

درباره اتحاد عالم با معلوم

ناصر عرب مؤمنی

دانشگاه پیام نور اصفهان

چکیده

نگارنده در این نوشتار پس از بررسی نظرات موافقان و مخالفان در مسأله «اتحادعالم بامعلوم» به نقد آنها پرداخته و می‌کوشد تا نقاط قوت و ضعف آنها را آشکار سازد. پاره‌ای از نکاتی که در این نوشتار بیشتر در نظر نگارنده بوده عبارت است از: الف) نظریه اتحاد و مسأله واقع‌نمایی علم. ب) تحلیل و نقادی استکمال‌نفس از طریق اتحاد با صورتهای علمی و تعارض داشتن با فعال بودن آن. ج) بیان مقدماتی که این نظریه بر آنها مبتنی است و اینکه خدشه بر هر یک از این مقدمات چه تأثیری بر این نظر دارد. د) این نظریه چه نتایج علمی و ایمانی در بر دارد و فهم مسایل اعتقادی مانند معاد جسمانی، تجسم اعمال و... تاچه اندازه در گرو پذیرش آن است.

کلیدواژه‌ها: عاقل (عالم)، معقول (معلوم)، علم به غیر، علم به ذات، استحاله، جوهر، عرض، معلوم بالذات، بالقوه، بالفعل، استکمال، ماده، صورت، کمال اول، کمال ثانی، تجرد، تضایف، اضافه اشراقیه، واسطه در عروض و ثبوت، ناعت،

منعوت، قیام صدوری، شئون، مراتب، معاد جسمانی، تجسم اعمال، توان عقل.

درآمد

از مسایل مهم و در عین حال بسیار بحث بر انگیز که از يك سو مخالفان سرسخت و جدی داشته و از سوی دیگر طرفدارانی سرسخت در تقریر و اثبات آن بسیار کوشیده‌اند، مسأله «اتحاد عاقل با معقول» و به عبارت دقیق‌تر «اتحاد عالم و معلوم» یا «اتحاد مُدرک و مُدرک» است. مخالفان حتی آن را به تمسخر گرفته و موافقان، حل بسیاری از مشکلات فلسفی و اعتقادی را در گرو پذیرش آن می‌دانند. در این نوشتار سعی خواهد شد که علاوه بر تبیین نظریه مزبور، دیدگاه منکران با تکیه بر نظرات شیخ الرئیس و نظرگاه مدافعان آن با اعتماد بر آرای صدر المتألهین مورد نقد و بررسی قرار گیرد و سپس نتیجه‌گیری و نقادی نهایی به ویژه با عنایت به دیدگاه شناخت‌شناسانه به عمل آید. گرچه عنوان این نوشتار تکراری است؛ ولی بسیاری از مطالب آن بدیع و نقادانه است.

بررسی نظر ابن سینا

بو علی مهمترین مخالف سرسخت مسأله «اتحاد عاقل با معقول» به شمار می‌آید، که در کتابهای معروف خود، به ویژه در *شفا و اشارات* شدیداً آن را انکار کرده و حتی از نوعی اهانت و تمسخر نسبت به قائلان آن خودداری نکرده است. برای نمونه او در فصل دهم از *نظم هفتم اشارات* چنین حکایت می‌کند: «از آنها مردی بود معروف به فرفوربوس که درباره عقل و معقولات کتابی نوشت و مشائیان به ستایش آن پرداختند که تمام آن حشو و بی خود است و آنها می‌دانستند که نه خودشان چیزی از آن می‌فهمند و نه فرفوربوس. و مردی از معاصرانش به نقض آن کتاب پرداخت و فرفوربوس به نقض‌کننده پاسخی داد که این پاسخ پست‌تر از قول نخستین او بود.» (۲۹۵/۳)

سپس می‌گوید: «اینکه شیء، شیء دیگری گردد، نه به صورت استحاله از حالتی به حالت دیگر و نه به نحو ترکیب با شیء دیگری که چیز سوم حاصل شود،

بلکه به این صورت که يك شیء، شیء دیگری شود، گفتاری غیر معقول و شعر گونه است». (همانجا) و سپس به بطلان مسأله می‌پردازد.

شیخ الرئیس در فصل هفتم از کتاب *اشارات* پنداری را مطرح کرده و به رد آن می‌پردازد: «گروهی از صدرنشیان پنداشته‌اند که هرگاه جوهر عاقل صورت عقلی را تعقل کند، این جوهر عاقل، آن صورت عقلی می‌شود. حال فرض کنیم که عاقل، الف را تعقل کند که بنا به اعتقاد آنها عیناً همان معقول از الف است. آیا در این هنگام آن، همان شیء قبل از تعقل الف است یا اینکه این باطل شده است؟ پس اگر تغییر نکرده باشد، چه الف را تعقل کرده باشد و چه نکرده باشد، فرقی نمی‌کند و اگر باطل شده باشد، آیا حالتی از آن باطل شده است یا ذاتش؟ اگر حالتی تغییر کرده باشد و ذات باقی باشد، این مانند استحالتهای دیگر است و آن چیزی نیست که می‌گویند و اگر ذاتش باطل شده باشد، بنابراین آن ذات، باطل شده و چیز دیگری به وجود آمده است و این‌گونه نیست که آن شیء به شیء دیگری تبدیل شده باشد؛ علاوه بر این هرگاه در این مورد تامل کنی درمی‌یابی که چنین چیزی مقتضی هیولای مشترك و تجدد مرکب است نه بسیط. تنبیه بیشتر: همچنین هرگاه الف را تعقل کند سپس ب را تعقل کند آیا همانند موقعی است که الف را تعقل کرده است؛ به گونه‌ای که تعقل ب و عدم تعقل آن یکسان باشد؛ یا اینکه با تعقل ب چیز دیگری می‌شود و بنابراین همان اشکالات قبلی لازم می‌آید». (همانجا، ۲۹۲).

از مجموع نقل قولهایی که از کتاب *اشارات* آوردیم، معلوم می‌شود نخستین کسی که به اعتقاد داشتن به این نظریه معروف است و درباره آن کتاب نوشته، فرفورئوس است و البته بسیاری از طرفداران فلسفه مشاء نیز این رأی را پذیرفته و حتی به تعریف و تمجید آن پرداخته‌اند؛ ولی بوعلی سرسختانه با این نظر مخالف است و در رد آن دلیل و برهان آورده است. وی در کتاب *شفا* نیز آورده است: اینکه عاقل عین معقولات گردد به نظر من محال است و من نمی‌فهمم که چگونه شیئی، شیء دیگری گردد و سپس به نقض و ابطال آن می‌پردازد. (ملاصدرا اسفار اربعه، ۳/۳۲۳؛ حسن‌زاده آملی، ۲۶۶).

خواجه نصیرالدین طوسی در شرح تمام عبارات شیخ در این خصوص، کاملاً با نظر او موافقت کرده و علاوه بر آنکه به خوبی بیانات او را شرح می‌دهد با عبارتهایی تند از مسأله اتحاد و قائلان به آن یاد می‌کند. به عنوان نمونه او در شرح فصل هفتم از *نمط/ اشارات* می‌گوید: «فیبدأ بابطال مذهب فاسد فی ذلك کان مشهوراً بعد المعلم الاول عند المشائین من اصحابه. و هو القول باتحاد العاقل بالصورة الموجودة فيه عند تعقله اياها» *فخر رازی* در بطلان اتحاد گفته است: «در این صورت کسی که چیزی را تعقل کرده است هرگاه چیز دیگری را تعقل کند و با آن متحد شود در این حال حقیقت او حقیقت معقول دوم می‌گردد و لازم می‌آید که عاقل معقول اول باقی نماند زیرا لازم می‌آید که شئی واحد دو حقیقت مختلف داشته باشد و این محال است و...». (*فخر رازی*، ۱/۴۴۷).

البته یکی از محققان معاصر معتقد است که بوعلی سرانجام از نظر خود عدول کرده و نظریه اتحاد را پذیرفته است؛ او می‌گوید: ابن سینا در چند جای *شفا* و *اشارات* درباره اتحاد عاقل و معقول از خود اضطراب شگفتی نمودار کرده است. با وجود آنکه در *شفا* آن را شدیداً رد کرده است؛ اما در چند جای فصل هفتم از مقاله نهم الهیات *شفا* که درباره معاد است و همچنین در کتاب *نجات*، فصل «فی معاد الانفس الانسانیة»، هم به اتحاد نفس ناطقه با عقل بسیط و هم به اتحاد آن با مطلق معقول، تصریح کرده است.^۱ او درباره اتحاد عاقل با معقول مطلقاً از کتاب *شفا* نقل می‌کند: «و اما شده الوصول فكيف يكون حال وصوله بملاقاة السطوح بالقياس الى ما هو في جوهر قابله حتى يكون كانه هو انفصال، اذا العقل و العاقل و المعقول واحدا و قريب من الواحد». از *فخر رازی* در کتاب *المباحث/المشرقية* (۱/۳۲۸) نقل می‌کند که شیخ در تمام کتابهای خود بر ابطال اتحاد اصرار دارد مگر در کتاب *مبدأ و معاد* که در آن به اتحاد عاقل با صورت عقلی تصریح کرده است. «و ذلك عند ما حاول بیان أن واجب الوجود عاقل». همچنین از کتاب *اشارات* (فصل نهم از *نمط هشتم*) نقل قولی

۱- بوعلی در کتاب *نجات* به این مسأله تصریح کرده و آورده است: «... حتى يكون كانه هو بلا انفصال اذا العقل و المعقول و العاقل شئیء واجدا و قريب من الواحد». *رك: ابن سینا؛ النجاة*، چاپ دوم، انتشارات مصطفوی، تهران، ص ۲۹۳.

مبنی بر تصریح بر اتحاد عاقل و معقول آمده است: «تنبیه: کل متلذ به فهو سبب کمال يحصل للمدرك هو بالقياس اليه خير و کمال الجوهر العاقل ان تتمثل فيه حليه الحق الاول قدر ما يمكنه ان ينال منه بيهاله الذي يخصه، ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجردا عن الشوب... تمثلا لا يمايز الذات فهذا هو الكمال الذي يصير به الجوهر العقلي بالفعل»^۱ (حسن زاده آملی، ۲۵-۱۸۰).

وی در نهایت نتیجه می‌گیرد که بوعلی از نظر خود عدول کرده است و می‌نویسد: «به نظر من چون شیخ در کتاب مبدأ و معاد بر اتحاد عاقل و معقول برهان اقامه کرده است و گفته است در این خصوص برهانهای دیگری نیز وجود دارد، در واقع او در این کتاب اتحاد را پذیرفته است؛ زیرا هرگز شخصی مانند شیخ قیاس باطل را برهان نمی‌نامد.» (همانجا، ۲۵ و ۲۲).

اما به نظر می‌رسد که نظر این محقق محترم، صحیح نباشد زیرا اولاً از نقل قولهایی که از چند کتاب شیخ‌الرئیس آورده است کاملاً نمی‌توان چنین برداشتی کرد، چه برخی از آنها در خصوص علم خداوند است. ثانیاً آنچنان که معروف است کتاب *اشارات*، آخرین کتاب فلسفی ابن سیناست و ملاحظه شد که در این کتاب با چه شدتی قول به اتحاد، انکار و ابطال شده است و از نقل اخیر یعنی عبارت: «تمثلا لا يمايز الذات فهذا هو الكمال الذي يصير به الجوهر العقلي بالفعل»، می‌توان برداشتهای دیگری نیز داشت. ثالثاً آنچه که در کتاب *مبدأ و معاد* ابن سینا آمده است، به نظر ملاصدرا نوعی تکلف و به نظر خواجه نصیرالدین طوسی به عنوان تقریر مذهب اهل مشاء و نوعی مماشیات است. (ابن سینا، *الاشارات و التنبیهات*، ۳/۲۹۳). رابعاً می‌توان گفت چون هدف بوعلی تقریر مذهب مشائیان بوده است با نوعی مسامحه دلایل آنها را برهان نامیده است. نمونه مسامحه در تعبیر را درباره «تعریف» از او می‌بینیم که در رساله الحدود پس از اعتراف به این که به دست آوردن «حد» اشیا بسیار مشکل و حتی غیر ممکن است، در عین حال تعریفهایی را در آن کتاب با عنوان «حد» آورده است که حتی «رسم» هم نیستند. در آن کتاب، مفاهیم آب،

۱. مرحوم الهی قمشه‌ای نیز معتقد است که ابن سینا نیز قائل به مسأله اتحاد عاقل و معقول بوده است. *رک: حکمت الهی (شرح فصوص فارابی)*، چاپ سوم، انتشارات اسلامی، ج ۲، ص ۱۰۱.

خورشید، زمین، هوا، فلك و... تحدید شده‌اند که این تعریف‌ها با تصور امروزی ما از آنها بسیار متفاوت است. مثلاً درباره خورشید چنین آمده است: «حد خورشید: آن از نظر جرم بزرگترین ستارگان از نظر نور شدیدترین آنهاست و مکان طبیعی آن در کره چهارم است». (ابن سینا، الحدود، ۲۷).

لازم به ذکر است که از نظر ابن سینا اتحاد نفس انسان با صورت عقلی هنگام تعقل غیر ذات خود مردود است ولی در مورد علم واجب الوجود به غیر، عقل و عاقل و معقول متحدند. او همچنین، اتحاد عاقل و معقول در علم نفس به ذات خود را پذیرفته است (ابن سینا، *النجاة*، ۲۴۵-۲۴۳) و صدر المتألهین می‌گوید این مسأله‌ای است که در آن اختلافی نیست و حتی فخر رازی هم به آن معترف است (ملاصدرا، *سفار اربعه*، ۳/۳۴۷؛ فخر رازی، ۱/۴۹۵)؛ زیرا در این خصوص علم، حضوری است و عالم، علم به خودش را به واسطه يك صورت پیدا نکرده است. حتی برهان معلق در فضای ابن سینا در اثبات نفس، بر اساس این معنا از مسأله اتحاد عقل و عاقل و معقول اقامه شده است. (مطهری، شرح مختصر منظومه، ۷۵).

کانت فیلسوف معروف آلمانی معتقد است که خود آگاهی ملازم تمام ادراکات انسان است. او پس از آنکه ملازمیت خود آگاهی یا به اصطلاح «من می‌اندیشم» را با معرفت انسان بیان می‌کند، میان دو نوع خود یا من تفاوت می‌گذارد: ۱- خودی که متعلق تجربه و در نتیجه امری زمانی است که در اصطلاح او همان خود تجربی می‌باشد ۲- خود نفس الامری که هرگز متعلق تجربه قرار نمی‌گیرد و ما فقط می‌دانیم که هست یا هستیم. خود آگاهی که ملازم معرفت ما است، همین خود نفس الامری یا من اندیشنده است (خود تجربی را من اندیشیده شده نامیده است). او می‌گوید: من هیچ شناختی از خود چنانکه هستم ندارم، بلکه فقط از این که چگونه بر خود پدیدار می‌شوم آگاهم و آگاهی به خود از شناختن خود، بسیار به دور است. (165-168 ant).

اینک جای این پرسش است که چرا بوعلی اتحاد عاقل با صورت عقلی را انکار کرده است و به عبارت دیگر منظور او از اتحاد چه بوده است که او را به انکار واداشته است؟ در این رابطه اظهار نظرهای متفاوتی از طرف اندیشمندان و صاحب

نظران فلسفه ابراز شده است که اشاره به برخی از آنها خالی از فایده نیست. به عنوان نمونه حکیم الهی قمشه‌ای می‌نویسد: تمام اشکال یا اشتباه ابن سینا از این جاست که معقول بالعرض را با معقول بالذات اشتباه گرفته است. (الهی قمشه‌ای، ۲/۱۰۱ و ۱۰۰).

به نظر یکی از محققان معاصر، چون شیخ الرئیس پنداشته است منظور از اتحاد، اتحاد بین دو مفهوم متغایر است یا استحاله اتحاد دو موجود همچون الف و ب که در عرض هم هستند، بنابراین اتحاد عاقل با معقول را انکار کرده است. (حسن زاده آملی، ۲۱۸). به نظر می‌رسد که این توجیه درست نباشد؛ زیرا اتحاد میان دو مفهوم متغایر یا دو موجود بالفعل در عرض یکدیگر، بدیهی البطلان است و اندک تأملی در آن، بطلانش را نشان می‌دهد و نیاز چندانی به این همه بحث و چون و چرا نیست. بنابراین می‌توان سبب انکار شیخ را آن دانست که او مانند دیگر منکران، رابطه میان عاقل و معقول را از قبیل رابطه میان جوهر و عرض می‌داند. از نظر آنها نفس در ذات خود يك واحد جوهر است که به واسطه قوای خود صورتهای علمی را کسب می‌کند؛ نسبت آن صورتهای مانند نسبت اعراض به جوهر است و در واقع این صورتهای علمی، اعراض نفسانی به شمار می‌روند. دقیقاً مانند يك صفحه یا جسم بی رنگ که به تدریج صورتهای و نقشهایی بر آن ثبت می‌شود که همه تغییرات، مربوط به سطح جسم و کیفیاتی که بر آن عارض شده است می‌باشد و در خود جسم تغییری به وجود نیامده است. بنابر این نظر شئی ادراک شده همان صورت قائم به نفس و حال در آن است. «عمده اشکال شیخ اینست که چون نفس موجود منحصلاً بالفعل مجرد از ماده است و نوعیت آن بحسب ذات تمام است در صورتی که به آن وارد شود عرض زاید بر وجود نفس خواهد شد چون داخل در قوام ذات نمی‌باشد متحد با آن نخواهد شد». (آشتیانی، شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا، ۱۱۷).

بررسی نظرات صدر المتألهین

ملاصدرا در آغاز مسأله اتحاد عالم و معلوم یا مدرک و مدرک را تحت عنوان اتحاد عاقل و معقول مطرح کرده و سپس آن را تعمیم می‌دهد و می‌گوید: آنچه را که

پیشتر درباره عاقل و معقول گفتیم و به اثبات رساندیم، عیناً در مورد حاس و محسوس و متخیل و متخیل نیز صادق است. وی برای این نظریه ارزش زیادی قائل است و یکی از مسائلی که همیشه مورد فخر و مباهات او بوده است، همین مطلب می‌باشد. به نظر ملاصدرا فهم این مسأله توسط او نتیجه تضرع و توجه به درگاه مسبب الاسباب و آسان کننده سختی‌ها و در نتیجه افاضه از جانب خداوند است و به خاطر این فضل و کرم خدای را همواره شاکر و سپاسگزار است و حتی وانمود می‌کند که پیش از او کسی به صورت منقح و عمیق آن را درک نکرده است. (ملاصدرا، *اسفار اربعه*، ۳/۳۱۳-۳۱۲ و ۳۴۷). ولی پیش از او این مطلب هم در عرفان و هم در فلسفه مطرح بوده است. یکی از شارحان مکتب فلسفی ملاصدرا در این باره می‌نویسد: «لکن حق این است که مسأله اتحاد عاقل به معقول در کتب عرفان مثل *مصباح الانس* و نظیر آن مورد توجه است و هم در بعضی اشعار جلال الدین بلخی اشارتی در این باب بلکه صریحاً در آن مندرج است، بلی بسط کلام و تحقیق وافی و اقامه برهان^۱ در باب اتحاد عاقل و معقول از خصایص مرحوم صدرالمتألهین است. (رفیعی قزوینی، ۶) بنابر این اتحاد عالم و معلوم ابتکار او نیست و تضرع او به درگاه الهی در حل اشکالات مربوط به این مسأله شاید به خاطر نیل به براهین فلسفی آن باشد. صدرا نظر مخالف ابن سینا در این باب را آورده و همچنین انتقاد شدید وی از فرفوربوس، مبتکر این نظریه را در کتابهای *اشارات* و *شفا* نقل می‌کند و سپس به آن پاسخ می‌دهد. (ملاصدرا، *اسفار اربعه*، ۳/۳۳۵-۳۲۳).

۱- علامه حسن زاده آملی در تعلیقات این کتاب، در باب اتحاد عاقل و معقول ارجاعات و شواهدی را از کتب *مصباح الانس*، *فصوص و نفحات* صدر الدین قنوی، *رسائل بابا افضل کاشی*، *تمهید القواعد ابن ترکه*، *فتوحات مکبیه محی الدین عربی* و *مثنوی معنوی* مولوی آورده است. برخی از اشعار مولانا در ارتباط با این موضوع عبارتند از:

جان نباشد جز خبر در آزمون	هر که افزون شد خبر جاننش فزون
چون سر و ماهیت جان مخبر است	هر که آگه‌تر بود جاننش قوی است
ای برادر تو همین اندیشه‌ای	مابقی تو استخوان و ریشه‌ای
گر گل است اندیشه تو گلشنی	ور بود خاری تو همیشه گلخنی

(رجوع شود به کتاب *اتحاد عاقل به معقول*، صص ۳۰۸-۲۹۲).

برای فهم بهتر افکار این حکیم متأله، پیش از هر چیز باید دو مطلب را روشن کنیم و منظور از آن دو را مشخص گردانیم:
منظور از معلوم در این مورد، کدامیک از معانی آن است.
اتحادی که در این بحث مورد نظر است کدامیک از اقسام اتحاد است؟

منظور از «معلوم» یا «معقول» چیست؟

منظور از «معقول» یا به طور کلی «معلوم» که با «عالم» متحد است، معلوم بالذات یا صورت علمی است نه معلوم بالعرض یا صورت قائم به ماده خارجی. به نظر صدرالمتألهین اصلاً امکان ندارد که علم به آن تعلق گیرد؛ تا چه رسد به اینکه با عالم اتحاد وجودی داشته باشد. معقول یا معلوم بالذات یعنی صورت علمی مجرد نزد نفس که ربطی به عالم ماده ندارد، هرچند که حاکی از آن است و به عقیده صدر در ماهیت با شیئی خارجی یکی است. (ملاصدرا، مفاتیح‌الغیب، ۱۰۹).

پس از آنکه معلوم شد که منظور از معلوم در این بحث، معلوم بالذات است نه معلوم بالعرض که صورت شیئی خارجی باشد، معلوم می‌شود که علم و معلوم دو شیء جداگانه نیستند و همان‌گونه که در مسأله تصور و تصدیق آمده است اتحاد علم و معلوم بالذات از قبیل اتحاد وجود و ماهیت است که گرچه حقیقتاً یکی هستند ولی با تحلیل ذهنی می‌توان آن دو را از یکدیگر جدا کرد. (ملاصدرا، تصور و تصدیق، ۳) پس باقی می‌ماند رابطه عالم با معلوم بالذات یا علم که در اینجا ادعا این است که رابطه آنها اتحادی است که در مباحث بعدی به تفصیل مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

منظور از اتحاد و بیان اتحاد عالم و معلوم

اتحاد يك شیء با شیئی دیگر به چند صورت قابل تصور است: (ملاصدرا،

اسفار اربعه، ۳۲۵ و ۳۲۴)

۱- اتحاد معانی و مفاهیم متعدد در وجودی واحد یعنی از وجود واحد معانی و مفاهیم متعددی انتزاع شود؛ مانند انتزاع صفات گوناگون از ذات احدیت یا انتزاع جنس و فصل از نوع واحد.

این نوع از اتحاد ممکن و بلکه چنانکه در مثالها دیدیم واقع است. هرچند این نوع از اتحاد در اتحاد عالم و معلوم ملحوظ است ولی منظور نیست و آنچه که مورد نظر است چیزی بالاتر از آن می‌باشد.

۲- اتحاد دو شیء متحقق بالفعل که در عرض یکدیگر واقعند؛ مانند اتحاد حسن و حسین و سنگ و آهن و... همچنین اتحاد دو مفهوم در مفهوم واحد؛ مثلاً مفهوم انسان و درخت، مفهوم واحدی را تشکیل دهند یا مفهوم علم عین مفهوم اراده گردد. معلوم است که این نوع از اتحاد، امکان‌پذیر نیست.

۳- اتحاد جوهر و عرض، به این معنی که نفس موضوع باشد و صورتهای علمی در آن حلول یافته و بر آن عارض گردند و نفس یا قوه ادراک کننده پیش از عروض این صورتهای علمی و پس از آن هیچ تفاوتی نداشته باشد. چنانکه گفتیم از نظر مخالفان اتحاد عالم و معلوم، رابطه میان نفس و صورتهای علمی به همین صورت است؛ ولی ملاصدرا قیام صورتهای علمی به ذهن یا نفس را قیام حلولی نمی‌داند و تأکید می‌کند که منظور من از اتحاد، مانند رابطه شخص انسان با خانه یا متحرکیت جسم نیست؛ زیرا هنگامی که از محرك این جسم صرف نظر شود، دیگر به این اعتبار متحرك نیست.

۴- اتحاد دو امر که یکی بالقوه و ناقص باشد و به واسطه دیگری به فعلیت و کمال برسد؛ چنانکه در اثر حرکت جوهری قوه به فعلیت می‌رسد؛ مانند اتحاد ماده و صورت که ماده بالقوه است و فعلیتی ندارد مگر بصورت. منظور ملاصدرا از اتحاد عالم با معلوم، همین نوع از اتحاد و بلکه چنانکه از برخی از اقوال وی به دست می‌آید از این هم بالاتر است. وی می‌گوید نفس که در ابتدا ناقص بود، در اثر حضور صورتهای علمی به فعلیت و کمال می‌رسد و هر صورتی که با آن متحد می‌گردد، در واقع «آن» می‌شود نه اینکه نفس دارای آن صورت یا معلوم گردد. مانند نطفه که انسان می‌شود نه اینکه نطفه دارای انسان باشد. منظور این است که نطفه در اثر حرکت جوهری و به واسطه صورت انسانی کمال می‌یابد و به انسانیت متحول می‌شود. پس این گونه نیست که نسبت صورتهای ادراکی به نفس مانند نسبت عرض به موضوع که هر دو وجودی فی نفسه داشته باشند (نظر فیلسوفان مکتب مشاء همین است)؛ بلکه

نسبت صورت به ماده و خروج نفس از قوه به فعلیت، همان حصول صورتهای ادراکی برای آن است و معنای اینکه عاقل، یا مدرك با معقول یا مدرك متحد می‌شود این است که وجود ناقص به کامل تحول یافته است. (ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ۲۴۳؛ همو، اسفار اربعه، ۲/۳۲۱ و ۳۱۹).

نتیجه اینکه صورتهای ادراکی، مقوم وجود نفس و سبب خروج آن از قوه به فعل هستند و نفس توسط تحولات جوهری به مقام کمال و تجرد می‌رسد و از همین جا به این اصل مهم می‌رسیم که نفس در ابتدای خلقت مانند هیولا، قوه و خالی از هرگونه کمال است و با کسب کمالات علمی و فعلی، فعلیت آن بیشتر و بیشتر شده و فعال صورتهای مجرد می‌گردد. (همو، اسفار اربعه، ۸/۳۲۸ و ۳/۴۶۰ و ۳۳۰).

بدین ترتیب معلوم یا علم برای نفس کمال اول به حساب می‌آید و نه به اعتقاد فیلسوفان مکتب مشاء، کمال ثانی. به همین دلیل است که می‌گوییم نفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است. (همانجا، ۸/۳۴۷؛ ملاصدرا، عرشیه، ۲۳۵). همچنین مراحل عقل یعنی بالقوه، بالملکه، بالمستفاد و بالفعل بر همین اساس قابل توجیه است و بر همین اساس به خوبی می‌توان نشان داد که نفوس کودکان با حالت پیریشان بسیار متفاوت است و نفوس انسانها کامل مانند پیامبران و دانشمندان از جهت جوهر نفس و کمال آن، با افراد عادی تفاوت بسیار دارد. صدرالمتألهین علاوه بر اینکه نظر بوعلی و دلایل او را بر نفی اتحاد عاقل و معقول رد می‌کند، دو اشکال اساسی نیز بر آن وارد کرده است که این دو اشکال عبارتند از:

- ۱- لازم می‌آید که نفس انسان از آغاز پیدایش تا هنگامی که بالفعل واجد بسیاری از معقولات است، ذاتاً هیچ تغییری در آن رخ نداده باشد.
- ۲- لازم می‌آید همه انسانها از جنین و کودک و دیانه گرفته تا دانشمند و پیامبران از نظر جوهر ذات یکسان باشد و تنها از نظر عوارض خارج ذات با هم متفاوت باشند. (ملاصدرا، اسفار اربعه، ۳/۳۲۸ و ۳۲۹)

چنانکه معلوم است نظر صدرالمتألهین صرفاً این نیست که فقط امر بالقوه تبدیل به امر بالفعل می‌شود؛ بلکه او می‌گوید هرچه بر ادراک نفس افزوده شود بر مرتبه‌ای از مراتب آن افزوده شده تا اینکه به حالت تجرد تام می‌رسد. در اینجا

ارتباط مدرك و مدرك مانند ارتباط مراتب شیء واحد متصل است که يك حقیقت تشکیکی و ذومراتب است و میان نفس و قوای نفسانی و صورتهای علمی تعدد و تکثیری نیست؛ یعنی نفس با پذیرفتن هر صورت ادراکی در هر مرتبه از مراتب ادراک، عین آن صورت می‌شود و به واسطه آن کاملتر می‌گردد. رابطه میان نفس با معلومات خود عیناً مانند رابطه میان اشیای خارجی با خارج است. حکیم حاج ملاهادی سبزواری در این باره چنین می‌نویسد: همانگونه که وقتی می‌گوییم فلان شیء در خارج وجود دارد به این معنی نیست که خارج چیزی باشد و آن شیء چیز دیگری و مانند مظروف در ظرف قرار گیرد؛ بلکه همه اشیای خارجی را خارج می‌نامیم. همچنین اینگونه نیست که نفس وجود مستقلی داشته باشد و معلومات و ادراکات در آن جای گیرند؛ بلکه نفس با همین معلومات ساخته شده است. (سبزواری، ۳۸).

از توضیحاتی که برای قسم چهارم اتحاد آوردیم، مسأله اتحار عالم و معلوم بالذات به خوبی معلوم شد و اینک لازم است که به دلایل آن بپردازیم. پیش از طرح دلایل، نقل قولی برای فهم بهتر مسأله اتحاد نقل قولی را می‌آوریم: «نفس ناطقه در اول حدوث قوه و قابلیت مراتب ادراک است و به ترتیب در مراتب سه گانه ادراک - (حس، خیال، عقل) از قوه به فعل می‌رسد. پس چون به فعلیت ادراک حسی رسد در آنجا نفس ناطقه - حاس و محسوس بالفعل شود و چون به فعلیت ادراک تخیلی رسد، تخیل، متخیل و متخیل بالفعل شود و چون بار دیگر از این منزل بواسطه اشتداد و حرکت به مرحله عقل و تعقل رسد باز وجود فعلی نفس عاقل و معقول و عقل بالفعل شود. خلاصه آنکه چون نفس از قوه احساس به فعلیت رسد ذاتش ذات احساس است یعنی وجود نفس و وجود احساس بالفعل یکی باشد...» (الهی قمشه‌ای، ۱۰۲)

مهمترین دلایل در اثبات مسأله اتحاد عالم و معلوم

برای اثبات مسأله اتحاد عالم و معلوم دلایل بسیاری آورده‌اند که ما در اینجا به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

برهان تضایف که دلیل اساسی ملاصدرا است و آن را مورد بررسی قرار خواهیم داد.

تشبیه رابطه نفس و صورتهای علمی با رابطه ماده و صورت که در بحث «منظور از اتحاد» تا اندازه‌ای روشن شد.

حرکت جوهری (تکامل و اشتداد نفس واسطه حرکت جوهری. به این برهان نیز در مبحث مزبور اشاره شد.

وحدت ذهن و ذهنی و تشبیه آن با وحدت عین و عینی که از حاج ملاهادی سبزواری نقل کردیم.

طرفداران حکمت متعالیه معتقدند که هر معلوم بالذات و هر عالمی مجرد است و چون حجابی میان آن دو نیست، باهم اتحاد وجودی می‌یابد؛ یا می‌گوییم چون هر معلومی مجرد است و هر مجردی ذاتا عاقل است، پس در اینجا معلوم و عالم یکی هستند. این مطلب را می‌توان به گونه دیگری نیز تبیین کرد: «چون عاقل و معقول هر دو از سنخ نور معنوی هستند، وقتی که به هم برسند. امتیاز و جدایی از میان آنها برود و هر دو یکی شوند؛ همچنانکه در دو نور حسی ظاهری این اتحاد واضح است که چون دو چراغ در یک مکان گذارند جسم آن عبور کنیم و شعاع هر دو را بنگریم تصور مغایرت بین دو شعاع ممکن نیست». (رفیعی قزوینی، ۱۲)^۱

چون نفس خالق و موجد صورتهای ادراکی است پس:

الف: معطی شئی نمی‌تواند فاقد آن باشد، پس این صورتهای علمی عین وجود آن هستند.

ب: با آنها اضافه اشراقیه و معیت قیومیّه دارد و چون این ادراکها معلول آن هستند، وجودشان عین ربط و تعلق به آن است و وجود نفسی آنها عین وجود رابطی و تعلقشان به نفس است و فرق آنها با عرض در این است که عرض، وجود فی نفسه دارد؛ منتهی این وجود فی نفسه عین وجود نفس است که علت انشاء آنهاست. «... و

۱- اصل این برهان از سوی مولوی در مثنوی مورد اشاره قرار گرفته است:

ده چراغ از حاضر آری در مکان هر یکی باشد به صورت غیر آن
 فرق نتوان کرد نور هر یکی چون به نورش روی آری بی شکی

هر صورت صادر شده از فاعل برای آن حاصل است بلکه حصول فی نفسه آن همان حصولش برای فاعلش است و شرط حصول چیزی برای چیز دیگر این نیست که در آن حلول یافته باشد و وصف آن باشد...». (ملاصدرا، اسفاراربعه، ۱/۲۶۵).

برهان تضایف

صدر المتألهین برای این برهان اهمیت زیادی قائل است و در عین حال از سوی برخی از صاحب نظران مورد مناقشه قرار گرفته است؛ بنابراین لازم است آن را با تفصیل بیشتری بیان کنیم. البته صدرا این برهان را روی عاقل و معقول پیاده می‌کند و سپس به حاس و محسوس و متخیل و متخیل تعمیم می‌دهد و می‌گید همانگونه که عاقل با معقول متحد است، حاس با محسوس و متخیل با متخیل نیز اتحاد دارد. وی پس از تفاوت گذاشتن میان صورت مادی که متقوم به ماده و وضع و مکان و... است، یعنی معلوم بالعرض، با صورت مجرد از ماده و عوارض آن نمی‌تواند معقول و مدرك بالفعل باشد ولی صورت صورت مجرد از ماده اگر تجرید تام داشته باشد، معقول بالفعل و اگر تجرید ناقص داشته باشد محسوس یا متخیل بالفعل است، برهان خود را آغاز می‌کند؛ که با توضیحات لازم به این شرح است:

حکیمان در این امر اتفاق دارند که وجود؛ که صورت معقول بالفعل است برای خود، عین وجودش برای عاقل است، یعنی ذات و ماهیت معقول همان وجود برای عاقل است؛ زیرا ماهیتی غیر از معقولیت ندارد که به لحاظ آن ماهیت رابطه‌ای با عاقل نداشته است.

این صورت معقول همیشه معقول است؛ اعم از اینکه خارج از ذات خودش عاقلی داشته باشد یا خیر. بنابراین معقولیت، ذاتی آن است به نحوی که به هیچ وجه حکم معقولیت از آن قابل انفکاک نیست و از این رو عین اضافه به عاقل است و عاقلیت نمی‌تواند مباین با آن باشد. به عبارت دیگر معقولیت چیزی امری نیست که ضمیمه آن چیز شده باشد؛ یعنی معقول در خارج به دو مرتبه از وجود یعنی ماهیت متحققه‌ای که به حسب آن معقول نیست و صفتی که به حسب آن عین معقولیت و

اضافه به عاقل باشد منحل نمی‌شود؛ بلکه يك ذات است که عین معقولیت است. مانند جسمیت برای جسم است نه سیاهی برای جسم که از یکدیگر قابل انفکاک باشند.

در هر اضافه‌ای از این قبیل که از حاق ذات و وجودش موجودی انتزاع شود دو طرف اضافه هر دو باید در آن صادق باشند و بنابراین يك وجود هم عاقل است و هم معقول. به بیان دیگر هرآنچه که با صرف نظر از امر دیگری معقول بالفعل باشد به حکم قاعده تضایف عاقل بالفعل نیز هست؛ زیرا متضایفان، متکافئان هستند هم در وجود و هم در عدم، هم در قوه و هم در فعلیت و اگر یکی بالفعل موجود باشد، دیگری نیز باید چنین باشد، حال که معقول بالفعل موجود است و عاقل نیز همینطور است. به عبارت دقیق‌تر، به حکم قاعده تضایف، معقول بالفعل باید ملازم با عاقل بالفعل در همان مرتبه باشد و اگر این عاقل بالفعل غیر از آن معقول بالفعل باشد در آن مرتبه نخواهد بود و چنین فرضی مستلزم معدوم شدن معقول بالفعل است و از اینرو فرض مقارن بودن معقول با عاقل (نه متحد بودن آن دو) منتفی است؛ زیرا بنا بر قاعده تضایف هرگاه یکی از متضایفین از حاق ذات واقعی انتزاع شده نه به اعتبار ضمیمه شدن ضمیمه‌ای، طرف دیگر نیز باید عین همان واقعیت باشد و از حاق ذات همان واقعیت انتزاع شود و در غیر اینصورت یکی از متضایفین از دیگری جدا خواهد شد. در حقیقت عاقلیت بالفعل برای نفس مانند تحصیل هیولی بواسطه جسمانی است. همچنانکه ماده خود بخود تعیین ندارد نفس هم خود به خود تعقل ندارد و در پرتو اتحاد با صورت عقلی، عاقل بالفعل می‌شود. (همانجا، ۳/۳۲۰-۳۱۳؛ همو، مشاعر، ۲۵۵-۲۴۶)

نظر حکیم سبزواری درباره اتحاد و اشکال او بر تضایف

یکی از معروفترین کسانی که بر این برهان اشکال می‌گیرد، حاج ملاهادی سبزواری از طرفداران سرسخت حکمت صدرایی است. به نظر وی هرچند که اصل اتحاد عالم و معلوم پذیرفته است ولی این برهان نمی‌تواند آن را ثابت کند؛ زیرا تکافؤ در مرتبه که از احکام تضایف است، بیش از تحقق یکی از دو طرف تضایف را همراه با طرف دیگر اقتضا نمی‌کند؛ هرچند که به نحو مقارنت باشد و اتحاد نباشد. تضایف

چگونه مقتضی اتحاد متضایفین است در حالی که علت با معلول متضایف است و محرك با متحرك و فرزند با پدر؟ تکافؤ چیزی بیش از ثبوت معیت دو طرف در مرتبه را اقتضا ندارد نه اینکه اتحاد وجودی آنها را اثبات کند و گرنه اجتماع متقابلین در موضوع واحد از جهت واحد لازم می‌آید. پس اینکه صدرالمتألهین می‌گوید فرض این است که معقول، معقول است با قطع نظر از جمیع اغیار، بنا به مسلك تضایف ممنوع است؛ زیرا مفهوم معقول با توجه به مفهوم عاقل، معقول است.

منظور این است همانگونه که تغایر مفهومی دو امر متضایف تغایر وجودی آنها را اقتضاء نمی‌کند، همچنین تکافؤ مفهومی آنها مستلزم اتحاد و همچنین تغایرشان نمی‌شود؛ هرچند که ممکن است به دلیلی خارج از تضایف ثابت شود که اتحاد دارند. (سبزواری، ۱۶۳). وی راه مورد اطمینان برای اثبات مسأله اتحاد را مقایسه نفس و صورتهای عقلی آن با ماده و صورت می‌داند و چنین می‌نویسد «والمعتمد فی اثبات مطلبه ما نقل عن اسکند من باب اتحاد الماده و الصوره فان النفس فی مقام العقل الهیولانی ماده المعقولات و هی صورله و اما مسلك التضایف الذی سلکه صدرالمتألهین فی المشاعر و غیره لاثبات هذا المطلب فغیر تام لما ذکرنا فی تعالیک الاسفار» (همانجا، ۳۷). او پس از تشبیه نفس و صورتهای عقلی با خارج و اشیای خارجی می‌افزاید که اتحاد عاقل و معقول در دو موضع بکار می‌رود:

کثرت در وحدت یعنی وجود مدرکات به نحو اعلی در وجود مدرک منطوی است؛ مانند انطوای عقول تفصیلی در عقل بسیط اجمالی.

در مقام وحدت در کثرت به این معنی که نور فعلی مدرک بر تمام مدرکات انبساط و اشراق دارد، بدون تجافی از مقام شامخ خود؛ بلکه هر مدرکی با مدرک در مرتبه خود متحد است. بنابراین متخیل در مرتبه خیال و معقول در مرتبه عقل با نفس متحد است. او می‌نویسد: «فبالحقیقه المدرک متحد بالنور الفعلی للمدرک فی الثانی و لکن ذلك النور الفعلی لما کان کالمعنی الحرفی بالنسبه الی ذات المدرک لاقوام و لا ظهور له الا بوجوده و ظهوره و بین المراتب اصل محفوظ و سنخ باق کالنفس یقال...» (همانجا، ۳۸)

حکایت همچنان باقی است

هرچند که این حکیم در حاشیه همان کتاب سخن خود را پس می‌گیرد و نظر صدرالمتألهین را تصدیق کرده و می‌گوید: چون معقول بالذات منظور است و این معقول، وجود و معقولیتش یکی است بنابراین معقولیت، ذاتی وجودش است و ذاتی شیئی با قطع نظر از جمیع اغیار برای آن ثابت و لایتغیر است و این معقولیت مستدعی عاقلیت است و لذا منشأ انتزاع عاقلیت چیزی غیر از همین وجود نوری فعلی نیست (همانجا، ۱۶۳). و هرچند که در حواشی *اسفار انصاف* به خرج داده و می‌گوید: منظور ملاصدرا تمسک به صرف تضایف نیست؛ بلکه ملاک در این استدلال این است که هیچ وجود و شأنی برای مُدرک یا معلوم نیست مگر مدرکیت، زیرا آن وجودی نوری و علمی است و اثبات کرده است که وجود نوری علم و معلوم است به گونه‌ای که اگر وجود آن با صرف نظر از جمیع اغیارش فرض شود باز وجود آن وجودی نوری و ادراکی است و در جای دیگری گفته است: «همچنین مسلك تضایف تمام است» (حسن‌زاده آملی، ۲۵۳)، با این وجود، به نظر می‌رسد که ایرادهای او بر برهان تضایف به حق و پا برجا است؛ زیرا همانگونه که از او نقل کردیم، نهایت آنچه را که قاعده تضایف اقتضا می‌کند آن است که دو موجود متضایف باید در یک مرتبه از وجود تحقق داشته باشند ولی موجود بودن دو موجود در یک مرتبه به معنی اتحاد نیست و تقارن را نیز می‌تواند در بر گیرد. از این رو می‌گوییم همان‌گونه که تغایر در دو مفهوم متضایف، نه مستلزم کثرت است و نه وحدت، معیت آنها نیز سبب اتحاد آنها نیست و اگر این دو امر متضایف اتحاد در وجود داشته باشند، این را از راه دیگری باید ثابت کرد. در پاسخ به این سخن که معقول بالفعل، برای صورت عقلی، ذاتی است و با صرف نظر از هر عاقل خارجی، عنوان معقولیت بر آن صدق می‌کند، می‌توان گفت که عنوان معقولیت و معلومیت و همچنین معلولیت و... یک مفهوم اضافی است و فرض آن بدون فرض موجودی که عنوان عاقلیت و عالمیت و علیت و... داشته باشد امکان‌پذیر نیست و صرف معقول بالفعل بودن چیزی دلیل بر این نیست که همان چیز عاقل بالفعل نیز باشد. نتیجه اینکه همانگونه که یکی از صاحب‌نظران معاصر می‌گوید: معقول بالفعل بودن بیش از این اقتضا ندارد که عاقل بالفعلی وجود

داشته باشد اعم از اینکه در ذات خودش باشد مانند علم نفس به ذات خود یا خارج از آن. اصولاً ما معقولیت را با فرض عاقل تصور می‌کنیم به گونه‌ای که اگر عاقل وجود نداشته باشد معقول هم در کار نخواهد بود، خواه این عاقل داخل در ذات معقول باشد، خواه خارج از آن. (مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ۲/۲۱۸).

او همچنین می‌نویسد: وصف معقولیت يك مفهوم اضافی است که داخل در ذات هیچ شیئی نیست و از آن انتزاع نمی‌شود؛ مگر به اعتبار طرفی که عاقل آن نامیده می‌شود. پس صورت عقلی به گونه‌ای است که امکان معقول بودن را دارد ولی فعلیت این وصف در گرو فعلیت وجود عاقل بما عاقل است. پس اگر عاقل بای ذات خود باشد مانند جوهر مجرد، ذاتاً متصف به معقولیت می‌شود ولی اگر چنین نباشد معقولیت آن از طرف غیر است نه ذات. بنابراین آنچه که با صرف نظر از هر موجودی نسبت داده می‌شود، امکان معقولیت است و از این رو با امکان وجود عاقل، متضایف است نه فعلیت آن. (همو، تعلیقه علی النهایه، ۳۸۵).

همان‌گونه که حاجی سبزواری گفته: است در تضایف فرقی میان عاقل و معقول با علت و معلول و محرك و متحرك و همین فرزند و پدر نیست و اگر برهان تضایف اتحاد وجودی عاقل و معقول را اثبات می‌کند، باید اتحاد وجودی علت و معلول و محرك و متحرك و فرزند و پدر را نیز اثبات کند و حداقل اتحاد وجودی فرزند و پدر از جهت واحد به ضرورت عقل محال است.

مرحوم استاد مطهری اشکال را به تقریر دیگری بیان کرده و سپس به آن پاسخ می‌دهد که پس از نقل این اشکال و پاسخ به نقد آن خواهیم پرداخت. وی می‌نویسد: ممکن است اشکال شود که معقولیت بالفعل چه تفاوتی با معلولیت دارد؟ به عبارت دیگر می‌توان گفت که ملاصدرا در برهان تضایف فقط اثبات کرده است که معقول بالفعل معقول بماهومعقول است یعنی واسطه در عروض نداشته است؛ بنابراین می‌شود گفت با قطع نظر از هر واسطه در عروض معقول است نه با قطع نظر از جمیع اغیار، زیرا بی‌نیازی آن را از واسطه در ثبوت اثبات نکرد. از این رو نمی‌توان گفت آن معقول است؛ چه چیزی از خارج آن را تعقل کند چه نکند. زیرا ممکن است تعقل شیئی خارجی همان واسطه در ثبوت معقولیت باشد، همان‌گونه که معلولیت معلول نیز

بدون واسطه در عروض است ولی نمی‌توان گفت که معلول با قطع نظر از جمیع اغیار معلول است و آنگاه اتحاد علت و معلول را نتیجه گرفت. در پاسخ می‌گوید: معقول بالفعل در معقول بودن خود احتیاج به اعتبار هیچ حیثیتی (نه حیثیت تعلیلی و نه حیثیت تقییدی) ندارد؛ مانند انسانیت انسان و حیوانیت حیوان ولی در معلولیت، حیثیت تعلیلی (واسطه در ثبوت) اعتبار دارد. به علاوه در جوهر صوری اشتداد وجود دارد؛ زیرا در غیر این صورت هیچ‌گاه فعلیت عاقل عین فعلیت معقول نمی‌شود. (مطهری، شرح مختصر منظومه، ۱۰۶/۱-۱۰۰).

به نظر نگارنده، معقول یا معلوم بالفعل، اگر چه نیازی به واسطه در عروض (حیثیت تقییدی) ندارد ولی به واسطه در ثبوت (حیثیت تعلیلی) نیازمند است؛ چه این واسطه عین خود معقول باشد و چه امر دیگری خارج از آن. زیرا هیچ‌شئی مگر واجب الوجود بالذات نمی‌تواند بدون علت بوجود آید و در هر حال دارای حیثیت تعلیلی است. همچنین انسانیت برای انسان هرچند که حیثیت تقییدی ندارد ولی بی‌نیاز از حیثیت تعلیلی نیست. پیش از حکیم سبزواری، فخر رازی نیز گفته است که از ملازمت دو مفهوم، اتحاد وجودی آنها لازم نمی‌آید؛ مانند علم به اُبُوت که ملازم با علم به بُتُوت است و علم به محرکیت است و شاید سبزواری از فخر رازی از این مسأله تأثیر گرفته باشد. ملاصدرا به امام فخر رازی پاسخ می‌دهد ولی با توجه به آنچه که بیان کردیم، این پاسخ نمی‌تواند از چنان استحکامی برخوردار باشد؛ مگر آنکه بگوییم منظور رازی این بوده است که تغایر در مفهوم، مقتضی تغایر در مصداق است. صدرالمُتأهلین می‌نویسد: «این فاضل با وجود تعمق در مسایل فلسفی تفاوت میان مفهوم و مصداق را نفهمیده است و به صفات ذاتی و کمالی خداوند که همه حقیقت واحدی را تشکیل می‌دهند توجه نکرده است و... وی همچنین می‌نویسد: بنابر مبنای فخر رازی نباید فرقی میان عاقلیت و معقولیت با ابوت و بنوت و محرکیت و متحرکیت وجود داشته باشد و همانگونه که درست است شیء واحدی عاقل و معقول ذات خود باشد با وجود تغایر در مفهوم، باید جایز باشد که شیء واحدی اَب و اِبْن خود باشد و...» (ملاصدرا، اسفار اربعه، ۳۵۰ و ۳۴۹)؛ اما به هر حال اشکال همچنان باقی است.

دیدگاه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی طرفدار نظریه اتحاد عالم و معلوم است ولی نه مانند اتحاد ماده و صورت، همچنانکه عنایت چندانی به دلیل تضایف هم ندارد؛ بلکه نظر او از قبیل اتحاد ناعت و منעות است. اساس نظریه وی آن است که عرض از مراتب جوهر است و اینکه «وجود فی نفسه صورتهای علمی عین وجود آنها برای عالم است». (ملاصدرا، *سفار اربعه*، ۳/۳۱۴ و ۳۱۳ و ۶/۳۷۰ و ۳۶۹). وی اینچنین برای «اتحاد عالم و معلوم» دلیل آورده است: آنچه برهان اقتضا می‌کند این است که وجود ناعت با موجود منעות یک شیئی و دارای یک مرتبه وجودی باشند؛ مانند علم نفس به خود و خواه دو شیئی باشند ولی منעות در مرتبه‌ای از مراتب وجود ناعت باشد؛ مانند علم معلول به علت یا عوارض علت و برعکس.

از آنجا که علم حصولی به علم حضوری باز می‌گردد. همه علوم به اقسام سه‌گانه فوق منتهی می‌شود. نتیجه آنکه مقتضای برهان این نحوه اتحاد عاقل و معقول است که عاقل از وجود معقول خارج نیست، نه اتحاد به معنی اینکه وجود منسوب به عاقل در مرتبه وجود منسوب به معقول باشد؛ چنانکه نظر صدرالمتألهین همین است. (همانجا، ۳/۳۱۹). در کتاب *نهایه الحکمه* آمده است که چون علم عبارت است از حصول صورت علمی برای عالم، اگر معلوم حصولی قائم بر نفس (جوهر) باشد وجود آن نفسی است و در عین حال برای عالم است (لازم می‌آید در عین اینکه وجودش فی نفسه است، رابط نیز باشد) و به خاطر ضرورت امتناع اینکه وجودی توأماً لِنفسه و لغيره باشد، پس عالم با معلوم متحد است و... (طباطبایی، ۲۴۰).

دلیل علامه طباطبایی در عین اینکه مبهم است، اشکالات خاص خود را دارد و حتی از آن، چنان برداشت می‌شود که اتحاد را در حد ارتباط جوهر با عرض تنزل داده باشد و چنین رابطه‌ای مورد انکار کسی نیست و حتی پیروان فلسفه مشاء نیز آن را پذیرفته‌اند. اینکه عرض از مراتب جوهر است خود نیاز به اثبات دارد؛ علاوه بر اینکه نمی‌توان از ان اتحاد مورد نظر قائلان به اتحاد عالم و معلوم را نتیجه گرفت.

نظریه اتحاد و مسأله واقع‌نمایی علم

یکی از مسائل مهمی که در فلسفه‌های امروزی حائز اهمیت بسیار است و محور فلسفه‌های شناخت‌شناسی^۱ بوده و هست، مسأله مطابقت یا عدم مطابقت صورتهای ذهنی با علم خارج و واقع می‌باشد، ولی فلسفه‌هایی که با دید هستی‌شناسانه^۲ به اشیا و واقعیت‌های جهان نگریسته‌اند، مطابقت ذهن و عین را مسلم گرفته و در آن تردیدی نداشته‌اند. بحثهایی که در این فلسفه‌ها در خصوص علم و معلوم مطرح شده نیز از منظر هستی‌شناسانه و چگونگی حقیقت و ماهیت علم و وجود ذهنی بوده است و بنابراین به دیدگاه شناخت‌شناسانه توجه چندانی نداشته‌اند؛ ولی می‌توان همان بحثها را از این منظر نیز مورد توجه قرار داد و از این زاویه به قضاوت نشست. نگارنده در نوشتاری دیگر ثابت کرده است که براهین وجود ذهنی، بازگشت تمام علوم به علم حضوری، وجود و نور بودن حقیقت علم و ادراک، فعال و خلاق بودن نفس نسبت به ادراکات خود، ارتباط نفس با عقل فعال و عقل بسیط و... گرچه نظرات ابتکاری و ارزشمندی هستند؛ اما از آنها نمی‌توان در مورد ارزش معلومات و واقع‌نمایی آنها اطمینان حاصل کرد؛ زیرا نخستین و مهمترین اشکال، اطمینان به خود این نظرات بدیع و ابتکاری است.^۳ اینک در ارتباط با نظریه اتحاد همین پرسش مطرح است که با توجه به اینکه بنا بر این رأی میان عالم و معلوم واسطه‌ای نیست و به عبارت دیگر معلوم نزد عالم حاضر است، آیا مشکل «مطابقت» را که مشکل اصلی فیلسوفان غربی است نمی‌توان حل کرد؟

حکیم متأله ملاصدرا معتقد است که این نظریه در رابطه با موضوع علم و ادراک حائز اهمیت است به نحوی که عالم بودن نفس با صورتهای علمی با این نظریه قابل توجیه است؛ به این معنی که صورتهای علمی ذاتاً نورانی و معقول صرف هستند و اگر ذات عاقل با آنها متحد نباشد، ذاتی که تاریک و عاری از روشنایی است چگونه می‌تواند آنها را ادراک کند؟ چگونه چشم کور می‌بیند؟ (ملاصدرا، اصفار

1- Epistemologic

2- Ontologic

۳- رك: مقاله نگارنده با عنوان «وجود ذهنی و حقیقت علم از نظر ملاصدرا». خلاصه آن در کتاب خلاصه مقالات کنگره بین‌المللی ملاصدرا را به چاپ رسیده است.

اربعه، ۳/۳۱۷) اما با این وجود، نظریه مزبور نمی‌تواند درباره مطابقت علم با خارج و ارزش آن یقین‌آور و اطمینان‌بخش باشد؛ چرا که اولاً خود مسأله اتحاد عالم و معلوم در معرض سؤالات و اشکالاتی واقع است که در بحث‌های بعدی به آن اشاره خواهیم کرد. ثانیاً به تصریح قائلان به اتحاد عالم با معلوم عالم با معلوم بالذات متحد می‌گردد نه با معلوم بالعرض یعنی صورت خارجی؛ در حالی که در بحث مطابقت پرسش اینجاست که هنگام ادراک، علم به شیئی خارجی تا چه اندازه حقیقی و مطابق با آن است؟ در اینجا جای این تردید است که ممکن است نفس انسان هنگام ارتباط با شیئی خارجی کاملاً نتواند آن را شهود کند و وقتی صورتی از آن را می‌سازد، کاملاً با آن مطابق نباشد و حتی خود نفس به اصطلاح از جیب خود مایه گذاشته باشد. حال که چنین است چه نفس با صورت علمی متحد باشد و چه نباشد مشکل تطابق ذهن و عین هنوز به عنوان یک مشکل اصولی باقی است. در پاسخ به این پرسش صدرالمتهلین که اگر ذات عاقل با معقولات و مدرکات اتحاد نداشته باشد، چگونه ذاتی که تاریک و عاری از روشنایی است آنها را درک می‌کند؟ می‌توان گفت چرا باید نفس را به چشم نابینا تشبیه کرد و چرا نباید آن را به چشم بینایی تشبیه کرد که هنگام مواجه شدن (نه متحد شدن) با شیئی مرئی نسبت به آن رؤیت بالفعل پیدا می‌کند؟

آری اگر همچنان که شیخ اشراق معتقد است، نفس با خود اشیاء خارجی به واسطه اشراف و اشراق متحد می‌شد و از این طریق به آنها علم پیدا می‌کرد، دیگر جای هیچ‌گونه شك و تردیدی نبود که عالم خارج با عالم ذهن کاملاً مطابق هستند. ولی ملاصدرا آنجا که نظر خود را در باب حقیقت ابصار و حواس پنجگانه بیان می‌کند، پس از نقل رأی طبیعت‌گراها (که نظر طبیعت‌گرایان فعلی نیز همین است و مورد قبول ارسطو و پیروانش و فارابی و ابن سینا است) و نظر ریاضیون و شیخ اشراق در باب ابصار، این سه نظر را رد کرده و سپس به نظر خود می‌پردازد و چنین می‌نویسد: «والحق عندنا غیر هذه الثلاثة و هو الابصار صورة مما ثله له بقدره الله من عالم ملکوت النفسانی مجردة عن المادة الخارجیة حاضرة عند النفس المدرکة قائمة بها قیام الفعل بفاعلها...» (ملاصدرا، *سفار اربعه*، ۳/۳۱۷-۳۱۶ و ۳۸۲ و ۴/۲۴۳ و ۶/

۴۲۴-۴۲۵ و ۱۷۸-۱۸۱/۸؛ همو، *مشاعر*، ۲۳۷؛ همو، *الشواهد الربوبیه*، ۲۵ و ۳۲؛ همو، *مفاتیح الغیب*، ۱۱۲؛ همو، *رسائل فلسفی*، ۵۴)

فشرده نظر این حکیم بزرگ به این شرح است: علم به هر شیئی عبارت است از ایجاد و انشای ماهیت آن به وجود ظلی در عالم نفس یا ذهن؛ به نحوی که میان صورت ذهنی و نفس مدرک نوعی علیت و معلولیت برقرار است و حضور آن برای نفس حضور اشراقی و قیام آن به نفس قیام صدور است. ابصار نیز نه انطباق است و نه خروج شعاع و نه مطابق نظر شیخ اشراق بلکه بالاتر و عمیق تر از آنهاست؛ به این صورت که به ابداع صورت ممائل با شیئی مرئی از عالم ملکوت و به اذن خداوند است. این صورت، مجرد از ماده است و مخلوق و معلول نفس و قائم به آن و از شئون آن است نه حال در آن. مسلم است که چنین ابصار و احساس و ادراکی متحد بانفس ادراک کننده خود است و رابطه آن همچون رابطه میان علت و معلول است و مثال نفس از جهت ذات و صفت و فعل مثال ذات باری تعالی است؛ چرا که خداوند نفس انسانی را به گونه ای خلق کرده که توان ایجاد صورتهای اشیاء اعم از مجرد و مادی را دارد. (همو، *اسفار اربعه*، ۲۶۵، *الشواهد الربوبیه*، ۲۶-۲۵؛ *مفاتیح الغیب*، ۱۰۳ و ۱۱۲).

با توجه به اینکه در اینجا اشاره به اذن خداوند و خلقت نفس با این قدرت و توان، از جانب خداوند شده، به نحوی که می تواند صورتهای علمی را عین خود اشیای خارجی ایجاد کند و به خصوص صدرالمتألهین برای نفس برخی از متجردان و انسانهای وارسته و کامل توان ایجاد موجودات در خارج قائل است، به گونه ای که آن موجودات از مراتب وجود و شئون نفس و به منزله اعضا و جوارح آنها می گردد؛ (همو، *اسفار اربعه*، ۱/۲۶۵، *رسائل فلسفی*، ۵۱-۵۲؛ حسن زاده آملی، ۳۱۹ و ۳۱۸ و ۱۷۲ و ۷۱) می توان مطابقت این معلومات بالذات را با معلومات بالعرض پذیرفت؛ ولی باید توجه داشت که این پذیرش عرفانی و تسلیم دینی است و نه یک معرفت فلسفی و عقلانی.

این اعتقاد را می توان با یقین دکارت به وجود موجودات خارجی و مطابقت ادراکات با آنها، براین اساس که خداوند ذهن و نفس را آفریده است و خداوند

فریبنده نیست، مقایسه کرد. دکارت نتیجه می‌گیرد که تصورات واضح و متمایز نمی‌توانند خلاف واقع باشند، چرا که ذهن از نسبت دادن نقص یا خطا به خداوند همان اندازه ابا دارد که بخواهد کمال یا حقیقت را ناشی از عدم بیندارد. (فروغی، ۱/ ۱۸۶-۱۸۵ و ۲۵۱)

بدین ترتیب نظر شیخ اشراق سهروردی نیز کاملاً موجه است و به نظر می‌رسد که ملاصدرا تا این اندازه با او هم رأی باشد ولی آن را کافی نمی‌داند؛ زیرا او به انشاء و ابداع نفس توجهی نکرده است. اخوان الصفا نیز از طریق تحلیل هر یک از مفاهیم علم، عالم و معلوم و ارتباط نفس با عقل بسیط و ارتباط عقل با خداوند و فیض او، اتحاد آنها و... مطابقت علم و معلوم خارجی را تبیین کرده‌اند. می‌گویند عقل جوهری نورانی است که خداوند آن را به وجود آورده است و در واقع مقصود و فعل اول خدا همین عقل است و موجودات دیگر فعل این عقلند. عقل دارای دو جنبه است:

۱- ذات نورانی خویش

۲- فیض علم که از واجب الوجود صادر شده و این هم نورانی است. پس دو جلالت و قوت دارد: ۱- جلالت جوهری خود.

۲- جلالت از فیض واجب الوجود.

نفس نیز دو قوت و جلالت دارد:

جلالت و قوت جوهری خود.

جلالت و قوت فیض از عقل.

بنابراین آنچه عقل از فیض واجب الوجود پذیرفته باشد به نفس می‌دهد و

نفس به واسطه عقل، عالم می‌شود. (مجمع الحکمة، ۲۶۳-۲۶۰)

بنابر آنچه که از صدرالدین شیرازی، قهرمان اثبات عقلا، مسأله اتحاد عالم با معلوم نقل کردیم، علم از صقع ذات عالم «نفس» ایجاد و انشا می‌شود و علم نسبت به آن صدور است و نه حلولی، اصولاً لازمه این رأی، عدم جدایی بین عالم و معلوم است و در این صورت در اتحاد بین آن دو نمی‌توان تردید کرد. بنابراین پذیرش

یا عدم پذیرش این نظریه بستگی دارد به اینکه قیام علم به نفس را صدوری و اشرافی بدانیم یا حلولی و انفعالی که در این خصوص در مبحث قبلی به اندازه لازم به بحث پرداختیم.

در اینجا این پرسش مطرح می‌شود براساس نظر قائلان به مسأله اتحاد عالم به معلوم، رابطه میان معلوم بالذات با عالم همچون رابطه میان ماده و صورت است، یا از این بالاتر جوهر نفس بواسطه معلومات و صورتهای علمی اشتداد و تکامل می‌یابد. اینک اگر نفس جاعل و خالق صورتهای علمی است، چگونه می‌توان گفت این نفس به واسطه صورتهای و معلوماتی که از خودش صادر شده است، تکامل و اشتداد وجودی می‌یابد؟ به عبارت دیگر اگر نفس نسبت به آنها و بخصوص مفاهیم عقلی، قوه و قابل است (مانند ماده نسبت به صورت)، چگونه می‌توان ادراک نفس را از قبیل اشراق و ایجاد دانست؟ در این صورت اضافه نفس با ادراکات خود از نوع اضافه مقولی است نه اشراقی. ثانیاً اگر فاقد آنها باشد می‌گوییم معطی شیئی نمی‌تواند فاقد آن باشد و اگر واجد آنها باشد نباید حالت نفس قبل و بعد از ایجاد ادراکات متفاوت باشد. ثالثاً در ابتدا که نفس قوه است چگونه اتحاد ایجاد شده است؟

در پاسخ به اشکالات مزبور، مرحوم استاد مطهری بیانی دارند که به نظر ما می‌تواند موجه باشد؛ وی می‌نویسد: «حکمای اسلامی معتقدند که در نهایت امر، آنجا که حلقه متصل می‌شود بانفس، آن صورت ذهنی و نفسانی با خلاقیت نفس به وجود می‌آید. در عین حال که این صورت با خلاقیت مرتبه عالی نفس به وجود می‌آید، مرتبه دانی با آن صورت نوعی وحدت، نوعی اتحاد دارد». (مطهری، شرح مبسوط منظومه، ۳۴/۲). وی در جای دیگر می‌نویسد: اگر می‌گوییم که نفس در ابتدا در مرتبه عقل هیولانی است، این از هر جهت نیست، از جنبه تعقل غیر در مرحله عقل هیولانی است ولی از جنبه تعقل ذات که علم حضوری و علم ذات به ذات است یک امر بالفعل است؛ یعنی نفس در ابتدا به صورت یک امر بالفعل است، امری است که شعور به ذات خود دارد و بلکه عی شعور به ذات خود است. این جوهری که عین شعور به ذات خود است، نسبت به شعور به غیر امر بالقوه است. (همانجا، ۵۱).

همچنین می‌نویسد: در اتحاد عالم و معلوم مراتب رعایت می‌شود به این معنی که هر مرتبه نفس که با معلوم ارتباط داشته باشد، در همان مرتبه با آن متحد می‌شود؛ نه اینکه با کل نفس. مثلاً وقتی مرتبه حسی نفس یا قوه حاسه نفس با صورت شیئی خارجی در ارتباط است، در همان مرتبه حس با آن متحد می‌گردد و دیگر شامل مرتبه خیالی و عقلی نمی‌شود. هنگامی که صورت ذهنی و نفسانی با خلایقیت نفس حاصل می‌شود، به این صورت است که این خلایقیت از جانب مرتبه عالی نفس است و در عین حال مرتبه دانی با آن صورت نوعی اتحاد دارد. (همانجا، ۳۴).

به عقیده ملاصدرا نیز نفس انسان گرچه به ادراکات حسی و خیالی از همان آغاز مبدع و خلاق است ولی نسبت به صورتهای عقلی در ابتدای سلوک، چو چن ضعیف است، سمت خلایقیت ندارد و چنان است که گویی کسی را از دور در هوایی غبار آلود و تاریک می‌بیند ولی هنگامی که در سلوک عقلی قوت گرفت، با عقول مفارقه و صور عقلیه با عقل فعال متحد شده و آنها از شئون وجودی نفس می‌گردند و سرانجام در آخرین مرحله نسبت به صورت آنها سمت خلایقیت پیدا می‌کند. (ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ۳۲؛ همو، مفاتیح الغیب، ۱۱۳-۱۱۲؛ همو، اسفار اربعه، ۲۸۸/۱-۲۷۸)

با توجه به اینکه نفس بشری در ابتدا از جهت علم به غیر در مرحله عقل هیولای ولی از جهت علم به ذات، امر بالفعل باشد، در این صورت همانگونه که مرحوم استاد مطهری آورده، ایراد بوعلی وارد است؛ زیرا وی عقیده دارد در علم ذات ابتدا بصورت یک جوهر حادث شود و سپس این جوهر علم به غیر پیدا می‌کند و بنابراین علم به غیر از قبیل عرض است و امکان ندارد که نفس (به عنوان یک امر بالفعل) با آن متحد شود. (مطهری، شرح مبسوط منظومه، ۵۲/۲).

نظریه اتحاد علاوه بر مسأله فعال بودن نفس نسبت به معلومات خود، بر مقدمات دیگری نیز مبتنی است که خدشه بر هر کدام از آنها می‌تواند پایه‌های آن را متزلزل کند؛ همچنانکه اثبات و پذیرش آنها سبب استحکام آن است. این مقدمات و اصول عبارتند از: اصالت وجود، حقیقت واحد و تشکیکی بودن وجود و هستی، اشتداد و استکمال نفس، حرکت جوهری، جسمانیه الحدوث بودن نفس، واحد

شخصی بودن هیولا، حرکت در جوهر را واسطه ربط حادث به قدیم دانستن، علاوه برحدوث ذاتی برای عالم جسم و جسمانی حدوث زمانی نیز قائل بودن، اعتقاد به اینکه علم مطلقاً حضوری است، از سنخ وجود و نور بودن علم، اعتقاد به تجرد برزخی خیال و تجرد عقلانی نفس، اتحاد علت و معلول به نحو حقیقت و رقیقت، اینکه نفس ناطقه کل القوی است، سلوک اشياء به طرف مبادی خود است، ترکیب ماده و صورت اتحادی است نه انضمامی، شیئی واحد در سلوک تدریجی ممکن است جامع کمالات مختلف و منشأ انتزاع معانی و مفاهیم متعدد شود، شیئی در سلوک تدریجی و استکمال جوهری فعلیت بر فعلیت می‌افزاید و هر صورتی زمینه و ماده صورت بعدی است (لبس بعد لبس نه خلع و لبس) و اینکه ملاک فعلیت و تجرد نفس ادراکات آن است. (آشتیانی، ۹۹-۹۸؛ حسن زاده آملی، ۳۲-۳۱).

دست کم برخی از مقدمات مذکور هنوز مورد اختلاف و در معرض مناقشه هستند و به همین نسبت نظریه اتحاد نیز می‌تواند از طرف مخالفان برخی از این مقدمات مورد بحث و مناقشه باشد.

در ارتباط با مسأله اتحاد عالم و معلوم این پرسش مطرح است که اگر نفس به واسطه صورتهای ادراکی فعلیت و کمال می‌یابد، در این صورت آیا نفس ذات و واقعی جَدای از این صورتهای علمی دارد یا همچنانکه برخی از فیلسوفان غربی همچون دیوید هیوم گفته‌اند نفس چیزی جز مجموعه‌ای از صورتهای علمی نیست و نباید آن را جوهری مستقل به حساب آورد؟ (کاپلستون، ۳۲۱/۵-۳۱۷؛ فروغی، ۲/۱۶۴).

چه تفاوتی میان این دو نظریه وجود دارد؟ اندیشمند معاصر، مرحوم استاد مطهری گفته است: آنچه امثال هیوم به نام اتحاد عاقل و معقول گفته‌اند يك درجه ضعیف از نظر ملاصدرا است. درست است که صدرالمتألهین می‌گوید هر ادراکی نمی‌تواند در مرتبه ذات مدرک نباشد و باید هر ادراکی خودش مدرک باشد (این همان نظر امثال هیوم است) ولی در عین حال يك جوهری به نام من یا نفس وجود دارد. این من به همان حال وحدت و شخصیتی که قبلاً وجود داشت اکنون نیز واقعاً همان من است که مدرک این ادراک است. این در مرتبه ذات خود هم مدرک است و هم

مدرک ولی خود مدرک یک مرتبه از مراتب ذات من است. به یک معنا آنچه در مورد «بسیط الحقیقه کل الاشياء» می‌گوییم، در مورد نفس نیز می‌توان گفت وجود این ادراک و مدرک عین من است. چون این ادراک و مدرک جلوه‌ای از جلوات من است و شأنی از شئون آن. (مطهری، شرح مبسوط منظومه، ۲/۵۵-۵۳). با فرض فعلیت و استکمال نفس به واسطه صورتهای ادراکی و علمی، پاسخ به پرسش مزبور بسیار مشکل است و آنچه که مرحوم استاد مطهری گفته است، با این فرض است که نفس پیش از ادراک، دارای فعلیت باشد و در این صورت مشکل دیگری پیش می‌آید. این اشکال همان است که پیشتر از خود استاد نقل شد که در این صورت ایراد شیخ الرئیس مبنی بر عرض بودن صورتهای علمی و امتناع اتحاد آنها با نفس بعنوان یک امر بالفعل لازم می‌آید. به نظر می‌رسد که این اشکال با ذو مراتب بودن نفس و اتحاد مرتبه‌ای از مراتب آن با ادراکات، و بنابراین بالقوه و بالفعل بودن آن از دو جهت متفاوت قابل حل باشد.

یکی از صاحب نظران ایرادی به نظریه اتحاد عالم و معلوم گرفته است که درخور تأمل و دقت است وی می‌نویسد: لحاظ کردن صورت عقلی همچون صورت برای ماده تفاوت چندانی با اعتبار آن به عنوان عرض برای جوهر ندارد و اختلاف آن دو اعتبار به این است که صورت جوهری است که ماده به واسطه آن تحصیل جوهری جدید می‌یابد؛ در حالی که عرض چنین صورت عقلی مورد قبول نیست. این هنگامی صحیح است که جوهریت آن ثابت شده باشد؛ در حالی که جوهریت صورت عقلی مورد قبول نیست. حتی می‌توان گفت اتحاد جوهر با عرض محکم‌تر از اتحاد ماده با صورت است؛ خصوصاً با توجه به اینکه عرض از مراتب و شئون وجود جوهر است. (مصباح یزدی، تعلیقه علی‌النهایه، ۳۶۱).

او همچنین می‌گوید: مناقشه در تشبیه نفس به هیولا با انکار هیولای فاقد فعلیت، نیازی به توضیح ندارد. (همو، آموزش فلسفه، ۲/۳۱۸). لازم به ذکر است که ایشان هیولا را به معنی قوه محض قبول ندارد.

آنچه از این نقد و بررسی به دست می‌آید این است که نه می‌توان اتحاد عالم با معلوم را انکار کرد و نه می‌توان آن را به راحتی با دلایل عقلی و فلسفی

می‌پذیرفت. بی‌جهت نیست که ملاصدرا برای فهم آن به تضرع به درگاه مسبب الاسباب متوسل شده است. به خصوص اینکه هم این نظریه و هم دلایلی که به اثبات آن می‌پردازد برمقدماتی استوارند که برخی از این مقدمات در معررض خدشه و چون و چرا هستند. به بیان دیگر هرچند نمی‌توان این رأی را بی‌جهت مردود دانست، اما در عین حال با سئوالات و اشکالاتی مواجه است که آن را در هاله‌ای از ابهام قرار می‌دهند. اصولاً این نظریه از جهت تصور مشکلی ندارد بلکه مشکل آن بیشتر از جهت تصدیق و پذیرش است. البته توسل به عرفان و اطمینان به اتقان صنع الهی امری دیگر است.

در پایان می‌افزاییم که دکارت حقیقت جسم را بُعد و حقیقت نفس را فکر و اندیشه می‌داند و می‌گوید «می‌اندیشم پس هستم». از نظر او این دو بعد کاملاً از یکدیگر جدا و متمایزند، حقیقت یکی را بعد تشکیل می‌دهد و دیگری را اندیشه. نظر به اینکه نتیجه اتحاد عالم و معلوم نیز همین است، یعنی مطابق با آن حقیقت نفس را ادراک و اندیشه تشکیل می‌دهد، مقایسه این دو دیدگاه جالب و قابل توجه است. البته تفصیل این مقایسه و بررسی و وجود تشابه و تفاوت آن دو، بحث جداگانه‌ای را می‌طلبد و در این مختصر نمی‌گنجد.

نتایج مسأله اتحاد عالم با معلوم

با اعتقاد به اتحاد علم و عالم و معلوم، بسیاری از مسایل فلسفی و مقاصد دینی و شرعی به خوبی قابل حل و توجیه عقلانی است، تا آنجا که برخی از قائلان به اتحاد، حل این مسایل را در گرو پذیرش نظریه مزبور دانسته و در وابستگی پذیرش عقلانی آنها به آن تصریح و تأکید کرده‌اند. شاید سبب تأکید آنها بر این نظریه و انگیزه اصلی طرح و اثبات آن، همین نتایج باشد. مثلاً ملاصدرا می‌نویسد: «بدانکه این مسأله یعنی اثبات وجود ذهنی و تحقیق آن به وجهی که راسخان در حکمت آن را درک کرده‌اند، از مسایل مهم و بزرگ و مؤثر در تحقیق معاد جسمانی و روحانی و بسیاری از مقاصد دینی و مباحث ایمانی است». (ملاصدرا، رسائل فلسفی، ۵۴) یکی از اندیشمندان معاصر در این خصوص گفته است: اگر ذات نفس ناطقه عین علوم و

معارف و نتیجه اعمالش نباشد، تقریر معقولاتش در وی چگونه خواهد بود و بهجت و سرورش چگونه، و مقامات و صدور غرائب از او چگونه و عالم عقلی مشابه عالم عینی گردیدنش چگونه؟ (حسن زاده آملی، ۹۹ و ۱۰۲).

وی در تعلیقات خود بر مقاله *اتحاد عاقل به معقول* مرحوم رفیعی قزوینی و کتاب *اتحاد عاقل* به معقول به تفصیل درباره وابستگی و مرهون بودن فهم مسأله معاد و به خصوص معاد جسمانی و تجسم اعمال به بحث پرداخته و دلیل آورده است که از بیم اطاله کلام به طرح آن مباحث نمی‌پردازیم.

گرچه اعتقاد به اتحاد عالم و معلوم فهم بسیاری از امور دینی و ایمانی و مسائل فلسفی را آسان می‌کند ولی نباید حل آن امور را در گرو پذیرش این مسأله دانست؛ زیرا همه فیلسوفان دیندار که قائل به اتحاد نبوده‌اند امور مذکور را پذیرفته و در صحت آنها تردیدی نداشته‌اند. همچنانکه شیخ الرئیس ابن سینا در تحقق معاد شکی نداشته و در کتابهای خود به انحاء مختلف به استکمال نفس و بقای آن وقوع معاد و چگونگی لذایذ و شقائق اخروی و غیرجسمانی پرداخته و در اثبات آنها کوشیده است. به عنوان نمونه او در کتاب *نجات فصلی* را به معاد نفسانی انسانی اختصاص داده و در آن اذهان را به معاد روحانی و سعادت و شقاوت‌های اخروی و چگونگی حصول آنها متوجه می‌گرداند. در این فصل به استکمال نفس ناطقه انسانی و استجماع جمیع کمالات در آن بوسیله ارتسام صورتهای علمی و عقلی اشاره شده است، تا آنجا که می‌گوید: کمال خاص نفس ناطقه به این است که عالم عقلانی گردد که صورت کل و نظام معقول در کل خیرجاری در کل (که از مبدأ کل آغاز شده و به جواهر شریف از عالی گرفته تا دانی منتهی شود) در آن مرتسم شده باشد. هرچند در این فصل به اتحاد یا قرابت اتحاد عقل و معقول و عاقل تصریح شده است ولی نمی‌توان مطمئن بود که منظور از آن همان اتحاد مصطلح باشد؛ چرا که او در جاهای دیگر به عدم اتحاد عالم و معلوم تأکید ورزیده و در این فصل نیز در چند مورد به «ارتسام» اشارت شده است.

البته در آغاز همین فصل، عقل را از فهم و حل معاد جسمانی معاف دانسته و تنها راه پذیرش و اثبات آن را از راه شرع و تصدیق نبوت دانسته است. (ابن سینا، النجاه، ۲۹۸-۲۹۱).

به نظر ما بهترین انتخاب همین است. متأسفانه یکی از مشکلات ما آن است که برای عقل بشری حدی قائل نیستیم و آن را در حل همه مسایل و از جمله همه امور اعتقادی و ایمانی همه‌کاره می‌دانیم و همین امر سبب بروز بسیاری از اشتباهات و بدفهمی‌ها در امور ایمانی شده است و عده‌ای را که با عقل خود در فهم این حقایق ناتوان بوده‌اند به این پندار انداخته که خود این حقایق، به دو از واقعیتند. از این بدتر آنکه فهم و حل این حقایق را مرهون يك نظر یا يك اعتقاد بدانیم که اگر احیاناً این اعتقاد مورد شك قرار گرفت، بر آن مسایل نیز تأثیر بگذارد. بهترین راه آن است که در عین توجه به ارزش عقل و استدلال و فلسفه و نکوهش تعطیل عقل در فهم بسیاری از مسایل ماورای الطبیعی، باید به محدودیتها و حد و مرز آن نیز توجه داشته باشیم و از آن عقاب تیزپرواز و بلندپرواز، انتظار اعجاز نداشته باشیم و آن را به سراب حیرت نکشانیم.

منابع و مأخذ

- آشتیانی، سیدجلال الدین؛ شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرای، تهران، انتشارات نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۰ خورشیدی.
- الهی قمشه‌ای، مهدی؛ حکمت الهی، تهران، انتشارات اسلامی.
- بوعلی سینا (شیخ الرئیس)، حسین بن عبدالله؛ الاشارات و التنبيهات، چاپ دوم، دفتر نشر الكتاب، ۱۴۰۳ قمری.
- النجاه، چاپ دوم، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۶۶ خورشیدی.
- دانش پژوه، محمدتقی و دیگران؛ مجمع الحکمه (ترجمه گونه‌ای از رسایل اخوان الصفا)، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سبزواری، حاج ملاهادی؛ شرح منظومه، تهران، انتشارات علامه.
- طباطبایی، محمد حسین؛ نه‌ایة الحکمة، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۳۶۲ خورشیدی.

- فخر رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر؛ *المباحث المشرقیة*، به تصحیح محمد معتصم بالله بغدادی، بیروت، دارالکتاب العربی.
- فروغی، محمد علی؛ *سیر حکمت در اروپا*، تهران، انتشارات صفی علیشاه، ۱۳۶۱ خورشیدی.
- کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ج ۵، ترجمه امیر جلال الدین اعلم، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۶۲ خورشیدی.
- مصباح یزدی، محمد تقی، *آموزش فلسفه*، چاپ سوم، تهران، انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۸ خورشیدی.
- مطهری، مرتضی؛ *شرح مبسوط منظومه*، چاپ اول، تهران، انتشارات حکمت، ۱۴۰۶ قمری.
- _____؛ *شرح مختصر منظومه*، چاپ اول، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۶۰ خورشیدی.
- ملا صدرا (صدر المتألهین) شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ *اسفار اربعه*، قم، منشورات مصطفوی، ۱۳۶۸ خورشیدی.
- _____؛ *تصور و تصدیق*؛ ترجمه مهدی حائری یزدی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۷ خورشیدی.
- _____؛ *رسایل فلسفی*، چاپ اول، با تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۲ خورشیدی.
- _____؛ *الشواهد الربوبیة*، با مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰ خورشیدی.
- _____؛ *عرشیه*؛ به تصحیح غلامحسین آهنی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۱ خورشیدی.
- _____؛ *مشاعر*؛ با تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____؛ *مفاتیح الغیب*، به تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۷ خورشیدی.