

ابن سینا

و اتحاد عاقل و معقول

دکتر غلامحسین خدروی

عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات اهواز

چکیده

بدون تردید طرح نظریه اتحاد عاقل و معقول، در میان آراء متعدد مطرح شده در تاریخ فلسفه اسلامی و بلکه تاریخ فلسفه بطور عام، رami توان بعنوان یکی از مشکلترین و پیردامنه‌ترین و بتعبیری پیچیده‌ترین مسئله در مباحثات و مناظرات فیلسوفان و حکما در حوزه معرفتشناسی، یا بطور خاص در فلسفه اسلامی تحت عنوان وجود ذهنی، در نظر گرفت. از آنجا که اشتهار شیخ الرئیس ابوعلی سینا بعنوان منکر قطعی و مسلم نظریه اتحاد عاقل و معقول در میان حکما امری روشن و مسلم قلمداد می‌گردد، این مقاله در صدد بررسی این موضوع از یکطرف و همچنین نقد قول به استبصار وی از طرف دیگر است. در این راستا تشریح هرچند مختصر اقوال شیخ در آثار متعدد او و بیان اضطراب و دوگانگی تعبیرش درباره این نظریه و نقل آراء حکمای معاصر، مخصوصاً تبیین خاص از نظریه اتحاد، و نقطه عطف بودن آن در تطور و تکامل مسائل فلسفه اسلامی که توسط مبتکر و طراح خلاق آن یعنی صدرالمآلهین شیرازی صورت پذیرفته است، جایگاهی ویژه و والا را به خود اختصاص داده است.

کلیدواژگان

عقل
عاقل
معقول
اتحاد
صور ادراکیه

۱. اهمیت و تاریخ مسئله اتحاد عاقل و معقول

شاید یکی از مهمترین مسائل در تاریخ تطور مسائل طرح شده در فلسفه اسلامی را بتوان نظریه «اتحاد عاقل و معقول» دانست که معمولاً ذیل مباحث مربوط به معرفتشناسی از آن یاد می‌کنند. باید اذعان کرد که اکنون نیز جستجو برای کشف ماهیت علم و آگاهی و پرده برداشتن از چگونگی حصول آن برای انسان، در مباحث شناختشناسی، بطور عام، و در فلسفه اسلامی، ذیل بحث وجود ذهنی بصورت خاص، در زمره یکی از پیچیده‌ترین و اساسیترین مسائل فلسفی در مجادلات و مناظرات فیلسوفان تلقی کرد.

می‌بایست به این نکته نیز اعتراف کرد که پیشینه این بحث به افلاطون (۴۲۷ - ۳۴۸ ق.م)، ارسطو (۳۴۸ - ۳۲۳ ق.م) و مکتب نوافلاطونیان، بویژه افلوپین و حوزه اسکندریه برمی‌گردد. نظریات معرفتشناسی افلاطون در مسئله خودآگاهی و حضور ذاتی، نخستین بار در کتاب خارمیدس مطرح شده است.^۱ نظریه استذکار وی و یا بتعبیر مورخان فلسفه اسلامی «افسانه تذکار»^۲ حد اقل موهم نوعی

۱. سجادی، جعفر، مصطلحات فلسفی صدرالدین شیرازی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۰، ص ۱۵۶.
۲. الفاخوری، حنا، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آینی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳، ۵۵.

■ شاید یکی از

مهمترین مسائل

در تاریخ تطور مسائل طرح شده

در فلسفه اسلامی را بتوان

نظریه «اتحاد عاقل و معقول»

دانست که معمولاً ذیل مباحث مربوط

به معرفتشناسی از آن یاد می‌کنند.

«اتحاد عاقل و معقول» است.^۳ کتاب درباره نفس ارسطو^۴ نیز در بردارنده نظریات خاص ارسطو درباره شناخت است. در نظری ذهن در آغاز جنبه هیولانی داشته که بتدریج بواسطه ترکیب با صور متعدد ادراکی به فعلیت رسیده و آنگاه صورت مدرکات را به خود می‌گیرد و در نتیجه با معقول متحد می‌گردد. اسکندر افرویدیسی که در زمره قائلین به «اتحاد عاقل و معقول» است، در فحوص و بحث از عقل می‌گوید:

ألا إن العقل بالفعل ليس هو شيئاً غير الصورة
المعقولة. كل واحد من هذه التي ليست معقولة
على الإطلاق إذا عقل صارت عقلاً.^۵

این عقل فعال است که بواسطه آن عقل هیولانی به مرحله عقل بالملکه می‌رسد. وی عقل فعال را به نور تشبیه می‌کند، از آنجهت که نور، علت برای رنگهای دیدنی بالقوه است و در نتیجه آنها را به مرحله عقل بالفعل می‌رساند. عقل فعال نیز چنین است که عقل هیولانی را که بالقوه است، به مرحله عقل بالفعل می‌رساند. آنگاه می‌گوید که عقل بالفعل نیز غیر از «صورة معقولة» چیز دیگری نیست و اینها با هم متحد هستند.

صاحب اتولوجیا هم از جمله افرادی است که

ضمن قائل شدن به اتحاد، تأثیر بسزایی در فلاسفه اسلامی از خود بر جا گذاشت. آثار مذهب نوافلاطونی در حوزه اسکندرانی و بنیانگذارش افلوطین و استادش آمونیوس ساکاس^۶ و نیز شارحین و مفسران آن همانند اسکندر افرویدیسی و فرفور یوس^۷ تقریباً در یک دوره به عالم اسلامی منتقل گردید.

بعد از طلوع اسلام این آثار به همراه دائرةالمعارفی از علوم و فلسفه که توسط کندی پدید آمده بود، همچون مصالحی در اختیار حکمای اسلامی قرار گرفت و همه بزرگان و حکما با خلاقیت‌های خاصی که از خود نشان دادند، موجب تطور و تحول و نقاط عطف در تکامل مسائل فلسفی بویژه نظریه «اتحاد عاقل و معقول» شدند، که از این میان نقش برجسته شیخ الرئیس ابوعلی سینا و بطور اخص ملاصدرا بعنوان بزرگترین طراح این بحث، کاملاً محسوس است. این اهمیت خاص در فلسفه ملاصدرا را می‌توان ناشی از دلایل زیر دانست:

۳. آراء معرفتشناختی افلاطون را می‌توان در رساله‌های منون، فایدون، جمهوری، کراتیلوس، تیمائوس یافت که رساله اخیر وی مشتمل بر جامعترین بررسی افلاطون درباره معرفت است.

۴. ارسطو، درباره نفس، ترجمه علیمراد داوودی، تهران، حکمت، ۱۳۶۶، ۴۲۹ب تا ۲۸ الف ۹.

۵. استرآبادی، محمدتقی، شرح فصوص الحکم فارابی، تهران، دانشگاه تهران، ص ۱۲۴.

6. Ammonius Saccas

۷. صدرالمثلهین بکرات در کتب فلسفه خود از فرفور یوس به نیکی و بزرگی یاد کرده است. مثلاً در مفاتیح الغیب می‌نویسد: «و من الحكماء المثلهین الراسخین فی الحکمة فرفور یوس صاحب المشائین و هو عندی من اعظم اصحاب ارسطاطاليس و اهدی القوم الی اشاراته و غوامض علومه و من تلك الغوامض القول باتحادالعقل والمعقول.» (ر.ک.: ملاصدرا، مفاتیح الغیب، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۶۸۰).

الف) تلائم این نظریه با کل دستگاه فلسفی وی،
 ب) تأسیس مبنای استوار فلسفی که لازمه آن پذیرش نظریه «اتحاد عاقل و معقول» است،
 ج) حل بسیاری از معضلات معرفتشناسی که نظریات پیشین از حل آن عاجز بودند،
 د) اقامه دلایل متعدد اثبات این نظریه توسط وی،
 ه) سازگاری این نظریه با نظریه وجود ذهنی در فلسفه وی.

۲. طرح مسئله «اتحاد عاقل و معقول» و نظر ابن سینا

مشهور است که شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا منکر نظریه «اتحاد عاقل و معقول» بوده است، در حالیکه مشهور میان مشائین و حتی مذهب نوافلاطونیان اصرار و ابرام بر قول به اتحاد است.^۸ تحقیق در این موضوع نیازمند اولاً توضیح اجمالی و مختصر از مسئله، و سپس قضاوت و داوری نهایی در اینباره است که در حقیقت محور اصلی این مقاله را به خود اختصاص داده است.

شیخ‌الرئیس نظریه «اتحاد عاقل و معقول» را در ابتدا به فرفروریوس^۹ نسبت می‌دهد.^{۱۰} ظاهراً بگفته ابن‌ندیم ترجمه‌های قدیمی رساله العقل و المعقول فرفروریوس در همان زمان در اختیار ابن‌سینا بوده است.^{۱۱} مدعای قائلین این نظریه اینست که هر وجود معقولی، عاقل نیز هست بلکه هر صورتی که در نفس ناطقه (جان گویای) آدمی رسم گردد، خواه معقول و خواه محسوس، با مدرک خود، یعنی جان گویا یکی است.^{۱۲} نفس ناطقه نخست مانند صفحه‌ی بینش، بلکه ماده‌ی بدون صورت است و صور علمی اعم از بدیهیات و نظریات - که بتدریج در آن منقش می‌گردند، و صورت و فعلیت نفس را تشکیل

می‌دهند - با نفس متحد می‌شوند و بلکه اتحاد هم از باب تنگی عالم الفاظ است و بهتر اینست که بگوییم صور علمی ادراکیه عین خود نفس و فعلیت نفس هم همان عین علوم و آگاهی و دانش مکتسبه، می‌گردد. بنابراین بصورت هرچند مختصر می‌توان چنین اظهار داشت که:

اولاً، عقل در اصطلاح فیلسوفان، از اقسام جوهر بوده و موجودی مجرد است که ذاتاً و فعلاً مستقل و مجرد بالذات و بالفعل است.^{۱۳}

ثانیاً، هر عاقلی معقول است و هر معقول قائم به

۸. حسن‌زاده آملی، حسن، درس اتحاد عاقل به معقول، تهران، حکمت، ۱۴۰۴ ق، ص ۲۸۸-۲۹۱؛ علیزاده، بیوک، در «مقدمه» بر: ملاصدرا، رساله اتحاد عاقل به معقول، تصحیح بیوک علیزاده، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۷، ص هفتاد و چهار.

۹. فرفروریوس (Phorphyrius) ۲۳۲-۳۰۱ میلادی شاگرد نوزن و اورژن و افلوپین - صاحب تاسوعات (Enneads) ۲۰۳ یا ۲۰۵-۲۷۰ میلادی - بوده و یکی از فلاسفه معروف مکتب اسکندریه و از نوافلاطونیان به شمار می‌آید. در کتابی که بنام مقدمه (ایساغوجی) نگاشته اساساً عقیده افلوپین را توجیه می‌کند. وی از میرزترین شاگردان افلوپین محسوب می‌شود و از کتب ارسطو، مقولات، اخلاق، طبیعیات، و الهیات را شرح کرده است. (ر.ک.: شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، الملل والنحل، ترجمه ابن‌ترکه اصفهانی، تصحیح محمدرضا جلال نائینی، تهران، انتشارات اقبال، ص ۳۶۲؛ کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ج: ۱، ترجمه جلال‌الدین مجتبوی، تهران، سروش و علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸، ص ۵۴۴؛ کرم، یوسف، تاریخ الفلسفة اليونانية، بیروت، بیتا، ص ۲۹۸.

۱۰. ابن‌سینا در فصل دهم نمط هفتم اشارات می‌فرماید: «و کان لهم رجل يعرف بفرفروریوس عمل فی العقل کتاباً یتنی علیه المشاؤون.»

۱۱. ابن‌ندیم، الفهرست، بکوشش محمدرضا تجدد، تهران، امیرکبیر، ۱۳۹۳ ق، مدخل.

۱۲. ملاصدرا، عرشیه، تصحیح و ترجمه غلامسحین آهنی، تهران، مولی، ۱۳۶۱، ص ۲۲.

۱۳. سجادی، مصطلحات فلسفی صدرالدین شیرازی، ص ۱۵۶.

■ مشهور است که شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا منکر نظریه «اتحاد عاقل و معقول» بوده است، در حالیکه مشهور میان مشائیین و حتی مذهب نوافلاطونیان اصرار و ابرام بر قول به اتحاد است.

نفس با صورت عقلیه است، اتحاد عاقل و معقول را در الهیات شفاء، مقاله هشتم (در مقام بیان اینکه واجب‌الوجود، تام‌الوجود و کامل‌الذات است، در علم مجرد به ذات خویش) اعتراف و تصدیق کرده است. رابعاً، اختلاف، اساساً در باب نظریه «اتحاد عاقل و معقول» درباره تعقل انسان نسبت به غیر ذات و به اشیاء و صورت خارج از ذات خود می‌باشد: نسبت نفس با معقولات و صور علمیه چگونه است؟ آیا این نسبت همانند نسبت جوهر به اعراض است؛ یعنی نفس ذاتاً جوهر و دارای قوایی است که آلات نفس به شمار می‌روند و سپس نفس بوسیله این قوا صور علمیه و ادراکیه را برای خود کسب و تحصیل می‌کند، که در این صورت صور علمیه اعراض نفسانی محسوب می‌شوند؟ یا اینکه نفس با معقولات و صور ادراکیه خود متحد است؟ عبارت دیگر، نفس را دارای حقیقتی صاحب مراتب دانسته و می‌گوییم در عین حال که جوهر ذات نفس با

۱۴. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران، مؤسسه مطالعات فرهنگی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۴۰۶.

۱۵. همانجا.

۱۶. ابن‌سینا، الإشارات والتنبیها، به‌مراه شرح خواجه‌نصیر و فخر رازی، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی، ۱۴۰۴ ق، جزء دوم در علم طبیعت، ص ۳۸۲.

۱۷. همو، النجاة، مصر، ۱۳۵۷ ق، ص ۲۴۳.

۱۸. مصلح، محمدجواد، فلسفه عالی یا حکمت صدرالمتألهین، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۳، ص ۲۵۶.

ذاتی نیز عاقل است زیرا تعقل شیء عاقل، بمعنای حصول صورت معقوله نزد عاقل است و این حصول، که خود نزد عاقل است، هرگز از نظر عاقل پنهان نمی‌ماند، لذا می‌توان همواره ادعا کرد که هر آنچه عاقل باشد، معقول نیز خواهد بود.^{۱۴}

ابونصر فارابی در باب صفات باری تعالی به این قاعده اشاره نموده و بهمین جهت حق تعالی را عاقل و معقول دانسته است.^{۱۵} خواجه در شرح عبارت ابوعلی در طبیعیات اشارات، می‌فرماید مراد شیخ در اینجا بیان این اصل است که کل عاقل فهو معقول و کل معقول قائم بذاته فهو عاقل.^{۱۶} پس درباره معقول، با شرط قائم به ذات، اتفاق نظر وجود دارد.

ثالثاً، در مبحث «اتحاد عاقل و معقول» در بحث از علم نفس به غیر است که اختلاف فلاسفه و حکما طرح شده است، در عین حال که همگی اتفاق داشته و دارند که هر موجود مجرد قائم بذات، نسبت به خود عقل و عاقل و معقول است. ابن‌سینا نیز در کتاب نجات همین قاعده را در «فصل فی آن واجب‌الوجود بذاته عقل و عاقل و معقول» اثبات کرده است.^{۱۷}

بنابراین هیچیک از حکمای اسلامی در علم مجرد به ذات خود، منکر قول به اتحاد نیست، زیرا در این صورت در حقیقت صورت ذهنی وجود ندارد تا این احتمال پیش بیاید که صورت ذهنی نفس از خود عارض بر نفس و نه عین نفس است. آنچه لااقل در مقام نظر می‌تواند مورد تردید قرار گیرد مربوط به ادراک مجرد از غیر ذات خودش است. در حقیقت در اینجا یک جوهر است که باعتباری عاقل، باعتباری عقل و باعتباری دیگر معقول است و می‌توان گفت باعتباری عالم و علم و معلوم است. در واقع، اینجا وحدت است نه اتحاد و بدین جهت است که صدرالمتألهین^{۱۸} می‌فرماید که حتی شیخ‌الرئیس که شدیداً منکر اتحاد

قوای نفسانی تباینی ندارد، در حقیقت با مجموع قوای نفسانی یکی است و در نتیجه نسبت هر قوه به صورت ادراکیه مانند نسبت ماده به صورت است. بعبارت دیگر، نفس یک امر متحصل و تام‌التحصل نیست که عرضی را بپذیرد بلکه با پذیرفتن هر صورت مدرکه در هر مرتبه از مراتب ادراکی، در مسیر تکاملی خویش عین آن صورت می‌شود، مثل نطفه که مرحله‌بمرحله کاملتر می‌شود.

خلاصه اینکه نفس بهنگام تعقل اینطور نیست که بگوییم «دارای این معلوم» می‌شود بلکه «او» می‌شود. مشهور اینست که شیخ‌الرئیس از جمله کسانی است که به انکار نظریه «اتحاد عاقل و معقول» پرداخته و در اکثر کتب خود به قول بر اتحاد تاخته و بر بطلان آن کوشش فراوان کرده است. اما در مقابل، دلایل قابل تأملی از شیخ در اثبات قول به مطلق اتحاد در مبدأ و معاد، شفاء، اشارات و نجات وجود دارد که لاقلاً این اشتها را محل تردید و شک قرار می‌دهد. بلحاظ تاریخ نگارش کتب شیخ‌الرئیس گفته می‌شود مبدأ و معاد قبل از شفاء و اشارات و نجات و دانشنامه علایی تألیف یافته است، زیرا مبدأ و معاد در گرگان ولی شفاء در همدان و نجات که خلاصه‌بی از شفاء است و همینطور دانشنامه علایی در اصفهان تألیف یافته است. می‌گویند وی پس از مهاجرت از ماوراءالنهر مدتی در گرگان بوده و سپس به همدان و اصفهان رفته است و کتاب اشارات را که خلاصه فلسفه بوعلی است در آنجا نوشته است و غالباً آنرا آخرین تألیف او نیز می‌دانند.^{۱۹}

۳. بیان شیخ‌الرئیس در ابطال قول به «اتحاد عاقل و معقول»

مجموع ادله و براهینی که از شیخ بعنوان منکر

سرسخت قول به اتحاد برمی‌شمرند بالغ بر چهار بیان یا دلیل می‌گردد که عبارتند از:

۱- در نمط هفتم اشارت^{۲۰} شیخ پس از آنکه اثبات کرد که نفس پس از مفارقت از بدن، با معقولات خود باقی می‌ماند و آنگاه که می‌خواهد چگونگی اتصاف نفس را به کمالات و معقولات برشمرد، طرح موضوع را با بیان طعن آمیز اظهار می‌دارد، بدین صورت که: جمعی از بزرگان و صدرنشینان گمان نموده‌اند که جوهر عقل وقتی که صورت عقلی را درک می‌کند با صورت یکی شده و همان صورت عقلی می‌شود. فرض می‌کنیم که جوهر عاقل (مثلاً انسان) الف (مثلاً شجر) را تعقل نمود و بنا بر سخن آنان عاقل (انسان) با عین صورت معقوله (شجر) یکی می‌شود، پس در این وقت آیا جوهر عاقل، وجود پیش از تعقل خود را دارد یا آنکه هستی قبل از تعقلش باطل می‌شود؟

پس از ذکر این بیان شیخ در فصل هشتم همین کتاب با عبارت «زیاده و تنبیه» به بیان دیگری در این باب پرداخته و می‌فرماید:

هنگامی که «الف»، «ب» را تعقل نمود آیا همان حالتی را خواهد داشت که قبلاً داشت، بگونه‌ی که تعقل «ب» و عدم آن برابر باشد، یا اینکه عاقل چیز دیگری می‌شود؟^{۲۱}

۲- شیخ مجدداً در ضمن بیانی خاص در اشارات، مطالبی را علیه این نظریه ایراد می‌نماید که

۱۹. صفا، ذبیح‌الله، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، تهران، چاپ مجید، ۱۳۸۴، ص ۲۵۳.

۲۰. خواجه نصیرالدین طوسی، در شرح بر الإشارات و التنبیها، جزء سوم، نمط هفتم، فصل هفتم، ص ۶۶.

۲۱. ملکشاهی، حسن، ترجمه و شرح الإشارات و التنبیها، تهران، سروش، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۸۰.

این بیان، در واقع شبیه همان بیان اول است منتهی در بیان دوم، عمدتاً بر خود معقولات تکیه می‌کند در حالیکه در بیان اول بر ذات نفس تکیه داشت.

اگر نفس بعنوان مثال شجر را درک نمود و با آن متحد گردید و آنگاه حجر را درک کرد، حال چگونه شجر با حجر متحد می‌گردد و عین آن می‌شود؟ آیا ماهیات عین یکدیگر می‌شوند؟^{۲۲}

آنگاه در فصل دهم همین نمط، فروریوس را به باد مسخره و انتقاد سخت می‌گیرد. وی از کتاب فروریوس با عنوان «هو حشف کله»^{۲۳} یاد کرده است.

۳- در بیان سوم شیخ به انکار اتحاد حقیقی میان دو چیز پرداخته و می‌گوید:

کسی که می‌گوید چیزی چیزی دیگر می‌شود، نه بعنوان استحاله از حالی به حال دیگر و نه بعنوان ترکیب با چیزی دیگر بطوری که از آن چیز سومی پدید آید، بدین معنی که چیزی بود و چیز دیگری شد، در این صورت این گفتار یک سخن شعری و نامعقول و تخیل‌آمیز خواهد بود زیرا اگر هر یک از آندو چیز موجود باشد پس آندو چیز متمایز و جداگانه خواهند بود نه یک چیز و اگر یکی وجود نداشته باشد چگونه آن معدوم موجود گردد و اگر هردو معدوم شده باشند پس یکی با دیگری متحد نشده است بلکه تنها جایز است که گفته شود که آب، هوا شد.^{۲۴}

در این بیان، شیخ به بیان اصل کلی در باب اتحاد پرداخته و آن اینست که اساساً یکی شدن چیزی با چیز دیگر بمعنای حقیقی آن تنها و تنها یک معنای منطقی نزد وی بیش ندارد زیرا دو چیز که با هم یکی

می‌گردند از سه احتمال -خارج نخواهد بود: الف) هردو موجود باشند که در اینصورت آن دو امر، دو چیز متمایز خواهند بود و میان دو موجود مستقل اتحادی محقق نمی‌گردد؛ ب) یکی موجود و دیگری معدوم باشد که خود از دو حال خارج نیست که این دو فرض را هم باطل می‌کند؛ ج) دو چیز معدوم یکی گردند، که بدیهی‌البطالان است.

بنابراین از عبارات شیخ آشکار می‌گردد که وی اتحاد میان دو شیء را، منحصرماً از دو طریق جایز می‌داند که بترتیب عبارتند از: الف) استحاله شیء از یک حالت به حالت دیگر، و ب) ترکیب یک شیء با شیء دیگر. و دیگر هرچه غیر از این باشد از نظر او تخیل شاعرانه است نه تفکر منطقی.^{۲۵}

۴- از جمله موارد دیگری که شیخ در ابطال اتحاد ایراد فرموده است، در کتاب نفس طبیعیات شفاء است که مسئله اتحاد را مورد نقادی قرار داده و آنرا محال دانسته است.

اینکه نفس عاقله همان معقولات می‌گردد از موارد مستحیل در نزد من است و نمی‌دانم مراد از اینکه یک شیء، شیء دیگر می‌شود، یعنی چه، و چگونه چنین چیزی ممکن می‌شود.^{۲۶}

شیخ‌الرئیس بنا بر روایت صدرالمتألهین از وی،

۲۲. ابن‌سینا، الإشارات و التنبیها، جزء سوم، نمط هفتم، ص ۲۹۵.

۲۳. «حشف» در اصطلاح خار و خاشاکهای مطرود است و هرچیز را آنگاه حشف گویند که قابل اعتنا نباشد.

۲۴. ملکشاهی، حسن، ترجمه و شرح اشارات و تنبیها، ج ۱، ص ۳۸۴.

۲۵. ابراهیمی دینانی، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، ج ۲، ص ۴۱۴.

۲۶. ابن‌سینا، الشفاء، طبیعیات، مبحث علم النفس، فن ششم، مقاله پنجم، فصل ششم.

■ اگر نفس بعنوان مثال شجر را درک نمود و با آن متحد گردید و آنگاه حجر را درک کرد، حال چگونه شجر با حجر متحد می‌گردد و عین آن می‌شود؟ آیا ماهیات عین یکدیگر می‌شوند؟

من إدراك الحس للمحسوس لأنه - أعني العقل - يعقل و يدرك الأمر الباقي الكلي و يتحد به و يصير هو هو على وجه ما و يدركه بكنه لا بظاهرة و ليس كذلك الحس للمحسوس.^{۲۹}

۲- در مبدأ و معاد شیخ تحت عنوان «فی أن واجب الوجود معقول الذات...»^{۳۰} پس از بحث و بررسی مطلب می‌فرماید:

از این مطالب روشن شد که هر ماهیتی که مجرد از ماده و عوارض ماده باشد خود بذاتها معقول بالفعل و عقل بالفعل است، یعنی خود بخود بالفعل معقول است و آن عقل است. در معقول بودن هم نیاز به چیز دیگری ندارد که آن را تعقل کند، یعنی عبارتی واضحتر خود عقل و عاقل و معقول است.

۳- در کتاب مبدأ و معاد فرموده است:
و كل صورة مجردة عن المادة و العوارض إذا اتحدت بالفعل بالقوة صيرته عقلاً بالفعل، لا

۲۷. ملاصدرا، الأسفار الأربعة، ج ۲: تصحیح مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳، ص ۳۴۹.
۲۸. حسن زاده آملی، دروس اتحاد عاقل به معقول، ص ۲۶۶.
۲۹. ابن سینا، النجاة، ص ۲۴۶: الشفاء، ص ۳۶۹: المبدأ و المعاد، باهتمام عبدالله نورانی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۳، ص ۱۸.

۳۰. همو، المبدأ و المعاد، فصل هفتم، ص ۱۰.

در صدد این مطلب است که بعنوان مثال آب از ماده و صورت مائیه تشکیل یافته است. سپس وقتی در اثر حرارت، صورت مائیه باطل شده و بجای آن صورت هوائیه متحقق می‌گردد. در اینجا اگر بگوییم «صار الماء هواء» این صیورورت معنای صحیحی بوده و معقول است، لکن چنین سخنی درباره نفس گزاف است زیرا نفس بسیط بوده و مرکب از ماده و صورت نیست و اصلاً نفس دارای کون و فساد نیست. آنگاه در ادامه به اقسام صیورورت متصور ممکن در امر بسیط پرداخته و سپس نتیجه می‌گیرد که در بسائط، فرض معقولی در صیورورت یا اتحاد به نظر نمی‌رسد.^{۳۱} در ادامه نیز می‌فرماید صور اشیاء در واقع در نفس حلول نموده و در نتیجه زیور و زینت نفس قرار گرفته و رابطه میان نفس و صور هم شبیه رابطه میان مکان با ذی مکان است. در واقع عقل هیولانی واسطه تزیین نفس به صور است. آنگاه در بیان کیفیت تعقل نیز می‌فرماید حقیقت اینست که نفس جوهری عاقل است و صورتی که در آن محقق می‌شود، معقول نفس است و آنها در حقیقت دو چیز هستند.

۴. عبارات ابن سینا در تأیید نظریه «اتحاد عاقل و معقول»

شیخ با وجود اصرار و ابرام شدید بر انکار اتحاد در اشارات و در علم النفس طبیعیات شفاء،^{۳۲} در بخشهای دیگری از اشارات، شفاء، نجات و مبدأ و معاد اذعان به اتحاد عاقل و معقول کرده است.

۱- عبارات مشابهی را شیخ الرئیس در اثبات اتحاد عاقل و معقول در سه کتاب شریف شفاء، نجات، و مبدأ و معاد، تقریباً با عباراتی یکسان تکرار نموده است. عبارات شیخ الرئیس در هر سه کتاب اینست:
و يجب أن يعلم أن إدراك العقل للمعقول أقوى

■ شیخ با وجود اصرار و ابرام شدید

بر انکار اتحاد در اشارات و در

علم النفس طبيعيات شفاء،

در بخشهای دیگری از اشارات،

شفاء، نجات، و مبدأ و معاد اذعان به

اتحاد عاقل و معقول کرده است.



بأن العقل بالقوة يكون منفصلاً عنها انفصال مادة الأجسام عن صورتها، فإنه إن كان منفصلاً بالذات عنها ويعقلها كان ينال منها صورة أخرى معقولة والسؤال في تلك الصورة كالسؤال فيها وذهب الأمر الى غير النهاية.^{۳۱}

و آنگاه در ادامه عبارت بتفصیل به بیان اتحاد می پردازد که استاد حسن زاده آملی همه این عبارات شیخ‌الرئیس را بعنوان احتجاج شیخ بر اتحاد عاقل و معقول بدرستی منظور و تصریح می دارد.

۴- از جمله موارد دیگر کلام شیخ در اتحاد، عبارات وی در اشارات است، در فصلی که درصدد اثبات لذت عقلی است و اینکه در نظر وی لذت عقلی بمراتب از لذات حسی کاملتر است.

برای جوهر عاقل کمالی است و آن عبارت از اینست که ذات واجب‌الوجود و حق نخستین تا جایکه وصول به آن ممکن باشد با روشنی و تجلی خاص خود در آن متمثل گردیده و سپس سراسر وجود چنانکه هست، بدور از نقص در آن تحقق یابد و بعد از آن جواهر روحانی و نفوس آسمانی و آنگاه به اجرام اثیری و عنصری خاتمه می یابد و این تمثل و تعلق بنوعی است که با ذات تمایزی ندارد و این کمالی است که بواسطه آن جوهر عقلی

بالفعل می گردد و کمالات دیگر غیر آن

حیوانی است ... و کمال الجوهر العاقل ان

یتمثل فيه جلیلة الحق الاول و ...^{۳۲}

۵- شیخ در چند جای فصل هفتم، مقاله نهم الهیات شفاء که در مبحث معاد است و همچنین در نجات در فصل «فی معاد الأنفس الإنسانية» نیز به اتحاد نفس ناطقه با عقل بسیط و هم به اتحاد آن با مطلق معقول، تصریح و تنصیح فرموده است.^{۳۳}

در این مجال تنها به ذکر این مطلب بسنده می کنیم که اصل عبارات شیخ در تأیید نظریه اتحاد عاقل و معقول کاملاً پذیرفتنی است اما اینکه این عبارات را دلالت و براهینی واضح بر عدول شیخ و یا بتعبیری استبصار وی تلقی کنیم، محل شک و تردید ماست. در این صورت سؤال اصلی اینست که عبارات متعارض شیخ‌الرئیس را چگونه می توانیم جمع نماییم.

۵. جمع‌بندی آراء متعارض شیخ‌الرئیس درباره

نظریه «اتحاد عاقل و معقول»

۱- فخر رازی (۵۴۳-۶۰۶ ه.ق) که یکی از بزرگترین متکلمان اسلامی و صاحب تفسیر کبیر است، با تأثر از آثار غزالی به انتقاد دقیق و تشکیک در اصول فلسفه مشائی برآمد.^{۳۴} وی چنانکه از کتاب جامع العلوم که دائرةالمعارفی از علوم آن زمان است و مباحث مشرقیه که از مآخذ مهم آثار فلاسفه پیشین است و همچنین در خلال کتاب محصل برمی آید، به انتقاد از مشائین

۳۱. حسن زاده آملی، دروس اتحاد عاقل به معقول، ص ۲۶۷-۲۶۶.

۳۲. ابن سینا، الإشارات والتنبیها، فصل نهم، نمط هشتم، ص ۲۰۶.

۳۳. حسن زاده آملی، دروس اتحاد عاقل به معقول، ص ۱۹.

۳۴. شریف، میان محمد، تاریخ فلسفه در اسلام، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۸۸.

بویژه آراء شیخ‌الرئیس در اشارات سعی بلیغ مبذول کرده است، تا جاییکه وی را امام المشککین لقب داده‌اند. او که خود از منکرین مطلق قول به اتحاد است در مباحث مشرقیه مفصلاً درباره ابطال این نظریه داد سخن داده است. وی ذیل یکی از فصول این کتاب تحت عنوان «فی تحقیق کون شیء عقلاً و عاقلاً و معقولاً» معتقدین به این اصل را ظاهرین و کلام آنها را شعری می‌داند.^{۳۵}

ادله‌یی که فخر رازی در ابطال نظریه اتحاد عاقل و معقول آورده است غالباً همان ادله‌یی است که شیخ‌الرئیس برای ابطال قول بر اتحاد آورده است. فخر رازی درباره تعارض آراء شیخ (بر اساس نقل خواجه طوسی) معتقد است که این مسئله ناشی از عدول نظر وی در مبدأ و معاد از نظرات ارائه‌شده در سایر کتابهایش می‌باشد، چنانکه در همان کتاب اظهار می‌دارد:

اعلم أن الشيخ في جميع كتبه مصرّ على إبطال الاتحاد إلا في كتاب المبدأ والمعاد فانه صرح هناك بأن التعقل إنما يكون باتحاد العاقل بالصورة المعقولة و ذلك عند ما حال بيان أن واجب الوجود عاقل.^{۳۶}

البته چنانکه در خلال مطالب گذشته روشن شد، عبارات حاکی از نظریه اتحاد تنها در کتاب مبدأ و معاد شیخ اظهار نشده است و این هم مایه تعجب شده است که چگونه هیچیک از اعاضم به کلام شیخ در دو جای یادشده شفاء، فصل هفتم از مقاله نهم الهیات و بخش مربوط به شفاء که در مبحث معاد است، درباره اتحاد عاقل به معقول توجه نفرموده‌اند. افزون بر این، شیخ با همه اصرار و ابرام در اشارات در رد اتحاد، در فصل نهم نمط هشتم همان کتاب نیز در بحث بهجت و سرور تصریح به اتحاد نموده است.^{۳۷}

از هرچه بدان لذت برند آن چیز وسیله کمال است که برای مدرک حاصل می‌شود و آن کمال نسبت به دریابنده خیر است و هیچ شکی نیست که کمالات آنها متفاوت است. تا آنجا که می‌فرماید:

و کمال جوهر عاقل در آنست که در آن تعقل ذات واجب و حق نخستین متمثل گردد، تا جاییکه وصول بدان ممکن باشد...^{۳۸}

ولی فخر رازی تنها اکتفا به عبارات شیخ در مبدأ و معاد نموده و به دیگر عبارات شیخ‌الرئیس توجهی ننموده است. لکن با دقت در عبارات خود کلام فخر رازی واقعاً این استنباط نمی‌شود که خود وی معتقد به عدول باشد، چنانکه استاد حسن‌زاده چنین استنباطی دارد، گرچه پاسخ خواجه نصیرالدین طوسی به وی موهم این معناست زیرا عبارات فخر در مباحث مشرقیه بطور روشن این اعتقاد را بیان نمی‌کند که ابن‌سینا از نظر خود عدول کرده باشد بلکه صرفاً بیانگر اینست که او در مبدأ و معاد، تصریح به اتحاد وجود دارد، برخلاف سایر کتابهایش، اما اینکه این تصریح مطابق با رای قوم و تقریر کلام آنهاست - آنطور که خواجه معتقد است - یا نه، واقعاً روشن نیست.

۲- خواجه نصیرالدین طوسی در شرح اشارات، فصل هفتم نمط هفتم، بر این اعتقاد است که شیخ از نظریه انکار اتحاد عاقل و معقول عدول نکرده است بلکه قول وی در مبدأ و معاد مبنی بر اتحاد را به این طریق تحلیل و تفسیر می‌کند که اساساً وی در این

۳۵. فخر رازی، المباحث المشرقية، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۱۱ ق. ۱، ج ۱، ص ۳۲۸-۳۲۷.

۳۶. همان، ص ۳۳۲.

۳۷. حسن‌زاده آملی، دروس اتحاد عاقل به معقول، ص ۲۳.

۳۸. ملک‌شاهی، ترجمه و شرح الإشارات و التنبیها، ص

۴۲۴.

■ عبارات حاکی از نظریه اتحاد
تنها در کتاب مبدأ و معاد شیخ
اظهار نشده است و این هم مایه
تعجب شده است که چگونه
هیچیک از اعظام به کلام شیخ
در شفاء درباره اتحاد عاقل به
معقول توجه فرموده اند.



...
کتاب صرفاً در صدد ارائه نظریه مشائیان است و لا
غیر و نمی‌خواسته به بررسی این نظریه پردازد.
چنانکه خود شیخ در مقدمه این کتاب می‌فرماید:
«أريد أن أول في هذا الكتاب على ما حقيقة ما عند
المشائين المحصلين من حال المبدأ والمعاد.» پس
بنا بر نظر خواجه، شیخ بر انکار اتحاد همچنان باقی
است و مطالبی را که دلالت بر اثبات دارد - از جمله
همین عبارات شیخ در مبدأ و معاد - ناظر به توضیح
کلام قوم می‌گیرد.^{۳۹}

حال اگر تنها مستند قول شیخ مبنی بر اتحاد، فقط
در مبدأ و معاد بود، آنگاه ممکن بود راه حل خواجه
معقول به نظر بیاید اما وی در چند جای فصل هفتم
مقاله نهم الهیات شفاء و نجات در فصل «فی معاد
الأنفس الإنسانية» به اتحاد با مطلق معقول تصریح و
تنصیص فرموده است.^{۴۰}

از طرفی چگونه می‌توان تعبیر شیخ در مبدأ و معاد
را پس از آنکه اقامه برهان بر اتحاد عاقل و معقول
نموده و فرموده است که «ولهذا براهین متعلقة تركناها
واعتمدنا الأظهر منها» - توجه کنیم که تعبیر براهین
به صیغه جمع آمده - صرفاً تقریر عقیده دیگران
بدانیم؟! از طرف دیگر اطلاق اسم برهان بر قیاس
باطل نیز چندان موجه به نظر نمی‌آید.

۳ - استاد حسن زاده در کتاب اتحاد عاقل و معقول
بطور مکرر تصریح دارند که شیخ مستبصر شده است
و کلام شیخ در صدر کتاب مبدأ و معاد که در صدد
بیان آراء مشائیان است با نظرات دیگر ایشان در شفاء،
اشارات و نجات هیچ منافات و مبیانت ندارد بلکه
موافات و مطابقت دارد. "پس بنظر ایشان با صراحت
می‌توان گفت شیخ‌الرئیس در غالب تألیفاتش به اتحاد
عاقل و معقول تصریح فرموده و حتی آن را اثبات کرده
است. اما اینکه چگونه در برخی از عبارات، اتحاد را
انکار کرده است، می‌توان دو احتمال را مطرح کرد:
اول اینکه پس از استبصاری که برای وی حاصل شده
است به اتحاد اعتراف نموده است؛ احتمال دوم هم
آنست که شیخ بهنگام انکار اتحاد، نظریات خویش
را بیان فرموده است.

درباره فرمایشات استاد بنظر ما می‌توان چنین اظهار
نظر کرد که:

اولاً، اینکه ایشان کلام فخر رازی در مباحث
مشرقیه - فانه صرح هناك بأن التعقل انما يكون باتحاد
العاقل بالصورة المعقولة - را مؤید بر نظر خویش در
عدول شیخ قرار داده است، خیلی روشن نیست تا
بگوییم وی بطور مطلق گفته است، زیرا تمام عبارات
فخر تنها به ذکر یک واقعیت اشعار دارد و آن اینست
که آراء شیخ در مبدأ و معاد متفاوت با اشارات و دیگر
آثار وی است. لذا چنانکه از عبارات فخر عدول شیخ
از انکار اتحاد را نمی‌فهمیم (همانطور خواجه طوسی
آنها از کلام فخر استنباط کرده و سپس در مقام دفاع
برآمده است)، قول به اتحاد را هم از کلام فخر

۳۹. طوسی، خواجه نصیر، نقد المحصل، تصحیح عبدالله
نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات فرهنگی، ۱۳۵۹، ج ۳، نمط
هفتم، ص ۲۶۷.

۴۰. حسن زاده آملی، دروس اتحاد عاقل به معقول، ص ۱۹.

۴۱. همان، ص ۲۲.

■ استاد حسن زاده در کتاب اتحاد عاقل و معقول بطور مکرر تصریح دارند که شیخ مستبصر شده است و کلام شیخ در صدر کتاب مبدأ و معاد که در صدد بیان آراء مشائیان است با نظرات دیگر ایشان در شفاء، اشارات و نجات هیچ منافات و مباینت ندارد بلکه موافقات و مطابقت دارد.

۳۳ - مشاء اعراض کرد که شیخ مرتکب آنها نشده است. «بنابراین از آنجا که شیخ قائل به این مبانی و اصول نشده است اصل استبصار وی هم حداقل محل شک قرار می گیرد.

۴ - صدر المتألهین شیرازی از جمله کسانی است که براهین متعدد بر اتحاد اقامه کرده و به آن افتخار نموده و بر خود می بالد و خدا را مکرر سپاسگذاری می کند که به او این مطلب را افاضه و الهام کرده است، چنانکه در برخی تعبیراتش می فرماید: و لم أر علی وجه الارض من له علم بذلک؛^{۳۳} یعنی بر روی زمین کسی را سراغ ندارم که این مطلب را بداند.

وی مدعی است که در خلال ایامی که در کهک قم و مجاور حضرت معصومه (ع) بوده است و در برابر مشکلات و مسائل لاینحل حالت تضرع به وی دست داده است، بمدد انوار غیبیه، پرده از حقیقت اتحاد صور معقوله با نفس بر وی مکشوف گردیده است. تمامی این مراحل را می توان در خلال فصل هفتم از سفر اول اسفار تحت عنوان «فی بیان أن التعقل عبارة

۴۲. مطهری، مرتضی، مقالات فلسفی و پرسشهای فلسفی ابوریحان، قم، حکمت، ۱۳۶۱، ص ۱۶۹.

۴۳. حسن زاده آملی، دروس اتحاد عاقل به معقول، ص ۲۷۴.

۴۴. مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه، تهران، حکمت، ۱۴۰۶ ق، ج ۲، ص ۵۰.

نمی فهمیم، بویژه که در فقرات بالا نشان دادیم که خود فخر رازی کاملاً منکر قول به مطلق اتحاد است. ثانیاً، چه ایرادی دارد که شیخ در مقام تقریر و تبیین کلام قوم و استدلالات آنها نام برهان یا براهین بر آنان بگذارد، گرچه برهان به استدلالی اطلاق می شود که مقدماتش هر دو یقینی باشد؟ بنابراین از صرف استفاده از کلمه برهان در این مورد، نمی توان جزماً عدول یا استبصار وی را استخراج و استنباط کرد.

ثالثاً، اگر شیخ معقند به نظریه اتحاد عاقل و معقول شده باشد، لازمه این قول پذیرش آن اصول و مبانی است که اثبات مسئله اتحاد عاقل و معقول مبتنی و مستلزم آنهاست. این اصول عبارتند از:

الف) اصالت وجود: کسی که قائل به اصالت ماهیت باشد نمی تواند اتحاد عاقل و معقول را اثبات کند؛

ب) تشکیک در حقیقت وجود: نظریه اتحاد کاملاً مبتنی بر اینست که وجود حقیقت واحد ذومراتب است؛

ج) حقیقت علم عبارتست از نور و وجود؛

د) جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس، بدین معنا که نفس از بدن حادث می شود و ماده در تحولات جوهری خود تدریجاً و اتصالاً رو به کمال می رود تا اینکه به سرحد تجرد می رسد، چنانکه صدر المتألهین کاملاً بر این قول اصرار دارد که حقیقتی که امروز روح است، فکر است، اندیشه است، عقل و معقول است، روزی نان بود، روزهای دیگر خون بود، نطفه بود، علقه بود و مضغه بود.^{۳۴}

همین ایرادات اخیر است که استبصار شیخ را لا اقل مورد تردید قرار می دهد، چنانکه خود ایشان نیز تصریح دارند که: «حال آنکه بنا بر قول اتحاد باید در بسیاری از مسائل حکمی از مبنای مشهور و ممشای

عن اتحاد جوهر العاقل بالمعقول»^{۴۵} بخوبی جستجو کرد.

صدرالمآلهین در عدول یا عدم عدول شیخ از انکار اتحاد، تردید نموده است و رأی متقن و محکمی را در اینباره بیان نفرموده است. وی معتقد است که شیخ در اکثر کتابهایش از منکرین این قاعده است جز در مبدأ و معاد که برای اتحاد اقامه برهان کرده است. اما اینکه گفتار وی در مبدأ و معاد بر سبیل حکایت از مذهب مشاء است یا نظر او بر استی تغییر کرده است، خیلی روشن نیست.^{۴۶}

شاید بتوان چنین ادعا کرد که عبارات ملاصدرا مبنی بر تقدم وی بر تمامی حکما و علما در فهم و غور و کشف حقیقت نظریه اتحاد عاقل و معقول چندان خالی از مسامحه هم نباشد زیرا حق اینست که این بحث لااقل در کتابهای عرفانی مانند مصباح الانس ابن فناری، مثنوی و فتوحات مکیه ... مورد توجه و بلکه تصریح واقع شده است. قونوی در نفحات الهیه و نصوص در اتحاد علم و عالم و معلوم بحث بسیار کرده است، چنانکه بنا بر نقل برخی از شاگردان وی مانند شمس الدین فناری در مصباح الانس آمده است:

بدان که حصول هر شیء و کمال معرفت آن توقف بر اتحاد شیء با نفس خواهد داشت؛ یعنی عالم با معلوم متحد گردد و اتحاد آن شیء موقوف بر آنست که هر آنچه مورد تمییز عالم از معلوم است زائل گردد.^{۴۷}

محمی الدین نیز بیانی صریح و روشن در مسئله اتحاد دارد.^{۴۸} در عین حال باید بر این نکته اعتراف و اذعان داشت که بسط و توسعه در مسئله و همچنین اقامه براهین متعدد بر آن، از جمله خصایص ویژه ملاصدراست.

۵- استاد مطهری در تمامی تألیفات خود از جمله

■ چه ایرادی دارد که شیخ در مقام تقریر و تبیین کلام قوم و استدلالات آنها نام برهان یا براهین بر آنان بگذارد، گرچه برهان به استدلالی اطلاق می شود که مقدماتش هردو یقینی باشد؟ بنابراین از صرف استفاده از کلمه برهان در این مورد، نمی توان جزماً عدول یا استبصار وی را استخراج و استنباط کرد.

درسهای الهیات شفاء، شرح منظومه و شرح مبسوط منظومه ضمن نقل آراء صدرالمآلهین و حکیم سبزواری در دفاع از نظریه اتحاد، به دفاع از آن پرداخته است ولیکن در هیچیک از این آثار اصلاً اشاره ای به اعتراف ابن سینا به اتحاد عاقل به معقول نمی نماید بلکه ابن سینا را مخالف سرسخت این نظریه قلمداد می نماید^{۴۹} و معتقد است در نظر وی رابطه اتحادی میان عاقل و معقول یک امر فوق العاده مهم و بی معنی است و در شأن یک فیلسوف نیست که چنین حرفی را بزند.^{۵۰}

ایشان در درسهای الهیات شفاء در مقام تشریح و تبیین این نظریه می فرمایند:

مقصود اینها اینست که آن امری را که ذهن بعنوان یک امر معقول و معروف تصور می کند، مثل زمان و مکان در فلسفه کانت، این معقول چیزی جز خود

۴۵. ملاصدرا، الأسفار الأربعة، ج ۳، ص ۳۳۹-۳۴۰.

۴۶. ملاصدرا، الأسفار الأربعة، ج ۳، ص ۳۶۱.

۴۷. ابن فناری، مصباح الانس، تهران، انتشارات فجر، ۱۳۶۳، ص ۸۲.

۴۸. فیض کاشانی، عین الیقین، ص ۲۵۱.

۴۹. مطهری، مرتضی، شرح منظومه، تهران، حکمت، ۱۴۰۲، ق، ج ۱، ص ۷۲.

۵۰. مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه، ج ۲، ص ۴۶.

ذهن نیست، همان خود ذهن است پس معقول ذهن خود ذهن است. بهمین جهت است که در نظراتشان می‌توان کانت را در ردیف قایلین به نظریه اتحاد عاقل و معقول محسوب کرد و به قول ایشان این دیگر یک اصطلاحی است که امروزها دارند «ولا مشاجرة فی الاصطلاح».^{۵۱}

حال پس از بیان راه‌حلهای پنجگانه در اینباره به نظر می‌رسد:

۱- علی‌رغم اصرار و ابرام شیخ‌الرئیس در رد اتحاد عاقل و معقول در اشارات و تنبیهات و علم النفس طبیعیات شفاء، در بقیه آثار مثل مبدأ و معاد، نجات، شفاء و حتی خود اشارات و تنبیهات عباراتی، اگر نگوییم بتصریح حداقل بظاهر، وجود دارد که اعتقاد شیخ به اتحاد را می‌رساند، چنانکه بزرگان نیز آن تنصیص فرمودند.

۲- آنچه می‌توان درباره زمان نگارش کتابها و رسائل شیخ در خلال گفتار بیهقی در صوان الحکمه، القفطی در تاریخ الحکماء، ابن ابی‌اصیبه در عیون الأنباء، شهرزوری در نزهة الأرواح و دیگران، که در آثار خود آنرا با کمی تغییر بتفصیل و یا باجمال نقل کرده‌اند، اظهار داشت اینست که کتاب اشارات و تنبیهات گرچه برحسب غالب فهرست‌نویسهای آثار شیخ آخرین تألیف شیخ‌الرئیس است اما بعد از بررسی آنان می‌توان بقول یحیی مهدوی تنها بدین حدس متمایل شد که کتاب اشارات شیخ احتمالاً آخرین اثر مهم اوست.^{۵۲} از طرف دیگر مطالبی هم که شیخ درباره مقامات عارفان در سه نمط آخر این کتاب آورده است می‌تواند بیانگر این باشد که وی این کتاب را مخصوص خواص اهل علم می‌دانسته و صرفاً برای آنان نوشته است.

قول مشهور هم که شیخ در کتاب شفاء کاملاً تبعیت

از آراء مشائیان کرده است، مخصوصاً عباراتی که در آخر مقدمه کتاب شفاء آمده است، بخوبی آشکار می‌کند که تبعیت شیخ از مشائیان مطلق نبوده است، بلکه تا آنجایی که با اندیشه او سازگاری داشته است، همراهی قوم نموده است.

اینکه گفته‌اند سن شیخ هنگام فراغت از اتمام تصنیف این کتاب چهل سال بوده است، بتعبیر فهرست نسخه‌های مصنفات ابن‌سینا، خالی از مسامحه نیز نیست.^{۵۳}

بهر حال ما در خلال بررسی تمام آثار نوشته‌شده دلیل قطعی مبنی بر اینکه کتاب شریف اشارات آخرین اثر شیخ و اینکه مؤخر از مبدأ و معاد باشد نیافتیم، بویژه اینکه با مراجعه به کتاب نجات می‌یابیم که این کتاب شامل همان مطالب مطروحه در شفاء است و همین نیز باعث شده است که کتاب نجات را مختصر شفاء بدانند، با آنکه این خود اثری مستقل است.

۳- پذیرش قول اتحاد عاقل و معقول لاجرم مبتنی بر قبول اصولی است که مسلماً شیخ، لااقل از برخی از آن اصول استتکاف می‌کند، از جمله نظریه‌هایی مثل نظریه جسمانیة الحدوث بودن نفس. این مبنا و اصول از جوابیه صدرالمتألهین به شیخ قابل استنباط است.^{۵۴} توضیح اینکه نفس در بدو تکوین مولود عالم طبیعت و صورتی از صور طبیعیه منطبعه در ماده بوده است که در نتیجه حرکت جوهریه و استکمالیه بتدریج رو به کمال نهاد تا به مرحله تجرد عقلی و به اصل خود واصل گردد. پس قول به اتحاد از طرف شیخ‌الرئیس

۵۱. مطهری، مرتضی، درس‌های الهیات شفاء، تهران،

حکمت، ۱۳۶۹، ج ۲.

۵۲. مهدوی، یحیی، فهرست نسخه‌های مصنفات ابن‌سینا،

تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۳، ص ۳۲.

۵۳. همان، ص ۱۲۷.

۵۴. ملاصدرا، الأسفار الأربعة، ج ۳، ص ۳۵۸.

■ پذیرش قول اتحاد عاقل و معقول
لاجرم مبتنی بر قبول اصولی است
که مسلماً شیخ، لااقل از برخی
از آن اصول استنکاف می‌کند،
از جمله نظریه‌هایی مثل نظریه
جسمانیة الحدوث بودن نفس.
این مبنا و اصول از جوابیه
صدرالمتألهین به شیخ قابل
استنباط است.

مستلزم اصالت‌الوجودی بودن شیخ است.

اما حتی اگر این قول را بر اساس عبارت وی در اشارات، فصل هفدهم نمط چهارم («الماهية توجد بسبب الوجود») بپذیریم هم دیگر هرگز نمی‌توانیم قول به مشکک بودن وجود را به وی نسبت دهیم زیرا از ظاهر تعبیرات طائفه مشائیان، بهمان بیانی که خواجه طوسی در شرح فصل هفدهم نمط چهارم اشارات^{۵۵} افاده نموده است، این طائفه و شیخ‌الرئیس کاملاً قائل به حقایق متباینه برای وجود هستند. پس قول به اتحاد از نظر شیخ چندان روشن و واضح نیست یا لااقل التزامات به این قول را شیخ به گردن نمی‌گیرد و نمی‌توان به ضرس قاطع اظهار نظر کرد که ایشان بدان التزامات بیتوجه بوده است. خلاصه آنکه قول به اتحاد از نظر شیخ‌الرئیس یک مطلب کاملاً روشن و صریح نیست.

در مورد حرکت جوهری هم که اصل بسیار مهم در نظریه اتحاد است، شیخ و دیگر حکمای مشاء بروشنی منکر حرکت در جوهر هستند و فقط حرکت را در مقولات چهارگانه (این، کیف، وضع، کم) می‌پذیرند.

اصل «النفس فی وحدتها کل القوی» که پیشفرض

و از مبانی مهم دیگر نظریه اتحاد است، و آنهم از خلال جوابیه صدرالمتألهین به شیخ در کتاب شریف اسفار برمی‌آید،^{۵۶} نیز دلالت بر این دارند که ظهور و وجود این اصول کلاً یا جزئاً در خلال تطورات و تحولات اندیشه فلسفی در پهنه عریض و طویل فلسفه اسلامی خودشان را نشان داده‌اند.

۶. نتیجه‌گیری و جمع‌بندی نهایی

۱- به نظر می‌رسد در مبحث معرفتشناسی نزد فیلسوفان مسلمان همواره دو نظریه رقیب قائلان و منکران نظریه اتحاد عاقل و معقول، از دیرزمانی که هنوز یک مسئله مستقل محسوب نمی‌شد تا زمانی که در سیر تطورش به صورت یکی از مسائل مهم فلسفی و شاخه‌های معرفتشناختی درآمده است، وجود داشته و دارد.

۲- در حالیکه اضطراب و دوگانگی آثار متعدد شیخ‌الرئیس درباره این نظریه کاملاً روشن است، باید اذعان داشت که قول مشهور مبنی بر منکر بودن مسلم شیخ هم چندان خالی از مسامحه و ایراد نیست. قرائن گواه بر آن هستند که واقعاً صورت مسئله و پیشفرضها و اصول و قواعدی که این نظریه کاملاً مبتنی و استوار بر آنهاست، برای شیخ کاملاً روشن و مبرهن نبوده است. باید اعتراف کرد که میوه‌های پرتی این اندیشه تنها در مکتب قهرمان حکمت متعالیه و مبتکر اصلی و منقح واقعی آن جلوه‌گری می‌نماید. قرائن و شواهد استبصار یا تردید شیخ نسبت به این نظریه، همگی حاکی از آن هستند که قول به تردید و توقف صدرالمتألهین در میان اقوال پنجگانه که همانا قول شاگرد راستین وی ملاعبدالله زنوزی نیز هست،

۵۵. حسن‌زاده آملی، دروس اتحاد عاقل و معقول، ص ۱۳۷.

۵۶. ملاصدرا، الاسفار الأریعة، ج ۳، ص ۳۵۲.

بر صواب نیست و قول استاد حسن زاده مبنی بر اینکه شیخ از انکار اتحاد عدول کرده و به صدق و صحت آن اعتراف کرده و بلکه آنرا به اثبات رسانده است، تمام نیست.

۳- در یک قضاوت کلی به نظر می‌رسد که نظریه مبتنی بر انکار اتحاد میان عاقل و معقول در مقایسه با نظریه اتحاد با اشکالات و ایرادات بیشتری مواجه است، زیرا اولاً، این نظریه از دفع اشکالات اندراج همه مقولات تحت مقوله کیف ناتوان است؛ ثانیاً، بر مبنای این نظریه اگر علم کیف نفسانی و بتبع نفس عرض باشد، این سؤال پیش می‌آید که آیا محل ادراکات آدمی بدن است یا نفس؛ اگر بدن باشد پس این اعراض، نفسانی نیستند و اگر محل آنها نفس است چگونه نفس در عین بساطت محل عوارض متکثر واقع می‌شود؛ ثالثاً، بنا بر این نظریه فرقی میان نفوس انسانهای دانشمند و پیامبران و انسانهای فاقد علم، از نظر گوهر ذات و حقیقت انسانیت، وجود ندارد؛ رابعاً، این دیدگاه فاقد جامعیت و شمول لازم است زیرا از توجیه علم خداوندی ناتوان است، چنانکه شارح وفاداری مثل خواجه نصیر هم در شرح اشارات وقتی به علم خداوند می‌رسد، نمی‌تواند از تحسین نظریه رقیب (نظریه شیخ اشراق در علم خداوند) خودداری کند و به نظریه ابن سینا ایراد نگیرد. از طرف دیگر با تمام قوت و استحکامی که صدرالمآلهین در اقامه براهین بر نظریه اتحاد داشته است، به نظر می‌رسد که این دیدگاه هم در مقام توجیه معقولیت اجسام برای ذات واجب‌الوجود، بر اساس نظریه اتحاد عاقل و معقول عاجز باشد. آیا حقیقتاً اجسام در مرتبه ذات خودشان مرتبه‌یی از مراتب علم باری تعالی هستند؟ از ظاهر عبارت ملاصدرا چنین برداشتی برمی‌آید.

■ قول به اتحاد از نظر شیخ چندان روشن و واضح نیست یا لااقل التزامات به این قول را شیخ به گردن نمی‌گیرد و نمی‌توان به ضرس قاطع اظهار نظر کرد که ایشان بدان التزامات بیتوجه بوده است.

....



....

نکته پایانی اینکه لوازم و پیامدهایی چند برای نظریه اتحاد عاقل و معقول برشمرده‌اند که از آن جمله می‌توان این موارد ذیل را برشمرد:

- ۱- علم و ادراک از اقسام وجود است و بدین ترتیب بحث از آن کاملاً یک مسئله فلسفی است.
- ۲- سرآگاهی آدمی از خود و غیر خود، مجرد بودن است که در اثر حرکت جوهری برای نفس حاصل می‌شود.
- ۳- ملاک علم الف به ب حضور ب نزد الف است و ملاک حضور هم تجرد است.
- ۴- گوهر آدمی آگاهی است و هرکس که آگاهی او افزونتر است انسانتر است.
- ۵- استکمال روح و نفس، شناخت و ادراک است.
- ۶- انسان نوع واحد نیست بلکه هر فردی در هر لحظه ماهیت متفاوتی از لحظه پیشین دارد. حال این معضل که با این وجود چگونه می‌توان تعریف واحدی از انسان داشت و ماهیت واحدی برای او در نظر گرفت را می‌توان با یک تفکیک معرفتشناختی که برخی معرفتشناسان میان ماهیت حقیقی و قراردادی مطرح نموده‌اند، حل کرد.
- ۷- تشکیک در ماهیت نتیجه دیگری از نظریه ملاصدراست اگر چه خود او به آن تصریح نکرده است.