج می‌شود. عقل نظری با استفاده از مقدمات بدیهی اولیه، مشهورات یا تجربی به ادراک آراء کلی نائل می‌شود و این آراء کلی پشتوانه و منبع اصلی عمل انسان است. عقل عملی با یافتن جزئیات مخالف آن رأی کلی را با آن جزئیات تطبیق می‌دهد و به یک رأی جزئی که برای صدور فعل مورد نظر نیاز است دست می‌یابد و پس از آن مرحله است که فعل از انسان صادر می‌شود. بنابراین عقل عملی در عمل خود توسط عقل نظری یاری می‌شود (مصطفوی، ۱۳۸۷: ۱۶۸). در دیدگاه ابن سینا کار عقل عملی در حوزه قبیح و جمیل و مباح است و آنرا از مبادی مشهورات و مقبولات و مظنونات و تجربیات واهی و سستی اخذ می‌کند که از مظنونات هستند که غیر از تجربیات وثیقه اند. در حالیکه عقل نظری کارش واجب و ممکن است که از مقدمات اولیه آنها را اخذ می‌کند (داناشرست، ۱۳۶۳: ۲۱۴). بنابراین عقل عملی در استنباط احکام جزئی نیازمند معقولات افاضه شده بر عقل نظری توسط عقل فعال است:

«عقل نظری مبدأ دریافت است و از عالم بالا منفعل می‌گردد و عقل عملی برخلاف عقل نظری مبدأ فعل و مصدر فعل‌های گوناگون است و از عالم بالا منفعل می‌گردد و عقل عملی بر خلاف عقل نظری مبدأ فعل و مصدر فعل‌های گوناگون است و در بدن و این جهان دارای تأثیراتی است بنابراین عقل عملی در تشخیص موارد عمل که انجام آن حتمی است ناچار از عقل نظری استمداد می‌طلبد و تکالیف خود را با ملاحظه مقدمات کلی به وسیله عقل نظری معین می‌کند چون انجام عمل در عقل عملی بدون دریافت تحقق نمی‌یابد و همانطور که بیان شد مبدأ دریافت عقل نظری است لذا سرپیچی و مخالفت عقل عملی از عقل نظری جایز نمی‌باشد» (ابن سینا، ۱۳۳۹: ۹۴).

نظر ابن سینا چنین است که هنگام مشاهده امور جزئی و توجه به آنها انسان استعدادی می‌یابد که این استعداد سبب ارتباط نفس با عقل فعال می‌شود اما بعد از این ادراک در اثر توجه به عالم جسمانی و یا توجه به صورتی دیگر فعلیت صورت ادراک پیشین از بین می‌رود و تنها استعداد آن باقی می‌ماند. هنگامی که فرد از صورتی کلی غافل می‌شود برای یادآوری آن باید به عقل فعال متصل شود (همان: ۹۶). در دیدگاه ابن سینا نفس انسانی بر اساس ممارست عملی و اشتغال دائم به درک کلیات و صورتهای معقول و دوری از شواغل مادی و توجه کامل به امور عقلی و ملاحظه عقل فعال به ملکه اتصال و پیوستگی داریم به عقل فعال دست می‌یابد. در حقیقت نفس انسانی در این حالت مانند آئینه‌ای است که صورت تمام صور معقول در آن منعکس می‌شود (ابن سینا، ۱۳۸۵: ۳۳۷).

به نظر ابن سینا ارتباط عمل و نقش آن در استكمال عقل نظری پس از اتصال قوه ناطقه انسانی با عقل فعال و به فعلیت رسیدن آن از قوه است. در اینجا مسئله اینگونه مطرح است که افاضه صور معقول به نفس ناطقه انسانی به وسیله عقل فعال است اما هنگامی این اتصال صورت می‌گیرد برخی صور معقول به نفس انسان افاضه نمی‌شود و همچنین اشخاص با مراتب وجودی مختلف به نحو متفاوت از صورتهای عقلی بهره می‌برند. ابن سینا این موضوع را اینچنین تحلیل می‌کند که صورتهای کلی که از عقل فعال بر نفس ناطقه انسانی افاضه می‌شود بر حسب قابلیت و استعدادهایی است که نفس آنها را برای خود حاصل کرده است. به همین دلیل است که تمام صور معقول به نفس انسانی افاضه نمی‌شود و مراتب نفوس اشخاص در ادراک صور معقول یکسان نیست. این موضوع به سبب نقصان نفس افراد و نیاز به تزکیه و تهذیب نفس انسانی برای دریافت صور کلی است زیرا عقل فعال برای افاضه صورتهای نقص و کاستی ندارد (ملکشاهی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۱۹۹). بنابراین در بحث استكمال عقل نظری پس از اتصال به عقل فعال، مانع و محدودیت به سبب ارتباط تدبیری نفس ناطقه با بدن و قوای آن است. به هر اندازه‌ای که نفس ناطقه متوجه و به تدبیر قوای نفس پردازد از قبول فیض عقل فعال باز می‌ماند و برعکس هر چقدر از تدبیر بدن و قوای آن که امور مادی است منحرف شود و به صور کلی متوجه باشد، معقولات بیشتری در نفس ناطقه و عقل نظری ظهور و بروز می‌یابند. بنابراین دور شدن از شواغل مادی و بدنی و احزان و اشواق و افکار مربوط به آن سبب استكمال عقل نظری است (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۱۷۷).

نظر ابن سینا چنین است که اراده برای انجام فعل در انسان تصور چیزی همراه با موافقت آن تصور است، بنابراین زمانی که انسان معنایی را تصور می‌کند و پس از آن به دنبال تحصیل آن می‌رود در این صورت تصور آن برای فرد همان اراده آن چیز است اما انسان همیشه بعد از تصور شیء و در صورتی که ملائم با او باشد قصد تحصیل آن را می‌کند (ابن سینا، ۱۳۹۱: ۲۱). در واقع انسان هنگامی که چیزی را اراده می‌کند آن چیز را یا به صورت ظنی یا تخیلی یا علمی تصور می‌کند. این تصور به این صورت است که با شیء تصور شده موافق است یعنی اینکه آن را نیکو و نافع می‌داند. بر این اساس از این تصور و اعتقاد شوقی برای

تحصیل آن تبعیت می‌کند و پس از آن قوای موجود در عضلات، آلت تحصیل آن را به حرکت در می‌آورد. بنابراین اعمال انسان تابع غرض و غایت است (همان: ۱۳). از نظر ابن‌سینا اراده کلی یا همان صورت علمی چیزی با وصف کلیت، اراده اصلی برای انجام فعل نیست بلکه هرگاه اراده جزئی و متخصص شود فعل توسط فرد انجام می‌شود (همان: ۴۹۶)؛ بنابراین علت اراده در انسان می‌باید از خارج بر او وارد شود، و آن امر یعنی سبب پدید آمدن ظن یا تخیل یا علم معین کننده فعل است بنابراین قدرت و اراده انسان از نظر ابن‌سینا بدون این مبادی که بواسطه تقدیر الهی است نباشد فعلی از انسان صادر نمی‌شود (همان: ۲۱). در دیدگاه ابن‌سینا علم یقینی علمی است که احتمال خطا در آن وجود ندارد و دارای وصف کلیت است و برخلاف علم غیریقینی است که دلیلی مبنی بر مطابقت با خارج و صحت آن وجود دارد (همان: ۳۳۲). اراده بسوی غایت و خیر از این لحاظ هم می‌تواند طبیعی و هم اختیاری عقلی باشد. انسان هنگامی که با به فعلیت رسیدن عقل خود توسط عقل فعال، صور کلی را ادراک می‌کند می‌تواند با اختیار عقلی، عقل نظری خود را استكمال دهد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۲۹۶)؛ زیرا به نظر ابن‌سینا در طبیعیات /شفاء عقل نظری در بردارنده حکمت نظری و عملی است. بنابراین تکمیل عقل نظری وابسته به علاقه نفس به بدن است و مدبر این علاقه عقل عملی است (همان: ۴۱). بر همین اساس ابن‌سینا تمام قوای نفس انسانی را در مراتبی برای حکومت بر یکدیگر قرار می‌دهد تا نفس در نهایت به تکمیل عقل نظری و تزکیه آن دست یابد (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۶۶-۶۷). بنابراین کمال اول عقل نظری است که برای انسان به منزله صورت است و کمال دوم عقل عملی است که برای انسان به منزله ماده است و هیچکدام از این دو بدون یاری یکدیگر کامل نمی‌شود، زیرا علم مبدأ و عمل مایه کمال است و مبدأ بدون کمال بیهوده و کمال و غایت بدون مبدأ محال است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۲: ۱۸۴).

بنابراین اگر بدن به امور مادی اشتغال داشته باشد بر سر اتصال با عقل فعال خلل ایجاد می‌شود و با کاهش آن موانع کمتر می‌شود (همان: ۲۱۶) و این مهم تنها با عمل و انجام اعمالی که سبب دوری از شواغل مادی و تحت انقیاد در آوردن قوای نفس حیوانی یعنی قوای شهوانی، غضبی و حسی توسط عقل عملی ممکن است. به همین علت است که ابن‌سینا نفس پیامبر و نبی را در عقل عملی و قوه متخیله در رتبه‌ای می‌داند که حواس آن را مشغول نمی‌دارد و در حال بیداری، فیض علم بر آن نفس چنان متصل می‌شود که در حال خواب به نفس دیگران و از ملکوت، علم غیب بر او جاری می‌شود و ملک به صورت بر او ظاهر می‌شود و با او سخن می‌گوید و وحی می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۲۸۵). تأثیر عمل در استكمال عقل نظری در بحثی که ابن‌سینا درباره مراتب نفوس بعد از موت بدن بیان می‌دارد، مشخص می‌شود. به نظر ابن‌سینا نفوس انسانی پس از موت بدن به چهار قسم هستند:

- ۱) نفوسی که کامل در علم و عمل هستند؛
- ۲) نفوسی که کامل در علم و ناقص در عمل هستند؛
- ۳) نفوسی که کامل در عمل و ناقص در علم هستند؛
- ۴) نفوسی که ناقص در علم و عمل هستند.

نظر ابن‌سینا چنین است که آنهایی که در علم و عمل کامل هستند سابقون‌اند که دارای درجه قصوای الهی هستند. این نفوس پس از مفارقت از بدن به عالم عقول ملحق می‌شوند و از هر گونه مقارنت با اجسام و نفوس فلکی منزله و میرا هستند. بعد از این گروه متوسطین و اصحاب یمین هستند که به دو قسم اند، قسمی که در عمل کاملند و در علم ناقص که مدتی از عالم علوی دور نگه داشته می‌شوند تا از هیئات ظلمانی افعال بدشان در دنیا رهایی یابند و به تدریج به سوی عالم قدس و طهارت بروند و به گروه سابقون ملحق شوند و گروه دوم که در علم کاملند و در عمل ناقصند به نفوس فلکی تعلق می‌گیرند و به سوی آسمان عروج می‌کنند و تمام اوصاف بهشت و احوالش را مشاهده و تخیل می‌کنند تا به عالم عقلی راه یابند و گروه آخر ناقص در علم و عمل که اصحاب شمالند که به مرتبه سفلی تنزل می‌کنند و به عذاب الهی گرفتار می‌شوند (ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۱۸۷-۱۹۲). در دیدگاه ابن‌سینا اعمالی که انسان را از امور مادی دور و به امور مجرد نزدیک می‌کنند مانند اعمال عبادی با تهذیب نفس بدست می‌آیند که انسان را از بدن و حس دور می‌کنند و او را به صورت‌های کلی یا آنجایی که قوه ناطقه و عقل از آنجا آمده است، یادآور می‌شوند (ابن‌سینا، ۱۳۹۰: ۳۴۹).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

بر اساس تحلیلی که از آراء فیلسوفان مشائی نظیر کندی، فارابی و ابن‌سینا درباره نقش عمل در استكمال عقل نظری به دست داده شد، چنین می‌توان جمع‌بندی کرد که اولین بارقه‌های این نظریه بطور مجمل در آراء کندی ضمن بحث رویا و اتصال نفس به

صورت‌های معقول در رویا یاد شده است. از این رو که آراء کندی بیشتر تحت تأثیر نگرش یونانی به فلسفه و نظریه‌های کلامی درباره جدایی دین و فلسفه است، بحث او درباره عمل و نظر نیز ضمن این موضوع دسته بندی شده است و تنها ارتباط نظر و عمل ضمن بحث دین و فلسفه و توافق آنها بحث شده است؛ اما بحثی که وی در ارتباط با رویا داشته، در نظریه‌های فیلسوفان پس از او پیگیری شده است. نزد فارابی بحث ارتباط عمل در استكمال عقل نظری ضمن بحث سعادت مطرح شده است. فلسفه فارابی به نوعی به فعلیت رسیدن عقل بالقوه انسانی است که ضمن آن با دریافت صورت‌های کلی یا آنچه خداوند از طریق وحی برای انسانها فرستاده، به سعادت خود یعنی استكمال قوه ناطقه و عقل نظری نائل شوند. فارابی ارتباط میان عقل نظری و عملی را دو طرفه می‌داند و یکی را صورت و دیگری ماده برای استكمال عقل انسانی می‌داند و تنها با عمل است که عقل نظری استكمال یافته و انسان به سعادت می‌رسد. در فلسفه ابن سینا، نقش عمل در استكمال عقل نظری دارای صورتی مابعدالطبیعی است. ابن سینا تعریفی دوباره از عقل نظری که آن را مشتمل بر حکمت نظری و عملی می‌داند، رابطه علم و عمل را دوسویه دانسته است. ابن سینا هر چند بیان می‌کند که استكمال قوه عقل انسانی از بالقوه و هیولانی تا مستفاد بواسطه عقل فعال است اما پس از آنکه عقل انسان فعلیت یافت، برای اتصال در شدت و مراتب والاتر نیاز به اعمالی دارد که بواسطه آن از امور مادی و جسمانی فارغ شده و قابلیت دریافت و اتحاد با صور کلی را داشته باشد که همان اتصال به عقل فعال و نهایت استكمال عقل نظری است. بنابراین تفاوت نظر ابن سینا با دو فیلسوف پیشین در تأثیر عمل در مراتب هیولانی، بالملکه و مستفاد است. نزد ابن سینا، عمل صرفاً در مرحله‌ای که عقل انسانی به مرتبه مستفاد می‌رسد، سبب استكمال عقل نظری می‌شود زیرا سبب می‌شود که عقل انسان پیوسته در اتصال با عقل فعال باشد. اما نزد کندی و فارابی، ارتباط دو سویه برای استكمال عقل نظری و عملی در مراتب بالقوه تا بالفعل هست.

نوآوری‌های تحقیق

بر اساس نتایجی که در تحقیق حاضر حاصل شد، به نوآوری‌های زیر می‌توان اشاره داشت: الف) تحلیل سیر تکامل اندیشه فلسفی در فیلسوفان مشائی بر اساس نظریه ارتباط میان علم و عمل؛ در ضمن این موضوع نشان داده شد که از کندی تا ابن سینا این تأثیر از بُعد دینی و اخلاقی به بُعد مابعدالطبیعی توسعه داده شده است. ب) در نظریه نقش عمل در استكمال عقل نظری، فیلسوفان مشائی بحث سعادت را از امری مرتبط با عالم دنیوی به بحث استكمال عقل هیولانی در نفس انسان به عقل مستفاد تفسیر کرده اند. در این نظریه می‌توان به روابط دوسویه عمل در نفس انسانی و فعلیت عقل مستفاد به عنوان دستاورد در نظریه مشائیان تأکید داشت.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۳۱). *رساله نفس*، مقدمه و حواشی و تصحیح موسی عمید، تهران: انجمن آثار ملی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۳۹). *التنبیهات و الاشارات مع لباب الاشارات*، به اهتمام محمود شهابی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۳). *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نوری، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۴). *النجاه من العرق فی بحر الضلالات*، ویرایش و دیباچه محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۱). *احوال النفس و رساله فی النفس و بقائها و معادها*، حقیقه و قدم له احمد فؤاد الاهوانی، مصر: داراحیاء الکتب العربیه.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۱). *المباحثات*، تحقیق و تعلیقه محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۱). *رساله فی معرفه النفس و احوالها*، مندرج در احوال النفس، حقیقه و قدم له احمد فؤاد الاهوانی، مصر: طبع بدار احیاء الکتب العربیه.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۱). *رساله مبحث عن القوی النفسانیه*، مندرج در احوال النفس، حقیقه و قدم له احمد فؤاد الاهوانی، مصر: طبع بدار احیاء الکتب العربیه.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۳). *الاشارات و التنبیهات مع شرح الخواجه و مع شرح الشرح القطب*، قم: نشر البلاغه.

ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۳). *طبیعیات دانشنامه علایی*، مقدمه و حواشی و تصحیح محمد مشکوه، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۵). *النفس من الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده الاملی، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۹۱). *التعلیقات*، تصحیح حسین موسویان، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۹۱). *برهان شفا*، ترجمه قوام صفری، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۰). *رساله الحدود*، مندرج در رسائل، قم: انتشارات بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۰). *رساله السعاده*، مندرج در رسائل، قم: انتشارات بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۰). *رساله العشق*، مندرج در رسائل، قم: انتشارات بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۰). *رساله الفعل و الانفعال*، مندرج در رسائل، قم: انتشارات بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۰). *رساله هدیه الرئیس للامیر*، مندرج در رسائل، قم: انتشارات بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴). *الشفاء (اللاهیات)*، قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴). *الشفاء (الطبیعیات)*، قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی.
- حنا الفاخوری، خلیل الجر. (۱۳۵۵). *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: انتشارات فرانکلین سابق.
- دانا سرشت، اکبر. (۱۳۶۳). *روانشناسی شفا*، تهران: امیرکبیر.
- داوری، رضا. (۱۳۵۴). *فلسفه مدنی فارابی*، تهران: شورای عالی فرهنگ و هنر.
- داوودی، علیمراد. (۱۳۴۹). *عقل در حکمت مشاء از ارسطو تا ابن سینا*، تهران: دهخدا.
- شریف، م. م. (۱۳۶۲). *تاریخ فلسفه اسلامی*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- فارابی، ابونصر محمد. (۱۳۶۶). *السیاسه المدنیه*، تهران: انتشارات الزهرا.
- فارابی، ابونصر محمد. (۱۴۰۵). *فصول منتزعه*، تحقیق فوزی بخار، تهران: مکتبه الزهرا.
- فارابی، ابونصر محمد. (۱۴۰۸). *منطقیات*، قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی.
- فارابی، ابونصر محمد. (۱۹۸۶). *آراء اهل المدینه الفاضله*، تحقیق البیر نصری نادر، بیروت: دارالمشرق.
- فخری، ماجد. (۱۳۷۲). *سیر فلسفه در جهان اسلام*، ترجمه نصرالله پورجوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- کندی. (۱۹۸۳). *رساله فی العقل مندرج در رسائل فلسفیه (کندی، فارابی، ابن‌باجه و ابن‌عدی)*، به تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت: دارالاندلس.
- مصطفوی، حسن. (۱۳۸۷). *شرح اشارات و تنبیهاات (نمط سوم) در باب نفس*، تهران: دانشگاه امام صادق(ع).
- ملکشاهی، حسن. (۱۳۸۵). *ترجمه و شرح اشارات و تنبیهاات ابن‌سینا*، تهران: سروش.

References

- Davari, Reza. (1975). *Civil Philosophy of Farabi*, Tehran: High Council of Culture and Art. (in Persian)
- Davoudi, AliMorad. (1970). *Reason in Perpatetics from Aristotle to Ibn Sina*, Tehran: Dehkhoda. (in Persian)
- Dana Seresht, Akbar. (1984). *Psychology of Healing*, Tehran, Amir Kabir. (in Persian)
- Fakhri, Majed. (1993). *The Course of Philosophy in the Islamic World*, translated by Nasrullah Pourjavadi, Tehran: Academic Publishing Center. (in Persian)
- Farabi, Abu Nasr Mohammad. (1986). *Ara`e Ahl al-Madinah al-Fazlah*, research by Albeer Nasri Nader, Beirut, Dar al-Mashriq. (in arabic)
- Farabi, Abu Nasr Mohammad. (1987). *Al-Siyasa al-Madanieh*, Tehran: Al-Zahra Publications. (in arabic)
- Farabi, Abu Nasr Mohammad. (1987). *Mantiq`i iat*, Qom: School of Ayatollah al-Marashi al-Najafi. (in arabic)
- Farabi, Abu Nasr Mohammad. (1984). *Fosul al-Montaze`a*, research by Fouzi Bohar, Tehran: Al-Zahra School. (in arabic)

- Hanna al-Fakhuri, Khalil al-Jar. (1976). *History of Philosophy in the Islamic World*, translated by Abdul Mohammad Aiti, Tehran, former Franklin Publications. (in persian)
- Ibn Sina, Hossein. (1960). *Al-Tanbihat wa al-Isharat with Labab al-Isharat*, by Mahmoud Shahabi, Tehran, Tehran University Press. (in arabic)
- Ibn Sina, Hossein. (1956). *Al-Isharah and Al-Tanbihat with description of al-Khaja and with description of al-Qutb*, Qom: Al-Balagheh Publishing House. (in arabic)
- Ibn Sina, Hossein. (2012). *Al-Taliqat*, edited by Hossein Mousavian, Tehran: Research Institute of Hikmat and Philosophy of Iran. (in persian)
- Ibn Sina, Hossein. (2012). *Burhan al Shifa*, translated by Qavam Safari, Tehran: Research Institute of Islamic Thought and Culture. (in persian)
- Ibn Sina, Hossein. (1951). *Ahwal al-Nafs and treatise in al-nafs and its survival and revivals*, edited by Ahmad Fouad Al-Ahwani, Egypt, Dar Ahyaya Al-Katb al-Arabiyyah. (in arabic)
- Ibn Sina, Hossein. (1951). *Treatise on the knowledge of the soul and the conditions*, included in the conditions of the soul, edited by Ahmad Fouad Al-Ahwani, Misr, Tabab Badar Ahyaya Al-Kitab al-Arabiya. (in arabic)
- Ibn Sina, Hossein. (1951). *A Treatise on al-Qawy al-Nafsaniyyah*, included in *Ahwal al-Nafs*, Haqqah and Qadm by Ahmad Fouad Al-Ahwani, Misr, Tabab Badar Ahyaya Al-Kitab al-Arabiya. (in arabic)
- Ibn Sina, Hossein. (1979). *Risalah al-Hudud*, contained in *Rasaila*, Qom, Bidar Publications. (in arabic)
- Ibn Sina, Hossein. (1979). *Risalah al-Saadah*, contained in *Rasilah*, Qom, Bidar Publications. (in arabic)
- Ibn Sina, Hossein. (1979). *Treatise on Active and passive*, included in *Rasail*, Qom, Bidar Publications (in arabic)
- Ibn Sina, Hossein. (1979). *Risalah al-Ashq*, contained in *Rasilah*, Qom, Bidar Publications. (in arabic)
- Ibn Sina, Hossein. (1979). *Risalah hidya al`amir le`al-raeis*, included in *Rasail*, Qom, Bidar Publications. (in arabic)
- Ibn Sina, Hossein. (1952). *Risalah al-Nafs*, Correction by Musa Omid, Tehran: National Art Association. (in arabic)
- Ibn Sina, Hossein. (1983). *Al-Shifa (Theology)*, Qom: School of Ayatollah Al-Marashi. (in arabic)
- Ibn Sina, Hossein. (1983). *Al-Shifa (Al-Tabiiyat)*, Qom: School of Ayatollah Al-Marashi. (in arabic)
- Ibn Sina, Hossein. (2004). *Ala'i Encyclopaedia (physics)*, Corrections by Mohammad Mashkoh, Tehran: Association of Cultural Works and Masters. (in persian)
- Ibn Sina, Hossein. (1951). *al-Risaleil*, research and comments by Mohsen Bidarfar, Qom: Bidar Publications. (in persian)
- Ibn Sina, Hossein. (1984). *Al-Mabda and Al-Maad*, by Abdullah Nouri, Tehran: Institute of Islamic Studies, McGill University, in collaboration with Tehran University. (in arabic)
- Ibn Sina, Hossein. (1985). *Al-Najah Min al-Gharg in Bahr al-Dilalat*, edited and prefaced by Mohammad Taghi Danesh Pajoh, Tehran: Tehran University Press. (in arabic)
- Ibn Sina, Hossein. (2016). *Nafs Min al-Shifa*, Research by Hassan Hassanzadeh Al-Amali, Qom: Bostan Kitab Institute. (in arabic)
- Kindi. (1983). *Treatise on Reason* included in *Philosophical Treatises (Kindi, Farabi, Ibn Bajah and Ibn Udai)*, researched by Abd al-Rahman Badawi, Beirut: Dar al-Andalus. (in arabic)
- Mostafavi, Hassan. (2007). *Description of Isharat va Tanbihat (third book) on Soul*, Tehran: Imam Sadiq University (AS) (in persian)
- Malekshahi, Hassan. (2005). *Translation and Description of ibn Sina's Isharat va Tanbihat*, Tehran: Soroush. (in persian)
- Sharif, M. M. (1983). *History of Islamic Philosophy*, Tehran: Academic Publishing Center. (in persian)