

اتحاد عاقل و معقول

از منظری دیگر

رضا اکبری

فلسفه قدیم یونان تا دوره معاصر اشاره خواهد شد ضمن آنکه دیدگاه ابن سینا و صدرالمتألهین درباب آن مورد بررسی قرار خواهد گرفت. در پایان مقاله نیز دیدگاه ملاصدرا مورد نقد قرار خواهد گرفت. در این نقد، از مباحث جدید معرفت‌شناسی و حتی سایر نظریات ملاصدرا یاری گرفته می‌شود.

موضوع این مقاله «اتحاد عاقل و معقول» است. در این مقاله سعی خواهیم کرد با نگاهی تاریخی این نظریه را مورد دقت و نقد قرار دهیم؛ نقدی که تا حدودی متفاوت از بررسیهای انتقادی این نظریه است. همین مسئله سبب شده است که این مقاله را «اتحاد عاقل و معقول از منظری دیگر» بنامیم.

اگر بخواهیم با استفاده از تقسیم‌بندی‌های جدید فلسفه، جایگاه بحث «اتحاد عاقل و معقول» را در حیطه مباحث فلسفی مشخص کنیم لازم است که این بحث را از مباحث معرفت‌شناسی^۱ بدانیم. بدان علت که این نظریه در صدد تبیین ماهیت علم^۲ بشر است؛ مسئله‌ای که از مهمترین مباحث معرفت‌شناسی محسوب می‌شود. یکی از نقاط عطف این نظریه که ما را در فهم هر چه بهتر آن یاری می‌کند مفهوم عقل در این نظریه است. برای شناخت این مفهوم توجه به تاریخچه پیدایش این لفظ در فلسفه، به ما کمکی شایان می‌کند.

تاریخچه‌ای در باب مفهوم عقل و نظریه اتحاد عاقل و معقول آنچه امروزه در فلسفه اسلامی «عقل» خواند می‌شود ترجمه کلمه یونانی «نوس»^۳ است. نخستین استفاده نیمه اصطلاحی از این کلمه توسط «هومر» صورت گرفته است. او برای اشاره به ذهن انسان و کارکرد کلی آن از این کلمه

بدیهی است که چاپ مقالات دلیل بر موافقت و تأیید خردنامه نیست. هدف اینست که اساتید و دانش‌آموختگان فلسفه بتوانند عقاید و آراء و نقد و تنبیهات خود را آزادانه بیان کنند و در معرض نقد و پاسخ یا تقدیر و تحسین قرار گیرند. خردنامه تمام پاسخها و نقدهائی را که در چارچوب این نشریه باشد چاپ خواهد کرد و از هر مقاله‌ای که سبب برخورد آراء و گفتگوی عالمانه و حکیمانه گردد استقبال می‌کند.

متافیزیک در سیر تاریخی خود رویکردهای متعددی را پشت سر نهاده است. در فلسفه قدیم یونان توجه اساسی به شناخت طبیعت بود تا هنگامی که سوفسطائیان و سقراط آن را به شناخت توانایی‌های ادراکی انسان سوق دادند و بحثهای متافیزیکی بیش از هر چیز به معرفت‌شناسی تبدیل شد. در کنار این بحثها جنبه الهی در متافیزیک نیز بتبعیت از سنت ارفه‌ئی توسط افرادی همچون فیثاغورث و افلاطون - و نیز تا حدودی ارسطو - مطرح شد. این جنبه از مباحث متافیزیک در نزد نوافلاطونیان اهمیتی بسزا یافت.

سنت فلسفی یونان که مشتمل بر مباحث فلسفه طبیعت، فلسفه ذهن، معرفت‌شناسی و خداشناسی بود بدست مسلمانان رسید و تطور یافت. این تطور بگونه‌ئی بود که مباحث مربوط به هر یک از حیطه‌های ذکر شده بصورت پراکنده در کتابهای فیلسوفان مسلمان مطرح شد. از جمله این مباحث که بنحوی پراکنده در کتابها موجود است مباحث معرفت‌شناسی است که خود را در موضوعاتی همچون «معقولات ثانی فلسفی»، «علم» و «وجود ذهنی»، «اتحاد عاقل و معقول» و... متجلی ساخته است. در میان موضوعات مذکور، موضوع «اتحاد عاقل و معقول»، و از میان اندیشمندانی که بدان پرداخته‌اند «شیخ الرئیس بوعلی سینا» و «صدرالمتألهین شیرازی» دارای جایگاه ویژه‌ئی هستند.

در مقاله‌ئی که با نام «اتحاد عاقل و معقول از منظری دیگر» ارائه خواهد شد به سیر تاریخی ایجاد چنین بحثی از

۲- Nature of knowledge

۱- Epistemology

۳- Nous

استفاده کرده است. اما با ظهور آناکساگوراس^۴ این کلمه معنایی دیگر می‌یابد. او این کلمه را برای اشاره به گسترش جهان بکار برده است. از دیدگاه او «نوس» دارای آگاهی کامل بر همه چیزهاست^۵ و «چیزهایی هم وجود دارد که نوس نیز در آنها هست»^۶ و مقصود او موجوداتی از قبیل انسان است. البته پیش از آناکساگوراس، هراکلیتوس^۷ او منهوم می‌با نام «لوگوس»^۸ یاد کرده است که از جنس آتش است و همه چیز مطابق با آن پدید می‌آید.^۹ «سکستوس امپیریکوس» توضیح داده است که کیفیت ارتباط روح انسان بالوگوس از دیدگاه هراکلیتوس چگونه است. از توضیح می‌دهد که از دیدگاه هراکلیتوس، انسان دارای دو جنبه عقل و حس است که در این میان، معیار حقیقت عقل است و این عقل از درون کشیدن «لوگوس» به روح در انسان حاصل می‌آید. همانگونه که مشهود است قرابت زیادی میان این دو نظریه مشهود است.^{۱۰}

با ظهور افلاطون^{۱۱} «نوس» بمعنای نفس عقلانی بشر متجلی می‌شود. افلاطون معتقد به وجود سه نفس نباتی، حیوانی و ناطقه در نهاد انسان است و والاترین نفس یا همان نفس ناطقه (to logistikon) را، که در سر جای دارد، «نوس» می‌نامد، تنها نفسی که از نظر او نامیر است.^{۱۲} البته افلاطون در رساله تیمائوس از کاربرد آناکساگوراسی این کلمه نیز بهره برده است؛ او بیان می‌کند که نوس بنیانی در روح جهان است که مسؤول فعالیتهای عقلانی در جهان ماست.^{۱۳}

هنگامی که به ارسطو^{۱۴} می‌رسیم در می‌یابیم که او «نوس» را بمعنای هوش^{۱۵} بکار برده و آن را به «فعال»^{۱۶} و «متفعل»^{۱۷} تقسیم کرده است. او معتقد است که فقط عقل فعال، جاودانه است و عقل متفعل که مبتنی بر دریافتهای حسی و حافظه است میرا و ناپایدار است.^{۱۸} البته او «نوس» را بمعنای محرک نخستین نیز بکار برده است و بیان می‌کند که محرک نخستین، متفکر و بتعبیر بهتر، عاقل است.^{۱۹}

توجه به دیدگاه فلسفی رواقیان^{۲۰} ما را به پیشرفتی در مفهوم نوس متوجه می‌سازد. آنان دیدگاه هراکلیتوس، آناکساگوراس، افلاطون و ارسطو را با یکدیگر جمع کردند. از دیدگاه آنان «نوس» همان «لوگوس» است و دارای دو مصداق است: علت جهان و جزء عقلی بشر.

با رشد فلسفه در حوزه اسکندرانی و ظهور فلسوفی معروف همچون افلوپتین^{۲۱}، «نوس» جایگاهی بسیار اساسی در فلسفه می‌یابد. اندیشه‌های دقیق افلوپتین که توسط شاگردش فروریوس^{۲۲} در کتاب «نوشته‌ها»^{۲۳} جمع شده است نشانگر اهمیت فراوان «نوس» در نزد اوست. او خداوند را واحد و فراتر از مقوله وجود قلمداد می‌کند و

◀ در پی ظهور اسلام و فتوحات مسلمانان

میراث علمی گذشتگان در دسترس اندیشمندان مسلمان قرار گرفت و آثار فیلسوفان یونان به عربی ترجمه شد. در میان آثار ترجمه شده آثار ارسطو اهمیتی فراوان داشت بگونه‌ای که به مترجمان خوب این آثار پولهایی فراوان اهدا می‌شد. شاید این مسئله سبب شد که برخی با ترجمه آثار دیگر فیلسوفان، برای اخذ پول بیشتر آنها را به ارسطو نسبت دهند. یکی از کتابهایی که شاید به همین دلیل به ارسطو نسبت داده شد کتابی بود که بانام «اثولوجیا» ترجمه شد. این کتاب در واقع ترجمه بخشی از کتاب انشادهای افلوپتین است.

۴- Anaxagoras

۵- آناکساگوراس: در پیرامون طبیعت، در نخستین فیلسوفان یونان، ص ۳۹۹.

۶- همان، ص ۳۹۹، قطعه ۱۱. ۷- Heraclitus

۸- Logos

۹- هراکلیتوس: درباره طبیعت، در نخستین فیلسوفان یونان، ص ۲۳۵، قطعه ۱.

۱۰- نخستین فیلسوفان یونان، صص ۲۶۲ - ۲۶۱.

۱۱- Plato

۱۲- افلاطون: تیمائوس، در مجموعه آثار فلسفی افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی ج ۳، ص ۱۸۹۲.

۱۳- همان، ص ۱۸۳۹: «بدین جهت خود را در روح قرار داد و روح را در جسم جایگزین ساخت و از مجموع آنها کاخ جهان را بنا کرد».

۱۴- Aristotle intellect - ۱۵

۱۶- nous Poietikos - ۱۷ nous Pathetikus

۱۸- ارسطو: درباره نفس، ترجمه و تحشیه م.ع.د، انتشارات حکمت، تهران، پاییز ۱۳۶۶ ه.ش، چاپ دوم، صص ۲۲۸ - ۲۲۷، (۲۳۰ - الف ۲۳).

۱۹- ارسطو: متافیزیک (ما بعد الطبیعه)، ترجمه دکتر شرف الدین خراسانی، نشر گفتار، تهران، ۱۳۶۶ ه.ش، ص ۴۰۱، (کتاب لامبدا - دوازدهم - فصل هفتم، ۱۰۷۲۵ - ۲۰)

۲۰- Stoics Plotinus - ۲۱

۲۲- Porphyry Enneads - ۲۳

آنگاه با تکیه بر نظریه صدور^{۲۴} توضیح می‌دهد که صادر اول از خداوند موجودی با نام «نوس» است که در آن، صورتهای کلی و مثالهای افراد موجود است^{۲۵}. لذا او «نوس» را جهانی عقلانی می‌داند^{۲۶}. «نوس» نفس کلی را که همان نفس عالم است صادر می‌کند و نفوس افراد انسان از نفس کلی صادر می‌شوند. او بیان می‌کند که نفس انسان دارای دو جزء است: جزء بالاتر که متعلق به قلمرو «نوس» است و جزء فروتر که مستقیماً در ارتباط با بدن است.

دیدگاهی که افلوطین در باب صادر اول بر می‌گزیند عملاً بمعنای پذیرش اتحاد عاقل (تونون) و معقول (تونومون) است.^{۲۷} نظریه اتحاد عاقل و معقول در صادر نخستین و عقول دیگر - با توجه به اضافاتی که بنظریه صدور افلوطین توسط افرادی همچون پروکلس^{۲۸} (که نمونه‌ای بارز در این میان است) افزوده شد - توسط فروریوس به جزء عقلانی بشر که متعلق به قلمرو نوس است تسری یافت و اینگونه شد که نظریه اتحاد عاقل و معقول در باب توضیح طبیعت علم بشر پا به عرصه فلسفه نهاد.

در پی ظهور اسلام و فتوحات مسلمانان میراث علمی گذشتگان در دسترس اندیشمندان مسلمان قرار گرفت و آثار فیلسوفان یونان به عربی ترجمه شد. در میان آثار ترجمه شده، آثار ارسطو اهمیتی فراوان داشت بگونه‌ای که به مترجمان خوب این آثار پولهایی فراوان اهدا می‌شد. شاید این مسئله سبب شد که برخی با ترجمه آثار دیگر فیلسوفان، برای اخذ پول بیشتر آنها را به ارسطو نسبت دهند. یکی از کتابهایی که شاید به همین دلیل به ارسطو نسبت داده شد کتابی بود که بانام «اثولوجیا»^{۲۹} ترجمه شد. این کتاب در واقع ترجمه بخشی از کتاب انشادهای افلوطین است. این اشتباه بظاهر کوچک تأثیری بس شگرف بر اندیشه فیلسوفان مسلمان نهاد، مقبولیت عام ارسطو در نزد فیلسوفان نخستین از یکسو و استناد این کتاب به ارسطو از سوی دیگر، سبب شد که اندیشه‌های افلوطین با نام ارسطو به فلسفه اسلامی راه یابد و فلسفه مشاء فیلسوفان مسلمان، رنگی نوافلاطونی بخود بگیرد. بعبارت دیگر فلسفه مشاء در حیطه اسلامی، فلسفه ارسطویی صرف نبود، بلکه فلسفه‌یی ارسطویی بود که بمیزانی زیاد اجزای فلسفه نوافلاطونی را با خود همراه داشت. تأثیر اندیشه نوافلاطونی در فلسفه در مباحثی همچون ربط حادث به قدیم، نظریه صدور، ربط واحد به کثیر، بقای نفس، و بحث اتحاد عاقل و معقول، مشهود است.

در هر حال مترجمان اولیه معادل کلمه «نوس» یونانی را کلمه عربی «عقل» دانستند و اینگونه شد که لفظ عقل در فلسفه اسلامی زاده شده و همانند فلسفه رواقیان و

افلوطین بمعنای موجودی مجرد از ماده در ذات و فعل خود و نیز جزء عقلانی نفس انسان خودنمایی کرد و بحثی با نام اتحاد عاقل و معقول در فلسفه اسلامی پدیدار شد. دیدگاه شیخ الرئیس ابن سینا و صدرالمتألهین

شیرازی در باب نظریه اتحاد عاقل و معقول

شیخ الرئیس بو علی سینا در قسمتهای مختلفی از کتاب «الشفاء» و کتاب «الاشارات و التنبیها» بانظریه اتحاد عاقل و معقول در باب علم انسان به غیر خود مخالفت کرده است. او در جایی می‌گوید:

«و ما يُقال من أنّ ذات النفس تصیرمی المعقولات فهو من جملة ما يستحيل عندي»^{۳۰}

او فروریوس را بعنوان مبدع این نظریه معرفی کرده، می‌گوید:

«و أكثر ما هوس الناس في هذا هو الذي صنف لهم ايساغوجي وكان حريصاً على أن يتكلم بأقوال مخيَّلة شعريّة صوفيّة يقتصر منها لنفسه ولغيره على التخيل، ويدلّ اهل التمييز على ذلك كنه في العقل والمعقولات وكتبه في النفس»^{۳۱}

همانگونه که از این عبارت بر می‌آید دیدگاه ابن سینا نسبت به فروریوس و نظریه او کاملاً آشکار است. این مخالفت در عبارت ذیل بگونه‌ای دیگر جلوه گر شده است.

«إنّ قوماً من المتصدّرين يقع عندهم أنّ الجوهر الماقل إذا عقل صورة عقلية صار هو هو... و كان لهم رجل يعرف بـ «فروریوس» عمل في العقل والمعقولات كتاباً يثنى عليه المشاؤون و هو حشيف كنه و هم يعلمون من أنفسهم أنّهم لا يفهمونه ولا فروریوس نفسه و قد ناقضه من اهل زمانه رجل، وناقض هو ذلك

۲۴- Emanation

۲۵- افلوطین: انشاده (دوره آثار افلوطین «تاسوعات»)، ترجمه محمد حسن لطفی، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، تهران، ۸ ش، چاپ اول، ج. ۲، انشاد پنجم، رساله هفتم، بخش یکم.

۲۶- همان، انشاد پنجم، رساله نهم، فصل نهم.

۲۷- البته پذیرش اتحاد عاقل و معقول در محرک نخستین - که ارسطو آن را نوس می‌نامد - در نزد ارسطو نیز مشهود است. رک، ارسطو: متافیزیک (ما بعد الطبیعه)، ص. ۴۰۱، (کتاب لامبدا - دوازدهم - فصل هفتم، ۱۰۷۲ b - ۲۰ تا ۲۵)

۲۸- Proclus

۲۹- کتابی که توسط عبدالملک بن عبدالله ناعمه الحمصی ترجمه شد.

۳۰- الشیخ الرئیس ابو علی حسین بن عبدالله بن سینا: الشفاء، بتصدیق و مراجعة الدكتور ابراهیم مذکور، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفی، قم، ۱۴۰۴ هـ ق، الطبیعیات، ص. ۲۱۳ (علم النفس، الفن السادس، المقالة الخامسة، الفصل السادس).

۳۱- همان، ص. ۲۱۳.

شیخ رئیس در مخالفت با این نظریه به این سخن اکتفا نمی‌کند بلکه دلایلی را نیز در عدم معقولیت آن ارائه می‌کند. با دقت در دو کتاب «الشفاء» و «الاشارات و التنبیهات» می‌توان چهار دلیل را در نفی اتحاد دو شیء یافت که دو دلیل، عام بوده و هر گونه اتحادی را میان دو چیز نفی می‌کند^{۳۳}، و دو دلیل دیگر به نفی نظریه اتحاد عاقل و معقول اختصاص دارد که می‌توان آنها را دلایل خاص نام نهاد.^{۳۴}

امری که در تمامی دلایل شیخ رئیس در نفی نظریه اتحاد عاقل و معقول مشترک است به تفسیری که او در مقاله هشتم کتاب شفاء از عبارت «کون الشئ من الشئ» ارائه کرده بر می‌گردد. این عبارت که ترجمه عربی عبارتی از ارسطو در کتاب متافیزیک است مورد اختلاف شارحان ارسطو بوده است. ابن سینا در تفسیر این عبارت آن را به دو مصداق محدود می‌کند: آنچه «کون و فساد» نامیده می‌شود و آنچه «استکمالات عرضی» محسوب می‌گردد. ابن سینا برای مورد اول به «کون الماء من الهواء» و برای مورد دوم به «کون الرجل من الصبی» اشاره می‌کند.^{۳۵} لذا معلوم می‌گردد که تغییر اشیاء در نزد او محدود به تغییر صور اشیاء از یکسو و اعراض آنها از سوی دیگر می‌شود. بر همین مبنا است که او نظریه اتحاد عاقل و معقول را با سازمان فکری ارسطویی و نیز ساختار فکری خود که بسیار متأثر از ارسطوست در تعارض می‌یابد زیرا اتحاد مطرح شده در این نظریه در هیچیک از دو مصداق مذکور نمی‌گنجد.

بانهی نظریه اتحاد عاقل و معقول و تحلیلی دانستن آن، شیخ رئیس دیدگاه خود را در باب علم انسان به معقولات بیان می‌کند. از دیدگاه او نفس، عاقل است و مقصود از عقل یکی از دو امر ذیل است:

- ۱- مقصود از عقل قوه عاقله است که نفس بواسطه آن مدرک است.
- ۲- مقصود از عقل، صور معقول است که حال در نفس هستند^{۳۶}.

بنابراین ذات نفس از بدو خلقت تا هنگامی که به حیات خود ادامه می‌دهد ثابت است و تغییرات آن تغییرات عرضی از نوع استکمال است.

فخر رازی هنگام تبیین سخنان شیخ رئیس در شرح کتاب «الاشارات و التنبیهات» وجود نوع ناسازگاری در تفکر او را ادعا می‌کند.^{۳۷} فخر رازی می‌گوید که سخن شیخ رئیس در نفی نظریه اتحاد عاقل و معقول با سخنان او در کتاب «المبدأ والمعاد» متعارض است، زیرا در حالی

که در کتاب اشارات نظریه اتحاد عاقل و معقول را در باب علم انسان به معقولات، مردود دانسته است، در کتاب «المبدأ و المعاد» این نظریه را مورد پذیرش قرار داده است.^{۳۸} سخن فخر رازی، همانگونه که خواجه نصیرالدین طوسی بیان کرده است^{۳۹} سخنی نادرست است. علت آن است که شیخ رئیس در ابتدای کتاب «المبدأ و المعاد» شرط کرده است که کتاب مذکور را مطابق نظریه مشائیان بنویسد^{۴۰}، حال آنکه در کتاب «الاشارات و التنبیهات» نظریه خود را آورده است و لذا تعارضی موجود نیست.

البته باید این نکته را تذکر داد که نفی نظریه اتحاد عاقل و معقول از سوی ابن سینا فقط به علم انسان به غیر محدود می‌شود اما در علم خداوند به غیر، این نظریه مورد پذیرش اوست^{۴۱} و شاید بتوان پذیرش این نظریه از

- ۳۲- الشیخ رئیس ابو علی حسین بن عبدالله بن سینا: الاشارات و التنبیهات، دفتر نشر الكتاب، الطبع الثاني، ۱۴۰۳ هـ، ج. ۳، ص. ۲۹۲، ۲۹۵ (المنطق السامع، الفصل السابع و الفصل العاشر).
- ۳۳- یک برهان عام در فصل یازدهم از نمط هفتم کتاب الاشارات و التنبیهات آمده است (الاشارات و التنبیهات، ص. ۲۹۶) و دیگر برهان عام او را در کتاب الشفاء می‌توان یافت (الشفاء، الطبیعیات، علم النفس، ص. ۲۱۲).
- ۳۴- یک برهان عام او در فصل هفتم از نمط هفتم کتاب الاشارات و التنبیهات آمده است (الاشارات و التنبیهات، صص. ۲۹۳ - ۲۹۲) و دیگر برهان خاص او را در کتاب الشفاء می‌توان یافت (الشفاء، الطبیعیات، علم النفس، ص. ۲۱۳).
- ۳۵- الشیخ رئیس ابو علی حسین بن عبدالله بن سینا: الإلهیات من کتاب الشفاء، تحقیق آیه الله حسن زاده الأملی، مرکز النشر التابع لمكتب الاعلام الاسلامی، قم، ۱۴۱۸ هـ، ق. ۱، صص ۳۴۸ - ۳۴۹ (الإلهیات، المقالة الثامنة، الفصل الأول).
- ۳۶- الشیخ رئیس ابو علی حسین بن عبدالله بن سینا: الشفاء، الطبیعیات، علم النفس، المقالة الخامسة، الفصل السادس، ص. ۲۱۳.
- ۳۷- الامام فخرالدین الرازی: شرح الاشارات، من کتاب شرحی الاشارات، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، ۱۴۰۳ هـ، ج. ۲، ص. ۶۶.
- ۳۸- الشیخ رئیس ابو علی حسین بن عبدالله بن سینا: المبدأ و المعاد، مؤسسة مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل کانادا، شعبه تهران، تهران، ۱۳۶۳ هـ، ش، صص ۱۰ - ۶.
- ۳۹- خواجه نصیر الدین الطوسی: شرح الاشارات، من کتاب شرحی الاشارات، ج. ۲، ص. ۶۶.
- ۴۰- الشیخ رئیس ابو علی حسین بن عبدالله بن سینا: المبدأ و المعاد، ص. ۱: «فإنی أريد أن أدل في هذه المقالة على حقيقة ما عند المشائين المحصلين من حال المبدأ و المعاد».
- ۴۱- استناد نادرست کتاب «انولوجیا» به ارسطو سبب شده است که ابن سینا نیز طرفداران نظریه اتحاد عاقل و معقول را از مشائیان محسوب کند.
- ۴۲- الشیخ رئیس ابو علی حسین بن عبدالله بن سینا: التعليقات، حقه و قدم له الدكتور عبدالرحمن بدوی، مرکز النشر، مكتبة الاعلام الاسلامی، قم، طهران، شعبان ۱۴۰۳ هـ، ص. ۱۵۹.

سوی او را به علم مجردات محض، یا همان عقول مجرد، به غیر نیز سرایت داد. ۴۳ هنگامی که به صدر المتألهین شیرازی می‌رسیم شاهد موافقتی بزرگ با نظریه اتحاد عاقل و معقول هستیم. او عقیده دارد که این مطلب بر او افاضه و الهام شده است ۴۴ و چنین می‌نماید که پیش از او کسی از محققان به غور این امر نرسیده است. ۴۵ البته حق این است که کار اصلی صدر المتألهین برای این نظریه، بسط کلام و تحقیق وافی و اقامه برهان برای آن است ۴۶ و الا این نظریه را در کتب عرفانی نیز می‌توان یافت. ۴۷ البته برخی ادعا می‌کنند که آنچه توسط صدر المتألهین در باب این نظریه مطرح شده با آنچه در کتب عرفانی به چشم می‌خورد متفاوت است ۴۸ اما دقت در عبارتهای موجود در کتابهای عرفانی خلاف آن را ثابت می‌کند. ۴۹

بحث صدر المتألهین در باب این نظریه، دو بخش سلبی و ایجابی را در بر می‌گیرد. او در بحث سلبی، دلایل شیخ رئیس این سینا را در نفی نظریه اتحاد عاقل و معقول نقد ۵۰ و در بحث ایجابی خود دلایلی را برای اثبات این نظریه اقامه می‌کند، که می‌توان آنها را چهار دلیل دانست. ۵۱ دقت در بحثهای سلبی و ایجابی صدر المتألهین و مبانی مذکور از سوی او در باب این نظریه نشان می‌دهد که اختلاف نظر او با شیخ رئیس درباره این نظریه اختلافی مبتیایی است.

صدر المتألهین قائل به حرکت جوهری - و بتعبیر دقیقتر «اشتداد وجودی» است حال آنکه شیخ رئیس بوعلی سینا مخالف این نظریه است. اتحاد عاقل و معقول جز با پذیرش اشتداد وجودی قابل توجیه نیست و این چیزی است که مورد پذیرش صدر المتألهین و نفی شیخ رئیس است. لذا بنظر می‌رسد ابحاثی همچون «توضیح مفهوم اتحاد» - اینکه مقصود از اتحاد در بحث اتحاد عاقل و معقول اتحاد موجودی لا متحصّل با موجودی متحصّل است ۵۲ که توسط صدر المتألهین بعنوان مقدمه‌ئی برای پاسخ به دلایل شیخ رئیس آورده شده است بحثهایی غیر ضروری باشد.

نقد نظریه اتحاد عاقل و معقول

بنظر می‌رسد که نظریه اتحاد عاقل و معقول بمعنایی که وجود نفس بر اثر اتحاد - و بتعبیر دقیقتر «وحدت» - با صور معقولات اشتداد و استکمال یابد نظریه‌ئی صحیح نباشد. در این نقد سعی خواهم کرد با دیدگاهی متفاوت از دیدگاه دیگر افرادی که این نظریه مقبول آنان نیست، به نقد بپردازم. اشکالات وارد بر این نظریه، بیشتر اشکالاتی مبنایی هستند که ذیلاً آنها را ذکر می‌کنم.

اشکال اول: بر اساس نظریه اتحاد عاقل و معقول،

واهب الصور هنگام علم نفس به امری معقول، صورتی معقول را که امری متحصّل است افاضه کرده و نفس که موجودی لا متحصّل است و قوه استکمال را واجد است با اتحاد با آن استکمال می‌یابد. همانگونه که مشهود است این نظریه بر پایه نظریه عقول بنا شده است. نظریه عقول که برای نخستین بار بصورت دقیق توسط افلوطین ذکر شده است مبتنی بر دیدگاه خاصی در باب رابطه خداوند و جهان ما سوی است. افلوطین صادر نخستین را عقل و صادر دوم را نفس کلی و صادر سوم را نفوس جزئی می‌داند. تطور نظریه عقول پس از او، بر اساس هیئت بظلمیوسی پی ریزی شد و لذا نظریه عقول بگونه‌ئی که در نزد فیلسوفان مسلمان مشهور است با نظریه هیئت بظلمیوسی عجین شده است. این نظریه حتی در نزد شیخ

۴۳- الشيخ الرئيس ابو علي حسين بن عبدالله بن سينا: النجاة، المكتبة

المرتضوية، طهران، ۱۳۶۴ هـ ش، الطبعة الثانية، ص. ۱۹۳.

۴۴- صدر الدين محمد بن ابراهيم شيرازي: الحكمة المتعالية في

الاسفار العقلية الاربعة، داراحياء التراث العربي، بيروت، ۱۴۱۰ هـ ق،

الطبعة الرابعة، ص. ۳۱۳.

۴۵- همان، ص. ۳۱۲.

۴۶- ميرزا ابو الحسن رفيعي قزويني: مجموعه رسائل و مقالات فلسفي،

انتشارات الزهراء، تهران، ۱۴۰۹ هـ ق، ص. ۴۵.

۴۷- همچون اين بيت از مولانا که:

اي برادر تو همان اندیشه‌اي

ما بقي تو استخوان و ريشه‌اي».

مثنوی معنوی به تصحيح بیکلسون، دفتر دوم، بيت ۲۷۸، ص ۲۶۲.

۴۸- مهدی حائری یزدی: کاوشهای عقل نظری، انتشارات شرکت

انتشار، تهران، آذر ۱۳۶۰ هـ ش، چاپ دوم، ص ۱۵۵.

۴۹- همچون اين سخن صدرالدين قونوی که در کتاب نصوص تحت

عنوان «نص شريف» چنين می‌گويد: «اعلم أنّ درجات العلم بالشئ،

أى شئى كان و بالنسبة إلى أئى عالم كان، و سواء كان المعلوم شيئاً

واحداً أو أشياء، إنّما يحصل بالاتحاد بالمعلوم و عدم المغایرة

العالم له لأن سبب الجهل بالشئ المانع من کمال الإدراک ليس غير

غلبة حکم ما به بمنزلة كل واحد منهما عن الآخر فإنّ ذلك بُعد معنوی، و

البُعد حيث كان مانعاً من کمال إدراک البعید و تفاوت درجات العلم بالشئ

بمقدار تفاوت غلبة حکم ما به يتحد العالم بالمعلوم».

۵۰- صدر الدين محمد بن ابراهيم الشيرازي: الحكمة المتعالية في

الاسفار العقلية الاربعة، ج ۳، صص. ۳۳۴ - ۳۲۶.

۵۱- دليل اول را در صفحات ۳۱۳ تا ۳۱۵ جلد سوم کتاب «الحکمة

المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة» دیده می‌شود. دليل دوم در

صفحات ۳۱۵ تا ۳۱۶ همین کتاب قابل ملاحظه است. استدلال

سوم در واقع استدلالی است که مرحوم سبزواری بر اساس تمثیلی

که صدر المتألهین در صفحات ۳۱۹ تا ۳۲۰ همین کتاب آورده، در

حاشیه اقامه کرده است و استدلال چهارم در صفحه ۳۳۴ دیده

می‌شود در جایی که صدر المتألهین در مقام پاسخ به اشکالات شیخ

الرئيس است.

۵۲- صدر الدين محمد بن ابراهيم الشيرازي: الحكمة المتعالية في

الاسفار العقلية الاربعة، ج. ۳، صص ۳۲۵ - ۳۲۴.

اشراق نیز بگونه‌ئی متفاوت از حکمای مشاء دیده می‌شود اما در عین حال آمیزش آن با هیئت بطلمیوسی کاملاً واضح است.^{۵۳} باهدم نظریه هیئت بطلمیوسی نظریات مترتب بر آن نیز ویران می‌شود که از جمله آنها نظریه عقول و نیز اتحاد عاقل و معقول است.

اشکال دوم: یکی از پیشرفتهایی که توسط صدرالمتألهین در نظریه اتحاد عاقل و معقول صورت پذیرفته است تسوی این اتحاد بصورت‌های محسوس و متخیل و متوهم است. صدرالمتألهین معتقد است که علاوه بر صورت‌های معقول، صورت‌های محسوس، متخیل و متوهم نیز هر یک در رتبه خود با مدرک متحد هستند.^{۵۴}

هنگامی که این نظر در کنار این سخن او قرار گیرد که صورتهای ادراکی توسط عقل خارجی افاضه می‌شود^{۵۵} اشکال رخ می‌نماید. چگونه عقل که مجرد صرف است

دایره اتحاد حتی محسوسات را نیز در بر می‌گیرد این اشکال براحتمی قابل پاسخ نخواهد بود.

اشکال چهارم: امروزه بشر در دورانی زندگی میکند که بیشتر علم او را ماهیتهای اعتباری تشکیل می‌دهند، ماهیتهایی از قبیل خانه، کارخانه، ماشین، اداره، فروشگاه و... آنچه در نظریه عقول مشهود است این امر می‌باشد که واهب الصور افاضه کننده صور موجودات طبیعی است، بگونه‌ئی که از عناصر اربعه تحت تأثیر افلاک، موالیذ ثلاث حاصل می‌شوند و هر یک دارای انواع طبیعی خاص خود می‌باشد. لذا نظریه اتحاد عاقل و معقول که در کنار نظریه عقول معنا می‌یابد سبب می‌شود که بخش اعظم علم انسان بدون تبیین وانهاده شود و این خود نشانه‌یی مناسب در عدم صحت و نیز کارایی این نظریه است. اشکال پنجم: این نظریه جنبه دار بودن ادراک را بدست

◀ **نفی نظریه اتحاد عاقل و معقول از سوی ابن سینا فقط به علم انسان به غیر محدود می‌شود اما در علم خداوند به غیر، این نظریه مورد پذیرش اوست و شاید بتوان پذیرش این نظریه از سوی او را به علم مجردات محض، یا همان عقول مجرد، به غیر نیز سرایت داد.**

می‌تواند صورت‌های محسوس، متخیل و متوهم را که تجزئی ناقص داشته و جزئی هستند افاضه کند.

اشکال سوم: توجیه خطا بر اساس نظریه اتحاد عاقل و معقول امکانپذیر نیست. اگر تمام صورتهای ادراکی توسط واهب الصور افاضه می‌شود و نیز اگر واهب الصور، عقل محض و خیر محض است لازم می‌آورد که هیچگونه خطایی در ادراکات بشر که همگی - محسوسات، متخیلات، متوهمات و معقولات - صادر از واهب الصور هستند، وجود نداشته باشد. این در حالی است که بسیاری از چیزهایی که انسانها؛ آنرا معلوم خود خطاب می‌کنند چیزی جز جهل مرکب نیست. ممکن است گفته شود که نظریه اتحاد عاقل و معقول تنها بیان کننده طبیعت علم حقیقی بشر است و درباره جهلهای مرکب سخنی ندارد. این سخن را نمی‌توان رافع از اشکال دانست زیرا در جهل مرکب نیز صورتی معقول در نفس حاصل می‌شود اما صورتی که مطابقتی با معلوم حقیقی ندارد و از آنجا که هرگونه صورت معقولی صادر از عقل خارجی قلمداد می‌شود اشکال مذکور خود را می‌نمایاند. شاید اگر نظریه اتحاد عاقل و معقول به معقولات محدود می‌شد تا حدی توان گذر از این اشکال وجود می‌داشت اما هنگامی که

فراموشی سپرده است. از دیدگاه این نظریه برای هر شیئی خارجی فقط یک صورت محسوس وجود دارد که هنگام علم به آن شیئی نفس با آن صورت محسوس متحد می‌شود و این مطلب درباره صورت‌های متخیل متوهم و معقول نیز چنین است. این درحالیست که یک شیئی خارجی را از منظرهای مختلف می‌توان ادراک کرد و لذا اگر نظریه اتحاد عاقل و معقول صحیح باشد لازم می‌آورد که واهب الصور بتعداد جنبه‌های ادراکی افراد از یک شیئی محسوس، صورتهای محسوس را افاضه کند و این چیزی است که مورد موافقت طرفداران نظریه اتحاد عاقل و معقول نیست. چنین مطلبی درباره صورتهای معقول نیز صحیح است. دقت در تعاریفی که افراد از یک مفهوم عقلی ارائه می‌کنند و اختلاف نظر آنان درباره آن نشانگر دیدگاههای

۵۳- برای مثال رک: شهاب الدین یحیی سهروردی: حکمة الاشراق، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به تصحیح و تحقیق هنری کرین، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، تهران، ۱۳۷۷ هـ ش، چاپ دوم، ص ۱۳۳ - ۱۳۲.

۵۴- صدر الدین محمد بن ابراهیم الشیرازی: الحکمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعه: ج، ۳، ص. ۳۱۷.

۵۵- صدر الدین محمد بن ابراهیم الشیرازی: الحکمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعه: ج، ۳، ص ۳۱۷.

مختلف افراد نسبت به یک مفهوم است. این در حالیست که از دیدگاه طرفداران این نظریه صورت معقول فقط یک صورت است و نه بیشتر. ممکن است طرفداران این نظریه بیان کنند که اختلاف نظر در باب مفهومی عقل بدلیل عقلی پنداشتن مفهوم حاضر در نزد عاقل است و حال آنکه ممکن است فردی مفهومی تخیلی یا حسی را در جای مفهومی عقلی بنشانند. این پاسخ هنگامی صحیح است که اتحاد عاقل و معقول را به مفاهیم عقلی محدود سازیم اما اگر اتحاد را شامل تمام صورتهای ادراکی بدانیم پاسخ مذکور اشکال را به سطوح دیگر ادراک همچون حس یا خیال یا وهم می‌کشاند اما آن را بدون پاسخ‌ها می‌کند.

اشکال ششم: این نظریه تبیین‌کننده علم انسان به قضایا نیست و فقط به علم انسان نسبت به تصورات محدود می‌شود. واهب الصور، در این نظریه نقش افاضه‌کننده صور ادراکی را بر عهده دارد اما در مورد علم به قضایا که مهمترین بخش علم هر انسانی را تشکیل می‌دهد چه توجیهی را می‌توان ارائه کرد، عدم شمول این نظریه نسبت به قضایا بدان سبب است که قضایا بیانگر ارتباط مفاهیم هستند و نه خود مفاهیم. ممکن است گفته شود نظریه اتحاد عاقل و معقول ادعایی درباره توجیه علم انسان به قضایا ندارد و لذا مطلب مذکور اشکالی بر آن وارد نخواهد کرد. اما اگر با این دید به قضایا بنگریم که مفاهیم، جز در متن یک قضیه خود حقیقی خود را نمی‌نمایاند^{۵۶} تا صورت معقول، متخیل یا محسوس افاضه شود اشکال تا حدی جدی خواهد بود. هر چند که در اینصورت، بحث، بحثی مبنایی خواهد شد ممکن است گفته شود قضیه الفاظ، بیان‌کننده یک تصدیق است و هر تصدیق نیز امری بسیط است که بخشی از علم بشر را تشکیل می‌دهد و لذا می‌تواند مورد افاضه عقل فعال واقع شود. چنین دیدگاهی ما را درگیر مشکلات خاص خود می‌کند بدین معنا که ما را به حیطه مباحث مربوط به بینهایت وارد می‌سازد. بینهایت تصدیق بالقوه در عالم تحقق دارد که به ازای هر یک، قضیه‌ی سالبه قابل فرض است. افاضه این صور از عقل فعال با توضیح مذکور محل تأمل است. اشکال هفتم: یکی از اشکالات مبنایی وارد بر نظریه اتحاد عاقل و معقول اشکال وارد بر نظریه حرکت جوهری

مشائیان معتقد بودند - امری ثابت که اینهمانی هویت شخص را در طی زمان حفظ کند وجود نخواهد داشت. این بدان علت است که از دیدگاه صدر المتألهین هر وجودی دارای حدی خاص و ماهیت خاص خود است. در این نظریه اعراض نقشی خاص را ایفا نمی‌کنند بلکه از لوازم جوهر و بر آمده از آن هستند. لذا اشتداد یک نفس او را بمرتبه وجودی بالاتری سوق می‌دهد که حد وجودی دیگری از آن انتزاع می‌شود. حدی که متفاوت از حد متزاع از رتبه سابق آن است. در صورتی که ماهیت را امری صرفاً اعتباری تلقی کنیم این مسئله مشکلی را برای نظریه اتحاد عاقل و معقول حاصل نمی‌کند اما ماهیت برای صدر المتألهین امری انتزاعی و معقول ثانی فلسفی است که دارای منشأ انتزاع خارجی و احکام خاص خود است.

تتمه

شاید یکی از دلایل ابراز نظریه اتحاد عاقل و معقول، و نیز پذیرش آن از سوی صدر المتألهین نشان دادن ارتباط علم بشر با منبع فیاض علم الهی باشد. نفی نظریه اتحاد عاقل و معقول نفی چنین رابطه‌ای نیست بلکه نفی مبانی خاصی است که برای تبیین کیفیت این ارتباط بخدمت گرفته شده است. برای اشاره به این ارتباط از مبانی دیگری غیر از پذیرش ماده و صورت، اتحادی بودن ترکیب آن (و) نظریه صدور، نظریه عقول و... نیز می‌توان بهره گرفت. اما اگر همچون صدر المتألهین علم بکنه وجود را غیر ممکن بدانیم سخن گفتن درباره کیفیت هر نوع وجودی، از جمله علم انسان که صدر المتألهین آن را از سنخ وجود می‌داند غیر ممکن خواهد بود. مبانی فلسفی صدر المتألهین لازم می‌آورد که علم انسان محدود به لوازم وجود باشد و نه ذات و کنه آن و این مسئله راه ورود به بسیاری از مسائل فلسفی از جمله طبیعت علیت، رابطه خداوند با جهان و نیز نحوه علم بشر نسبت به جهان خارج را می‌بندد. لذا بسنظر می‌رسد که صدر المتألهین با بررسی چنین موضوعاتی بر خلاف مبانی خود حرکت کرده است، امری که بر یک فیلسوف که توجه به سازگاری نظریاتش اهمیت فراوانی برای او دارد روا نیست.

۵۶- بعنوان مثال میتوان دیدگاه ویتگنشتاین را ذکر کرد. او در دوره دوم فلسفی خود بر این عقیده می‌رود که الفاظ جز در یکی از صورتهای زندگی و به تعبیر دیگر جز در متن یک صورت زندگی معنا ندارند و لذا هر لفظ به تعداد صورتهای زندگی که در آنها کاربرد دارد دارای معناست. دیدگاه ویتگنشتاین را در مقاله «ایمان گرایی و ویتگنشتاین» بتفصیل توضیح داده‌ام.

۵۷- بعنوان مثال رک: صدر الدین محمد بن ابراهیم الشیرازی: الحکمة المتعملة فی الاسفار العقلية الاربعة، ج. ۹، صص ۱۹۱ - ۱۹۰.