

نظر عقل در فلسفه فارابی*

سید مصطفی محقق داماد

نظریه فیلسوفان مسلمان در خصوص عقل تا آنجا که به مبانی روانشناختی مابعدالطبیعی آن مربوط میشود بر نظریات یونانیان در مورد نفس و قوای دراکه آن مبتنی می‌باشد. چارچوب اصلی نظریه آنان در خصوص وحی نبوی همان نظریه مشهور درك عقلانی است که ارسطو در سومین دفتر کتاب نفس بطور مبهم آن را مطرح کرده است و بعدها مفسرین و شارحین او، بخصوص اسکندر افرو دیسی، در بسط و پروراندن آن کوشیده‌اند، هر چند بطوری که در فصل بعد خواهیم دید، مسلمین عناصر دیگری نیز - اعم از رواقی و نوافلاطونی و بالاخص گله‌بینی از فرهنگ سیال یونانی اوایل سده‌های آغازین عصر مسیحیت - در این چارچوب کلی وارد ساخته‌اند.

برجسته‌ترین شخصیت‌های فلسفی اسلام که بطور صریح در مسأله نبوت بحث کرده و آن را برشالوده طبیعت دراکه نفس بشری استوار ساخته‌اند، همانا فارابی و ابن‌سینا می‌باشند. نظر به اینکه این دو شخصیت در بحث درباره مسأله عقل با همدیگر بعضی تفاوت‌های مهم دارند،

★ این مقاله از کتاب Prophecy in Islam (چاپ لندن) نوشته F. Rahman

استاد دانشگاه مک‌گیل برگردان شده است.

بخش دوم تحت عنوان نظریه عقل در فلسفه ابن‌سینا در آینده از نظر خوانندگان خواهد گذشت. (مترجم)

(تفاوت‌هایی که اگرچه بنظر این مؤلف مؤثر در اصل مسأله نبوت نیست لکن فی نفسه واجد اهمیت است) و از طرفی هریک از آنان اصطلاحات اندک متفاوتی بکار برده است، لذا بجاست که نظریات عقلی هر کدام را مستقلاً مطمح نظر قرار دهیم.

۱- فارابی

به نظر فارابی، استعدادی که تمامی آدمیان از ابتدا در آن شریکند عقل بالقوه نامیده میشود، زیرا درك عقلانی بالفعل جوهری غیر مادی نیست بلکه نوعی قوه در ماده است نظیر مابقی نفس سافل. بنابراین درمی‌یابیم که، بنظر او، عقل بالقوه «نوعی نفس یا جزئی از نفس یا نیرویی در نفس یا چیزی همانند آن است» (۱).

بعبارت واضح‌تر، «عقلی که آدمی فطرتاً و از آغاز واجد آن است، نوعی حالت یا آمادگی (هیأت) در ماده می‌باشد.» (۲)

این قوه یا استعداد، در آدمیانی به فعلیت می‌رسد که فی الواقع به کسب علم به کلیات یا صور بپردازند. فعلیت یافتگی عبارت از این است که عقل فعال (که بنظر فلاسفه اسلامی آخرین و پائین‌ترین حلقه از حلقات عقول دهگانه است که از ذات باری اضافه می‌شوند) نوری صادر می‌کند [اشراق] (مجازی ارسطوئی که تمامی شارحین او نیز تکرار کرده‌اند) که صور اشیاء محسوس را که در حافظه آدمی ذخیره شده به حال مجرد درمی‌آورد و بدین ترتیب آنها را به معقولات یا کلیات بدل می‌سازد. فارابی صراحتاً می‌گوید صوری که در عقل بوجود می‌آیند یا عقل تبدیل به آنها میشود، از طریق تجرید از اشیاء محسوس پدید می‌آیند و، از این حیث، از عقل فعال صادر نمی‌شوند که کار آن «منور کردن» محسوسات و عقل بالقوه آدمی است (۳).

فارابی نحوه‌ای را که عقل بالقوه معقولات را دریافت می‌کند و به عقل

بالفعل تبدیل می‌گردد با تشبیه آن به یک قطعه موم توصیف می‌کند. موم نه از طریق انتقالش سطحی، بلکه با ساری شدن صورت در کل آن، نیز پذیرنده صور می‌شود به نحوی که مثلاً به هیبت اسب درمی‌آید (۴).

فارابی می‌گوید: هنگامیکه عقل بالقوه با معقولات تجرید شده یکی گردید و بالفعل شد، توأم با این معقولات به موجودی بالفعل در دنیا و جزء جدیدی از لوازم معقول واقعیت تبدیل می‌گردد. این، مطابق نامگذاری فارابی، یعنی «عقل بالفعل». قبل از آنکه عقل بالقوه و معقولات بالقوه بالفعل گردند وجود آنها در ماده بوده نه مستقل از آن، لکن بمحض بالفعل شدن، وارد مرحله‌ای جدید می‌شوند و مقام وجودی تازه‌ای به عنوان ذاتی مفارق پیدا می‌کنند (۵).

وی چنین استدلال می‌کند که از آنجا که عقل بالفعل می‌تواند هر چیز معقول را با دریافت صورت آن ادراک کند و با توجه به اینکه عقل بالفعل اکنون دیگر خود شیئی معقول است، بنابراین می‌تواند بخویش معرفت بیابد. بدین ترتیب، عقل ماهم معقول بالذات و هم عاقل بذات و صورة الصورة می‌شود و فارابی آن را عقل مستفاد اصطلاح می‌کند (۶).

این تعبیر از عقل مستفاد به فارابی امکان می‌دهد آن را با عقل فعال بسنجد، چه هر دو آنها «صورة الصورة» می‌باشند، یعنی عاقل بذات و معقول بالذات، با این تفاوت (واو بر این نکته تأکید دارد) که معقولات موجود در آنها ترتیبشان معکوس است (۷). و عقل فعال چون مطلقاً مفارق (۸) و متضمن معقولات بنحو بساطت است نه کثرت، در مرتبه‌ای بالاتر از عقل مستفاد قرار دارد (۹).

قبل از ادامه مطلب توجه به این نکته بجاست که این نظریه که وقتی معقولات از ماده مجرد گردیده وارد مرحله جدیدی خاص خود بعنوان وجودی غیر مادی و مستقل می‌شود، در واقع نظریه اسکندر [افرویدیسی] یا ارسطو نیست و این بوضوح مورخ فلسفه را با اشکال جدیدی مواجه می‌سازد. به عقیده اسکندر (رساله نفس ص ۸۵ و ۲۵ و صفحات بعد)

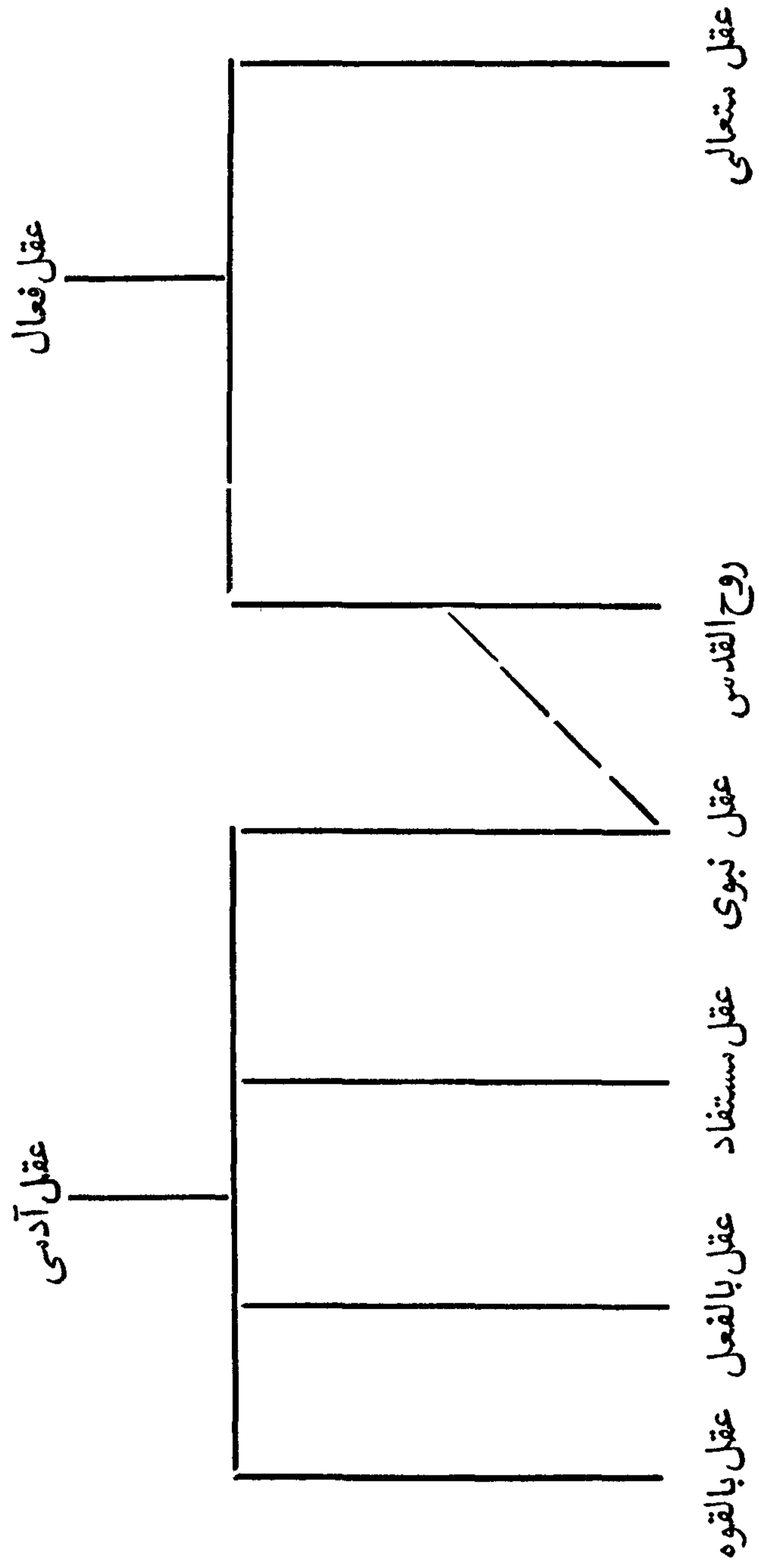
هنگامیکه معقولات از ماده بوسیله عقل بالقوه تجرید گردید بمرحله «ملکه» [به یونانی Hexis، به لاتین habitus] میرسد، یعنی به حالت کمون درمی آید. عقل بالملکه در این حالت می تواند این معقولات را ادراک کند که از این پس دیگر در ماده نیست بلکه بحالت کمون در نفس قرار دارد. زمانی که عقل بالملکه واقعاً معقولات را درک کرد، به عقل بالفعل تبدیل می گردد و در این مرحله می تواند به خود نیز نه بعنوان عقل بلکه بعنوان معقول معرفت یابد (۱۰). ولی اسکندر [افرودیسی] بنحو کاملاً قطعی بر این نظر است که این معقولات - خواه مربوط به اشیاء مادی باشند و خواه ریاضی -

حتی زمانی که مجرد هم شدند فناپذیرند زیرا جز در افراد چیزهای فناپذیر واجد وجود واقعی نیستند (۱۱). بنابراین، بنظر او، مسأله مرحله ای جدید و مفارق برای آنها اساساً مطرح نیست. علاوه بر آن، بنظر میرسد که او در مورد اینکه عقل ما بتواند عقل فعال را بشناسد در تردید باشد. گاهی می گوید که عقل بالملکه انسان زمانی که وارد عمل می شود، معقولات مفارقه را درک می کند و با آنها یکی میشود (۱۲). با اینهمه درجائی دیگر باین نظریه او مواجه می شویم که عقل ما که عقل ازلی را درک می کند جزئی از نفس ما نیست بلکه از خارج بما وارد می شود. پس لازم می آید که نفس ما کاملاً فناپذیر باشد. از سوی دیگر، اسکندر فرضی (Pseudo - Alexander) ضمن اینکه می گوید که معقولات مجرد از ماده فناپذیرند (۱۳)، به نحو قطعی اعلام می کند که این ذهن آدمی یا ذهن ماست که خدا را درک می کند و با چنین عملی به اعلی درجه کمال و سعادت نائل شده ابدی میگردد و همچون ذات باری عاقل بالذات می شود (۱۴).

بنابراین، نتیجه ظاهراً گریزناپذیر این است که اگرچه چارچوب اصلی نظریه فارابی مأخوذ از اسکندر [افرودیسی] است، لکن عوامل مؤثر دیگری نیز از منابع افلاطونی و بالآخر نوافلاطونی در نظریه او در تبیین مقام عقل آدمی و معقولات مدخلیت داشته است. فرض بوضوح بر این است که زمانی که عقل آدمی به وجود مخصوص به خود دست یافت،

عامل بالذات و فعلیت محضه می‌گردد. [به یونانی] (Kathara energeia) و به همین نهج این معقولات نیز متعاقب تجرید از ماده به مقام حقیقی خود بعنوان معقولات محضه رسیده بدین ترتیب برای عقل آدمی قابل ادراک می‌گردند و هم این معقولات و هم عقل آدمی در مرتبه واسطه بین عقل فعال مفارق و صور مجرده مادی قرار می‌گیرند. این مطلب دقیقاً مساوی است با تعالیم سیمپلی کیوس نوافلاطونی. به عقیده سیمپلی کیوس، زمانی که عقل بالقوه فعلیت یافت، از طریق عقل بالملکه به فعالیت خاص خود [به یونانی] (Ousiodeis energeia) باز می‌گردد و در آنجا «لوگوی» (Logoi) مخصوص به خویش را در می‌یابد تا در آنها نظر کند و در آنها جذب شود. اما این «لوگوی»، «نوس» nous [= عقل] محض نیستند؛ معقولاتی هستند مربوط به جهان پدیدارها و نفس آدمی جهت آنکه به عقل محض بخش ناپذیر تبدیل شود لازم است که یک پله بالاتر برود (۱۵).

پس همانطور که بالاتر تشریح شد، بنابر نظر فارابی، نفس مفکره عادی آدمی زمانی به کمال خود می‌رسد که به عقل مستفاد تبدیل شود اگرچه عقل مستفاد از حیث مرتبه از عقل فعال مفارق که مولد عقل مستفاد است پائین‌تر است، باین همه مطابق ملاک‌های خود فعلیت محضه بوده و دیگر جهت عملیات خود نیازی به قوای پائین‌تر نفس ندارد. بنابراین، از این حیث عقل مستفاد قابل مقایسه با عقل فعال است، مضافاً اینکه در این مرحله قادر به ادراک عقل فعال است که تا این مرحله صرفاً عامل مولد وی بوده است (۱۶). در معدود حالتی عدیم‌النظیر که چنین امری تحقق می‌یابد، عقل فعال صورت عقل مستفاد می‌گردد و حکیم کامل، امام (یا پیامبر) ظهور می‌کند (۱۷). نهایت اینکه حتی در این حالات نیز جزء یا درجه معینی از عقل فعال (موسوم به روح القدس [به یونانی] (theion pneuma)، یعنی جزئی که کاملاً فراتر و بالاتر از آدمی باقی می‌ماند، مدخلیت دارد (۱۸). طبقات پنجگانه عقل (بدون در نظر گرفتن طبقات فوق عقل فعال) به نظر فارابی بشرح زیر است:



حواشی

۱- رساله فی العقل (به تصحیح و اهتمام M. BOUYGES، بیروت، ۱۹۳۸، صفحه ۱۲.
 ۲- المدینه الفاضله (بتصحیح و اهتمام F. DIETERICI، لیدن، ۱۸۹۶) صفحه ۴۴. این نظریه منطبق با تعالیم اسکندر افرویدیسی است (کتاب نفس، صفحات ۸۴ و ۲۴ و مابعد آن). درست است که در رساله‌های تحت عنوان فصوص الحکم که منسوب به فارابی است از عقل بالقوه بعنوان چیزی غیرمادی یاد شده و نیز در رساله دیگری بنام عیون المسائل (که در حیدرآباد تحت عنوان الدعای القلبیه در سال ۱۳۴۹ هجری قمری چاپ شده) عقل بالقوه جوهری بسیط و غیر مادی توصیف گردیده است، لکن قرائن عدیده وجود دارد که صحت انتساب این رساله‌ها را به او در معرض تردید شدید قرار میدهد. در مورد این دو رساله رجوع کنید به:

Philosophische Abhandlungen, ed. F. Dieterici, Leiden, 1842, pp. 76, 64.

به نظر این مؤلف دلیل حاکی از عدم صحت انتساب آنها به فارابی نمی‌تواند صرفاً این باشد که طی آن رساله‌ها بین ماهیت و وجود تمایز گذاشته شده است، زیرا این تمایز خاص ابن‌سینا نیست و در سایر نوشته‌های فارابی نیز دیده می‌شود. (مثلاً رجوع شود به *سیاسة المدینه*، چاپ ۱۳۶۴ هجری قمری، حیدرآباد). از دلایل عمده‌ای که می‌توان اقامه کرد (احتمالاً صرف نظر از اینکه نام این دو رساله در فهرست القفطی نیامده، چه آنکه بعنوان مثال در کتاب نفس اثر ابن رشد، چاپ کمبریج ماساچوستس، ۱۹۵۳، صفحه ۴۹۳، ایری به نام کون و فساد در زمره آثار فارابی ذکر شده که در فهرست القفطی نیامده است) یکی این است که بر مبنای نظریه مندرج در آنها عقل منفعل جوهری است غیر مادی و این آشکارا در تناقض است با تعالیم مندرج در *مدینه الفاضله* و *رساله فی العقل*. همینطور آنجا که در فصل بعد خواهیم دید، شرحی که در رساله اولی در خصوص وحی نبوی عرضه شده بخصوص مطلب آن در خصوص حضور فرشته بطور کامل با شرح شفا مطابقت دارد نه با نظریه فارابی و نیز شرحی که در همان رساله در خصوص فعلیت یافتن عقل منفعل آمده است که به انعکاس صور در آینه تشبیه شده با تعالیم شفا و اشارات مطابقت دارد و با هیچیک از آراء دیگر فارابی هماهنگی هم ندارد. (Philo. Abh., p. 75) باید توجه داشت که صرفاً در این دو رساله است که ذکری از «قوه وهم» و حواس باطنی شده مثلاً دو رساله *المدینه* و *سیاسة* کاملاً عاری از این مقوله است. (در *سیاسة* حیدرآباد، چاپ ۱۳۶۴ هجری قمری، در صفحات ۴ و ۱۸ ادراک زیانمند و سودمند - یعنی عمل خاص قوه وهم - به قوه مصوره نسبت داده شده نه به قوه وهم). ابن رشد در *تهافت التهافت* (تصحیح M. BOUYGES، چاپ ۱۵۲۹ میلادی صفحه ۵۴۶) می‌گوید که صرفاً ابن‌سینا این اصطلاح را باب کرد. در کتاب *عیون* نیز اصطلاح عقل بالملکه عنوان شده که اثری از آن نه در *المدینه* دیده می‌شود و نه در رساله *فی العقل*. البته محتمل است که چنانچه این رساله‌ها از فارابی هم می‌بود ابن‌سینا از آنها متابعت می‌کرد چنانکه فی الواقع چنین هم می‌کند. لکن اشکال در این است که نظریاتی که در این رساله‌ها عنوان شده در آثار دیگر فارابی که میبایست ذکری از آنها شده باشد، یافت نمی‌شود. خاصه آنکه این نظریات با نظریات وی در سایر آثارش منافات دارد.

۳- رساله فی‌العقل، صفحات ۱۵ و ۱۶؛ المدینه‌الفاضله، صفحه ۴۵،: «زمانی که از عقل فعال «چیزی» وارد قوه عاقله می‌گردد که ارتباط آن چیز با آن قوه بسان رابطه نوریه (قوه) باصره است و متعاقباً محسوساتی یعنی (DIETERICI «عن» قرائت کرده که بنظر مژلف «اعنی» است) آنها که در قوه متخیله ذخیره شده، بعنوان معقولات در قوه عاقله پدید می‌آیند.» نظریه تجرید، یعنی اینکه کلی از انطباعات تدریجی حسی که در حافظه جمع شده سرچشمه می‌گیرد، نظریه‌ایست ارسطویی. (رجوع شود به انالوطیقای دوم، کتاب دوم، فصل ۱۹، از ص ۱۰۰ به بعد) و نیز رجوع کنید به اثر اسکندر افرودیسی تحت عنوان DE ANIMA (نفس) صفحات ۸۳ و ۳ و صفحات بعد که در آن، از پدید آمدن که نیازمند نور عقل فعال است به «انتقال» تعبیر می‌شود.

۴- رساله فی‌العقل، صفحه ۱۳-۱۴، ارسطو (نفس، صفحه b ۴۲۹) عقل بالقوه را به‌لوحی تشبیه می‌کند. اسکندر (نفس صفحات ۸۵ و مابعد آن) تأکید دارد که عقل بالقوه شبیه خود لوح نیست بلکه شبیه است به‌توان و استعدادی که لوح برای دریافت واژه‌های مکتوب دارا می‌باشد. ارسطو (نفس، a ۴۲۴) در مورد قوه حسیه به‌موم تمثیل می‌زند لکن فقط از اثری که موم در سطح خود مثلاً از مهر انگشتی دریافت می‌کند سخن می‌گوید.

۵- رساله فی‌العقل، صفحات ۱۷ و مابعد آن.

۶- همان مأخذ، صفحه ۳۰ (همچنین صفحات ۱۸ و بعد آن). واضح است که بنظر فارابی عقل مستفاد جز صورت پرورش‌یافته و نهائی عقل آدمی چیزی نیست. (بعداً خواهیم دید که در نظر ابن‌سینا عقل مستفاد اساساً چیزی متفاوت با عقل بشری است): بنظر فارابی عقل مستفاد نه فقط با عقل فعال مفارق یکی نیست بلکه حتی قبل از آنکه به مرحله نظر کردن در عقل فعال برسد به‌عرضه وجود میرسد. مدعای پرفسور ژیلسون مبنی بر اینکه فارابی عقل مستفاد را با عقل فعال یکی قلمداد نه‌وده زیرا در برگرداندن عربی کتاب نفس اسکندر واژه یونانی thurathen به‌واژه عربی «مستفاد» ترجمه شده بنابراین خود فارابی اظهار میدارد بی‌اساس است. رجوع کنید به :

Arch. d, Hist. Doctr. et Lit: du Moyen Age, p. 21, 10.

بعلاوه، در نص برگرداندن عربی مورد بحث که منتخباتی از ترجمه عبری آن توسط I. BRONS (به آلمانی) در چاپ خود وی از کتاب نفس اسکندر به‌منظور مقایسه با اصل یونانی نقل شده است، معلوم می‌گردد که حتی اصطلاح یونانی nous kath hexis که توسط خود اسکندر همان عقل مستفاد تعبیر شده است. (رجوع شود به «نفس» اثر وی، ترجمه عبری ص ۹۰). تکامل عقل بشری می‌توانسته توسط فارابی مستفاد نامیده شود، صرفاً به‌این لحاظ که منشاء این تکامل و راء عقل بالقوه است که از طریق آن اکتساب می‌شود. (رجوع شود به رساله سیاست، صفحه ۱۳، که در آنجا وی از فعل یستفید برای اکتساب فعلیت آن استفاده کرده است، همچنین نفس اثر اسکندر صفحه ۸۲، نیز نفس اثر سیمپلی کیوس، صفحه ۲۳۶، ۲۷ که در آن تعبیر یونانی epiktetos kai heterohen بکار رفته است.

۷- رساله فی‌العقل، صفحه ۲۷ و صفحه مابعد آن.

۸- همان مأخذ، صفحه ۲۱ فارابی می‌گوید که عقل مستفاد نزدیکترین چیز تحت‌القمری در مشابهت با عقل فعال است (همان مأخذ، صفحات ۲۴ و ۳۱) ولی بنظر نمی‌رسد که به عقیده او عقل مستفاد با وجود تغییر و دگرگونی در عقل بالقوه مفارق باشد زیرا اولین عقل مفارق تنها عقل فعال است و با وجود این همچنان به ماده وابسته است. (همان مأخذ، صفحه ۲۱) بنابراین زمانی که او می‌گوید (در المدینه صفحه ۴۶) که نفس آدمی به یکی از چیزهائی که مفارق از اجسام و نتیجتاً به یکی از جواهر غیر مادی بدل می‌شود و (در رساله فی‌العقل: صفحه ۳۱) می‌نویسد که عقل مستفاد برای تقرر خود به جسم و جهت حرکات خود به یک ارگان جسمی نیازمند نیست، منظور او احتمالاً این است که عقل بنا به ملکه خود به قوای جسمی نیاز ندارد و پس از مرگ می‌تواند به حیاتی خاص خود ادامه دهد.

۹- رساله فی‌العقل: صفحه ۲۹.

۱۰- نفس، صفحه ۸۶. در کتاب MANTISSA (ص ۱۰۹) اسکندر بر این عقیده است که این عقل می‌تواند به خود نه بعنوان عقل بلکه بعنوان معقول معرفت داشته باشد زیرا عقل محض نیست، یعنی بالفعل به نحو مطلق، و اگر می‌بود فقط به خود معرفت می‌داشت نه به هیچ چیز دیگر. و باین دلیل است که عقل فعال (که بنظر او همان ذات باری است) بخود هم بعنوان معقول معرفت دارد (که در این حالت شبیه عقل بشری است) و هم بعنوان عقل (که در این حالت با عقل بشری متفاوت است و از اینرو بسیط است و تنها به خود آگاه است).

۱۱- نفس، صفحه ۸۸. و نیز صفحه ۹۰.

۱۲- همان مأخذ، صفحه ۸۸. و صفحه ۹۱.

۱۳- فلسفه اولای اسکندر، صفحه ۶۹۵ سطور ۴ الی ۷.

۱۴- همان مأخذ صفحه ۶۹۸ سطر ۱۶ و بعد آن و نیز صفحه ۷۱۴ سطر ۱۵ و بعد آن.

۱۵- جامع‌ترین سخن سیمپلی کیوس در خصوص این موضوع در رساله DE ANIMA

(نفس) اثر وی (به تصحیح HAYDUCK) صفحه ۲۱۷ سطر ۲۳ تا صفحه ۲۲۱ سطر ۳۴ آمده است. تقسیم‌بندی پنجگانه سیمپلی کیوس از عقل باین شرح است: (۱) عقلی که در آن مشارکت نیست و بطور کامل متعالی از نفس آدمی و همان ذات باری است. (۲) عقلی که نفس در آن مشارکت دارد و حالت مطلق و اصیل عقل بشری است چون بخش‌ناپذیر است. و بالاترین مرتبه‌ای است که آن عقل بشر پس از رهائی از جهان مادی به آن باز می‌گردد. (۳) Menon nous یا عقلی تقسیم‌ناپذیر نیست ولی هم‌رتبه Logike psuche است و رابطه آن با اولی همانند رابطه عقل حصولی با عقل اشراقی محض است. (۴) عقل بالقوه که با احتمال قریب به یقین بنظر سیمپلی کیوس همان قوه محصوره است. (۵) عقل بالملکه که به لحاظ عمل عقل نوع سوم، عقل بالقوه به آن بدل می‌شود و در آن مستحیل می‌گردد. بهر تقدیر، رافبای در این فرض که عقل بشری در نتیجه استحاله در عقل محض متکون می‌شود و سپس درجه به درجه

قیام می‌کند با سیمپلی کیوس انباز نیست اگرچه از سلسله مراتب صور معقول در قالب اصطلاحات نوافلاطونی در خصوص هبوط [به یونانی] Proodos (و عروج [به یونانی] epistrophe) سخن می‌گوید. (رجوع شود به رساله فی‌العقل، صفحه ۲۲). (تقسیم‌بندی پنجگانه فارابی از عقل با اینهمه بطور چشمگیری با این نوع عقاید نوافلاطونی مشابه است). نوافلاطونی‌تر از این، شرح ابن‌باجه است در رساله‌ای بنام الاتصال (ابن رشد تلخیص کتاب النفس، باهتمام الاهوانی، قاهره، چاپ ۱۹۵۰، صفحه ۱۱۱) ابن‌باجه پس از تشریح مطلب به‌شیوه فارابی باینکه حکیم طبیعی بدو معقولات را از ماده تجرید کرده و سپس معقولات را نیز تجرید کرده و به‌عالیترین مرتبه سیر تکاملی خود میرسد، ادامه می‌دهد که «انسان (یعنی حکیم طبیعی) در ابتدا دارای این صورت مصوره است... سپس دارای (اولین) صورت معقول و بعد دومین صورت معقول (یا صورت معقول بالاتر). این روند بالارونده... به‌نوعی عروج می‌ماند. لکن چنانچه در واقعیت امر ماده در جهت معکوس باشد، این روند هبوطی است. به‌این دلیل است که برداشت طبیعیون از معقولات مبین موقعیتی میانه است.» (رجوع شود به شرح سیمپلی کیوس از عقل نوع سوم به‌عنوان قسمی Mesotes).

۱۶- رساله فی‌العقل: صفحه ۲۲ سطور ۱ و ۲؛ المدینه، صفحه ۵۸، سطور ۱۵ و بعد آن ابن‌رشد در رساله نفس صفحات ۴۳۳، ۴۸۱، ۴۸۵ و ۵۰۲ می‌گوید که فارابی همیشه به‌امکان شناخته شدن عقل فعال توسط عقل بشری عقیده نداشته و در شرحی بر اخلاق نیکوماخس چنین استدلال کرده که چنان عقیده‌ای مستلزم آن است که یک چیز حادث به‌چیزی ازلی و واجب بدل شود. ابن‌رشد می‌گوید که فارابی با قبول چنین وضعی آشکارا از نظریه و عقیده اسکندر [افرویدیسی] تبعیت نموده است. پس چنین می‌نماید که فارابی جهت آنکه اتصال عقل بشری با عقل فعال ممکن گردد نظریه عقل مستفاد را پرورانده است.

۱۷- طبق نظر فارابی این اصطلاحات قابل تعویض با یکدیگرند (رجوع شود به رساله تحصیل السعاده، حیدرآباد، چاپ سال ۱۳۴۷ هجری قمری، صفحات ۴۰ تا ۴۲). مطلب بیشتر در این خصوص در فصل بعدی عنوان خواهد گردید.

۱۸- رجوع کنید به تمایزی که توسط سیمپلی کیوس بین «عقلی که در آن مشارکت نیست» و «عقلی که نفس در آن مشارکت دارد» گذاشته شده است (یادداشت ۱۵). در خصوص نظر فارابی راجع به دو درجه عقل فعال، رجوع شود به رساله ساسة وی (حیدرآباد، چاپ سال ۱۳۴۶ هجری قمری) صفحه ۳، بند آخر.