

از : دکتر سید جعفر سجادی

خرد نژد فلاسفه اسلامی ایران



اتحاد عاقل و معقول

یکی از مسائل فلسفی که مورد توجه دقیق فلاسفه قرار گرفته است مسأله معرفت است که هم از لحاظ ماهوی و هم از لحاظ وجودی مورد بحث قرار گرفته است جامع علوم انسانی بطور کلی فلاسفه در این مورد بدو دسته شده‌اند ، دسته‌ای مانند « افلاطون » کسانی هستند که حصول علم و معرفت بشری را ناشی از افاضات روحانیت و مجردات و بالاخره انعکاس صور موجود در مثل میدانند و گویند صور علمیه از ناحیه مجردات بر نفوس بشری افاضه میشود و از این جهت تجربه‌های ظاهری و طبیعی را که منشاء آن حواس ظاهری است مبدأ معرفت میدانستند و تنها

علم و معرفت بشری را از راه افاضه علویا میدانستند

دسته دیگر مانند « ارسطو » و پیروانش منشاء معارف را حواس ظاهری و بعداً تجزیه و تحلیل بواسطه حواس باطنی میدانند و گویند انسان در مقابل حوادث و امور موجوده طبیعی متأثر میشود و این تأثرات مترکب بواسطه حواس ظاهری که هر یک وظیفه‌ای را انجام میدهد تحویل حس مشترک شده و بواسطه حافظه و متخیله و واهمه و بالاخره مفکره بصورت قانون و قواعد کلی درمیآید و درست است که عمل ادراک را نفس انجام میدهد لکن عوامل و خدمه ، مقدمات آنرا فراهم مینمایند که حواس ظاهری و باطنی باشند .



در مسأله معرفت همانطور که فلاسفه یونان و حوزه‌های علمی دیگر یونان بر دو دسته شده‌اند فلاسفه اسلام نیز بر دو دسته‌اند و عقاید و آراء آنها به پیروی از حکماء یونان در مورد معرفت و چگونگی حصول علم مختلف است چنانکه در یونان باستان « افلاطون » و « هراکلیت » اساس معرفت حقیقی را مدرکات عقلی میدانستند و افلاطون موضوع معرفت یقینی را وجود مطلق قرار داده است که ارباب انواع و مثل باشد « الکندی » از فلاسفه اسلام نیز همان نظر را تأیید کرده است .

« ابن سینا » و « فارابی » با وجود آنکه برای معارف حسی و آنچه مستند به حواس است ارزش قائل‌اند مع ذلك معرفت حقیقی همان مدرکات عقل را میدانند و بالاخره پایه کار آنها بر این است که گویند : شکی نیست که انسان از امور محیط بخود مطلع شده و آگاهی حاصل میکند این آگاهی و اطلاع صادق باشد یا کاذب جهل مرکب باشد یا جهل بسیط آنچه هست صوری از اشیاء خارجی در ذهن یا عقل یا نفس ظاهر میشود و لازمه آنها حضور خود اشیاء در ذهن و توای مدرکه نیست و تردیدی نیست که ذهن و قوت مدرکه انسان از صور موجوده در ذهن صور و موجودات پشابهی میسازد و بالجمله انسان در برابر حوادث محیط بخود متأثر شده و اثراتی را از اشیاء خارجی میپذیرد و

عکس‌العملهایی نشان میدهد و همان اثرات و عکس‌العملها است که او را آزرده و از حوادث و موجودات خارجی آگاه میکند و این عمل اندک اندک انجام میشود، اطلاعات یک کودک که قوت فکری او در مرتبت عقل هیولائی است از حدود عقل عملی خارج نیست و خیلی کمتر از یک جوان بالغ است و همین‌طور اطلاعات فکری یک جوان ناآزرده و یا آزرده کمتر از شخص مسن آزرده و یا ناآزرده است و بالاخره هر اندازه عقل عملی و نظری انسان در اثر مرور زمان باضافه تعلیم و تربیت پرورش یابد و آزرده شود اطلاعاتش بیشتر میشود و هر اندازه منشاء و مبداء آن معارف که حواس باشد کاملتر و قوی‌تر باشد در حصول معارف و اطلاعات مؤثرترند و از این جهت است که دانشمندان گویند : « من فقد حیا فقد علمنا » چه آنکه اگر فرضاً کسی فاقد قوت بینائی باشد بالوان معرفت پیدا نخواهد کرد و اگر فاقد شنوائی باشد عالم باصوات و الحان نخواهد شد .

این اطلاعات حاصله را انسان بواسطه قوای مدرکه خود حفظ و نگاهداری میکند و متدرجاً متراکم شده و بصورت مجموعه اطلاعات ذهنی در میآید از این جهت است که گفته‌اند آدمی را قوتی است دراکه که منقش گردد در روی صور اشیاء مانند آینه لکن در آینه منقش نشود مگر صور محسوسات و در قوت مدرکه یا دراکه انسان هم



مغفولات و هم محسوسات منتشش شود.
 بنابراین در این که انسان را قوای مدر که ای هست تردیدی نیست و در اینکه انسان بوسیله آن قوای مدر که یا دراکه از اشیاء خارج مطلع میشود شکی نیست و در اینکه انسان متصورات خود را در مورد دخل و تصرف قرار داده و صور دیگر بدیع ذهنی میسازد سخنی نیست و در اینکه قوای مدر که انسان فعال و خلاق اند و میتواند استدلال کند و قیاس منطقی ترتیب دهد و از جزئیات قواعد کلی بسازد از مجهول به معلوم رود و مدتها متصورات خود را حفظ کند صحبتی نیست.

ذهنی مترتب نمیشد مثلاً وجود عینی آتش سوزاندن است در حال که موجود ذهنی این اثر را ندارد.
 کلیات و مثل افلاطونی نیز مسأله علم را نمیتواند حل کند زیرا کلیات عبارت از همان معانی منتزع از خارج اند و همان صور ذهنی اند نه چنان که « سقراط » و « افلاطون » گویند که کلیات امور عینی خارجی و بلکه اصل و حقیقت اشیاء اند ، مگر نه آنست که چون ذهن ما از خارج آگاهی دارد و موجودات را در میابد بدریافت تصویری ، ایجاب کرده است که بگویند هر موجودی دو موجود است مثلاً انسان دو انسان است یکی انسان جزئی فاسد متغیر و دیگری انسان کلی ثابت غیر متغیر و باز میتوان گفت انسان کلی ثابت چیست و صورت ذهنی چیست ؟ مگر نه این است که فرضیه کلیات از راه علم و وجود ذهنی حاصل شده است و در این صورت نمیتوانیم از راه کلیات وجود ذهنی و علم بشر را توجیه کنیم و بلکه قضیه کلیات و یا مثل افلاطون بر مبنای عکس قضیه است .

بحث و اشکال عمده و اساسی در این است که چطور انسان نسبت به اشیاء خارجی دانا شده و دانائی خود را حفظ میکند و ماهیت علم چیست ، ذات موجود با تمام لوازم و خواص وجودی خود در قوای مدر که انسان جای میگیرد و یا صورتی از آنها و یا سایه ای از آنها در ذهن منعکس میشود ، شق اول که ذات اشیاء در ذهن جای گیرد مردود است زیرا اولاً موجودات مدر که حال قبل از ادراک خود را حفظ میکنند مثلاً علم بآب موجب نمیشود که آب بحالت و وضع قبل از ادراک که وجود عینی او باشد رها کند و ادراک موجب تغییر و تحولی در آن نمیدهد و ثانیاً آثار وجود خارجی بر موجودات

و اگر گفته شود که صورت یا سایه ای از اشیاء در ذهن حاصل میشوند این سئوال پیش میآید که آن صورت چیست و چگونه است ؟ مطمئناً صورت جسمیه حال در هیولی نخواهد بود زیرا اگر آن صورت در ذهن



میدان بزرگی است که مخلوقات و مصنوعات خود را در آن جای میدهد زیرا این فرض دور از منطقی است ذهن ظرف نیست و معلومات مطروف آن که در هر گوشه‌ای از آن چیزی باشد بلکه مراد این است که نفس و یا ذهن و یا عقل و یا هر یک از قوای خود منظور باطوار و متصور به صور میشوند و اگرچنین باشد صورت و مصور یکی خواهد بود و علم و معلوم و عقل و معقول و حس و محسوس یکی خواهد بود .

و بالجمله ذهن اطوار و شئونی پیدا میکند و متطور باطواری و صوری میشود و همان ذهن است که عالم است و درعین حال معلوم است . و چنانکه علم مدرك (قوت مدركه) بذات خود عبارت از عین ذات خود است ادراك چیزی دیگر هم همین طور است و همین معنی در هر یک از حواس صادق است مگر نه این است که هر یک از حواس ظاهری و یا باطنی جلوه‌های نفس اند و هر یک بنحو خاصی از اشیاء متأثر میشوند و حال آنکه مواد و اشیاء خارج بحال خود باقی اند و هیچیک از قوای مدركه و حواس ظرف محسوس و مدرك خود نیستند بلکه همان مدرك متأثر از اشیاء مدرك است نه آنکه مدركی باشد و مدركی جدای از هم مدرك اثر حاصل بر مدرك است و همان مدرك متصف با ادراك است و مدرك و مدرك

حاصل شود ناچار ماده هم با اوست زیرا هیولی و صورت لازم و ملزوم یکدیگراند و قوای مدركه ظرف اجسام خواهند بود و اشکالاتی چند پیش میاید .

صورت نوعیه هم نخواهد بود زیرا صورت نوعیه اشیاء همان منشأیت آثار اشیاء است و حال آنکه موجودات ذهنی را آثار وجود خارجی نیست پس صورتی که در تعریف علم « العلم هر صورته حاصله من الشی عندالعقل » گفته اند چه صورتی است، شکل است ، سایه است چیست ؟ ممکن است قول با شباح را پذیرفته و بگوئیم سایه و شبیحی از اشیاء در ذهن و قوای مدركه حاصل میشود لکن قبول این معنی خالی از اشکال نیست اعم از آنکه قائل به انطباق اشباح بشویم یا انعکاس آنها زیرا میدانیم که ذهن خود خلایقیت دارد و اشیائی را میسازد بدون آنکه ما بازائی در خارج بمعنی محسوس داشته باشد و اگر ما بازائی داشته باشند مواد پراکنده است نه با هیأت و ترکیب خاص و چه فرقی است مابین ساخته‌های ذهن و صوری که از اشیاء خارجی میگیرد غیر از آنکه قسمتی ما بازاء خارجی دارد و قسمت دیگر ما بازاء خارجی ندارد و یا داشته است و از بین رفته است . موقعیکه میگوئیم ذهن انسان صوری یا موجوداتی را میسازد این معنی را نمیخواهیم که ذهن انسان دارای



یکی است و حاس و محسوس یکی است و تخیل و متخیل یکی و خیال و حافظه و محفوظ یکی است و در مرتبت بالاتر تمام قوای مدرکات و منشاء و مظاهر نفس اندو او است که مدرک کلی است و در عین حال مدرک است .

بنا بر نظر و اساس فلسفه « فیضیه » که گوید : معلومات از طرف مجردات به نفس انسانی افاضه میشوند و هر اندازه استعداد نفس زیاده باشد آن افاضات افزون میگردند نیز مسأله اتحاد عاقل و معقول بحال خود باقی است زیرا قرقی نیست که مدرکات از بالا افاضه شوند و یا از محسوسات و مواد گرفته شوند منشاء معارف را حواس بدانیم که بعد از ادراک و تعقل بصورت علم درآید و یا بگوئیم از ناحیه عقل و عقل فعال مستقیماً افاضه میشوند .

مسأله اتحاد عاقل و معقول بطوریکه مشهور است و « صدرالدین شیرازی » در چند مورد تصریح کرده است برای اولین بار بوسیله « فرفوربوس » اظهار شده است که گوید : ذات حق با صور عقلیه متحد میشود و علم خدا باشیاء از باب اتحاد عاقل و معقول است وی بمنظور رفع این اشکال که چون موجودات جزئیة خارجیة همواره در معرض تبدیل و تحول اند علم بآنها نیز تابع معلوم است و چون معلومات در معرض تبدیل اند پس علم بدانها نیز در معرض تبدیل و تحول خواهد بود بنابر این اگر علم خدا باشیاء جزئیة تعلق نگیرد ذات حق باشیاء جزئیة خارجیة عالم نباشد و در ذات او نقص لازم آید و اگر عالم بجزئیات باشد لازم میآید که علم او در معرض تحول و تبدیل باشد و در نتیجه ذات حق تعالی متحول و متبدل باشد گفته است ذات حق عالم باشیاء جزئیة است از راه علم بکلیات و صور موجوده و آن صور در علم حق محفوظاند و در معرض تحول و تبدیل نمیباشند

پس معلوم شد که مراد از اتحاد عاقل و معقول ، اتحاد مدرک و مدرک و علم و معلوم است و معلوم شد آنچه معلوم بالذات است صور مدرک است و صور مدرک اطوار و شئون نفس اند پس عین نفس اند و آنچه در خارج است معلوم بالعرض است پس میتوان گفت که علم نفس و سایر قوای او بخود و بصور حاضره برای او علم حضوری است و باشیاء خارج حصولی است که دانائی او در نوع اول آگاهی از ذات خود است و در

پس معلوم شد که مراد از اتحاد عاقل و معقول ، اتحاد مدرک و مدرک و علم و معلوم است و معلوم شد آنچه معلوم بالذات است صور مدرک است و صور مدرک اطوار و شئون نفس اند پس عین نفس اند و آنچه در خارج است معلوم بالعرض است پس میتوان گفت که علم نفس و سایر قوای او بخود و بصور حاضره برای او علم حضوری است و باشیاء خارج حصولی است که دانائی او در نوع اول آگاهی از ذات خود است و در

و بالاخره علم حق تعالی باشیاء خارجی از باب اتحاد عاقل و معقول است این روش و نظر را « صدرالدین » قبول ندارد .

« فارابی » و « ابن سینا » و « بهمنیار » گفته اند علم خدا باشیاء عبارت از اقسام صور ممکنات در ذات حق است بر وجه کلی یعنی علم او متعلق به کلیات اشیاء است ، «خواجه طوسی» و « علامه شیرازی » گویند: ملاک عالمیت حق وجود اشیاء است و اقوال و نظریات دیگری که جای بحث آن بحث علم است .

و بالجمله در این که علم مجردات از عقول و نفوس بذات خود از باب اتحاد عالم و معلوم و عاقل و معقول است محققان فلاسفه متحد و متفق اند ، عمده بحث و اختلافی آراء آنها در مورد علم نفوس بشری باشیاء خارجی است .

« صدرالدین » در این مورد بیان جالبی دارد وی گوید : علم عبارت از وجود مجرد است و آن وجود همانطور که بذاته موجود است بذاته معقول است و علم و معلوم و نفس و قوای آن و مدرك و مدرك همه شئون از وجودند و همانطور که موجودیت وجود بذاته موجب دوئیت در ذات نیست همانطور هم وجود که بذاته موجود است بذاته معقول است و علم و معلوم و نفس و قوای آن و مدرك و مدرك شئونی از وجودند . پس

همانطور که موجودیت وجود بذاته موجب دوئیت در ذات نیست و موجب دوئیت در حیثیت ذات هم نمیشود مگر بمجرد اعتبار همانطور هم معقولیت آن بذاته موجب مغایرت در ذات نمیشود و محض اضافه کون الذات المجردة عاقل نفس خود موجب تكثر نمیگردد نه در خارج و نه در ذهن زیرا آن اضافه از اعتبارات عقل است بقیاس بعاقلیت شیئی غیر خود را و اضافه امر غیر واقعی است و آنچه واقع است ذات بسیط غیر محتجب از ذات خود است و نفس هرگاه چیزی را تعقل کند عین آن صورت عقلی میشود و هر موجود معقول نیز عاقل است .

و از این جهت کلیه صور ادراکیه خواه معقول باشند خواه محسوس متحدالوجود یا مدرك اند عقل و تعقل نوعی از وجودند و همانطور که وجود با ماهیت متحداند و ماهیت غیر از حدود و اعتبارات چیزی نیست معقول با عاقل نیز متحدند و معقولات اطوار و حالات عقل اند و اصولا بساطت عقل ممکن نیست مگر بنا بر اتحاد عقل و عاقل و معقول زیرا اگر عقل چیزی باشد و معقولات چیزهای دیگر و دوئیت در کار باشد بساطت بی معنی خواهد بود .

عقل در عین بساطت و وحدت کل الاشیاء است و مجرد اعم از آنکه مجرد بالذات باشد و یا بواسطه تجرید مجرد (د) دیگر مجرد

و طبیعت و ماده را نمونه و ظل آنها میدانند و بی در باب معرفت نیز معتقد بود که معرفت حقیقی و اصلی، و افاضات مثل بر نفوس بشری است و حواس و محسوسات ظل و سایه اند .

«ارسطو» عقل فاعل و مؤثر را اصل در آفرینش میدانست و لکن ماده طبیعی را نیز امری موجود و ذواتر میدانست و از نظر وی میان موجودات مادی و روحانی رابطه علی و معلولی برقرار است و همانطور که علت مؤثره نسبت بمعلول خود اصالت دارد باین معنی که معلول فرع و اثر علت است عالم مجردات نسبت بمادیات سمت علیت و اصالت دارند .

«فلوطن» و پیروانش قائل باقانیسم سه گانه بودند و گویند : اصل در وجود، اب و این روح القدس اند و بقیه موجودات افاضات و تراوشات آنها میباشد .

حکماء فرس نور را اصل و بقیه موجودات را ظل و شبیح می پندارند .

عده ای از فلاسفه موجودات عالم را مرکب از وجود و ماهیت میدانند و اصل در تقرر وجود را می دانند که امری است واحد ذو مراتب که یکطرف آن ذات مبداء المبادی و طرف دیگر آن ماده اولی است .

مسأله اصالت وجودها وحدت وجود رابطه مستقیم دارد، وحدت وجودی گوید عالم و آدم همه جلوه ها و تراوشات یک وجودند و یک موجود است که بصورت های مختلف در مواضع

شده باشد منقول بالذات و فی الذات است و هر معقول بالذاتی عاقلی بالذات و بالفعلی را لازم دارد و معقول بالفعل بدون عاقل بالفعل متصور و متحقق نیست پس هر مجردی عاقل با ذات خود و در عین حال معقول است و هر مجردی همانطور که درست است مدرك غیر خود باشد واجب است که مدرك ذات خود باشد چون ذاتش غیر متحجب از ذات خود است و هر مجردی که از تمام لواحق مادی مجرد باشد تمام امور ممکنه الحصول برای آن حاصل خواهد بود از جهت آنکه در معرض فنا و زوال و تغییر نیست پس آنچه برای آن ممکن المعقولیت است بالفعل معقول است و بنابراین علم نفوس بشری بذات خود و بغیر خود و علم نفوس و عقول مجردة طولیه بخود و بغیر خود با اتحاد عاقل و معقول است و همه اطوار و شئون علم حق اند (رجوع شود به اسفار ج ۴ ص ۷۵-۷۶) .

اصالت عقل

یکی از مهمات مسائل فلسفی چنانکه بیان شد مسأله ترتیب وجود موجودات است و بر مبنای آن تقسیم جهان وجود است بعالم روحانی و جهان جسمانی مرتبت عقول و نفوس و مرتبت ماده و طبیعیات و نشاء لب و مغز و نشات قشر دار حقیقت و دار مجاز .

«افلاطون» فیلسوف یونانی در جهان وجود مثل را حقیقت و اصل قرار داده است و جهان



و قوایل مختلف در می آید اگر خوب بنگریم اصالت وجودیان نیز همین معنی را می خواهند در هر حال مسأله اصالت عقل در دو مورد بحث شده و دو اطلاق دارد یکی بدین معنی است که مدرکات عقلی اصالت دارند و مدرکات حسی متغیر و متبدل بوده و حقیقت و واقعیت ندارند و در این صورت بهتر است از آن تعبیر باصالت معقول شود .

جای بحث این مسأله مبحث معرفت است در این مسأله عده پیرو اصالت محسوس اند و گویند : معرفت حسی قابل اطمینان است و عده ای گویند : حس خطا کار است و آنچه را درمی یابد ممکن است درست نباشد و لکن مدرکات عقلی را حقیقت و اصالت است . اطلاق دیگر آن در باب جهان وجود بطور کلی و جملی است و بر مبنای امتیاز میان موجودات مادی و مجردات است و در این مورد است که فلاسفه الهی با تعبیرات مختلفی که دارند همه اصل در آفرینش را عقل و بعد عقول طویل و نفوس را میدانند و در مرتبت آخر گویند : جهان طبیعت کلا وطرا اشعه و فیض عالم مجردات و عقول است و جهان ماده و نفوس و عقول بشری همه افاضات عقل اول اند و عقل اول

خود فیض مبداء الابدی است، موجودات در این عالم مراحل و مدارج کمال را طی کرده تا باصل و مبداء خود پیوندند و بدین طریق باید مسأله اصالت عقل را بمعنی واقعی و حقیقی خود دانست نه آنطور که عده ای بغلط افتاده و گویند : مراد از اصالت عقل این است که جهان محسوس و ماده هیچ است و ساخته و پرداخته ذهن است و آنچه حقیقت دارد عقل بمعنی معقول است و اصالت عقل را بمعنی اصالت معقول گرفته اند و میان اطلاق آن در باب معرفت و در باب ترتیب وجود عالم امتیاز نگذارده اند و گمان کرده اند که مراد فلاسفه ای که گویند اصل در دار تحقق عقل اول و یا عقول طویل و یا عقل فعال و فاعل و مؤثر است .

مراد عقل انسانی است و مراد از این که گویند جهان ماده ظل و سایه عالم عقل است یعنی ظل و سایه و معقول و عقل انسانی است آن وقت در صدد ایراد و اشکال برآمده اند که معقولات از راه حواس و محسوسات بدست می آیند و ایراد کرده اند که چگونه ممکن است که آنها اصل باشند و مبداء و منشاء آنها یعنی ماده خارجی وجود نداشته باشد .